

De pré-marxiano a propriamente marxiano: o tratamento do crime e da punição em dois momentos da obra de Marx

From pre-Marxian to properly Marxian: the treatment of crime and punishment in two moments of Marx's work

Nayara Rodrigues Medrado*

Resumo: Buscaremos, neste artigo, apontar as diferenças gerais na forma de compreensão do crime e da punição entre um Marx pré-marxiano e um Marx propriamente marxiano. Privilegiaremos, para isso, a análise de textos publicados pelo autor na *Gazeta Renana* em 1842, em esforço comparativo com obras posteriores, situadas entre 1844 e 1853.

Palavras-chave: Marx; Crime; Punição.

Abstract: In this article, we will seek to point out the general differences in the way crime and punishment are understood between a pre-Marxian Marx and a properly Marxian Marx. For this purpose, we will privilege the analysis of texts published by the author in the *Gazeta Renana* in 1842, in an effort comparative with later works, located between 1844 and 1853.

Keywords: Marx; Crime; Punishment.

Introdução

Abordando dois momentos centrais da trajetória intelectual de Marx, marcada, na concepção de Chasin, pela passagem de uma determinação ontopositiva da politicidade para uma determinação ontonegativa, buscaremos analisar neste artigo, adaptação do primeiro capítulo de nossa dissertação de Mestrado, as implicações dessa viragem sobre as concepções de crime e de punição no pensamento do autor alemão. Para isso, tomaremos como referenciais importantes de análise alguns dos textos publicados por Marx em 1842 n' *A Gazeta Renana*, com destaque para aquele que recebeu o título de *Debates acerca da lei sobre o furto de lenha*, e, de outro lado, passagens sobre o tema constantes em *A Sagrada Família* (escrita em 1844 e publicada pela primeira vez em 1845), n' *A Ideologia Alemã* (escrita entre 1845 e 1846 e publicada apenas em 1932) e no artigo *Capital Punishment*, publicado em 1853 no Jornal *The New York Tribune*.

* Mestre em Direito em Universidade Federal de Minas Gerais. Professora Assistente da Universidade Federal de Juiz de Fora – *campus* Governador Valadares.

Buscaremos demonstrar, a partir dessas obras, como, à semelhança do que ocorre com as noções de Marx sobre a política, o Estado e o direito, há uma mudança drástica no tratamento do crime e da punição, com a transição de um Marx ainda bastante influenciado, com ressalvas e particularidades, pela teorização hegeliana a um Marx que, nas concepções sobre direito e política, rompe de forma explícita com os fundamentos da obra de Hegel. Para tanto, passaremos, inicialmente, por uma caracterização geral de cada um desses momentos – o do Marx “pré-marxiano” e o do Marx “propriamente marxiano” – abordando traços gerais da compreensão sobre a politicidade, sobre o Estado e sobre o direito, para, a partir daí, ter condições de apreender as decorrências dessa virada nas determinações do crime e da punição no pensamento do autor.

Marx pré-marxiano: do conceito à crítica do realmente existente

As obras juvenis de Marx produzidas entre 1841 e meados de 1843, que englobam sua tese doutoral e os seus artigos publicados na *Gazeta Renana*, seriam representativas daquilo que Chasin chamou de um “Marx pré-marxiano” (CHASIN, 2009, p. 41), na medida em que os pontos fundamentais que constituiriam seu pensamento maduro ainda não estavam definitivamente colocados. Estamos falando de um Marx cuja reflexão, fortemente influenciada pelo pensamento hegeliano – Marx compunha a corrente dos chamados “neo-hegelianos de esquerda” – estava “confinada ao quadro da autoconsciencialidade”, sendo “por esta estruturada” (CHASIN, 2009, p. 47).

Em uma Alemanha marcada pelo atraso econômico e político comparativamente com outros países europeus, predominava o caráter idealista e especulativo daquilo que se convencionou chamar de “filosofia clássica alemã”, que teve em Hegel seu expoente máximo (ENGELS, 2023). O legado hegeliano era disputado basicamente entre os chamados velhos hegelianos (ou hegelianos de direita) e os jovens hegelianos (ou hegelianos de esquerda). Enquanto o primeiro grupo enfatizava a máxima hegeliana “o racional é real” como uma forma de chancela ao efetivamente existente (em especial, do Estado Prussiano), o segundo grupo destacava a segunda parte da frase – “o real é racional” –, de modo a denunciar a irracionalidade do realmente existente. Ainda, enquanto o primeiro grupo privilegiava a construção sistêmica do pensamento do Hegel, sustentando o Estado como realização da razão na história e o Estado Prussiano, por consequência, como “fim da história”, os jovens hegelianos

enfocavam sobretudo o método hegeliano, destacando o caráter negativo da dialética e, portanto, a precibilidade de uma realidade irracional (ASSUNÇÃO, 2004, p. 09).

Marx, à época estudante da Universidade de Berlim, tendo sido orientado por Bruno Bauer (1809-1882), um jovem hegeliano destacado por suas críticas à religião, compunha o segundo grupo de herdeiros da tradição hegeliana, embora já mantivesse significativas diferenças em relação aos demais integrantes da vertente, que não formava exatamente um bloco monolítico de pensadores absolutamente concordantes entre si (CHASIN, 2009, p. 47)¹. O autor alemão, portanto, era também herdeiro e tributário de um tipo de filosofia que se movia sobre os terrenos da abstração e da especulação, sendo sua filosofia marcada, como prefere classificar Chasin (2009, p. 45), por um tipo de “idealismo ativo”. O próprio Marx descreve aquela tradição filosófica, dotada de uma “visão mais ideal e mais profunda”, e que pode ser tida como o ponto de chegada da filosofia clássica alemã, e da qual ele era, com suas peculiaridades, tributário. Ela “considera o Estado como um grande organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana. *Sapienti sat*” (MARX, 1998b, p. 244). A essa tradição, Marx agregava uma “dimensão crítica particularizadora, que o distingue tanto de Hegel quanto dos neo-hegelianos, em especial no que tange à problemática das relações entre filosofia e mundo” (CHASIN, 2009, p. 47): a filosofia deixa de ser algo metafísico e isolado para imbricar-se com a própria vida, transformando-a e sendo transformada por ela. Tratava-se, para Marx, de realizar a filosofia (ASSUNÇÃO, 2004, p. 14)

De qualquer modo, o pensamento político desse Marx pré-marxiano que se torna, em 1842, editor-chefe da *Gazeta Renana* é marcado, na acepção de Chasin, por uma determinação ontopositiva da politicidade. A política e o Estado são concebidos como *locus* da própria “realização do humano e de sua racionalidade”, na medida em que constituiriam um atributo intrínseco, perene e eterno do ser social: “politicidade

¹ “Marx emerge como pensador no momento que há uma claríssima disputa pelo legado monumental que é a obra de Hegel. Desde o princípio, mostra simpatia pelos autores da esquerda hegeliana e muito especialmente para com Feuerbach. Mas, mesmo quando se soma às fileiras da esquerda hegeliana, tem uma atitude diferenciada que remetia a filosofia hegeliana à realidade prussiana (e a incompreensões do próprio método pelo velho filósofo) e mantinha uma atitude crítica em relação a ela. Já nos textos jornalísticos podemos encontrar críticas sociais radicais que inexistem em Hegel: isso se deve ao desenvolvimento burguês na Alemanha pós-Hegel, à influência de M. Hess e do socialismo francês sobre Marx e à recusa deste das soluções hegelianas para o conflito Estado-sociedade civil” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 09).

como atributo perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero, de sorte que orgânica e essencial em todas as suas atualizações” (CHASIN, 2013, p. 43). Por sua vez, o Estado é concebido como esfera universal, “encarnação da razão e entidade compelida ao progresso pela crítica filosófica, ferramenta espiritual na eliminação das *irrationalidades* do real pela determinação de cada existente pela essência, de toda realidade particular pelo seu conceito” (CHASIN, 2009, p. 50).

Dessa forma, o tom crítico de Marx em seus textos da *Gazeta Renana* não se dirige ao Estado em si, mas ao Estado realmente existente, às distorções da realidade do Estado Prussiano, que o desvirtuariam dos atributos originais do “conceito” ou da “ideia” de Estado enquanto manifestação do Espírito. Trata-se, para Eidt (1998, p. 146), de uma contraposição do “estado racional” (ou do conceito de estado) ao “estado reacionário” (o estado realmente existente).

O direito, como emanção desse Estado, também teria por atributos fundamentais a racionalidade e a universalidade, sendo a esfera que, criada pelo homem para mediar os conflitos surgidos no confronto de infinitos interesses particulares, instauraria a liberdade e a igualdade, tendo sempre como base as necessidades humanas, e não um objeto externo qualquer tal como a propriedade privada (EIDT, 1998, p. 148). Objetivo e racional, e confundindo-se mesmo com a existência da liberdade, o direito seria capaz de frear tanto os ímpetos autoritários de Estados efetivamente existentes (como no caso do Estado prussiano da época) quanto o anseio dos estamentos em impor suas pretensões individualistas.

Desse modo, o Marx do início dos anos 1840, redator e posteriormente editor-chefe de um jornal financiado pela burguesia liberal renana, estava comprometido com a reforma do Estado Prussiano que partisse de uma matriz democrata radical e se orientasse no sentido da construção de um Estado de direito que superasse o absolutismo prussiano. Basicamente, portanto, o Marx da *Gazeta Renana* “procurou resolver problemas socioeconômicos pelo recurso ao formato racional do estado moderno e da universalidade do direito” (CHASIN, 2013, p. 43).

