

Desenvolvendo a “crítica ausente” do direito: entre o jovem Marx e as margens de *O capital*

Developing the “missing critique” of law: Between Marx’s early and mature writings

Thaís Hoshika*

Resumo: Este artigo investiga a “crítica ausente” do direito a partir de uma leitura que busca estabelecer uma ponte entre os escritos do jovem Marx de 1843, especificamente a Crítica da filosofia do direito de Hegel e Sobre a questão judaica, e seus escritos de maturidade em *O capital*. Sustenta-se que essa crítica ausente não se encontra explicitamente formulada na obra de Marx, mas pode ser construída quando se reconhece que os referidos escritos do jovem Marx examinam o caráter abstrato do estado moderno, ao passo que o Marx da maturidade expressa o caráter abstrato da sociedade civil, isto é, da totalidade das relações econômicas. O direito se posiciona como o meio-termo entre essas duas esferas da vida social, perfazendo tanto a abstração da sociedade civil quanto a do estado político moderno. Nesse percurso, a contribuição de Pashukanis é mobilizada para qualificar a figura do sujeito de direito como a forma elementar que articula a conceituação do jovem Marx sobre a “pessoa burguesa” e a apresentação do Marx da maturidade sobre os “guardiões” ou “possuidores” de mercadorias, em última instância enraizada na noção de sujeitos sem subjetividade, uma contradição que expressa a existência (abstrata) da vontade livre e o fato de que os indivíduos se tornam joguetes de poderes estranhos, como meros portadores de relações econômicas. Por fim, propõe-se uma reavaliação da relação entre Marx e Hegel como críticas complementares – e não opostas – da sociedade capitalista, expandindo o horizonte da crítica das formas econômicas e das formas jurídicas.

Palavras-chave: Hegel; Pashukanis; Sociedade civil; Estado; Forma jurídica.

Abstract: This paper investigates the “missing critique” of law by seeking to bridge Marx’s early writings of 1843, specifically the Critique of Hegel’s philosophy of right and On the Jewish question, and his mature writings in *Capital*. It is argued that this missing critique is not explicitly formulated in Marx’s work, but can be constructed once it is recognized that the aforementioned early writings examine the abstract character of the modern state, whereas the mature Marx expresses the abstract character of civil society, that is, of the totality of economic relations. Law stands as the middle-term between these two spheres of social life, perfecting both the abstraction of civil society and that of the modern political state. In this trajectory, Pashukanis’s contribution is mobilized in order to qualify the figure of the legal subject as the elementary form that articulates young Marx’s account of the “bourgeois person” and the mature Marx’s presentation of the “guardians” or “owners” of commodities, ultimately rooted in the notion of subjects without subjectivity, a contradiction that expresses the (abstract) existence of free will and the fact that individuals become playthings of alien powers, as mere bearers of economic relations. Finally, a reassessment of the relationship between Marx and Hegel is proposed as complementary – rather than opposed – critiques of capitalist society, expanding the horizon of the critique of economic forms and legal forms.

Keywords: Marx; Hegel; Pashukanis; Civil society; State; Legal form.

* Pesquisadora independente. Advogada. Doutora em direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FD-USP). E-mail: thaishoshika@gmail.com.

1. A inversão do sujeito-predicado na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: o dualismo entre a sociedade civil e o estado

No Posfácio da segunda edição de *O capital*, escrito em 1873, Marx critica Hegel ao dizer que para este, “o processo de pensamento, que ele, sob o nome de *Ideia*, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro” (MARX, 2017, p. 90). Ainda a *Ideia* de Hegel não consista em um simples processo de pensamento abstrato, mas significa a realidade do *conceito*¹, as implicações das críticas explícitas de Marx à filosofia de Hegel influenciaram significativamente a trajetória do pensamento marxista².

A denúncia da inversão do sujeito-predicado representa uma das críticas mais reproduzidas que Marx formulou sobre a filosofia de Hegel. Ela é frequentemente empregada por comentadores para ilustrar de forma quase apologética o forte contraste entre o materialismo de Marx e o suposto idealismo hegeliano. Como Ilting observa, “ela também continuou a determinar a interpretação marxista de Hegel até os dias de hoje e, de várias maneiras, obscureceu o grau em que Marx ainda permaneceu hegeliano, mesmo depois de sua renúncia radical a Hegel” (ILTING, 1984, p. 93, trad. minha).

Essa denúncia da inversão remete, de forma fundamental, aos argumentos presentes nos escritos do jovem Marx, no período de 1843 a 1844, nos quais se torna possível compreender com maior clareza o contexto de sua interlocução com o pensamento especulativo hegeliano. Todavia, impõe-se a seguinte indagação: de que maneira essa crítica pode ser rastreada ao longo da obra marxiana? E por que é imprescindível considerar essa continuidade para a compreensão das condições políticas da sociedade capitalista, para além de uma mera controvérsia de ordem metodológica? A resposta é direta: tais aspectos não podem ser tratados como questões dissociadas.

Se concebido não como algo externo ao seu objeto, mas – no sentido hegeliano – como o sistema de determinações intrínsecas ao próprio objeto sob investigação científica, o *método* revela, nas críticas de Marx à filosofia de Hegel, não apenas uma perspectiva sobre sua própria teoria do conhecimento científico, mas também uma

¹ Deve-se notar que a *Ideia* de Hegel não é “ideal” no sentido de que existe apenas na esfera do pensamento abstrato, muito pelo contrário, é a unidade do conceito e da objetividade (cf. HEGEL, 2018, p. 61), e informa o processo pelo qual o conceito efetiva-se no mundo externo e unifica o subjetivo e o objetivo, o real e o racional.

² Para uma reconstrução da relação Marx-Hegel na história do marxismo, ver introdução da obra de Fraser e Burns (2000).

crítica inseparável de sua compreensão do funcionamento da sociedade capitalista. Essa identidade é confirmada na “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, publicada em 1844, quando Marx afirma que “a crítica da *filosofia alemã do direito e do estado*, que com *Hegel* alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste... na análise crítica do estado moderno e da realidade com ele relacionada” (MARX, 2013, p. 157).

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel*³, doravante denominada apenas *Crítica*, foi escrita em 1843, mas é fragmentária e um manuscrito não concluído para publicação. O manuscrito engloba comentários de Marx especificamente sobre os parágrafos 261 a 313 da obra de Hegel sobre a eticidade do estado no tocante à constituição política. Em vez de um engajamento com a integralidade das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, o texto de Marx serve como um meio pelo qual ele buscou criticar a filosofia de Hegel, ao mesmo tempo preparando o caminho para sua própria compreensão da natureza do estado moderno. Esta obra, muitas vezes negligenciada pela literatura, é significativa pois contém o exame mais extenso da filosofia política de Hegel que Marx já escreveu, e inclui algumas das passagens mais reproduzidas de sua crítica à obra do pensador que demarca o fim da filosofia moderna.

Nesse sentido, a *Crítica* de 1843 foi escrita logo após Marx ser forçadamente retirado da *Gazeta Renana* [*Rheinische Zeitung*] pelas condições de censura impostas pelo governo prussiano (cf. MARX; ENGELS, 2010, p. 376), que resultou, dias depois, no fechamento do jornal. Como Leopold indica, o deslocamento de Marx das preocupações práticas sobre as questões empíricas da sociedade alemã para temas mais filosóficos “foi motivada por seu crescente interesse na natureza do estado moderno” (LEOPOLD, 2007, p. 32, trad. minha), uma transição confirmada por seus cadernos de Kreuznach, de maio a outubro de 1843.

Em primeiro lugar, Marx não compartilhava exatamente da mesma posição de alguns jovens hegelianos, que viam na *Filosofia do direito* de Hegel um mero endosso da Restauração Prussiana e das instituições conservadoras (pré-burguesas) de seu tempo⁴, interpretando-as como momentos de realização da *Ideia*, como se os princípios filosóficos de Hegel contradissem as conclusões a que ele chegou ao

³ Originalmente intitulado *Crítica da doutrina do estado de Hegel*, alterado quando Marx escreveu a *Introdução* meses depois (no final de 1843 e publicado em 1844).

