

Aula 14 – Karl Marx (continuação)

Nuno Miguel Cardoso Machado

Teoria política

Sociedades pré-capitalistas

Nas sociedades pré-capitalistas, as pessoas estavam subsumidas na comunidade, ou seja, “o homem existe somente como elemento de uma comunidade, e não como indivíduo” (Thomas, 2011: 11). É simplesmente impossível encontrar o indivíduo enquanto tal, “em abstrato”, em geral (Sayer, 1991: 37). As pessoas possuíam uma “identidade” particular (Ibid.), desempenhando “papéis sociais” que eram predeterminados pelo seu nascimento e, conseqüentemente, pela posição ocupada na “ordem social” (Sayers, 2011: 51).

Isto significa que os homens estavam inseridos em hierarquias sociais rígidas, isto é, estavam estreitamente ligados por laços de dependência “pessoal” (Sayer, 1991: 37), assentes numa “ordem” transcendente, divina “percebida como natural” (Thomas, 2011: 12). Por exemplo, no feudalismo “os homens são definidos socialmente pela pertença” às três “ordens”: clero, nobreza e camponeses; cada uma das quais desempenha funções sociais específicas e imutáveis (Ibid.).

Durante vários milhares de anos, aquelas que entendemos hoje em dia como “funções políticas” não estavam corporizadas numa instituição desvinculada da sociedade; essas funções eram diretamente sociais, ou seja, “exercidas” no “seio” da sociedade (Ibid.: 16). Não há um “Estado no sentido estrito do termo” (Ibid.: 12), porque a sociedade é um “facto social total”, lembrando o conceito do antropólogo Marcel Mauss. A divisão da sociedade em várias esferas claramente demarcadas – economia, política, cultura, etc. – é uma realidade especificamente moderna.

O facto a reter é que, em Marx, o termo Estado é sinónimo de “Estado moderno”, visto que só no capitalismo se assiste à “desvinculação do Estado da sociedade” (Colletti, 1992: 45) ou, para sermos mais exatos, à cisão fundamental da sociedade em Estado político e sociedade civil (o locus por excelência da economia). Na perspectiva de Marx, o surgimento do modo de produção capitalista é concomitante de

“uma revolução (...) das formas elementares da vida social”, nomeadamente da separação do indivíduo face à comunidade (Sayer, 1991: 36).

Sociedades capitalistas

As relações mercantis e o surgimento do indivíduo

Marx situa o nascimento do Estado no século XVI europeu, em paralelo à ascensão do modo de produção capitalista (Thomas, 2011: 9). A sociedade feudal “começa a dissolver-se sob o efeito da extensão das trocas económicas”, mormente quando a terra se torna um recurso comercializável (Ibid.: 13). As comunidades camponesas são despossuídas “pela força”, conforme exemplificam as *enclosures* e as expropriações massivas em Inglaterra (Ibid.: 13-14).

No mundo burguês emergente, “o homem já não está fixado à terra”, mas às categorias mercantis (Ibid.: 13). Segundo Marx, “a relação servo-senhor assente em serviços recíprocos e relações pessoais é substituída progressivamente por uma simples relação monetária”, impessoal e abstrata (Ibid.: 14). Assim, a dissolução da comunidade tradicional e, em especial, da posse coletiva da terra, é acompanhada por um processo de “individação” (Ibid.: 17). A posse comum cede lugar à propriedade privada (Sayer, 1991: 46).

Pela primeira vez na história, o indivíduo surge claramente como algo distinto da sociedade (Ibid.: 37), como sujeito *privado* que, naturalmente, é capaz de deter propriedade *privada* (capitalista) ou de *vender* a sua força de trabalho no mercado (trabalhador assalariado). Este “indivíduo solitário” é justamente “o sujeito (...) do mundo moderno” que “é santificado (...) nos Direitos do Homem” (Ibid.).

Segundo Marx, o “reconhecimento desta «pessoa jurídica» (...) está implícito na própria atividade da troca mercantil”; esta não avaliza apenas o intercâmbio de mercadorias de valor idêntico, mas confirma a igualdade jurídica dos sujeitos enquanto “trocadores” (Ibid.). Do mesmo modo que os seus produtos são equiparados através da troca, os sujeitos dessa troca são equiparados enquanto sujeitos de direito iguais (Ibid.: 38).