A ruptura definitiva com uma determinação ontopositiva da politicidade apenas se daria com a escrita de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, em 1843. A partir daí, no entanto, a mudança seria permanente, e a determinação agora negativa da política constituiria uma marca do pensamento de Marx até o fim de sua vida.

A *Gazeta Renana*: o Marx neo-hegeliano e a ontopositividade da pena

A *Gazeta Renana* foi um veículo eminentemente liberal do qual Marx participou como simples colaborador e, posteriormente, como editor-chefe. Ainda fortemente influenciado pela herança hegeliana, Marx trazia, nos seus escritos para a gazeta, ainda uma visão ontopositiva do direito e do Estado (CHASIN, 2009), com a qual apenas romperá posteriormente, nos artigos dos Anais Franco-Alemães. Essa visão ontopositiva sobre o Estado e o direito tem uma repercussão direta na forma como Marx, nesse momento de sua trajetória intelectual, tematiza a questão do crime e da punição.

Dos textos da *Gazeta Renana*, o *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*, traduzido por Celso Eidt como *Debates acerca da lei sobre o furto de lenha* e mais recentemente pela Boitempo sob o título de “*Os Despossuídos*”, é o que, pela pertinência temática, nos interessa em especial. Publicado em 1842, o *Debates sobre a lei do furto de lenha* é composto por uma série de comentários, escritos por Marx e divididos em vários artigos, em relação a uma proposta de lei submetida à VI Dieta Renana. A proposta legislativa tinha o objetivo de equiparar os atos de subtração de lenha caída e de recolha de lenha seca sem autorização do proprietário da floresta ao ato de furtar madeira verde em caule, elevando os dois primeiros à categoria de crime de furto. Com isso, a coleta de madeira empreendida pela população pobre da região da Renânia passaria a ser sancionada penalmente, em um contexto de aumento contínuo do pauperismo rural e de crescente utilização da madeira, por parte da população empobrecida (até então tidos como simples possuidores da madeira recolhida), para fins comerciais (BENSAÏD, 2017, p. 16).

Marx, opondo-se à aprovação da lei, lança uma série de argumentos contra a pretensão do projeto. Dentre eles, destacam-se: 1) a lenha caída já é lenha cortada e, portanto, não faz parte do organismo árvore, sendo resultado não de um juízo arbitrário emitido pelo recolhedor contra seu proprietário, mas sim de um juízo já emitido pela própria árvore; 2) a lei tem o dever universal de dizer a verdade, guiando-se pela natureza jurídica das coisas, e viola esse dever, sacrificando o pobre a uma “mentira legal” e impedindo que ele alcance uma posição real de direitos, quando equipara duas condutas (furtar madeira e ajuntar madeira caída no chão) que são essencialmente diferentes, tanto em relação ao conteúdo quanto em relação à forma das ações; e 3) a aplicação do rigor penal a um caso indevido importa na perda da credibilidade da lei (MARX, 2017a, p. 91).

Contra um Estado que transforma a desgraça em crime e o crime em desgraça, Marx defende que o problema material concreto dos camponeses empobrecidos seja resolvido “*politicamente*”, em consonância com a razão do Estado e com a moralidade pública. Contra um Estado que viola seu dever incondicional de “não transformar em *crime* o que foi convertido em *contravenção* unicamente por circunstâncias”, Marx advoga a necessidade de um Estado “humano, rico e generoso”, que conceda ao direito uma “esfera positiva de ação”, que, privando todo impulso jurídico de sua essência negativa, não apenas afastará a “*impossibilidade* de que os integrantes de uma classe pertençam de direito a uma esfera mais elevada, mas elevará sua própria classe a uma possibilidade real de direitos” (MARX, 2017a, p. 91).

Fica nítido aqui como Marx, nesse momento um neo-hegeliano com particularidades próprias, especialmente no que se refere “à crítica à religião, aos propósitos políticos e ao modo de encarar a prática teórica” (CHASIN, 2013, p. 44), parte de uma visão ontopositiva da politicidade, “uma das inclinações mais fortes e características do movimento dos jovens hegelianos” (VAISMAN; ALVES, 2008, p. 49). Justamente pelo fato de a política ser concebida como pressuposto inarredável da própria sociabilidade humana, como a atividade humana mais elevada realizada no âmbito da comunidade estatal, é que o problema dos “despossuídos” – de direitos e de condições dignas de existência – deve ser resolvido “*politicamente*”, a partir de sua elevação à condição real de detenção e de exercício de direitos ou a partir daquilo que Marx chamou de “leis e medidas preventivas racionais”.

Naquilo que nos interessa mais diretamente, embora por derivação e em íntima conexão com os demais temas colocados, o questionamento sobre a violação frente a um considerado dever legal de dizer a verdade é também, em grande medida, fundamentado em uma visão ontopositiva da pena. A punição para o jovem Marx de que tratamos aqui, quando aplicada onde e como deve ser aplicada, representa o êxito do direito em sua liberdade e universalidade. Por essa razão, o modo como a população enxerga a lei e, mais especificamente, a sua aplicação concreta têm, para ele, uma significativa relevância.

Rompendo com qualquer concepção que enxergue o crime como uma violação do indivíduo (MARX, 2017a, p. 113), o Marx pré-marxiano da *Gazeta Renana* considera o delito essencialmente como uma violação do direito em sua racionalidade, liberdade e dignidade. Nesse sentido, “a essência criminosa da ação não é o ataque à madeira material, mas o ataque ao veio público da madeira, ao direito à propriedade como tal,

consistindo na realização da intenção contrária ao direito” (MARX, 2017a, p. 114).

Por isso, a pena surge como “a harmonização do crime com a razão do Estado, sendo, por consequência, um direito do Estado, e um direito tal que ele não pode cedê-lo a agentes privados, do mesmo modo que um indivíduo não pode ceder a outro sua consciência” (MARX, 2017a, p. 115). A pena não pressupõe o exercício de um poder punitivo que viola a liberdade do cidadão. Ao contrário, ela própria é exercício de liberdade, na medida em que significa “a restauração do direito”, “a vitória do direito contra os atentados ao direito” (MARX, 2017a, p. 113).

A punição estatal representa, nesse sentido, uma espécie de reafirmação do direito a partir da anulação da intenção expressa no crime. O direito, assim, apesar de violado pelo crime, permanece vigente e tem sua racionalidade e sua universalidade reforçados. Ou, colocado nos termos do próprio Marx, o direito, que tem como atributo a imperecibilidade, determina e explicita a perecibilidade do crime: “o Estado pode e tem de dizer: eu garanto o direito contra todas as contingências. Para mim, a única coisa imperecível é o direito, e é por isso que lhe provo a perecibilidade do crime, anulando-o” (MARX, 2017a, p. 119). Com isso, afirmando sua própria imperecibilidade, o Estado aproxima-se, uma vez mais, de seu conceito, de sua própria realidade efetiva.

Ao mesmo tempo, a pena possibilita a reconciliação do cidadão com o Estado, do crime com a lei, algo muito caro, na medida em que essa reconciliação é condição para a própria sustentação do Estado (Racional) enquanto comunidade orgânica, *locus* por excelência da sociabilidade humana. Como interpreta Eidt (1998, p. 176), o Estado, para o Marx da Gazeta Renana, é definido “como um organismo no qual se realiza a liberdade racional dos seres humanos enquanto seres sociais; a razão reina livre no Estado”. Cada cidadão é membro de um organismo vivo que recebe o nome de Estado, no qual exerce a atividade humana mais elevada – a atividade política – e cuja unidade resulta da diversidade de seus membros, que são, por intermédio desse organismo, elevados à condição de igualdade:

[...] O Estado, portanto, verá também alguém que violou a lei da madeira como uma pessoa, como um membro vivo, no qual circula o seu sangue, um soldado que defende a pátria, uma testemunha cuja voz deve ter validade diante do tribunal, um membro da comunidade que deve poder exercer funções públicas, um chefe de família cuja existência é santificada, acima de tudo um cidadão do Estado, e o Estado não excluirá levemente um dos seus membros de todas essas determinações, pois o Estado amputa a si mesmo toda vez que transforma um cidadão em criminoso (MARX, 2017a, p. 92).

Assim, ao contrário do interesse privado, que “converte a lei em *apanhador de ratos* que quer exterminar a praga, pois não é um pesquisador da natureza e, por isso, vê ratos apenas como praga”, o Estado, que aqui emerge como “comunidade” (VAISMAN, ALVES, 2009, p. 51), pressupõe uma ligação vital com todos os seus membros, os seus cidadãos. Por isso, o violador de suas leis – aquele que “cortou autocraticamente *um nervo*” – não pode ser tratado como simples praga, como um inimigo a ser aniquilado, na medida em que isso representaria a aniquilação, a “amputação” do próprio Estado. Por sua ligação vital com os cidadãos, o Estado, ao mesmo tempo que tem o dever de aplicar a pena, em uma reafirmação do direito diante de uma violação, deve fazê-lo em respeito à dignidade do cidadão: “o Estado não só tem os recursos para agir de maneira adequada tanto à sua razão, universalidade e dignidade quanto ao direito, à vida e à propriedade do cidadão incriminado, mas tem também o dever incondicional de ter esses recursos e aplicá-los” (MARX, 2017a, p. 98).