⁴ De acordo com Arnold Ruge, em seu texto de 1842, “Hegel se comprometeu a apresentar a monarquia hereditária, a maioria, o sistema bicameral, etc., como necessidades lógicas, quando, na verdade, tratava-se de estabelecê-los como produtos da história e de explicá-los e criticá-los como existências históricas” (RUGE, 1999, p. 228, trad. minha).

tentar compreender no pensamento seu próprio momento histórico. Como enfatiza Colletti, “apesar dessas características marcadamente pré-burguesas ou antiburguesas no pensamento de Hegel, Marx não o considera o teórico da Restauração pós-1815” (p. 29, trad. minha).

Ao mesmo tempo, embora Marx reconheça que a *Filosofia do direito* de Hegel forneça a “versão mais consistente, rica e completa” das condições políticas modernas em termos filosóficos – capturando no pensamento as condições práticas já existentes na Inglaterra e na França no início do século XIX, apesar do atraso da realidade política alemã⁵ –, a concepção de Hegel do momento mais elevado da eticidade [*Sittlichkeit*] não é simplesmente o estado representativo moderno efetivado pela Revolução Francesa. Em vez disso, Hegel reconheceu as contradições internas inerentes à sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], cujos princípios egoístas e individualismo competitivo haviam sido elevados às condições gerais da sociedade. Para Hegel, essas contradições precisavam ser superadas para que se atingisse a universalidade concreta da eticidade, ou seja, a realização da liberdade concreta.

Deve-se observar que, embora metade da *Crítica* de Marx não seja uma discussão direta da compreensão de Hegel sobre a natureza do estado na sociedade moderna, mas com sua *Lógica*, a estratégia de Marx é usar a crítica a Hegel como um meio para formular sua própria concepção da realidade social moderna, muitas vezes transformando conceitos hegelianos fundamentais. Dito isso, a *Crítica* permitiu que Marx compreendesse a relação entre a sociedade civil e o estado não como a reconciliação da eticidade perdida em suas particularidades na sociedade civil (cf. HEGEL, 2022, p. 438) em uma comunidade política superior, mas o estado como a prova de que essa divisão é uma contradição irreconciliável. Como resultado dessa crítica, Marx conseguiu apresentar a sociedade civil como o verdadeiro fundamento da vida política, e não o contrário.

Considerando que o objetivo deste capítulo não é uma reconstrução exaustiva (passagem por passagem) da *Crítica* de Marx, mas sim uma exploração de como Marx concebe a relação entre a sociedade civil e o estado, a exposição não seguirá uma estrutura linear. Dito isso, o ponto de conexão aqui empregado é nada mais nada menos que a crítica imanente que Marx emprega aos princípios filosóficos de Hegel contra o próprio Hegel.

As Linhas fundamentais da filosofia do direito de Hegel – aqui denominado

⁵ “O que, para as nações avançadas, constitui uma *ruptura prática* com as modernas condições políticas é, na Alemanha, onde essas mesmas condições ainda não existem, imediatamente uma *ruptura crítica* com a reflexão filosófica dessas condições. A *filosofia alemã do direito e do estado* é a única história *alemã* situada *al pari* com o presente moderno, *oficial*” (MARX, 2013, p. 156).

simplesmente de *Filosofia do direito* – foi publicada em 1820 como resultado de seu curso ministrado anteriormente, entre 1818 e 1819, originalmente intitulado *Direito natural e ciência do estado*. A obra corresponde ao sistema do “espírito objetivo”, um conceito introduzido por Hegel em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas* em 1817. Embora a *Enciclopédia* contenha uma versão condensada do material posteriormente expandido na *Filosofia do direito*, existem diferenças fundamentais entre elas. Entre essas distinções, de acordo com Kervégan (2022), está a “distinção explícita entre sociedade civil e estado”, bem como “a passagem de uma definição ética e política para uma definição puramente econômica dos estamentos” (p. 31) – ainda não entendidos como classes sociais – na esfera da sociedade civil.

Segundo Pelczynski (1984), “o termo ‘*bürgerliche Gesellschaft*’, tradução original da qual deriva o conceito de sociedade civil”, na *Filosofia do direito* de Hegel, significa literalmente “sociedade burguesa” e “foi apropriado de Hegel por Marx, tornando-se um conceito fundamental da teoria social marxista. De certo modo, o próprio alicerce dessa teoria” (p. 1, trad. minha). No entanto, na obra de Marx, a *bürgerliche Gesellschaft* é apresentada como a totalidade das relações econômicas (abrangendo as esferas de produção, distribuição, circulação e consumo⁶) e as relações de produção por essa totalidade expressas, pois Marx via na crítica da economia política a chave para a compreensão da sociedade capitalista.

Em contrapartida, a concepção de Hegel é mais ampla, abrangendo uma estrutura social mais compreensiva para além das formas econômicas, uma vez que ele via no sistema de direito os momentos fundamentais da autorrealização dos sujeitos em um tempo histórico no qual as pessoas se confrontam como *livres e iguais* (cf. HEGEL, 2011, p. 307), que caracteriza o ponto de partida determinado do sistema da filosofia do direito e, portanto, aparece como seu pressuposto.

É imprescindível elucidar que o termo “espírito objetivo” se refere ao processo pelo qual o *Geist*, isto é, o espírito como subjetividade autoconsciente, e seu surgimento no – e, também, moldado pelo – desenvolvimento social e histórico⁷, se efetiva como realidade em estruturas normativas (no direito abstrato, na moralidade e na eticidade) e, enquanto *atividade*, põe “seu conteúdo desdobrando-se como ser-aí” (HEGEL, 2011, p. 273). A análise de Hegel sobre a sociedade moderna não é destituída de pressupostos, mas possui um ponto de partida determinado (cf. HEGEL, 2022, p.

⁶ “O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade.” (MARX, 2011, p. 53)

⁷ Em referência à jornada da consciência traçada por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, publicado em 1807.

153): o conceito abstrato de liberdade (da vontade⁸), que se realiza objetivamente. Consequentemente, cada momento da *Filosofia do direito* corresponde ao “ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias” (HEGEL, 2022, p. 214)

No tocante à figura da vontade livre, destaca-se que Hegel nunca tratou a liberdade como um conceito atemporal. Ao contrário, ele a via como algo que surge como resultado das condições históricas da modernidade. Conforme expõe Hegel no parágrafo 539 da *Enciclopédia*, o fato de essa liberdade estar presente, de ser “o homem – e não somente *alguns homens* como na Grécia, Roma etc. –, que se reconheça como pessoa, e faça valer legalmente, eis algo que é tão pouco de *natureza*, que antes é só produto e resultado da consciência” (HEGEL, 2022, p. 307), isto é, resultado do processo histórico que a efetivou.

Segundo Hegel, aquilo que anima o sistema da eticidade – e, portanto, sua *Filosofia do direito* – é “o método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um progredir imanente e um produzir de suas determinações... é aqui, igualmente, pressuposto a partir da Lógica” (HEGEL, 2022, p. 215). Método, aqui, possui um sentido radicalmente diferente da concepção ordinária do termo, que trata o método como um procedimento externo aplicado a qualquer objeto sob investigação. Ao contrário, na filosofia hegeliana, método é o conceito que emergiu do processo lógico “como o *conceito que se sabe a si mesmo*, que tem *por objeto a si* como o absoluto, tanto o subjetivo como o objetivo, com isso, como o corresponder puro do conceito e de sua realidade” (HEGEL, 2022, p. 315).