Portanto, o direito e a “ordem jurídica” estão intimamente associados às relações económicas, na medida em que no mercado “os trocadores reconhecem-se mutuamente de maneira tácita como pessoas [jurídicas, NM] iguais” (Marx apud Sayer, 1991: 38). A troca continuada dos produtos de trabalhos privados, independentes “contém

implicitamente as normas que encontram a sua «forma jurídica» no contrato” (Sayer, 1991: 38), porquanto “os atributos da pessoa jurídica” são os mesmos “do indivíduo envolvido na troca” (Marx apud Sayer, 1991: 38). A igualdade jurídica e a liberdade individual “são meramente expressões idealizadas” da “troca” (Ibid.).

A esfera da circulação mercantil é, pois, o locus dos direitos do homem: ao contrário da esfera da produção – marcada pela exploração, pela desigualdade e pela divisão de classes –, na esfera da circulação só existem sujeitos formalmente livres e iguais, aptos a realizar transações comerciais e a celebrar contratos de diversa índole (Sayer, 1991: 38). Neste contexto, “as diferentes circunstâncias” económicas e sociais “dos indivíduos reais são ignoradas na ficção jurídica que é o sujeito ideal da sociedade” capitalista (Ibid.: 39).

Nas palavras de Tom Thomas, o surgimento histórico do Estado ocorre precisamente numa época “em que a sociedade se separa em dois corpos distintos”: por um lado, emerge “a sociedade civil dos indivíduos concretos, onde cada um vive a sua vida, exerce a sua atividade, desenvolve o seu interesse pessoal em relações com terceiros através de compras e vendas”; por outro lado, emerge “o Estado que é suposto encarnar a vontade geral, a unidade da sociedade, a comunidade” dos indivíduos abstratos (Thomas, 2011: 19-20)

A sociedade capitalista está, então, cindida em duas esferas complementares: “a sociedade civil, onde a comunidade não existe porque aí reinam somente os interesses privados, a concorrência e o egoísmo nas relações (...) de produção, e o Estado, onde a comunidade existe somente sob uma forma imaginária, ideológica: a Nação, cujos elementos são seres jurídicos fugazes, os cidadãos” (Ibid.: 20).

Em suma, com o advento da modernidade e da sua sociedade de mercado os indivíduos libertam-se dos papéis *tradicionais* predeterminados (Sayers, 2011: 51). É no quadro do sistema produtor de mercadorias que aparece, pela primeira vez na história, o indivíduo separado da comunidade e que experimenta os laços sociais como algo fortuito. Na esfera económica moderna, que o jovem Marx designa por sociedade civil, existem somente indivíduos atomizados que buscam o seu interesse próprio.

O Estado é, então, a outra face da moeda do desenvolvimento desta “sociedade civil” e do seu indivíduo privado. Dado que as pessoas só podem viver e produzir conjuntamente, a sociedade civil de indivíduos antagonistas tem no Estado o contraponto necessário. O Estado é a salvaguarda (precária) de um laço social que se tornou exterior aos indivíduos e que, por isso, tem de ser imposto coercivamente sob a

forma de um “interesse geral”. Enquanto sujeito económico *concreto*, cada indivíduo privado está separado dos demais; enquanto cidadão *abstrato*, cada indivíduo tem uma existência pública comum, isto é, integra uma comunidade ideal(izada) (Thomas, 2011: 17).

Sociedade civil e *bourgeois*; Estado e *citoyen*

Constatámos que o “*Estado político*” e a sociedade civil composta por “*indivíduos independentes*” são criados pelo mesmo processo histórico (Marx apud Sayers, 1991: 47, itálico no original). O Estado traduz “a contradição entre vida pública e privada, entre interesse geral e interesses particulares” (Swingewood, 1984: 177), pois “nasceu (...) da interação entre a divisão do trabalho e a propriedade privada” nos primórdios do modo de produção capitalista (Ollman, 1973: 57).

No capitalismo, o indivíduo isolado não produz tudo aquilo de que necessita, pelo que a satisfação das suas necessidades depende da produção de terceiros (Sayers, 2011: 54). Neste sentido, a divisão social do trabalho estabelece uma “interdependência” entre os produtores privados que, *inconscientemente*, cooperam para garantir a sua própria subsistência e a reprodução da sociedade (Ollman, 1973: 57). Porém, a mesmíssima divisão do trabalho “cria uma série de interesses particulares”: cada indivíduo quer maximizar os seus ganhos económicos (Ibid.).