De tudo isso se conclui que a pena constitui, a um só tempo, um direito e um dever do Estado e que, para além disso, o cidadão, como membro organicamente ligado a este, tem o direito de ver aplicados todos aqueles recursos de que o Estado dispõe para o tratamento adequado desse sujeito incriminado quanto ao seu direito, à sua vida e à sua propriedade. Mas não é só. Por seu próprio caráter, a pena pública, ao mesmo tempo que constitui direito e dever do Estado, intransmissível a agentes privados, consiste, assim como “todo direito público do Estado contra um criminoso”, concomitantemente em um “direito público do criminoso” (MARX, 2017a, p. 115).

É bastante evidente a influência da teoria hegeliana sobre a concepção de crime e de pena do Marx da *Gazeta Renana*. Quanto à ideia de pena como reconciliação do criminoso com o Estado, e do crime com a lei, Hegel sustenta a repressão penal como “reconciliação do direito consigo mesmo na pena” (HEGEL, 1997, p. 196). O crime aparece, em Hegel, como uma “violação do direito enquanto direito”, ao passo que a pena, de forma muito similar ao tratamento marxiano, surge como “negação da negação”, a partir da anulação do crime. Mas essa repressão expressa sob a forma de negação da negação não se confunde com mera vingança – esta última marcada pela subjetividade e pela contingência –, mas, antes, é a reconciliação da “realidade do direito” com ela mesma por meio da pena. Do ponto de vista objetivo, essa reconciliação se dá justamente a partir da anulação do crime, por meio da qual a lei se restabelece e realiza sua validade. Do ponto de vista subjetivo, há a reconciliação

do criminoso (cidadão do Estado) com a lei, por ele conhecida, tida como válida e aceita como expressão de sua própria liberdade (HEGEL, 1997, p. 196).

A semelhança dessa compreensão com o entendimento de Marx, já apreensível por tudo que se disse até aqui, aparece de forma particularmente explícita no tratamento dado, pelo editor-chefe da *Gazeta Renana*, à Lei de Imprensa. Na coletânea *Os Debates sobre a liberdade de imprensa e a publicação das discussões da Dieta*, também integrante da *Gazeta Renana*, Marx, se opondo à elaboração de uma lei de censura e argumentando em defesa de uma lei protetora da liberdade de imprensa, afirma que a “lei de imprensa declara a liberdade como a natureza do delinquente” e que “o que ele fez contra a liberdade fez contra si mesmo, e esta auto-lesão lhe aparece como um *castigo*, que é para ele o reconhecimento da própria liberdade” (MARX, 1998a, p. 209): As leis são muito mais as normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade adquire (*sic*) existência impessoal, teórica e independente do arbítrio individual. Um código de leis é a Bíblia da liberdade de um povo (MARX, 1998a, pp. 209-210).

Também é presente em Hegel, no que parece uma inspiração adaptada da filosofia kantiana, a ideia da pena como direito do criminoso, como algo pressuposto na sua própria ação, na sua própria vontade enquanto ser racional. O “criminoso” submete-se à pena como quem se submete ao seu próprio direito. Objetivamente, “a pena com que se aflige o criminoso não é apenas justa em si; justa que é, é também o ser em si da vontade do criminoso, uma maneira da sua liberdade existir, o seu direito”. Subjetivamente, em relação ao criminoso, “constitui ela [a pena] um direito, está já implicada na sua vontade existente, no seu ato. Porque vem de um ser de razão, este ato implica a universalidade que por si mesmo o criminoso reconheceu e à qual se deve submeter como ao seu próprio direito” (HEGEL, 1997, p. 89).

Tanto em Hegel quanto em um Marx pré-marxiano a pena aparece, portanto, como uma espécie de compensação frente a uma violação do direito, mas não uma compensação qualquer, tal como um castigo taliônico, tampouco como mera repressão, mas uma compensação que implica, ao mesmo tempo, em reconciliação. A pena, negando a negação, nas palavras de Hegel, ou anulando a violação, na expressão do Marx de 1842, surge, nesse sentido, como reafirmação do direito em sua racionalidade e em sua universalidade, declarando, em sua imperecibilidade, o caráter perecível do crime. Ao mesmo tempo, enquanto o crime representa um arbítrio individual contra a universalidade pressuposta no direito (ação contra a liberdade,

portanto), a pena representa, para o criminoso, o reconhecimento da própria liberdade e a imposição de seu exercício.

No entanto, se essa formulação leva Hegel a referendar a pena de morte, abrindo divergência com o contratualismo de Beccaria (HEGEL, 1984, p. 89), o Marx da *Gazeta Renana*, na particularidade de sua construção teórica, levará o argumento à sustentação de um direito consuetudinário dos pobres, enfatizando a degradação do direito ao punir camponeses empobrecidos que recolham lenha e ao restringir a liberdade de imprensa. Disso fica claro como, apesar da influência hegeliana e de seus interlocutores entre os herdeiros dessa tradição, Marx, no seu confronto enquanto jornalista com os interesses materiais, apresentava já ali uma filosofia própria, uma filosofia que se pretendia situada no mundo, e, desde já, uma concepção de direito atenta a essa “massa mais baixa, sem posses e elementar”, a quem destina, a ela e só a ela, um direito consuetudinário (MARX, 2017a, p. 84).

Para o Marx pré-marxiano, o mandamento de que o direito expresse a verdade, aplicando a pena tão-somente onde ela deve ser aplicada, em conformidade com a natureza jurídica das coisas, relaciona-se, de um lado, com o próprio atributo de racionalidade do direito, e, de outro, com a necessidade de se assegurar a sua credibilidade frente aos cidadãos, membros da comunidade estatal. É nesse sentido que Marx argumenta, ainda em favor do reconhecimento da diferenciação entre a recolha de lenha caída e o crime de furto de lenha, que “a população vê a pena, mas não vê o crime, e justamente por ver a pena onde não há crime não verá crime onde houver a pena”. O jovem autor completa o raciocínio dizendo que “ao aplicar a categoria de furto onde ela não pode ser aplicada, os senhores a abrandam onde ela tem de ser aplicada” (MARX, 2017a, p. 82).

A pena, portanto, desempenha um papel “retributivo” de reafirmação do direito a partir da negação de sua negação, mas o exercício desse papel depende invariavelmente da confiança da população no direito, guiado que deve ser, este último, pela natureza jurídica das coisas. Se o direito mente, contrariando essa mesma natureza, acaba por perder sua credibilidade e, com isso, ocorre a sua própria revogação: “Ao negar a diferença entre tipos essencialmente diferentes do mesmo crime, os senhores negam o crime como *diferença em relação ao direito*, revogam o próprio direito” (MARX, 2017a, p. 82).

Fica claro, então, que estamos falando de um Marx que carrega uma crença no direito – e mais especificamente na pena – como pressupostos da realização humana

na comunidade ética do Estado, de um Marx que acredita em um direito e em uma pena que têm de ser aplicados pelo Estado – caso contrário, este estará decretando o seu “suicídio”, na medida em que “a desistência de seus deveres não seria mera negligência, mas crime” (MARX, 2017a, p. 115). Como o crime representa uma diferença em relação ao direito, a pena se apresenta reativamente como êxito do direito. É nesse sentido que, dirá Marx, o próprio conceito de crime exige a pena (MARX, 2017a, p. 83).

Daí porque a pena aparece, para o Marx da *Gazeta Renana*, como dotada de uma determinação ontopositiva. As determinações da pena passam por algo um tanto mais complexo que uma mera funcionalidade preventiva. Se a politicidade é tida, nesse momento, como pressuposto inarredável da própria sociabilidade humana, como a mais elevada atividade humana no âmbito do Estado, essa “livre comunidade de homens éticos” (MARX, 1998b, p. 235), a pena representa uma mediação fundamental num sentido reconciliatório, essencial para a manutenção da organicidade da própria comunidade estatal.

Para Marx, não é possível se falar em uma finalidade “preventiva” da pena, no sentido de dissuadir possíveis comportamentos criminosos. A atuação da lei, entendida como “inconsciente lei natural da liberdade” transmutada em “lei consciente do Estado”, é *a posteriori*: naqueles casos em que o homem, em sua ação prática, desobedece a lei natural da liberdade (aquelas “leis vitais” inerentes ao seu agir, inerentes a uma “vida da liberdade”), ela “o obriga a ser livre”, por meio da imposição da pena. Só aí ela se torna “lei ativa”, embora antes disso já se constitua como “lei verdadeira”:

Não existem leis preventivas atuais. A lei só previne enquanto mandamento. Ela se torna lei ativa apenas quando é transgredida, porque é uma lei verdadeira só quando nela a inconsciente lei natural da liberdade tornou-se lei consciente do Estado. Lá onde a lei é real, ou seja, é a existência da liberdade, ela é a verdadeira existência da liberdade humana. As leis não podem prevenir as ações do homem, porque elas mesmas são as leis vitais inerentes ao seu agir, as projeções conscientes de sua vida. A lei, portanto, fica atrás da vida do homem, enquanto vida da liberdade, e só depois de a ação prática ter demonstrado que ele não mais obedece à lei natural da liberdade, a lei se faz valer enquanto lei do Estado e o obriga a ser livre, assim como as leis da física apenas aparecem como algo estranho quando minha vida deixou de ser a vida destas leis, quando está doente. Uma lei preventiva é, portanto, uma contradição sem sentido (MARX, 1998a, p. 210).