Assim, a ciência da lógica de Hegel é, ao mesmo tempo, a lógica da realidade social, funcionando como sua “alma vivificante” (HEGEL, 2012, p. 81), isto é, aquilo que fundamenta sua encarnação em entidades finitas, “uma peculiar maneira-de-exprimir-se das formas do puro pensar” (HEGEL, 2012, p. 81). Ao menos, esta é a interpretação tomada para a nossa leitura da *Crítica* de 1843 de Marx, na qual ele submete o pensamento de Hegel a uma crítica imanente. Assim, para Marx, a crítica à filosofia política de Hegel não surge de “fatores externos ao seu pensamento (seus compromissos pessoais com a autoridade etc.), como os jovens hegelianos tentaram explicar. Ele surge da lógica interna de sua filosofia” (COLLETTI, 1992, p. 22, trad. minha). De modo a rastrear a crítica de Marx à lógica interna da filosofia de Hegel com o intuito de expor a compreensão de Marx acerca da forma do estado moderno, podemos começar com sua alegação de que Hegel aplica uma lógica pré-constituída

⁸ “O fundamento da teoria hegeliana da liberdade repousa em seu conceito de vontade. A vontade não é uma faculdade separada, distinta da razão; o pensamento e a vontade são simplesmente dois aspectos ou modos da razão.” (PELCZYNSKI, 1984, p. 64, trad. minha)

à realidade social⁹.

Essa crítica surge explicitamente no comentário de Marx sobre o parágrafo 269 da *Filosofia do direito*, onde Hegel define a constituição política do estado como um organismo. Com o termo “organismo”, Hegel não implica uma redução naturalista ou biológica ao termo; em vez disso, ele extrai essa noção do próprio *conceito* – uma categoria lógica que abrange tanto a vida natural quanto a social – usada como metáfora¹⁰ para denotar um todo articulado composto de partes interconectadas (HEGEL, 2022, pp. 557-8) e não simplesmente a soma de suas partes, portanto, um todo orgânico. Como manifestação jurídico-política desse organismo, a constituição política é concebida como a forma objetiva da vontade racional universal (coletiva), diferenciada internamente nos distintos poderes do estado, mais tarde apresentados como o poder legislativo, o poder governamental (executivo) e o poder do príncipe (HEGEL, 2022, p. 558).

Marx começa sua crítica a essa ideia afirmando “que os diferentes lados de um organismo se encontrem em uma coesão necessária e oriunda da natureza do organismo, é pura tautologia” (MARX, 2013, p. 39). Trata-se de uma argumentação tautológica, porque ela simplesmente reafirma sua premissa inicial sem explicar suficientemente por que o organismo possui sua estrutura específica. O que se apresenta no lugar é a mera afirmação da constituição política como um organismo apresentado com uma sofisticação de modo que “há apenas a aparência de um conhecimento real” (MARX, 2013, p. 40), sem indicar a *differentia specifica* do organismo (do estado) como a constituição política. Segundo Marx, tal “ponte não pode ser construída nem na eternidade” (MARX, 2013, p. 41), uma vez que o problema está na lógica interna da filosofia de Hegel:

Ele transformou em produto, em um predicado da Ideia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Ideia): uma clara mistificação. (MARX, 2013, p. 42)

Recorrendo a um argumento hegeliano, Marx sugere que Hegel aplica uma lógica externa ao tentar compreender as condições sociais do estado moderno (MARX, 2013, p. 46). Ao mesmo tempo, a crítica de Marx não tem como objetivo simplesmente

⁹ É interessante notar que essa é precisamente a abordagem que o próprio Hegel critica no início da *Ciência da lógica*.

¹⁰ Ver a nota de rodapé 469 de Marcos Lutz Müller nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (cf. HEGEL, 2022, p. 555).

corrigir a aplicação da lógica de Hegel; pelo contrário, ela demonstra que essa transposição não é possível. Com isso, estamos diante da famosa acusação da *inversão sujeito-predicado*.

A crítica de Marx é que Hegel inverte a relação entre sujeito e predicado. Nessa inversão, as categorias lógicas – destinadas a funcionar como o predicado de um objeto real – são elevadas a entidades capazes de autoprodução. Com isso, o predicado adquire autonomia própria, enquanto o verdadeiro sujeito é relegado à condição de simples resultado dessa lógica. Nas palavras de Woodhouse, “a crítica que Marx faz a Hegel é que ele fundamenta essa inversão, de modo que o estado político moderno se torna um universal totalizante e autossuficiente que existe por si só – ou seja, é real porque o empírico ou finito simplesmente o expressa” (WOODHOUSE, 2025, p. 54, trad. minha).

Essa inversão implica um duplo movimento, descrito por Marx como a “conversão necessária do empírico em especulativo e do especulativo em empírico” (MARX, 2013, p. 65): em primeiro lugar, a realidade empírica é subsumida como um momento interno da automanifestação da Ideia. Em seguida, a própria Ideia precisa se exteriorizar, expressando sua essência por meio de objetos reais e assumindo formas empíricas particulares. Dessa maneira, a realidade empírica – a esfera dos entes finitos de onde, segundo Marx, derivam de fato as categorias lógicas – é reintroduzida de forma acrítica como uma etapa necessária no desenvolvimento da Ideia. Como esclarece Colletti, “a unidade lógica toma o lugar da diferença real, o universal substitui o particular, a categoria eterna é posta no lugar do historicamente concreto, após o que – como ‘objetivo mais ou menos consciente’ da operação – o concreto é contrabandeado como consequência e encarnação triunfante do universal” (COLLETTI, 1992, pp. 27-8, trad. minha).

Assim, as diferenças reais que constituem o estado, i.e., suas condições materiais e históricas, são apresentadas como o resultado necessário do desdobramento de um processo lógico abstrato. No entanto, segundo a perspectiva de Marx, essa relação deve ser invertida: as diferenças reais devem ser tratadas como o sujeito a partir do qual o conceito é derivado, e não como meros resultados de uma Ideia preexistente. Se aceitarmos a crítica do jovem Marx, então Hegel considera a realidade empírica apenas como uma fonte de “material a partir do qual podem ser reconhecidas as formas particulares de expressão do sistema categorial, ilustrando e sustentando assim a tese de que a razão está no mundo” (LEOPOLD, 2007, p. 45, trad. minha).

Segundo Marx, Hegel aceita de forma acrítica certos fatos empíricos que se lhe

apresentam de maneira imediata, encobrendo-os com o véu místico da lógica. Nos *Manuscritos de Paris* de 1844, Marx nomeia esse tratamento da realidade empírica na filosofia política de Hegel, argumentando que, além de um idealismo acrítico, o pensamento hegeliano também incorre em um positivismo acrítico (cf. MARX, 2010, p. 122). Por esse termo, Marx entende que Hegel não submete as instituições sociais e políticas de seu tempo a um exame crítico, mas acomoda algumas delas como manifestações da *Ideia*. Ainda que Hegel pretenda, inicialmente, transcender o empírico a fim de distinguir o racional do meramente existente, ele continua a lidar com instituições altamente determinadas e historicamente específicas, como a monarquia hereditária, a Câmara dos Pares, a sucessão por primogenitura, entre outras. Como resultado, Marx acusa Hegel de não questionar se essas instituições correspondem às necessidades reais da vida moderna, ou se não passam de meros resquícios de um período histórico “em declínio” (transitório), sobretudo diante da ascensão do estado representativo moderno e de suas instituições correspondentes¹¹.

A inversão entre sujeito e predicado corresponde ao argumento que fundamenta a análise de Marx sobre a *Filosofia do direito* de Hegel, constituindo a estrutura geral de sua crítica, a qual abrange uma variedade de temas: desde a natureza da constituição política até os *estamentos* em sua significação política, entre outras. Para os nossos propósitos, que não visam abordar todos os tópicos da *Crítica* de Marx, seus comentários sobre a relação entre sociedade civil e estado são de importância particular para a compreensão da separação necessária sobre a qual se sustenta a sociedade capitalista.