Na prossecução dos seus interesses privados, “os indivíduos perdem de vista o seu interesse comunal” (Ibid.). A sociedade civil é a esfera de ação por excelência do “*bourgeois*”, isto é, do sujeito *económico* em sentido amplo.¹ Nela grassa o “individualismo concorrencial”, uma espécie de antagonismo hobbesiano (Colletti, 1992: 30). O *bourgeois* está “liberto de todos os laços sociais” (Ibid.: 34), exceto aqueles estabelecidos “através da troca das mercadorias por intermédio do dinheiro” (Thomas, 2011: 18). Os indivíduos estão dissociados e alienados (Colletti, 1992: 54).

A sociedade civil é perpassada por uma “fragmentação” dupla (Ibid.: 31). Por um lado, conforme acabámos de ver, “existe uma separação mútua dos interesses privados” da multiplicidade dos indivíduos (Ibid.). Visto que o entrechoque dos indivíduos em concorrência no mercado é fértil em conflitos (Sayers, 2011: 55), na ausência de uma instância mediadora “a sociedade torna-se um campo de batalha” sem regras (Ollman, 1973: 57).

¹ Deste modo, no contexto da teoria política do jovem Marx, o termo francês “*bourgeois*” não se refere apenas aos capitalistas, mas também aos trabalhadores assalariados.

Por outro lado, “o interesse privado de *cada* um opõe-se constantemente ao interesse conjunto de *todos os outros*” (Colletti, 1992: 31). Nesta situação, o “interesse comum” tem de “assumir uma existência separada”, encarnando numa instituição abstrata: o Estado (Ibid.: 34). A unidade social, ainda que precária, tem se ser imposta à revelia dos indivíduos (Ibid.).

Se o indivíduo privado é o *bourgeois*, o indivíduo público é o “*citoyen*”. Enquanto cidadãos, “as pessoas relacionam-se mutuamente como membros da comunidade” e com a instituição que representa o interesse geral: o Estado (Ollman, 1973: 54). O cidadão é “uma pessoa jurídica livre e igual” (Sayer, 1991: 48). Porém, na faceta de cidadão, “todas as peculiaridades” do indivíduo “são desconsideradas” (Ollman, 1973: 54). Por outras palavras, a “abstração da individualidade”, ou seja, das peculiaridades e das “diferenças” pessoais *reais*, é “a base da cidadania, a forma de pertença a uma comunidade que é (...) específica do mundo moderno” (Sayer, 1991: 49-50). Como veremos mais à frente, esta abstração tem implicações de longo alcance.

A missão primordial do Estado é produzir um conjunto de regras mínimas que enquadram a coexistência dos sujeitos económicos e sem as quais a concorrência descambaria na pura e simples violência (Vandenberghe, 2008: 41). Antes de tudo, o Estado é uma salvaguarda do direito individual à propriedade privada e da obediência das transações comerciais a regras definidas contratualmente. Cumpre esta função através das “leis”, das “forças policiais” e do poder judicial (Thomas, 2011: 18).

Para além disso, compete ao Estado garantir uma série de pré-requisitos institucionais indispensáveis para o processo de acumulação do capital, como sejam a construção das vias de comunicação, a educação ou a existência de uma moeda com valor legal (Swingewood, 1984: 180). Em síntese, “é preciso assegurar inumeráveis condições sociais para que o mercado possa funcionar” convenientemente (Thomas, 2011: 18). O Estado é, pois, imprescindível para “a reprodução da sociedade [capitalista, NM] no seu conjunto” (Ibid.: 21).

Na perspectiva de Marx, o mesmo desenvolvimento da produção mercantil que “gera a propriedade privada e o indivíduo privado, gera também (...) o Estado como força política especial para organizar as condições de mercado” (Ibid.: 18-19). A sociedade capitalista é esquizoide desde a sua origem, ou seja, simultaneamente económica e política. Ao salvaguardar a “igualdade formal” perante lei e ao proteger o direito à propriedade privada, o Estado permite que as pessoas ajam como sujeitos privados na sociedade civil (Vandenberghe, 2008: 47).