Mais que uma finalidade preventiva, então, a pena aparece como algo que

pressupõe a liberdade e que coage o cidadão, eventualmente criminoso, a uma vida de liberdade. Essa mencionada ontopositividade da pena, no entanto, não pode servir de argumento legitimador para uma aplicação desmedida e sem critérios da punição. Marx, ao criticar a afirmação do “deputado da nobreza” Eduard Bergh de que a “exploração da madeira” ocorreria com frequência pelo fato de a atitude não ser considerada crime de furto, o que justificaria a criminalização, afirma que “por essa analogia, o mesmo legislador deveria concluir o seguinte: bofetadas são desferidas com tanta frequência porque uma bofetada não é considerada assassinato. Decrete-se, portanto, que bofetada é assassinato” (MARX, 2017a, p. 78). O argumento parece apontar, de um lado, para a já trabalhada necessidade de a lei – nesse caso a lei penal – dizer a verdade, e, de outro, para a desproporcionalidade de se punir, com a mesma pena do assassinato, uma bofetada.

Em defesa de uma proporcionalidade na aplicação da lei penal, Marx afirmará que se o conceito de crime exige a pena, a realidade do crime exige uma medida da pena, já que “[...] é um fato tão histórico quanto racional que a severidade indiscriminada anula o êxito da pena, pois anulou a pena enquanto êxito do direito” (MARX, 2017a, p. 82). O limite da pena deve ser o limite do ato: ela deve “aparecer ao criminoso como o efeito necessário de seu próprio ato e, por conseguinte, como *seu próprio ato*” (MARX, 2017a, p. 83). A medida da pena dependeria, assim, da medida do conteúdo violado pelo crime. Se a classificação de determinada conduta como crime encontra seu limite na natureza jurídica das coisas, a que cabe ao direito meramente reconhecer e proclamar, o modo de aplicação da pena toma por critério-limite a avaliação do conteúdo violado pelo crime.

É também por conferir um viés positivo a essa “pena pública” que o Marx pré-marxiano, também em alguma semelhança a Hegel mas utilizando de exemplos bastante diversos, vai criticar enfaticamente qualquer pretensão de reduzi-la a uma espécie de sanção privada. Em tal situação, afirma, a pena do crime converter-se-ia “de uma vitória do direito contra os atentados ao direito em vitória do interesse pessoal contra os atentados ao interesse pessoal” (MARX, 2017a, p. 113). A crítica remete novamente ao rebaixamento da universalidade do Direito às particularidades do interesse privado e da propriedade privada, ou à distorção da lei visando à satisfação de interesses de certos estamentos. Como exemplo desse rebaixamento da lei ao interesse privado, ele menciona o lucro gerado pela punição: o proprietário recebe não apenas a reposição do valor subtraído, mas também o valor da multa e

uma “indenização especial”, cabendo ainda a “servidão temporal do devedor” em caso de inadimplemento (MARX, 2017a, p. 117).

Em oposição aos “costumes dos privilegiados”, a ideia de um “direito consuetudinário dos pobres” aparece como espécie de resistência a um direito reduzido à condição de servo do interesse particular e da propriedade privada. Em seu lugar, propõe-se a efetivação de um direito que corresponda ao seu conceito, isto é, que seja detentor de um “conteúdo humano” e que acolha não a particularidade dos interesses privados, mas que seja expressão da própria generidade humana, que no lugar de acolher os privilégios de alguns, afirme o “privilégio do espírito humano” (MARX, 1998a, p. 204). Marx aponta, nesse sentido, para a defesa de um direito popular, que se coloca ao lado daquelas classes elementares, e democrático, na medida em que fundado na satisfação das necessidades humanas universais (EIDT, 1998, p. 148). Há claramente aqui a defesa de um direito humano – este dotado de meios racionais e orientado à consagração dos interesses universais – em contraposição a um “direito animal”, pautado na lógica “prática” dos interesses privados e, portanto, contrários à racionalidade e à liberdade próprios ao direito.

Em resumo, o Marx “pré-marxiano” da *Gazeta Renana*, como decorrência lógica de uma concepção do direito como esfera da racionalidade, da liberdade e da universalidade, entendia o crime como uma violação a essa esfera como um todo, e a pena como forma possível de reconciliação do crime e do cidadão autor de um crime com o direito e com o próprio Estado, entendido como comunidade ética. O próprio conceito de crime pressuporia a aplicação da pena, conhecida e aceita pelo criminoso como produto de sua própria vontade, no exercício de sua liberdade, como um produto necessário de seu ato. A pena aparece como mediação necessária à conservação da organicidade da comunidade ética do Estado, daí sua determinação ontopositiva.

De qualquer forma, Marx apresentava uma perspectiva crítica em relação à manipulação desse direito, principalmente no que tange à aplicação da pena, no sentido de assegurar privilégios e garantir interesses privados, o que, em sua visão, importaria na degradação e no rebaixamento da universalidade do Estado a um particularismo egoísta, incompatível com um Estado que almeja a universalidade e a racionalidade. Em substituição, Marx defende um direito penal – cuja aplicação é dever e condição de existência do Estado – guiado pela natureza jurídica das coisas e concretizado segundo padrões de proporcionalidade da pena.

Trata-se de uma visão, em suma, ao mesmo tempo ontopositiva e democrático-

radical da pena. Ontopositiva porque, como vimos, parte de uma crença na pena como mediação do cidadão com o Estado, isto é, do cidadão com a esfera da racionalidade e da universalidade, pressupondo a dimensão da politicidade como atributo intrínseco do ser social constituído enquanto membro da comunidade estatal. Democrático-radical porque reivindica o fim dos particularismos e das arbitrariedades de um direito orientado à consagração de privilégios (transformados em direitos), em favor de uma aplicação igualitária do direito, guiado por princípios jurídicos e orientado à satisfação das necessidades humanas universais. Assim, muito embora Marx, nesse momento de seu percurso intelectual, não possa ser taxado simplesmente de “liberal radical”, pelo teor democrático de suas reivindicações, não há, decididamente, uma análise materialista sobre a pena e sua concatenação com a ordem de coisas que em certa medida aí ele começara a perceber e a descrever.

Marx propriamente marxiano: a determinação ontonegativa da politicidade e da pena em 1843-1844

Chasin destaca a ocorrência, pouco tempo após a saída de Marx da *Gazeta Renana* e de suas correspondências com Arnold Ruge, de uma “viragem radical” no pensamento marxiano, que teria se dado não *com*, mas *contra* a natureza do pensamento político expresso na *Gazeta Renana* (CHASIN, 2009, p. 53). A experiência político-jornalística na *Gazeta* havia propiciado a Marx, de forma inédita e “embaraçosa”, o contato com os por ele reconhecidos *interesses materiais* (MARX, 2008, p. 46). Pela primeira vez, Marx deixava de estar recluso aos debates exclusivamente teóricos e se colocava o desafio de analisar situações concretas, como a problemática real por detrás dos projetos de lei de censura e a respeito do furto de lenha.

Provocado, de um lado, pelo embate frente a esses assim chamados “interesses materiais”, e pelo contato com dois textos recém-publicados por Ludwig Feuerbach, um dos jovens hegelianos com mais influência sobre Marx, o teórico passa a caminhar em uma direção que mudaria drasticamente o cerne de seu pensamento político, com mudanças centrais em três dimensões especiais: 1) o descarte da especulação; 2) o reconhecimento do caráter fundante da realidade objetiva; e 3) a identificação da sociabilidade como base da inteligibilidade (CHASIN, 2009, p. 57).

É esse o ponto de viragem ontológica de Marx: da concepção do Estado como “demiurgo racional da sociabilidade”, passa-se a uma centralidade da sociedade civil como “campo da interatividade contraditória dos agentes privados, a esfera do

metabolismo social”, o “demiurgo real que alinha o Estado e as relações jurídicas” (CHASIN, 2009, p. 58). Marx passa a negar a possibilidade mesma de um Estado racional e universal, e o faz a partir “da crítica ontológica à mais elevada expressão, à época, da reflexão política” (CHASIN, 2013, p. 46): a filosofia do direito de Hegel.

São três, segundo Chasin, os textos que marcam essa virada no pensamento marxiano: *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução; Sobre a Questão Judaica; e Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”. De um Prussiano*. Os três textos marcariam o deslocamento de Marx rumo a uma determinação ontonegativa da politicidade, característica de seu pensamento maduro. Marx passa, a partir de então, a problematizar os limites da política na compreensão dos males sociais e na busca pela emancipação humana.

Em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx, tentando superar a limitação da crítica apenas à religião sagrada, marca de neo-hegelianos como Bruno Bauer, propõe o desafio da crítica ao “erro profano”: dissolvido o “além da verdade”, tratava-se de desvelar a “verdade do aquém”. Contra a crítica do céu, onde a filosofia hegeliana insistia em se estabelecer, o autor alemão afirma a crítica da terra – aquela crítica da religião, da teologia, mas também “da política” e “do direito” (MARX, 2010b, p. 146). E é assim que da defesa de um Estado racional e laico, Marx passa à crítica ao próprio direito e à própria política enquanto tal, como formas invariavelmente ligadas à autoalienação humana.

O Marx já propriamente marxiano passa a se opor radicalmente à noção de política como um atributo constitutivo do ser social, como “depositário dos princípios universais que tornariam todos os homens iguais em direitos e deveres”, demonstrando, ao contrário, como a politicidade e o Estado são conteúdos externos ao ser social, um defeito de sociabilidade: “Marx sustenta que o estado se origina exatamente das insuficiências de uma sociedade em realizar em si mesma, de forma concreta, estes ideais universalistas, ou seja, de garantir em sua dinâmica a igualdade de condições sociais” (ALBITANI, 2008, p. 55).