Marx critica Hegel por inverter a ordem real das coisas, de modo que o estado – tomado como encarnação da *Ideia* – se torna o sujeito, o demiurgo do processo real a partir do qual os sujeitos concretos são derivados. Como consequência, a família e a sociedade civil deixam de ser apresentadas como produtos da atividade humana. Em vez disso, na *Filosofia do direito*, elas apareceriam como momentos abstratos da realização da *Ideia*, nos quais os indivíduos reais servem apenas como “receptáculos” necessários para que a *Ideia* se manifeste no mundo (MARX, 2013, p. 65). Logo no início da *Crítica*, Marx denuncia essa inversão como um “misticismo panteísta” (MARX, 2013, p. 35), afirmando que a sociedade civil é, na verdade, a condição de possibilidade do estado. Consequentemente, aquilo que Hegel considera como

¹¹ Isso pode ser observado na discussão de Marx sobre o papel dos estamentos no sistema hegeliano: “Eis aqui, portanto, uma inconseqüência de Hegel *no interior de seu próprio* modo de ver, e uma tal inconseqüência é *acomodação*... Hegel quer o sistema medieval dos estamentos, mas no sentido moderno do poder legislativo, e quer o moderno poder legislativo, mas no corpo do sistema medieval dos estamentos! É o pior sincretismo.” (MARX, 2013, p. 118)

fundamentado (a sociedade civil) pelo estado revela-se, na verdade, como o momento fundante, o seu verdadeiro pressuposto (MARX, 2013, p. 36). Por mais pertinente que seja a crítica de Marx, não se trata apenas de afirmar que a verdade do estado moderno reside na compreensão do domínio das relações privadas e econômicas que o sustentam; essa relação deve ser demonstrada.

Na *Crítica*, Marx demonstra que a incapacidade de Hegel em alcançar uma verdadeira reconciliação é, na realidade, a prova de uma contradição existente e irreconciliável. Apesar da forte oposição de Marx à filosofia especulativa de Hegel, ele reconhece que “o mais profundo em Hegel é que ele percebe a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma *contradição*” (MARX, 2013, p. 99). Ao reconhecer que a sociedade civil está separada do estado político, que se trata de “dois opostos fixos, duas esferas realmente diferentes” (MARX, 2013, p. 95), Marx também pôde identificar o traço característico – o elemento determinante – de ambas as esferas da vida social, que não apenas se opõem uma à outra, mas que, ao se oporem, constituem-se mutuamente. Estamos, portanto, diante de uma contradição dialética.

Como observa Leopold (2007), a contribuição do jovem Marx para a compreensão da sociedade moderna – que são, ao mesmo tempo, as condições do modo de produção capitalista – é fragmentária, e a *Crítica* “talvez não apresente uma elaboração transparente ou detalhada” (p. 63, trad. minha). Apesar dessa dificuldade, é na *Crítica* que se encontram parte das principais contribuições de Marx para a elucidação do traço característico da separação entre sociedade civil e estado, bem como da especificidade de ambas as esferas da vida social.

De um lado, Marx identifica a sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] como o domínio do individualismo desenfreado, dos interesses particulares – o *bellum omnium contra omnes* hobbesiano (MARX, 2013, p. 67) – no qual os indivíduos se defrontam mutuamente e experimentam a vida na sociedade civil na forma de uma separação. De outro, a natureza abstrata do estado expressa “a forma mais geral de alienação entre o público e o privado, ou do estado em relação à sociedade” (COLLETTI, 1992, p. 34, trad. minha). Marx conecta explicitamente essas duas dimensões, ao afirmar que “a abstração do *estado como tal* pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos” (MARX, 2013, p. 58). Assim, o estado, enquanto encarnação da comunidade política - da vontade geral (coletiva) -, também só pode existir sob a forma de uma separação, abstraído da sociedade civil e dos indivíduos reais a ela vinculados.

A contradição entre sociedade civil e estado, que Marx busca evidenciar em sua

Crítica, manifesta-se de forma particularmente clara na análise da constituição política desenvolvida por Hegel na *Filosofia do direito*. Ao examinar a divisão interna do estado, Hegel o apresenta como composto por três divisões substanciais (HEGEL, 2022, p. 581). O poder legislativo “representa a universalidade, em virtude de seu ‘vínculo’ com os muitos que são por ele representados. O poder executivo é, pela força da lógica dialética, particular e, como tal, ‘vinculado’ à particularidade da sociedade” (HARTMANN, 1984, p. 121, trad. minha), enquanto a monarquia constitucional é apresentada como “a subjetividade enquanto decisão última da vontade” (HEGEL, 2022, p. 581), na qual a personalidade do estado se encarna em um único indivíduo: o príncipe (monarca) (Hegel, 2022, pp. 596-7). O estado, como encarnação da vontade geral (universal), deveria manifestar-se sob uma forma adequada a si mesmo. No entanto, ao atribuir ao príncipe, um indivíduo singular, o papel de “*pessoa abstrata, que tem o estado em si*” (MARX, 2013, p. 66), Hegel acaba por afirmar que a essência do estado é, na verdade, a pessoa privada abstrata.

Segundo Marx, “tampouco houve... qualquer *progresso*. A *personalidade abstrata* era o sujeito do direito abstrato; ela não mudou; ela é novamente, como *personalidade abstrata, a personalidade do estado*” (MARX, 2013, p. 52). Ela é, portanto, totalizada. Essa afirmação evidencia uma contradição fundamental. Se o estado pretende encarnar a universalidade da vontade coletiva, então a caracterização hegeliana da autoridade estatal (soberania) como concentrada em um único indivíduo revela uma tensão profunda em sua filosofia política. Se o estado, em última instância, reinstaura a figura da pessoa privada abstrata, isso significa que sua unidade apenas pode se justificar a partir da oposição à vontade coletiva (universal) que ao mesmo tempo expressa, de modo que a contradição entre sociedade civil e estado não é verdadeiramente superada, mas sim *acomodada* dentro da esfera pública do próprio estado.

A contradição aparece novamente quando Marx discute o papel do poder legislativo e, mais especificamente, a instituição da assembleia estamental, concebida como órgão mediador entre a sociedade civil e o estado. Hegel expressa a intenção de apresentar essa mediação [*Vermittlung*] como um meio de superar a separação entre a vida civil e a vida política (HEGEL, 2022, pp. 634-5) ao “admitir os interesses privados da sociedade civil no organismo do estado” (FINE, 2009, p. 133, trad. minha). No entanto, ao posicionar os estamentos como o termo médio entre o povo e o estado, o conflito entre os interesses privados e públicos não é enfrentado diretamente, mas sim mediado – expresso apenas por meio do posicionamento relativo dos estamentos em relação a ambos os polos. Com isso, os indivíduos reais desaparecem da cena,

sendo substituídos pela abstração da representação política.

Consequentemente, a massa heterogênea de indivíduos só pode ter seus interesses coletivos reconhecidos ao custo de sua própria negação, assumindo uma forma universal abstrata. “Ao se tornar *imagem*, fantasia, ilusão, *representação*, o povo *representado* – ou seja, os estamentos, que se encontram imediatamente, como *poder particular*, separados do povo real – suprime a oposição real entre povo e governo” (MARX, 2013, p. 93) – crítica que pode ser estendida às formas contemporâneas disponíveis de representação política, que não existem fora da condição geral de *cidadão* e da condição moderna da emancipação política.

Para participar da vida política, “a sociedade civil deve separar-se de si completamente como sociedade civil, como estamento privado, e deve fazer valer uma parte de seu ser, aquela que não somente não tem nada em comum com a existência social real de seu ser, como, antes, a ele se opõe diretamente” (MARX, 2013, p. 100). Portanto, em vez de ser organicamente integrado à comunidade política, o membro da sociedade civil só pode adquirir significado político abstraindo-se de sua vida civil, mas sem abrir mão de sua individualidade (agora sem adornos ou enfeites), na forma da pura individualidade.

Ao mesmo tempo, conforme sugere Fine (2009), “se a representação é esse termo médio entre a sociedade civil e o estado, então a apropriação de todo o estado pelo princípio da representação não superará o ponto de vista privado, mas o totalizará” (FINE, 2009, p. 113, trad. minha). Em outras palavras, se o princípio da representação (encarnado no poder legislativo) é a mediação entre a sociedade civil e o estado, na qual a forma da individualidade que governa a sociedade civil é apresentada como o universal, na vida pública do estado, a manutenção desse meio-termo não faz com que a vontade racional (universalidade concreta) se efetive na eticidade. Pelo contrário, se a representação passa a definir a estrutura do estado, então a lógica da sociedade civil se torna sua verdadeira força motriz.