Igualdade jurídica e desigualdade económica: o Estado como comunidade imaginária

Na qualidade de garante institucional da propriedade privada, o Estado estabelece um “paradoxo” *real* (Colletti, 1992: 37). Enquanto sucedâneo do “«interesse geral» da comunidade no seu conjunto”, o Estado “não apenas é incapaz de unir efetivamente os homens, como na verdade santifica e legitima a sua desunião” (Ibid.: 36-37). Em nome da universalidade abstrata do (sujeito de) direito, o Estado “consagra a propriedade privada”, isto é, “o direito dos indivíduos buscarem os seus interesses exclusivos independentemente da, e por vezes *contra* a, própria sociedade” (Ibid.: 37, itálico no original).

Atente-se que a “vontade geral” – o Estado de direito – “é invocada para conferir um valor absoluto ao capricho individual; a sociedade é invocada para tornar os interesses sociais sagrados e intangíveis; a causa da igualdade [jurídica, NM] entre os homens é defendida, de modo a que a causa da desigualdade entre eles (a propriedade privada) seja reconhecida como fundamental e absoluta. Tudo se encontra de cabeça para baixo” (Ibid.).

Nas palavras de Marx, a Revolução Francesa tornou as pessoas “*iguais* no céu do seu mundo político, embora desiguais na existência terrena da *sociedade*” civil (Marx apud Colletti, 1992: 35, itálico no original). Portanto, “na sociedade moderna, a *desigualdade* económica acompanha a *igualdade* política e jurídica” (Colletti, 1992: 29, itálico no original). Neste contexto, “as *distinções de classe* da sociedade civil convertem-se meramente em diferenças *sociais* da vida privada sem qualquer significado para a vida política” (Marx apud Colletti, 1992: 35, itálico no original).

Em suma, na comunidade estatal todos os cidadãos são iguais, enquanto na sociedade civil os homens reais são desiguais em virtude da propriedade privada e da exploração; na comunidade estatal todos os cidadãos estão unidos, enquanto na vida económica real os indivíduos estão separados e em competição (Colletti, 1992: 35). Deste modo, o Estado não passa de uma “comunidade ideal”, “*imaginada*” (Sayer, 1991: 52, itálico no original) ou “ilusória” (Swingewood, 1984: 179).

Isto porque esse interesse geral apenas é possível abstraindo da fragmentação e da dissociação dos vários interesses privados antagónicos (Colletti, 1992: 35). Abaixo da superfície política, “o estranhamento e a associabilidade reais persistem” na sociedade civil (Ibid.). Assim, a universalidade fictícia do “interesse comum” é conseguida à custa da abstração das “divisões reais” entre os indivíduos (Ibid.). O homem igual a todos os outros homens é obtido “ignorando-se o homem tal como ele é

realmente na sociedade existente e tratando-o como cidadão de uma comunidade etérea” (Ibid.: 36). “Obtém-se o *citoyen* somente abstraindo-se do *bourgeois*” (Ibid.).

Da emancipação política à emancipação humana

Na perspectiva de Marx, a emancipação política – de que a Revolução Francesa é o primeiro exemplo histórico – é uma “emancipação parcial”, visto que estabelece a antinomia entre *citoyen* e *bourgeois* e mantém o “sistema político enquanto mediador alienado” entre o indivíduo e a sociedade (Vandenberghe, 2008: 41). Em síntese, “A Revolução Francesa liberta o *bourgeois*, mas não liberta o homem [real, NM]. A comunidade que institui é uma comunidade de indivíduos isolados, egoístas, de agentes estratégicos livres para velar pelos seus interesses particulares, sem qualquer preocupação com o interesse geral. A liberdade que garante é a liberdade negativa para explorar os outros. A igualdade que estabelece é puramente formal; é a igualdade do homem abstrato, da pessoa jurídica apta a fazer transações no mercado. E no que se refere à fraternidade, é uma fraternidade entre homens que apenas estão relacionados funcionalmente por intermédio das mercadorias que trocam no mercado. Os [chamados, NM] direitos do homem (...) nada mais são do que «os direitos do homem egoísta separado dos seus congéneres e da comunidade».” (Ibid.: 42)

Marx considera, então, que é necessária uma “emancipação humana” plena, passível de revolucionar “a sociedade ao libertar o homem” real, na sua vida concreta quotidiana (Ibid.). Segundo o autor, “longe de ser um facto eterno da vida social, a divisão da sociedade em esferas mutuamente independentes e conflituantes (...) e a predominância da esfera económica são (...) características de uma sociedade autoalienada” (Petrovic, 1991: 16).