Já em *Sobre a Questão Judaica*, publicada em 1844 em resposta a um texto escrito por Bruno Bauer, Marx trabalha as contradições entre Estado e sociedade civil, de um lado, e entre burguês (*bourgeois*) e cidadão (*citoyen*), de outro. O *bourgeois* representa o homem da sociedade civil: individualista, fragmentado, egoísta, competitivo, voltado à consagração de seus próprios interesses, ao passo que o *citoyen* representa o cidadão abstrato, o indivíduo genérico, voltado para a busca dos

interesses comuns, como membro de uma comunidade política ilusória. O Estado aparece como expressão formal da determinação humana, porém vazia de conteúdo, e a sociedade civil aparece como a esfera da fragmentação, do material que não encontra uma vinculação com sua expressão mais genérica (ALBINATI, 2008, p. 53). O homem burguês colocado na sociedade civil não se reconhece na universalidade abstrata do Estado, ao mesmo tempo em que o cidadão abstrato, pertencente à comunidade política, não se traduz na sua realidade empírica. O Estado aparece como uma tentativa de pseudoconciliação, de universalidade formal em relação às disparidades verificáveis na conformação da realidade objetiva da sociedade civil, definida por Marx como a “esfera do egoísmo, da guerra de todos contra todos”. O Estado consiste, portanto, em um ente abstrato, “que somente ganha existência pelo isolamento em relação à vida real, que é impensável sem a contraposição organizada entre ideia universal e existência individual do ser humano” (MARX, 2010c, p. 51).

Portanto, embora a emancipação política, aquela fruto das revoluções burguesas, que afirma o cardápio dos direitos do homem no Estado, seja um “grande progresso”, a “forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (MARX, 2010c, p. 41), a emancipação humana não pode se dar através por Estado, implicando, ao contrário, na própria supressão do conjunto das relações sociais de produção e reprodução da vida material, que teria como pressuposto a própria negação do Estado enquanto tal. Afinal, “o limite da emancipação política aparece logo no fato de que o Estado pode libertar-se de uma barreira sem que o homem esteja realmente livre dela, [no fato de] que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 2010c, p. 48).

Por sua vez, em suas *Glosas Críticas Marginais ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social, de um prussiano”*, escritas em 1844 e publicadas já no *Vorwärts!*, Marx enfatiza as limitações da política na compreensão e na busca por soluções para as mazelas sociais. O agora editor dos Anais Franco-Alemães usa o exemplo da Inglaterra, que, mesmo considerado “o país político por excelência”, não se esquivou da tendência de colocar a culpa do pauperismo na política e de buscar tão-somente na crítica a uma determinada forma do Estado – acompanhada da afirmação de uma outra forma de Estado por princípio igualmente problemática – a resolução para as mazelas sociais (MARX, 2010b, p. 30).

Marx sustenta a tese segundo a qual o caráter “político” de um país está justamente em sempre buscar as soluções para seus males dentro do circunscrito

espectro da política, isto é, sem lançar mão de qualquer tipo de crítica à própria politicidade ou ao próprio Estado enquanto tal. Essa característica forma de pensar, que apenas se move “*dentro* dos limites da política” é, para Marx, precisamente o que torna seus adeptos incapazes de compreender, de fato, as reais raízes das mazelas sociais, as quais não podem ser buscadas em outro lugar que não no próprio princípio do Estado, isto é, na própria conformação social no qual ele se encontra assentado: “O entendimento *político* é entendimento *político* justamente porque pensa *dentro* dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, tanto *menos capaz* será de compreender mazelas sociais (MARX, 2010b, pp. 40-41)”.

Dessa análise fica claro, uma vez mais, como Marx, por um lado, passa a conferir primazia à própria sociedade civil (em detrimento do Estado) como eixo central da realização do humano², e, por outro – por decorrência dessa primeira conclusão –, como aquela crença na política como atributo intrínseco do ser social, outrora caracterizadora de sua formulação teórica, é substituída por uma crítica decisiva à própria politicidade. De um Marx que concebe a vida política no Estado como a atividade humana mais elevada, passamos a um Marx que vê uma relação direta entre politicidade e produção/manutenção das mazelas sociais.

É justamente essa aposta cega e essa pressuposição da politicidade que impede a compreensão das origens dos males sociais e a conseqüente formulação de alternativas reais a eles, tendo como norte o horizonte da emancipação humana. Na medida em que se pensa apenas dentro dos restritos limites da política e do Estado, a resposta às mazelas sociais apenas poderá passar por aquilo que o Estado oferta por alternativas: medidas administrativas, assistência (ampliação ou redução) e, enfim, repressão.

É o que ocorreu com a Inglaterra, país político por excelência. Pensando politicamente, a Inglaterra não consegue ver as raízes reais do pauperismo, e tal como se deu com os partidos políticos – que empurravam a responsabilidade das misérias sobre o partido adversário –, a Administração buscou atribuir a culpa ora na escassez de beneficência, ora em seu excesso, ora em sua falha. Aqueles problemas originários do moderno processo de industrialização – problemas sociais que são – são explicados como meros defeitos de administração e a eles são opostas soluções igualmente administrativas que, com o tempo, não mais buscavam sufocar o pauperismo, mas

² O marco, nesse sentido, é a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita ainda em 1843 (MARX, 2010a).

“discipliná-lo, perpetuá-lo”. Ao fim, “a miséria foi vista como culpa dos miseráveis e, como tal, punida neles mesmos. O Estado inglês, longe de ir além das medidas administrativas e beneficentes, retrocedeu aquém delas. Ele se restringe a administrar *aquele* pauperismo que, de tão desesperado, deixa-se apanhar e jogar na prisão (MARX, 2010b, p. 35). Oscila-se, com isso, entre dois polos extremos, a assistência e a repressão, sendo que ambos, por sua própria natureza, não são resolutivos da questão.

Antes que apareça uma formulação mais direta sobre a própria noção de pena (o que se dá, de forma mais própria, em artigo de 1853 que analisaremos no tópico subsequente), o Marx propriamente marxiano de 1844 já apresenta alguns dos desdobramentos dessa concepção ontonegativa de politicidade sobre a “questão penal”: de mediação reconciliatória do cidadão criminoso com o Estado, ofendido por meio do crime em sua dignidade, racionalidade e universalidade, a repressão penal aparece aqui como, fruto que é do “entendimento político”, uma tentativa de perpetuação e de administração do pauperismo convertido em “instituição nacional”, uma tentativa que se mostra, por óbvio, ainda aquém das já problemáticas medidas administrativas de beneficência, na medida em que, quanto ao pauperismo, nada mais faz que “cavar-lhe o túmulo”.

Marx dá explicações mais minuciosas para essa escolha: partindo da teoria malthusiana da população, que considera o pauperismo como uma “lei natural eterna”, e considerando a miséria como culpa dos próprios pobres, a reforma da política assistencial inglesa de 1834 toma a assistência como um incentivo público à miséria. E é assim que a miséria passa a ser punida como crime. E aqui parece ser a primeira vez que Marx trata das *workhouses*, ali definidas como “asilo dos pobres”, “cuja organização interna dissuade os miseráveis de buscar nelas refúgio para não morrerem de fome. Nas *workhouses*, a beneficência está engenhosamente entrelaçada com a vingança da burguesia contra o miserável que apela à sua beneficência” (MARX, 2010b, p. 34).

A questão é resgatada em um artigo escrito por Marx para a *Nova Gazeta Renana*. As *workhouses* inglesas são definidas como “estabelecimentos públicos em que a população trabalhadora excedente vegeta às custas da sociedade burguesa” e que aliarão “de maneira verdadeiramente refinada a caridade à vingança que a burguesia descarrega nos miseráveis coagidos a apelar à sua caridade” (MARX, 2020, p. 363). Essas instituições, que se encobriam sob as vestes de caridade pública, em

praticamente nada se diferenciavam, quanto à estrutura de acomodação, das casas de correção (destinadas, em tese, aos criminosos), exceto quanto à sua ainda maior precariedade. Caracterizavam-se pela união de privação de liberdade com trabalho compulsório e improdutivo:

Os pobres diabos não apenas são alimentados com os meios de subsistência mais parcos, miseráveis e que mal são suficientes para a reprodução física, como também sua atividade é limitada a uma simulação de trabalho improdutivo, repugnante, embotadora do espírito e do corpo – por exemplo, mover moinhos a pedal (MARX, 2020, p. 363).

Também no tocante às suas finalidades, as *workhouses* em nada se diferenciavam das casas de detenção comuns. Destinadas especialmente à população excedente, isto é, àquela parcela da população (sobretudo ex-camponeses) que não estava imediatamente engajada na produção manufatureira/industrial, as casas de trabalho exerciam um importante papel de regulação dos salários e da mão-de-obra aos níveis exigidos pelo mercado, além de, nos momentos necessários, servir ao adiestramento e à adaptação dessa parcela da população à rotina de trabalho fabril.

De modo geral, as *workhouses* evitariam que os *paupers* ameaçassem “a ordem burguesa e a atividade comercial” caso fossem todos repentinamente lançados à rua (MARX, 2020, p. 363). A administração desse público em uma instituição oficial evitaria possíveis atos de contestação, inclusive por meio do crime. Por outro lado, “essa ‘caridade feroz’ da burguesia inglesa responderia às demandas do mundo do trabalho nos diferentes ciclos de acumulação.