Como cidadãos do estado, os indivíduos experimentam uma vida dupla, afastados de suas condições sociais concretas, onde se dão as diferenças reais; na esfera pública (do estado), os indivíduos só podem existir como cidadãos na forma da “*individualidade* nua e crua... Sua existência como cidadão do estado é uma existência que se encontra fora de suas existências *comunitárias*, sendo, portanto, puramente *individual*” (MARX, 2013, p. 101). Mais uma vez, isso acaba reafirmando que a base do estado político é a pessoa privada abstrata, tal como ela se apresenta na esfera do *direito abstrato*, porque o cidadão do estado só pode existir com base na personalidade abstrata: agora como pura capacidade formal de direitos (políticos).

A identificação da abstração do estado tem um significado profundo para nossa compreensão da sociedade capitalista, e não uma dimensão particular dela. No decorrer da *Crítica*, a leitura que Marx faz da inversão do sujeito-predicado de Hegel o leva a reconhecer que a inversão não está no pensamento de Hegel enquanto tal, ou seja, “a mistificação não diz respeito primordialmente à maneira pela qual essa filosofia reflete a realidade, mas à própria realidade. Em outras palavras, o que está ‘de cabeça para baixo’ não é simplesmente a imagem de Hegel da realidade, mas a própria realidade que ela tenta refletir” (COLLETTI, 1992, p. 33, trad. minha). Nas palavras de Marx:

Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela essência do estado. Que o racional é real, isso se revela precisamente em contradição com a realidade irracional, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. (MARX, 2013, p. 88)

Marx condena Hegel por suas esperanças de suprimir a “separação da ‘vida política e da vida social’ – esta, referindo-se à sociedade civil – e de estabelecer [pôr] sua identidade (MARX, 2013, p. 95), encontrando a solução em instituições pré-burguesas na tentativa de superar a contradição interna produzida pela “atividade desimpedida” (HEGEL, 2022, p. 515) da sociedade civil. Entretanto, Marx não via no mundo social moderno as condições para essa superação (LEOPOLD, 2007, p. 76), fadada a reproduzir contradições que alienam os indivíduos de sua verdadeira emancipação. Ao mesmo tempo, a realidade não pode ser “corrigida” pelo pensamento abstrato, porque a abstração que ela implica é objetiva – em outras palavras, não se trata de colocar a filosofia de Hegel “de pé”, mas de descobrir as condições sociais que produzem essa inversão em primeiro lugar.

No próximo capítulo, a natureza abstrata do estado moderno em sua relação com a sociedade civil será melhor explorada através do problema da emancipação política em *Sobre a questão judaica*, escrito na sequência, ainda em 1843.

2. A retotalização da abstração em *Sobre a questão judaica*: o problema geral da emancipação política

Sobre a questão judaica foi escrita após a *Crítica*, no outono de 1843, consistindo em uma resposta formulada pelo jovem Marx contra as posições de Bruno Bauer sobre a chamada “questão judaica”. Esse debate se concentrou na questão da “emancipação judaica”, um termo popularizado no início do século XIX – por volta de 1828 (KATZ, 1964, p. 16) – em conexão com as reivindicações civis e políticas contra “as restrições legais discriminatórias às quais os judeus, mas não a maioria da

população cristã, estavam sujeitos” (LEOPOLD, 2007, p. 105, trad. minha) na Alemanha daquela época (anterior à unificação).

Contra a emancipação judaica, que à época significava sua reivindicação por direitos iguais, Bauer foi um dos maiores críticos da década de 1840 no debate alemão, sobretudo com a publicação do texto *Die Judenfrage* em 1843. Este item, no entanto, não se concentrará na reconstrução detalhada dos argumentos de Bauer, mas examinará a resposta de Marx, que oferece uma visão mais aprofundada do caráter abstrato do estado moderno por meio de suas considerações sobre a natureza da emancipação política moderna – uma ideia que ele já havia formulado de maneira fragmentada na *Crítica*.

Longe de propor uma espécie de reconstrução da riqueza histórica e conjuntural da discussão Bauer-Marx, o objetivo deste capítulo é identificar o que permanece *necessário* para a configuração do estado capitalista a partir de uma abordagem conceitual, em outras palavras, uma apreensão das condições políticas ideais para que o modo de produção capitalista se reproduza.

A questão da emancipação dos judeus pode ser considerada representativa do problema geral da emancipação, e é exatamente isso que está por trás da discussão de Marx com Bauer. Para este último, o compromisso com o conceito de liberdade real o leva a propor que não pode haver emancipação real uma vez que os indivíduos e o estado pressupõem a religião como sua base – seja esta judaica ou cristã – devido à alienação da vida espiritual do homem (conservada em suas crenças religiosas) da comunidade política universal que a religião perpetua, portanto, incapaz de alcançar a universalidade necessária para a emancipação (liberdade real) da humanidade (BRAZILL, 1970, pp. 200-1). Para Bauer, somente renunciando às crenças religiosas, os indivíduos podem se emancipar como *cidadãos* de um estado secular, assim,

Se o tratamento dos judeus no estado cristão tem sua base na própria natureza desse estado, então a emancipação dos judeus sob a condição de que eles mudem essa natureza – isto é, na medida em que os próprios judeus mudem a sua natureza – significa que a questão judaica é apenas uma parte do problema geral cuja solução é buscada por nossa época. Até agora, os inimigos da emancipação levaram vantagem sobre seus defensores, porque colocaram em contraste o judeu, enquanto tal, com o estado cristão. Seu único erro foi pressupor o estado cristão como o verdadeiro estado, sem submetê-lo à mesma crítica que aplicaram ao judaísmo. (BAUER, 1999, p. 188, trad. minha)

Nas palavras de Marx, resumindo a alegação central de Bauer, “a emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado” (MARX, 2010, p. 35).

Neste ponto, Marx faz uma pergunta fundamental: "de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?" (MARX, 2010, p. 36). A crítica sugere que Bauer acaba confundindo a emancipação política, que foi historicamente concretizada pela revolução burguesa, com a emancipação humana universal (MARX, 2010, p. 36) e assume erroneamente que a principal contradição da sociedade moderna está na natureza religiosa ou a-religiosa dos indivíduos e do estado. No entanto, Bauer “impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação *política* mesma” (MARX, 2010, p. 36), como o fato de se concentrar na crítica ao estado cristão sem questionar a própria natureza do estado.

Uma questão secular subjaz o problema levantado pela questão judaica, que, na Alemanha, assumiu uma dimensão puramente teológica devido à ausência de condições materiais que pudessem expor a questão secular já posta (ou seja, explícita) onde o estado já havia efetivado a emancipação política. De acordo com Marx, essas condições materiais poderiam ser encontradas em sua “forma pura” nos Estados Unidos, onde o estado se reconhece como estado, abstraído da religião (MARX, 2010, p. 37). Isso não significa que os *cidadãos livres* dos Estados Unidos abandonaram sua “natureza religiosa” para alcançar a emancipação política.

Marx conclui que “se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor e sua força vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do estado” (MARX, 2010, p. 38). Em *A sagrada família* (de 1845), essa relação é apresentada com o argumento de que o estado moderno em seu desenvolvimento completo é a essência da emancipação política (MARX; ENGELS, 2003, p. 129).

Quais são, então, as condições da emancipação política que caminham lado a lado com a concretização do estado capitalista moderno? Essas condições são tais que o estado pode “ser capaz de ser um *estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem *livre*” (MARX, 2010, p. 39) em um sentido concreto e substancial, mas apenas emancipado politicamente como cidadão.

Na *Crítica*, Marx conclui que, em uma sociedade marcada pela separação entre os indivíduos, a constituição de uma comunidade política requer a abstração das particularidades em uma forma universal igualmente abstrata – justamente por estar dissociada das condições concretas da existência individual. Todas as tentativas de Hegel de superar a contradição interna entre a sociedade civil e o estado na *Filosofia do direito* apenas revelaram a Marx como essa é, de fato, uma contradição

irreconciliável e um traço característico de nosso tempo histórico.