Assim, a emancipação humana “abole (...) a separação entre as esferas privada e pública, fazendo coincidir os interesses privado e geral” (Vandenberghe, 2008: 43). Tanto o Estado como a economia devem ser transcendidos enquanto esferas autónomas e reabsorvidos na vida social *tout court*. O indivíduo liberta-se da identidade esquizoide de *bourgeois/citoyen*, recuperando a plenitude dos seus poderes sociais e o laço indissolúvel que o une aos demais (Ibid.). O indivíduo *social* deixa de estar alienado da comunidade e da sua própria sociabilidade.

Escutemos Marx: “Somente quando o homem (...) real reabsorver em si o cidadão abstrato, e enquanto ser humano individual se tornar um *ser genérico* na sua vida quotidiana, no seu trabalho particular e na sua situação particular, somente quando

o homem reconhecer e organizar os seus próprios poderes enquanto forças sociais, e consequentemente deixar de alienar o poder social sob a forma de poder político, só então é que a emancipação humana terá sido alcançada.” (Marx apud Vandenberghe, 2008: 43, itálico no original)

Portanto, a realização plena da democracia corresponde à “abolição do sistema político enquanto organização autónoma que se eleva acima da comunidade” (Vandenberghe, 2008: 42). O jovem Marx defende a supressão do Estado (Ferreira *et al.*, 1995: 160), ou seja, advoga uma democracia direta radical em que as relações sociais perdem o seu carácter coercivo, pois os seres humanos são capazes de “coordenar as suas ações de maneira consciente, comunal” (Vandenberghe, 2008: 43). A comunidade autêntica substituirá a comunidade imaginária corporizada pelo Estado.

Conclusão

Na aula de hoje vimos que, em Marx, a divisão entre esfera pública e esfera privada, que se manifesta ao nível individual através da “cisão interna” entre *citoyen* e *bourgeois*, “é a essência do Estado moderno” (Ibid.: 42). A sociedade civil é a esfera do entrechoque das mónadas concorrenciais, dos indivíduos egoístas que buscam o interesse próprio. O Estado surge como a comunidade ilusória, extrínseca que deve garantir precariamente alguma coesão social e regular a guerra de todos contra todos.

Enquanto cidadãos, isto é, enquanto sujeitos jurídicos que vivem num Estado de direito, os indivíduos são “iguais” (Ibid.: 41). Todavia, a igualdade formal dos cidadãos é acompanhada pela desigualdade económica *real* das pessoas (Ibid.). Na comunidade política abstrata são “apagadas” as relações e as “diferenças” entre os indivíduos concretos nas suas vidas “reais” da sociedade civil (Sayer, 1991: 53).

Podemos concluir que o cidadão é, desse modo, uma individualidade vazia, “uma subjetividade sem conteúdo social” (Ibid.). Este vazio é “preenchido por representações” simbólicas “de socialidade” que integram o indivíduo em “comunalidades fictícias” (Ibid.). Na modernidade capitalista, o Estado-Nação aparece como a corporização dessa comunidade puramente imaginária (Ibid.). *O Estado é a forma de comunidade adequada à emergência histórica do indivíduo abstrato.*

Pequeníssima digressão (ou matéria que não sairá no exame)

A contraposição entre igualdade política e desigualdade económica encerra habitualmente a discussão das duas esferas sociais na teoria política marxiana. Quero,

contudo, tecer duas considerações adicionais que julgo serem importantes para entender o alcance do pensamento de Marx. Em primeiro lugar, note-se que o sujeito de direito – o cidadão – surgiu amarrado ao “proprietário de si” (Locke): ao indivíduo que dispõe livremente da sua força de trabalho, i.e., que pode vender as suas capacidades no mercado. Neste sentido, o *bourgeois* é a verdadeira âncora dos direitos do *citoyen*.

Se o indivíduo não conseguir vender a sua força de trabalho, então os direitos políticos serão letra morta. Sem salário não haverá dinheiro para comprar mercadorias; numa sociedade em que a mercadoria é a forma geral dos produtos percebe-se a precariedade da subsistência individual e dos “direitos humanos”. O indivíduo apenas vê reconhecido o seu direito elementar a sobreviver se a sua capacidade abstrata de dispêndio de energia provar ser útil para a combustão do capital. *O homem supérfluo do ponto de vista do capital é um não-homem*. Isso é visível, hoje em dia, de modo bastante vincado, nos continentes africano, latino-americano e asiático, assim como nas franjas dos países capitalistas mais desenvolvidos.