Nos períodos de “febril superprodução, em que a demanda por braços mal pode ser atendida e os braços devem ser obtidos tão barato quanto possível”, as *workhouses* manteriam à disposição um exército industrial de reserva, viabilizando a oferta de força de trabalho no volume e com a regularidade exigidos pelo mercado e impedindo uma escassez que tenderia a gerar aumento salarial. Ao mesmo tempo, essa população trabalhadora excedente e a constante ameaça de desemprego que ela representa, pressiona o exército ativo de trabalhadores, favorecendo uma maior exploração do trabalho. Essa influência da superpopulação relativa ou exército industrial de reserva sobre a exploração do trabalho livre e a regulação dos níveis salariais é resgatada e aprofundada, dentre outros momentos, no capítulo 23 do Livro I d’*O Capital*, em que Marx trata da Lei Geral da Acumulação Capitalista³.

³ “O curso vital característico da indústria moderna, a forma de um ciclo decenal interrompido por

Já nos períodos “desfavoráveis para o comércio”, “de recuo comercial, em que a produção excede largamente o consumo e apenas com esforço a metade dos trabalhadores pode ser empregada, com metade dos salários”, as casas de trabalho administrariam esses trabalhadores excedentes, no sentido de transformá-los, “pela punição nestes piedosos estabelecimentos, em máquina sem vontade, sem resistência, sem exigências, sem necessidades” (MARX, 2020, p. 363). Em momentos de recessão, portanto, marcados pela centralização de capitais e pela agudização do desemprego e da pauperização, com muitos trabalhadores sendo lançados às fileiras do exército industrial de reserva, as *workhouses* concorreriam para neutralizar formas de insubmissão, organizadas ou não, aos capitalistas.

É nítida, pois, a continuidade entre os textos de 1844 e de 1848, embora o primeiro seja recorrentemente tido como de um jovem Marx e o segundo de um Marx maduro, segundo a tradição que defende um corte epistemológico na obra do autor. De qualquer modo, aqui, já com mais algum acúmulo em termos de crítica à economia política, Marx, que já havia conectado a repressão criminalizante das *workhouses* com o desenvolvimento da indústria, consegue perceber com maior nitidez essas conexões. Aderir a essa “medida negativa”, mais do que uma vingança burguesa contra o *pauper* ou uma forma de dissuadi-lo a buscar abrigo no Estado, funda-se, também, em razões “muito práticas, inteiramente calculáveis”: atender às demandas das indústrias nascentes por força de trabalho, seja a partir da formação de um exército industrial de reserva para os períodos favoráveis, seja pela transformação desse *pauper*, agora candidato a trabalhador fabril, em “máquina sem vontade, sem resistência, sem exigências, sem necessidades”. Perceba-se, no entanto, que essa dimensão de vingança permanece – afinal, em um regime de exploração da força de trabalho, ser inexplorável apenas pode ser representar o maior dos crimes:

Para tornar perfeitamente claro a grandeza de seu crime, um crime que consiste em, no lugar de ser material produtivo e lucrativo para a burguesia, como no curso normal da vida, ter se transformado antes em custo para seu usufrutuário nato, do mesmo modo que os tonéis

oscilações menores de períodos de vitalidade média, produção a todo vapor, crise e estagnação, repousa sobre a formação constante, sobre a maior ou menor absorção e sobre a reconstituição do exército industrial de reserva ou superpopulação. Por sua vez, as oscilações do ciclo industrial conduzem ao recrutamento da superpopulação e, com isso, convertem-se num dos mais enérgicos agentes de sua reprodução” (MARX, 2017, p. 708). Por superpopulação relativa, Marx está designando “uma população trabalhadora adicional relativamente excedente, isto é, excessiva para as necessidades médias de valorização do capital e, portanto, supérflua” produzida constantemente pela acumulação capitalista, “na proporção de sua energia e volume” (MARX, 2017, p. 705). O termo “exército industrial de reserva” parece designar o mesmo, especificamente no contexto da Grande Indústria.

de bebidas deixados no depósito se tornam custo para o comerciante de álcool; para que aprendam a perceber toda a grandeza desse crime, são privados de tudo o que se concede aos criminosos comuns, convívio com mulher e filhos, entretenimento, fala – tudo (MARX, 2020, p. 363).

Mas o exemplo não se esgota na Inglaterra. Marx já enxergava, nas *Glosas*, a adoção do direito penal no trato com o pauperismo como algo não apenas local, mas como uma tendência universal, própria daqueles países que pensam politicamente, como era também o caso da França. Pensando politicamente, Napoleão quis também lidar com o pauperismo em uma canetada. Optou pela repressão criminalizante, aqui ainda mais explicitamente travestida de beneficência: uma “instituição de custódia policial”, logo convertida em penitenciária, que representa, para a carência, “refúgio”; para a pobreza, “meio de subsistência”; para a infância, acolhimento; para os trabalhadores, “encorajamento” e “ocupação”; para os franceses: “fim de uma visão repugnante das enfermidades e da vergonhosa miséria” (MARX, 2010b, p. 36).

Aqui, ainda mais, fica nítido como a repressão e a beneficência/caridade/assistência aparecem como dois elos indissociáveis, dotados de um mesmo pano de fundo e operando sob uma lógica similar, e ambas, ainda, expressão concreta de um determinado modo politicista de pensar, alvo de incisiva crítica pelo Marx de 1844. O autor também interpreta as razões por detrás da “beneficência policial francesa”, adotada no lugar da assistência ou de outras medidas administrativas: escolher em sentido contrário, com “a alimentação e educação das crianças desvalidas, isto é, a alimentação e educação de todo o proletariado em fase de crescimento, representaria o aniquilamento do proletariado e do pauperismo” (MARX, 2010b, p. 37).

Em resumo, o Marx propriamente marxiano que aparece após a viragem fundamental promovida em seu pensamento a partir de meados de 1843, será um crítico ferrenho da Política e do Estado. O foco deixa de ser a “revolução política pelo estado racional” e passa a ser a revolução radical das próprias condições de vida, que teria por central não mais a mera emancipação política, mas, sobretudo, a emancipação humana geral, levada a cabo por uma classe que representa, em essência, a dissolução mesma das classes enquanto tais (CHASIN, 2009, p. 62).

A busca por essa emancipação deve ter por norte não uma mera prática política, mas, sobretudo, uma prática *metapolítica*, isto é, um fazer político que desfaça a política”, [...] que se desembarace de formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para substituí-las por outras supostas como

melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas, à proporção em que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários, os quais, em suma, têm naquela ultrapassagem, indissociável da simultânea superação da propriedade privada dos meios de produção, a condição de possibilidade de sua realização (CHASIN, 2009, pp. 65-66). Marx passa, assim, de uma apologia à ideia de Estado enquanto atributo universal e racional da sociabilidade humana, como esfera em que se realiza a liberdade humana, a uma crítica ontológica à própria noção de Estado.

No plano do direito, Marx aparece, enfim, como crítico aos chamados direitos do homem e do cidadão, como sendo expressão de uma emancipação meramente política e, como tal, limitada. Quanto à pena, em específico, o autor alemão explicita o modo como ela foi utilizada, por aqueles países que mais se reivindicaram políticos, como medida de administração e de perpetuação do pauperismo. Marx aponta particularmente como essa espécie de “beneficência policial” esteve historicamente ao lado e por vezes se confundindo com a assistência, na medida mesma em que ambas foram fruto de um “entendimento político” circunscrito aos limites do que o Estado tem a ofertar. Em íntima conexão com sua crítica à política, ao Estado e ao direito, como não poderia deixar de ser, Marx também empreende aqui uma crítica à “verdade do aquém” da pena, deixando clara sua determinação também ontonegativa: longe de um atributo intrínseco do ser social, de uma espécie de segunda natureza, a pena tem uma história, que parece estar intimamente ligada à história daquela forma de sociabilidade que o autor passa, naqueles anos, a criticar de forma decisiva.

Desenvolvimentos posteriores de uma determinação ontonegativa da pena: *Pena Capital, A Sagrada Família e A Ideologia Alemã*

O momento em que a ruptura empreendida no pensamento de Marx fica mais evidente quanto aos temas que nos interessam em especial neste estudo se situa em um artigo escrito em 1853 para o *The New York Tribune*, periódico que Marx passou a compor como representante internacional. No artigo, denominado *Pena Capital* (MARX, 2014), o Marx já propriamente marxiano e maduro entra em polêmica com a concepção descrita por Marx como “kantiana-hegeliana” de crime e punição. Como diz Marx, Hegel, em seu *Filosofia do Direito*, afirmara ser a pena um direito do criminoso, na medida em que seria fruto de um ato de sua própria vontade. Sendo o crime a negação do direito, a punição representaria a negação da negação e, por

consequência, uma afirmação do direito, demandada pelo próprio criminoso (MARX, 2014, p. 33).

Essa concepção kantiana, levada às suas últimas consequências por Hegel, apresenta semelhanças, como mostramos, com aquela defendida por Marx na *Gazeta Renana*. O crime, como um ato voluntário, representaria uma ruptura com o direito, e a pena surgiria no sentido de reconciliar o violador com a esfera jurídica, reafirmando, com isso, o direito em sua imperecibilidade.