Em *Sobre a questão judaica*, a emancipação política é apresentada como o meio precário pelo qual o indivíduo egoísta, movido por interesses particulares, pode fazer parte de uma comunidade política (abstrata). “Disso decorre que o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do *meio chamado estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*” (MARX, 2010, p. 39). Em outras palavras, “os seres humanos se tornam livres apenas por meio de uma associação que lhes é ‘externa’ e, portanto, apenas de forma indireta” (CHITTY, 2009, p. 127, trad. minha), mediada.

Em última instância, embora a emancipação política implique a liberdade da religião, uma vez que a cidadania moderna é independente de crenças religiosas, ela está embebida em uma lógica religiosa. Já na *Crítica*, Marx demonstra estar profundamente influenciado pela crítica da religião¹², particularmente aquela desenvolvida por Ludwig Feuerbach, ao tratar da mediação entre a sociedade civil e o estado. Na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* de 1844, Marx dirá que:

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. (MARX, 2013, p. 151)

Em síntese, a lógica da religião representa uma forma de mediação que aliena os indivíduos de sua essência, ao criar “imagens e ideais de outro mundo por meio dos quais a humanidade medeia sua existência neste mundo” (MURRAY, 1988, pp. 34-5, trad. minha). No entanto, diferentemente da religião, o dualismo da vida social – entre sociedade civil e estado – implicado por essa lógica não se restringe a uma consciência invertida, mas constitui, antes, um mundo invertido que a consciência apenas reflete. Consequentemente, “onde o estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade” (MARX, 2010, p. 40).

Depois de ter expulsado Hegel pela porta, ele entra pela janela, pois Marx só foi capaz de identificar o caráter abstrato do estado moderno a partir da filosofia política de Hegel, uma vez que Hegel já reconhece que a sociedade civil se abstrai de si mesma no momento de sua atividade política, e que “sua *existência política* não é

¹² “[...] é um absurdo colocar uma exigência que deriva apenas da concepção do estado político enquanto existência separada da sociedade civil, uma exigência que deriva apenas da *representação teológica* do estado político” (MARX, 2013, p. 139).

senão *essa abstração*” (MARX, 2010, p. 142). Além disso, o esquema teológico – que representa essencialmente a alienação envolvida no processo de abstração – pode ser conectado à *lógica da essência* de Hegel, em que a essência de uma coisa não aparece imediatamente, mas em algo diferente dela mesma. Na “Introdução” de 1844, Marx postula que “a religião é a teoria geral deste mundo... sua lógica em forma popular... Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira” (MARX, 2010, p. 151). Uma vez desprovida de realidade verdadeira, podemos nos basear na afirmação de Marx para questionar qual é a “essência” abstrata do homem que a realidade capitalista *produz*.

Marx identifica o estado político como a forma de mediação pela qual os indivíduos são socialmente reconhecidos como membros de uma comunidade política abstrata, e não como um fenômeno histórico meramente contingente, que poderia desaparecer sem comprometer o modo de produção capitalista. Ainda que o surgimento do estado político moderno possa ser historicamente compreendido como resultado da desintegração da ordem feudal na Europa, trata-se de um desenvolvimento histórico contingente que se converte em uma *necessidade* do próprio modo de produção capitalista¹³ e que o pressupõe.

Essa *necessidade* é reconhecida por Marx ao afirmar “que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*” (MARX, 2010, p. 39). Se a essência da emancipação política é o estado moderno, conforme observado anteriormente, segue-se que – utilizando o recurso retórico do quiasma – a concretização do estado moderno só pode ser alcançada por meio da emancipação política. Não é por acaso que a emancipação política só pode ser realizada *juridicamente*, momento em que as distinções baseadas em “nascimento, estamento, formação e atividade laboral” são suspensas quando os cidadãos se tornam cidadãos de um estado, quando ele [o estado] declara o “nascimento, estamento, formação e atividade laboral como *diferenças apolíticas*, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional” (MARX, 2010, p. 40, grifo meu).

Se a sociedade moderna não satisfaz as condições para a realização de uma universalidade concreta, ela não pode abolir os elementos materiais que só podem existir fora do estado político, onde se dão as diferenças: relações de não-identidade,

¹³ De uma perspectiva periférica, do Sul global, deve-se enfatizar que o desenvolvimento do estado político moderno esteve intrinsecamente vinculado à transição para o capitalismo, mesmo em contextos histórico-sociais totalmente desprovidos de um passado feudal.

competição e dominação. “Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas”, de modo que essa comunidade política ideal (o estado) só pode existir e “sua universalidade só [se] torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele” (MARX, 2010, p. 40). Em outras palavras, deve haver algo que suporta e pressuponha a comunidade “celestial” na qual todos são iguais, e esse é precisamente o reino “terreno” da sociedade civil.

A necessidade de uma terceira parte para expressar o nexos social dos indivíduos só pode se tornar uma necessidade quando os indivíduos estão dissociados uns dos outros. É por isso que, como Bernstein observa, “a divisão entre estado e sociedade civil é, precisamente, um dualismo: uma dualidade na qual cada lado é dependente do outro lado e está em contradição com ele. Essa relação entre o estado e a sociedade civil representa a antinomia dialética de um duplo fundamento” (BERNSTEIN, 1991, p. 106, trad. minha).

A relação entre sociedade civil e estado é um processo de dupla face, o que significa dizer que “a realização plena do idealismo do estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa” (Marx, 2010, p. 52). O indivíduo burguês – enquanto membro da sociedade civil, movido por seus interesses econômicos particulares – só pode ser constituído como tal quando a sociedade civil é esvaziada de seu caráter político. É apenas quando o estado concretiza sua forma abstrata por meio da transformação dos indivíduos em *citoyens* que eles se tornam realmente “livres”, isto é, abstraídos de tudo aquilo que de fato os vincula a uma comunidade política. Conseqüentemente, a sociedade civil se torna apolítica, o mero domínio das relações econômicas. É nesse ponto que se consolida a separação entre o econômico e o político.

Assim, se o domínio da sociedade civil é abstraído de seu caráter político e constituído como uma esfera apolítica, a sociedade civil *aparece* como natural, e os indivíduos ligados a ela também são reduzidos a um estado “natural” (MARX, 2010, p. 53; cf., também, WOODHOUSE, 2025, p. 58). A pessoa burguesa aparece como um dado natural em seu imediatismo, suprimindo o fato de que “o próprio ato de ‘despolitizar’ é político” (MURRAY, 1988, p. 32, trad. minha). De acordo com Marx:

O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem *apolítico*, necessariamente se apresenta então como o homem *natural*. Os *droits de l’homme* se apresentam como *droits naturels*, pois a *atividade consciente* se concentra no *ato político*. O homem *egoísta* é o resultado *passivo*, que simplesmente *está dado*, da sociedade dissolvida, objeto da *certeza imediata*, portanto, objeto *natural*. (MARX, 2010, p. 53)

A abstração do estado político, que surge da dissociação dos indivíduos no

interior da esfera da sociedade civil — consequência, em última instância, da separação entre os produtores e os meios de produção, que torna a produção privada e alienada do consumo – projeta essa mesma abstração de volta sobre os próprios indivíduos da sociedade civil. Inicialmente, a relação entre o membro da sociedade civil e o estado político é uma relação de diferença; em outras palavras, são precisamente as particularidades concretas da pessoa burguesa que Marx capta na seguinte passagem, quando ele demonstra que “a diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*” (MARX, 2010, p. 41).

Uma vez estabelecida a separação entre o privado e o público, o econômico e o político, a sociedade civil e o estado, essa abstração é retotalizada, apresentando o indivíduo burguês como a própria “essência” da sociedade moderna. Por meio dessa retotalização da abstração, as interações entre os indivíduos na sociedade civil deixam de ser determinadas imediatamente pelas particularidades concretas das pessoas reais, e passam a se relacionar entre si por meio do *direito*, “assim como a relação do homem que vivia no estamento e na guilda era baseada no *privilégio*” (MARX, 2010, p. 53). É nesse momento que se concretiza plenamente a bizarra ontologia social de uma dupla fundação.