Os mais perspicazes dirão: então e o subsídio de desemprego e os apoios sociais do Estado? Pois bem, esses apoios do Estado dependem da tributação da atividade económica e, portanto, de um processo de valorização do valor bem-sucedido. Sem “crescimento económico” os direitos dos cidadãos serão tinta seca numa folha de papel. A sobrevivência dos seres humanos depende da reprodução alargada, macrossocial do capital. A efetivação dos “direitos políticos” depende sub-repticiamente dos destinos da “sociedade civil”.

Em segundo lugar, quero chamar a atenção para o facto de a cisão individual em *bourgeois* e *citoyen* ser eminentemente contraditória. Na faceta de *bourgeois* – de sujeito económico –, a prioridade do indivíduo é arranjar um emprego e obter um salário para assegurar a sua subsistência. Quaisquer preocupações com o bem-comum passam para segundo plano, sendo relegadas para o seu duplo: o *citoyen*. A identidade cindida do sujeito moderno pode gerar situações paradoxais.

Consideremos o caso de uma pessoa com fortes preocupações ecológicas; por exemplo, com a poluição e com a delapidação dos recursos naturais. Essa pessoa pode, não obstante, ser obrigada a aceitar um emprego numa fábrica de automóveis. Portanto, das 8h00 às 16h00 trabalhará afincadamente ao ritmo da linha de montagem e, depois de picar o ponto, vai participar num protesto contra a poluição atmosférica na praça pública. Este exemplo anedótico serve para demonstrar que estamos separados uns dos outros e das relações sociais no seu conjunto – que se autonomizaram sob a forma de

uma “economia” –, pelo que somos impotentes (por enquanto) perante problemas sociais estruturais.

Referências bibliográficas

- Antonio, Robert J. (2003), “Karl Marx”, in Ritzer, George (Org.), *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 93-131.
- Aron, Raymond (2000), *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes. 5ª Edição.
- Bottomore, Tom (2010), *Theories of Modern Capitalism*. Nova Iorque: Routledge. 2ª Edição.
- Callinicos, Alex (2013), *Social Theory – A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press. 2ª Edição. 7ª Reimpressão.
- Colletti, Lucio (1974), “Marxism as a Sociology”, in Colletti, Lucio, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Nova Iorque: Monthly Review Press, pp. 3-44.
- Colletti, Lucio (1992), “Introduction”, in Marx, Karl, *Early Writings*. Londres: Penguin Books, pp. 7-56. 2ª Edição.
- Corrigan, Philip; Ramsay, Harvie & Sayer, Derek (1978), *Socialist Construction and Marxist Theory – Bolshevism and its Critique*. Londres: The Macmillan Press.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Geras, Norman (2005), “Essência e Aparência: A Análise da Mercadoria em Marx”, in Cohn, Gabriel (Org.), *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, pp. 189-221.
- Mattick, Paul (1983), *Marxism – Last Refuge of the Bourgeoisie?*. Nova Iorque: M.E. Sharpe Inc./Londres: The Merlin Press.
- Ollman, Bertell (1973), “State as a Value Relation”, in *Kapitalistate*, No. 2, pp. 53-59.
- Ollman, Bertell (1996), *Alienation – Marx’s Concept of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press. 2ª Edição. 10ª Reimpressão.
- Petrovic, Gajo (1991), “Alienation”, in Bottomore, Tom (Org.), *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Blackwell, pp. 11-16. 2ª Edição.
- Sayer, Derek (1991), *Capitalism and Modernity – An excursus on Marx and Weber*. Londres: Routledge.

- Sayers, Sean (2011), *Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- Swingewood, Alan (1984), *A Short History of Sociological Thought*. Nova Iorque: St. Martin's Press.
- Thomas, Tom (2011), *Etatisme contre libéralisme? – C'est toujours le capitalisme*. Bruxelles: Contradictions.
- Vandenbergh, Frédéric (2008), *A Philosophical History of German Sociology*. Londres: Routledge.
- Zeitlin, Irving M. (1968), *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.