Contudo, em *Pena Capital*, Marx faz uma análise bastante crítica de tal interpretação, afirmando que ela partiria de uma concepção segundo a qual o criminoso é um ser livre e autodeterminado, quando, na verdade, ele nada mais é que um “mero objeto”, um “mero escravo da justiça” (MARX, 2014, p. 33). Marx amplia a crítica para toda a tradição do idealismo alemão, de que Kant e Hegel são representantes, afirmando que essa filosofia acaba, nesse caso e na maioria dos outros, por apenas “dar uma sanção transcendental às leis da sociedade existente” (MARX, 2014, p. 33).

Marx sinaliza, aqui, para o rompimento com o idealismo alemão, que exerceu uma forte influência em suas obras de juventude. Com isso, o autor antecipa a máxima que viria a desenvolver anos depois no Prefácio de *Contribuição à Crítica da Economia Política*, segundo a qual: “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2008, p. 47). Rompendo, assim, com uma tendência idealista de análise do realmente existente (em meio a ele, o Estado, o Direito, o crime etc.) a partir de um “conceito” ou “ideia” desses elementos – o que acabava por resultar em uma “sanção” ou uma legitimação transcendental às regras da realidade efetiva –, Marx toma como ponto de partida o realmente existente, em uma tentativa de apreender as determinações da realidade objetiva e, assim, poder exercer um papel transformador sobre ela.

E é com base nessa perspectiva materialista que Marx conclui seu raciocínio acerca do papel da punição na reprodução social, afirmando “claramente, e dispensando todas as paráfrases”, que “a punição nada mais é que um meio de a sociedade defender-se contra a infração de suas condições vitais, qualquer que seja o caráter destas” (MARX, 2014, p. 33). O papel da punição não está em reconciliar o homem com o direito, esfera da liberdade e da igualdade por excelência, mas, ao contrário, a assegurar a manutenção e a perpetuação de um estado de coisas, ainda que esse *status quo* tenha por referência uma sociedade baseada na desigualdade e

na exploração, que se transmuta, para citar Hegel, em um “espetáculo de devassidão bem como o da corrupção e da miséria” (HEGEL, 1997, p. 169).

Quanto à função preventiva da pena, o Marx de 1853 afirma que “a punição, geralmente, tem sido defendida como um meio quer de melhoramento quer de intimidação. Que direito terias tu de punir-me para melhorar ou amedrontar outrem?” (MARX, 2014, p. 33). O autor completa o raciocínio classificando essa função declarada como algo carente de qualquer comprovação científica: “E, além disso, há história – há uma coisa como a estatística – que prova com a mais clara evidência que desde Caim ninguém no mundo em nada foi amedrontado ou melhorado pela punição. Muito ao contrário” (MARX, 2014, p. 33). Há, novamente, uma ruptura clara com seus escritos de 1842, nos quais, conforme analisamos, era nítida a defesa de uma função preventiva da pena pública.

Em *Pena Capital*, portanto, Marx apresenta uma visão essencialmente crítica a respeito das funções declaradas da pena pública, uma concepção que, agora, mais se aproxima da ideia do direito como mero “reconhecimento oficial do fato” (MARX, 1985) e como mero sancionador do existente do que propriamente como esfera universal da liberdade. Ao mesmo tempo, questiona os discursos que atribuem a legitimidade dessa forma de punição a um pretense livre-arbítrio do criminoso.

Com isso, Marx consolida uma linha de definição sobre o crime e a pena que já vinha mostrando suas nuances desde 1844, com os textos analisados no tópico anterior, mas que também aparece na fase imediatamente posterior de sua formulação teórica, em textos como *A Sagrada Família*, escrita em 1844, e *A Ideologia Alemã*, escrita entre 1845 e 46.

N’*A Sagrada Família*, Marx aparece como um crítico de uma teoria penal que não questiona a pena em si, mas apenas o modo de sua aplicação. Como um profundo crítico da moral, entendida como “impotência posta em ação”, Marx empreende uma crítica não-moral à moralidade burguesa, alicerce de uma teoria da pena que, equivalendo as noções de essência e de existência (de modo a sancionar as regras do realmente existente), aniquila individualidades. Contra uma visão que pressupõe o indivíduo atomizado, isolado, que age em conformidade puramente com sua vontade e que deve se moldar a uma dada visão de mundo tida como universal e necessária, Marx afirma que o crime consiste na manifestação de forças essenciais humanas, por vezes defeituosas ou excessivas, mas ainda forças essenciais humanas. O autor questiona o trato aniquilador e mutilador dessas manifestações essenciais, presente,

no âmbito literário, na teoria penal de Rodolfo – personagem do romance de Eugéne Sue e considerado uma encarnação da teoria neo-hegeliana dos irmãos Bauer – e, no âmbito da realidade histórica, no sistema prisional celular. De forma mais ampla, a pena, como imposição ligada à defesa de uma determinada moralidade, a qual, por sua vez, é expressão de uma dada configuração social, contradiz o comportamento humano, na medida em que faz caso omissivo da individualidade, pressupondo-a universal, pré-formatada, a-histórica e uniforme, abstraindo, com isso, a concretude da natureza humana e o caráter ativo, dinâmico, histórico e social da objetivação dessa natureza. A pena criminal, assim como a penitência religiosa, atua como instrumento de castração de individualidades, ao passo que o que importa, Marx afirmou sem o assumir, é desvelar as raízes antissociais do crime e formar as circunstâncias humanamente, na medida em que é meio a essas circunstâncias que a subjetividade do homem (necessariamente histórica e socialmente determinada) é formatada (MARX; ENGELS, 2003, p. 150). O caminho é, Marx deixa implícito ao analisar uma visão atribuída ao Materialismo Francês, não castigar o crime no indivíduo, mas propiciar que esses sujeitos tenham condições de exteriorizar livremente sua individualidade, construindo as circunstâncias nas quais o próprio indivíduo, necessariamente ser social, forja sua existência humanamente.

Se em 1845 esse tratamento aparecia em meio a um questionamento à moralidade burguesa como um todo, enquanto esfera escamoteadora dos conflitos reais, n' *A Ideologia Alemã* o autor concebe o crime, de forma mais explícita, como uma “luta do indivíduo isolado contra as condições dominantes”, como algo, portanto, que nada tem de “arbitrário” e que, “ao contrário, está nas mesmas condições que aquele domínio [o direito]” (MARX; ENGELS, 2007, p. 318).

Além disso, Marx também reitera seu tratamento crítico quanto à concepção hegeliana da pena, embora reconheça em Hegel mais méritos que em Max Stirner, contra cuja teoria se dirigia naquele momento. Afirmando de modo mais claro sua concepção materialista da história, Marx, em conjunto com Engels, questionava a concepção de Max Stirner – aliás antitética com sua própria obra – segundo a qual o direito é o espírito da sociedade, consistindo na própria vontade soberana e arbitrária desta. Stirner, portanto, contraditoriamente à sua própria alegação anterior do direito como “poder do homem”, concebe a vontade como base do direito.

Para Marx e Engels, no entanto, entender o direito como baseado puramente na vontade, isto é, entender o direito como uma criação da vontade, significaria

hipostasiar todas as condições materiais que constituem, essas sim, a base real sobre a qual o direito (e também o Estado) se apoiam. Tal resultaria, no fim, em uma visão idealista sobre o direito.

Como afirmam os autores, “o direito não procede da pura arbitrariedade”, mas é, ao contrário, expressão do próprio modo de vida material dos indivíduos, ainda que os indivíduos que pertencem à classe dominante tenham de “conferir à sua vontade condicionada por essas condições bem determinadas uma expressão geral como vontade do Estado, como lei – uma expressão cujo conteúdo sempre é dado pelas condições dessa classe, do que o direito privado e o direito criminal são a prova mais cabal” (MARX; ENGELS, 2007, p. 318). Ou seja, o direito e o Estado não provêm do mero arbítrio dos indivíduos, sendo, contrariamente, expressão de um determinado modo de produção e reprodução da vida material, correspondente a um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas, muito embora esse Estado – reitere-se: procedente do modo de vida material dos indivíduos – tenha “também a forma de uma vontade soberana”, expressa de forma genérica na lei (MARX; ENGELS, 2007, p. 318).

De fato, para manter suas condições de dominação, uma determinada classe precisa afirmar seus interesses – interesses de classe que são – como interesses gerais, como uma vontade geral consubstanciada no Estado e expressa em lei. Essa expressão genérica serve, materialmente, tanto para garantir seus interesses em contraste com aqueles das classes dominadas quanto para, em um nível intraclasse, servir como autoafirmação de interesses na média dos casos, elevando a lei a um estrato fora do alcance da arbitrariedade pessoal e do egoísmo de cada indivíduo pertencente à própria classe dominante e, com isso, servindo como uma espécie de “autorrenúncia como exceção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 318).

Não há, portanto, uma vontade como mero arbítrio, desvinculada das próprias condições pelas quais os indivíduos produzem sua existência. Ao contrário, “a vida material dos indivíduos, que de modo algum depende de sua ‘mera vontade’, seu modo de produção e as formas de intercâmbio que se condicionam reciprocamente são a base real do Estado” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 317-318). Os autores reforçam: “essas condições reais de modo algum foram criadas pelo poder do Estado; elas são, antes, o poder que o cria” (MARX; ENGELS, 2007, pp. 317-318). Entender em sentido contrário, na visão exposta n’*A Ideologia Alemã*, significaria conceber o Estado e o direito como sendo dotados de uma história própria, recaindo naquilo que Marx e

Engels chamaram de “ilusão específica dos juristas e políticos” (MARX; ENGELS, 2007, p. 319).