4. A crítica ausente do direito: em direção à *Crítica da economia política* e para além dela

Se a preocupação do jovem Marx na *Crítica* e em *Sobre a questão judaica* era a natureza historicamente determinada do estado moderno e seu caráter abstrato, o resultado obtido foi a condição na qual o político se dissocia do econômico. Quando a sociedade civil é destituída da sua natureza política, e o político se realiza em uma esfera externa que só pode existir em oposição à sociedade civil – como seu *Outro* –, o que resta a esta são a totalidade das relações econômicas e dos sujeitos correspondentes a essas relações, uma vez que tudo o que constitui uma comunidade (universalidade) é relegado para uma esfera “celestial” da vida social que só pode ser alcançada por meio da abstração de toda a diferença/particularidade.

Ao criticar a inversão sujeito-predicado no pensamento filosófico de Hegel, Marx apresentou a sociedade civil como a esfera que pressupõe o estado como sua realidade interna, e não o contrário. Ao mesmo tempo, a concretização do estado moderno reflete sua abstração de volta sobre a sociedade civil, o que significa que esta última não sai desafetada desse processo dialético. A retotalização da abstração

referida no capítulo anterior informa um processo dialético denominado de “reflexão” [*reflexus*], que não se alinha com o uso comum do termo como um mero efeito de espelhamento, como se o que é refletido fosse apenas uma imagem da realidade. Aqui, a reflexão em questão é objetiva e consiste na produção de “um elemento autônomo dentro da totalidade” (OBERMAYR, 2022, p. 120, trad. minha). Não se trata apenas de analisar o caráter abstrato do estado moderno, mas também de examinar o caráter abstrato da sociedade civil.

Em *Sobre a questão judaica*, Marx sugere que a relação entre os indivíduos na sociedade civil é ditada pelo *direito* (MARX, 2010, p. 53), uma ideia que também está presente em *O capital*, quando ele diz que se “o escravo romano estava preso por grilhões a seu proprietário; o assalariado o está por fios invisíveis. Sua aparência de independência é mantida pela... *fictio juris* do contrato” (MARX, 2017, p. 648). Essa declaração apresenta duas proposições fundamentais. Em primeiro lugar, na sociedade romana – assim como na sociedade feudal – as relações de dominação e exploração eram diretas; somente na época moderna essas relações se tornaram mediadas pelo direito, não obstante a condição de não-proprietários da esmagadora maioria das pessoas (a classe trabalhadora).

Entretanto, Marx não apresenta a *fictio juris* do contrato apenas como um elemento de dominação social que deve ser desvelado pela crítica social e denunciado, mas também como um elemento fundamental de coesão social na sociedade capitalista. Isso indica que, devido ao processo histórico de abstração dos indivíduos uns dos outros, sujeitos *dissociados* e independentes só podem ser *associados* em certas condições – de maneira *desviada*, através de um *meio* – do valor [objetividade] e do direito [subjetividade]. Considerando a crítica de Marx ao silogismo de Hegel (MURRAY, 1988, pp. 31-2), o *meio-termo* não supera de fato a separação – neste caso, entre a sociedade civil e o estado –, mas expressa essa contradição; é a contradição levada à *aparência* (cf. MARX, 2013, p. 113). Essa percepção fornece a chave para a crítica de Marx, que é uma crítica do ponto de vista do objeto e de suas contradições internas.

Assim, a determinação do direito como o meio-termo só pode ser desenvolvida a partir dessa contradição: de ser, a um só tempo, um elemento “positivo” de coesão social (cf. MARX, 2017, pp. 250-1) que já contém em si sua negação, semelhante às condições sob as quais a emancipação política é efetivada na sociedade moderna. Nesse sentido, Marx afirma sobre a igualdade [entre as coisas] e a liberdade [dos sujeitos]:

Finalmente, não se vê que na determinação simples do valor de troca

e do dinheiro já está contida de forma latente a oposição entre salário e capital... que o valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato o sistema da igualdade e liberdade, e as perturbações que enfrentam no desenvolvimento ulterior do sistema são perturbações a ele imanentes, justamente a efetivação da *liberdade e igualdade*, que se patenteiam como desigualdade e ausência de liberdade. (MARX, 2011, p. 191)

Deve-se observar que o desenvolvimento das ideias deste capítulo não está alinhado com o modo apropriado de apresentação, que virá depois. Trata-se, antes, do desenvolvimento daquilo que pressupõe (a investigação). Começamos com as considerações fragmentadas do jovem Marx sobre as condições jurídicas e políticas da sociedade capitalista, e só mais tarde chegamos ao auge – e ao ponto de partida determinado – da análise de Marx sobre o modo de produção capitalista, que é plenamente realizado em suas obras de maturidade.

Quando Marx muda seu foco da crítica da filosofia para a crítica da economia política como a chave para a compreensão da sociedade capitalista, não é primeiramente por meio do *direito* que os indivíduos independentes da sociedade burguesa estão formalmente associados, mas sim por meio da *forma valor*. Como o objetivo deste capítulo não é reconstruir exaustivamente o pensamento de Marx até chegar na forma valor, utilizarei os fragmentos às margens de *O capital* como uma ponte do jovem Marx para a *crítica da economia política*.

A consequência da constituição despolitizante da sociedade civil, conforme sugerido por Marx em *Sobre a questão judaica*, é a redução do indivíduo a um estado “natural”, em que o que é historicamente determinado aparece como algo já dado, isto é, como uma condição quase natural para a determinação da pessoa enquanto gênero humano, o *homem burguês*. A figura do *homem burguês* movido por interesses econômicos egoístas, em oposição ao *citoyen*, não é definida como um polo relacional em que o *cidadão* encarna o momento da universalidade abstrata, enquanto o *homem burguês* representaria um momento diferenciado [da particularidade] do indivíduo concreto.

Pelo contrário, o *homem burguês* também é uma figura universal abstrata, no sentido de que, para se engajar em relações econômicas – seja ele o “comerciante”, o “proprietário fundiário”, o “trabalhador diarista” etc. –, só pode se apresentar como alguém determinado “por seu livre-arbítrio” (MARX, 2017, p. 250), como proprietário de mercadorias. Assim, a constituição do sujeito burguês emerge de uma necessidade inscrita nas próprias relações econômicas e nas formas econômicas que lhes correspondem. Em *Sobre a questão judaica*, Marx sugere que, na sociedade civil – onde o indivíduo “atua como pessoa particular” –, ele “encara as demais pessoas como

meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2010, p. 40).

O uso do termo “poderes estranhos” já implica que Marx não está se referindo à dominação de classe em um sentido imediato, mas sim a um modo de produção no qual as relações sociais aparecem como características das coisas. Os indivíduos são então determinados por esses “poderes estranhos”, cuja natureza oculta adquire um conceito mais adequado quando é introduzida por Marx como o fetichismo das mercadorias. De acordo com Isaak I. Rubin, o aspecto essencial do fetichismo não é que as relações sociais entre as pessoas sejam consideradas propriedades das coisas, mas que, na sociedade produtora de mercadorias, “as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas” (RUBIN, 1987, p. 20). Consequentemente, o fetichismo da mercadoria serve como teoria geral do modo de produção capitalista e fornece a base para compreender o caráter abstrato da sociedade civil.

Através do conceito de fetichismo da mercadoria, é possível dimensionar a importância da *forma social*. Nesse contexto, a mercadoria, enquanto forma elementar da sociedade burguesa, não é apenas um objeto útil resultante da atividade de um trabalho concreto, isto é, um valor de uso. Essa dimensão isolada não pode explicar como as mercadorias podem, desde o início, ser reunidas enquanto tais, já que a produção é privada e dissociada do consumo. Tal conexão só pode ocorrer por meio de um intermediário – na relação de troca –, momento em que a mercadoria é abstraída de tudo aquilo que lhe confere particularidade e adquire um denominador comum (em sua expressão finita: o valor de troca), que não é uma forma natural, mas sim uma forma social: a maneira pela qual o trabalho precisa aparecer para que a troca seja possível. Por isso, a forma valor é uma categoria puramente social, e não uma propriedade inerente às coisas.