O crime, para os autores, e aqui Marx e Engels parecem estar se referindo a uma determinada utilização específica do crime, situa-se no mesmo domínio do direito, isto é, como algo que não pode ser entendido como proveniente exclusivamente do arbítrio, de uma vontade “identificável em todas as épocas e sob todas as circunstâncias” (MARX; ENGELS, 2007, p. 318). O crime aparece como expressão – não a única possível, nem a necessária – de um “querer” das classes dominadas de eliminar determinadas condições de vida predominantes, isto é, o crime aparece como fruto de uma “vontade” que não encontra como correlato um suficiente desenvolvimento das forças produtivas capaz de tornar a concorrência, e com ela o Estado e o direito, algo supérfluo e, portanto, superável.

Com isso, os autores fogem tanto da robinsonada de conceber o crime como mero ato de vontade do sujeito, como também não recaem em uma romantização do delito como algo revolucionário – já que, embora expressão de uma luta contra as condições dominantes, o crime é a luta do indivíduo isolado, não mediado pela consciência de classe, não incorporado a uma forma de organização coletiva e colocada em um contexto em que as condições objetivas para uma ação revolucionária efetiva não estão colocadas. Ao mesmo tempo, Marx e Engels apontam que o direito penal, como todo o direito, não tem uma história própria independente da história dos modos de produção da vida material, e ele tende a expressar as contradições da própria luta de classes ou, mais especificamente, os interesses da classe dominante.

Desse modo, se entre 1842 e 1843 o que se percebe é uma viragem, uma ruptura decisiva no pensamento de Marx sobre o crime e a punição, no período subsequente, que vai de 1844 a 1853 – para considerar apenas a miríade de textos aqui selecionados –, o que se percebe é uma tendência de continuidade, embora com desenvolvimentos, incorporação de novos elementos e argumentos e complexificação das análises, em diferentes níveis de abstração. O mesmo se poderia dizer, ainda que aqui não tenhamos espaço para desenvolver o argumento, em relação ao restante do percurso intelectual de Marx que, n’*O Capital*, seguirá apontando, a partir da análise das leis terroristas ou sanguinárias, das leis para compressão dos salários e das leis anticonsumo, a historicidade das formas punitivas, bem como sua ligação umbilical com as demandas colocadas pelo capitalismo, enquanto novo modo de produção em desenvolvimento (Cf. SARTORI; MEDRADO, 2021; MEDRADO, 2021).

Considerações finais

Buscamos apontar, a partir de textos de ao menos dois diferentes momentos da obra de Marx, como o acerto de contas com a obra de Hegel imprimiu também uma viragem brusca no pensamento marxiano quanto ao crime e à punição. À semelhança do que ocorre com o tratamento do Estado, da política e do direito, percebe-se a passagem de uma visão ontopositiva para uma visão ontonegativa da pena.

Na *Gazeta Renana*, de 1842, a punição é entendida como mediação possível entre criminoso e o direito, este concebido, assim como o Estado, enquanto esfera da liberdade, da universalidade e da racionalidade. A aplicação da pena representaria um autoenjuizamento do criminoso, na medida em que já estaria pressuposta em sua manifestação de vontade de violar a racionalidade do direito. A pena, então, permitiria ao indivíduo que praticou um crime, um cidadão que compõe um dos milhares de nervos do organismo vivo Estado, reconciliar-se com essa comunidade política e ética estatal, mantendo, com isso, sua organicidade. A pena significa, nesse sentido, condenar um cidadão a uma vida de liberdade, coincidente com a vida política na comunidade ética do Estado.

A partir de 1843 e 1844, como mostrado, Marx, na exata medida que passa a ser um crítico do Estado, da política e do direito, enxerga a pena, em uma conceituação já presente implicitamente nos textos escritos nesse período, mas explicitado definitivamente apenas em 1853, como um meio de a sociedade, seja qual for seu caráter, se defender contra a infração de suas condições vitais. É tomando essa conceituação como pressuposto que Marx empreenderá uma profunda crítica às *workhouses*, como sendo, ao lado da beneficência, mas aquém dela, a expressão de um politicismo que, para lidar com as mazelas decorrentes do próprio processo de gestação e de desenvolvimento do capitalismo, assume a feição de “caridade feroz” ou de “beneficência policialesca”. O pauperismo, convertido em “instituição nacional”, passa a ser gerenciado, de um modo tal a castigar aqueles miseráveis que ousam apelar à caridade burguesa, como Marx defende na *Glosas Críticas de 1844*.

No período imediatamente subsequente à viragem, de 1845-1853, a ontonegatividade da pena permanece uma constante, ao mesmo tempo que recebe novos contornos. São incorporados elementos da crítica à economia política e de uma crítica não-moral à moralidade burguesa, ao mesmo tempo que são mobilizados outros argumentos em torno da crítica ao Estado e ao direito. As *workhouses* agora aparecem como meio de servir às necessidades do capitalismo, em diferentes fases de seu

desenvolvimento, controlando a disponibilidade de mão-de-obra, os níveis salariais e o potencial de insubmissão do proletariado e do *lumpen*, conforme a perspectiva expressa em 1848 na *Nova Gazeta Renana*. O desenvolvimento é coerente, acreditamos, com todo o restante do percurso intelectual de Marx, que, n' *O Capital*, complexificará ainda mais a análise, apontando o papel das leis sanguinárias, das leis para compressão dos salários e das leis anticoalhão na infância do capitalismo de via clássica.

O Marx propriamente marxiano é, em resumo, um profundo crítico da pena, crítica essa que se situa, no entanto, não como uma crítica ao sistema penal em apartado, mas, ao contrário, é uma crítica que se concatena com a própria crítica à sociabilidade capitalista como um todo, que tem por consectário a crítica ao Estado, à política e ao direito. O crime, entendido como luta do indivíduo isolado contra as condições dominantes carrega consigo uma série de nuances, que se relacionam nem a um determinismo nem à noção de uma vontade desimpedida, mas, antes, às próprias condições engendradas por um determinado modo de produção e de reprodução da vida.

Com isso, esperamos ter desmitificado tanto uma visão determinista, que reduz às contribuições de Marx à “questão penal” à pressuposição de uma relação imediata e mecânica entre crime e pobreza, quanto uma visão de que o autor dê um trato moralista à questão. Ainda, esperamos ter demonstrado a relevância do estudo daquelas obras frequentemente tidas como “de juventude” do autor, embora expressem já um Marx propriamente marxiano, para a crítica ao Estado, ao direito e, sobretudo, ao sistema penal, seja sob a forma de “beneficência policialesca”, seja sob a forma de pena propriamente dita.

Referências bibliográficas

- ALBINATI, Ana Selva Castelo Branco. J. Chasin: a ontonegatividade da politicidade em Marx. In: **Revista Verinotio**, nº 09, ano V, pp. 47-61, nov. 2008.
- ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. Marx no tempo da *Gazeta Renana*. In: *Revista Verinotio*, nº 1, Ano I, outubro de 2004.
- BENSAÏD, Daniel. Apresentação – Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres. Trad. Mariana Echalar. In: MARX, Karl. **Os Despossuídos**. Trad. Nélio Schneider. Boitempo: São Paulo, 2017.
- CHASIN, José. Marx – a determinação ontonegativa da politicidade. In: *Revista Verinotio*, n. 15, ano VIII, pp. 42-59, abril de 2013.
- _____. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- EIDT, Celso. **O Estado Racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos

- artigos da *Gazeta Renana* (1842-1843). 1998. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998.
- ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>. Acesso em 12 dez. 2023.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.
- _____. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- _____. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. In: **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. **Debates sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação das Discussões da Dieta**. In: EIDT, Celso. O Estado Racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da *Gazeta Renana* (1842 – 1843). Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998a, pp. 184-228.
- _____. Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano”. In: **Lutas de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. **Nova Gazeta Renana**. Trad. Lívia Cotrim. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- _____. **O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Trad. Rubens Enderle. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. **O Editorial do nº 179 da “Gazeta de Colônia”**. In: EIDT, Celso. O Estado Racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da *Gazeta Renana* (1842 – 1843). Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998b, pp. 228-244.
- _____. **Os despossuídos**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. Pena Capital – Panfleto do Sr. Cobden – Regulações do Banco da Inglaterra. Trad. José Lopes Alves. In: **Revista Verinotio, nº 19, Ano X, abr. 2014**, pp. 32-35.
- _____. Sobre *A questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família** ou a crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. **A Ideologia Alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MEDRADO, Nayara. Marx e Engels como inauguradores de uma economia política da pena. In: MARTINS; TEIXEIRA; SERRA; MEDRADO. **Economia Política da Pena e capitalismo dependente brasileiro**. São Paulo: Editora Dialética, 2021.
- SARTORI, Vitor Bartoletti; MEDRADO, Nayara. Apontamentos sobre crime, Direito Penal e pauperismo em Marx In: **Revista Brasileira de Ciências Criminais: RBCCrim**, São Paulo, v. 29, n. 181, p. 229-272, jul. 2021.
- VAISMAN, Ester; ALVES, Antônio José Lopes. Apresentação. In.: CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

Como citar:

MEDRADO, Nayara Rodrigues. De pré-marxiano a propriamente marxiano: o tratamento do crime e da punição em dois momentos da obra de Marx. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 305-335; jan.-jun., 2024