Se a “relação de troca fornece a primeira condição de existência” (REUTEN; WILLIAMS, 1989, p. 59, trad. minha) para um modo de produção caracterizado por unidades privadas de produção dissociadas, essas unidades só podem se tornar interdependentes – e, assim, validar seu caráter social – ao negarem suas particularidades concretas. Essa é a condição para o surgimento da forma valor como uma abstração real, que adquire efetividade na figura do dinheiro e ganha autonomia em relação ao mundo das mercadorias.

Quando Marx inicia o segundo capítulo do primeiro livro de *O capital* afirmando que a troca não é apenas uma relação econômica entre coisas, mas deve ser realizada como uma relação jurídica entre os possuidores (como proprietários privados) de

mercadorias (MARX, 2017, p. 159), ele dá um passo importante para a compreensão da *necessidade do direito* como um meio-termo. O direito não apenas situa-se entre indivíduos concretamente diferentes, mas a compra e venda de força de trabalho é uma *relação contratual* (MARX, 2017, p. 242) – de reconhecimento entre vontades – baseada na equivalência que medeia a exploração de classe. Além disso, a relação da troca também fornece o ponto de partida para entender a gênese da forma jurídica. Não o desenvolvimento histórico desta forma social, mas seu desenvolvimento conceitual, uma vez que a apresentação das categorias nem sempre coincide com o seu surgimento histórico.

Trata-se da *crítica ausente* do direito que se busca acessar. Mais de 40 anos atrás, Robert Fine propôs-se a tal tarefa em *Democracy and the rule of law*, publicado em 1984, ao afirmar que “o tema que aparece nas margens de *O capital* é que as relações sociais de produção capitalista não se manifestam apenas em formas econômicas, mas também em formas jurídicas” (FINE, 1984, pp. 96-7, trad. minha).

Para acessar plenamente o potencial dos fragmentos encontrados às margens dos textos de Marx sobre como o direito se encaixa na estrutura geral da sociedade capitalista, é preciso transcender seus escritos para realizar o que Marx não pretendia: a formulação de uma crítica dos conceitos jurídicos fundamentais. Embora essa tarefa também nunca tenha sido totalmente realizada em um desenvolvimento dialético adequado, foi Evguiéni B. Pachukanis (1891-1937) quem forneceu as contribuições mais substanciais em direção a esse objetivo. A propósito, a *crítica dos conceitos jurídicos fundamentais* foi o subtítulo original de sua principal obra, *Teoria geral do direito e marxismo*, publicada pela primeira vez em 1924.

Entretanto, antes de se aprofundar nas contribuições de Pachukanis para a crítica do direito, é essencial esclarecer a lógica por trás desse movimento: de Marx para Pachukanis e de volta. Embora Marx tenha criticado fortemente Hegel e oposto seu materialismo ao suposto idealismo hegeliano, Marx reconheceu que a inversão idealista – na qual a *Ideia* é subjetivada e os seres humanos reais são tomados como resultado – acaba por corresponder à lógica da realidade, porque a própria realidade é dominada por figuras quase-lógicas, tese compartilhada entre diversos autores da dialética sistemática.

Para evidenciar essa ideia, tomemos a relação capital-trabalho como exemplo. Para que essa relação se efetive, o capitalista deve encontrar no mercado o trabalhador livre,

[...] e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, estando livre e

solto e carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho. (MARX, 2017, p. 244)

Apesar das condições materiais e concretas da existência da classe trabalhadora, o capitalista e o trabalhador são *associados* na relação da troca como indivíduos livres que contratam um com o outro; ambos são abstraídos de suas particularidades no ato de *reconhecimento* no qual, para um ter o que o outro não tem, precisam se posicionar como sujeitos de igual “valor”, em uma forma social abstrata. No momento da troca, cada um entra em relação com o outro “apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente” (MARX, 2017, p. 251). Portanto, mesmo que na produção a força de trabalho (isto é, a *capacidade de trabalho* enquanto tal) como valor de uso seja consumida e explorada, expressando uma relação de não-equivalência, isso só pode ocorrer por meio da abstração dessas particularidades na circulação, sendo a troca a expressão mais simples. Isso apresenta uma contradição que corresponde a uma dupla realidade que só se constitui como tal na relação de troca, o que permite a formação de uma sociabilidade que, na verdade, é dominada por formas sociais abstratas e *aparece* como uma realidade que é governada pela *lógica*, o que de modo nenhum implica que esse modo de aparecimento seja imaginário ou ilusório.

Nessa linha de pensamento, Marx também descreve os indivíduos como *portadores* de relações econômicas, o que alude a uma dinâmica na qual as formas sociais – a mercadoria, o dinheiro, o valor, o capital etc. – se realizam pelas costas das pessoas ou independentemente de sua atividade consciente:

Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. Na sequência de nossa exposição, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, e que as pessoas se defrontam umas com as outras como suportes [*Träger*] dessas relações. (MARX, 2017, pp. 159-60)

Segundo Fine, a crítica de Marx à economia política tem como “objeto de estudo... as formas assumidas pelas coisas, pelos objetos, na sociedade capitalista moderna (valor, valor de troca, dinheiro, capital, lucro, aluguel, juros etc.)” (FINE, 2009, p. 119, trad. minha), e elas são apresentadas como entidades que se movem por si mesmas. O capital é definido por Marx como valor que se autovaloriza; assim, pode-se argumentar que o modo de produção capitalista é *determinado pela forma* e envolve processos sem subjetividade, já que o sujeito desse processo é o capital e as pessoas reais, marionetes de uma trama que ocorre por detrás de suas ações.

É assim que se pode afirmar que os indivíduos são apresentados em *O capital*

como “sujeitos sem subjetividade” (REUTEN; WILLIAMS, 1989, p. 164, trad. minha), porque são movidos por uma determinação estrutural da lei da valorização do valor. No entanto, trata-se de uma contradição: (i) primeiro, porque a condição para que o capital apareça como um Sujeito – capaz de [auto]produção – é que sua justificativa se encontra fora do espaço onde ele aparenta circular livremente, ou seja, na esfera da produção; e (ii) segundo, porque emerge da circulação enquanto tal, de modo que “sujeitos sem subjetividade são contraditórios. Essa contradição deriva da existência (abstrata) da vontade livre, que contradiz a determinação estrutural da associação por meio da forma valor” (REUTEN; WILLIAMS, 1989, pp. 164-5, trad. minha).

Em outras palavras, como pode haver vontade livre em um mundo comandado por formas econômicas? Para avançar, a conclusão é que essa é uma contradição irreconciliável, algo já descoberto por Marx quando ele discutiu a natureza da emancipação humana (e da liberdade) na sociedade moderna, e é por isso que é preciso apresentar as formas pelas quais essa contradição pode se mover, esta é a *forma jurídica* e suas diferentes formas de manifestação.

A vontade livre só pode existir como vontade livre abstrata, como a vontade de um sujeito que é um só com o portador das relações econômicas. Por um lado, pode-se argumentar que essa figura é o “homem burguês” que o jovem Marx sugeriu; no entanto, esse termo ainda está ligado à dimensão concreta e sensível da vida individual, em contraposição à existência abstrata do indivíduo na sua existência como cidadão do estado. Embora interessado no caráter abstrato do estado moderno, Marx ainda não tinha os meios para analisar o caráter abstrato da sociedade civil, o que só foi alcançado quando ele passou para a crítica da economia política. Por outro lado, em *O capital*, Marx ofereceu uma resposta para essa última questão, mas então os indivíduos foram pressupostos como sujeitos sem subjetividade, deixando de conceituar as formas subjetivas da sociedade moderna juntamente com suas formas objetivas. Em outras palavras, o guardião ou o proprietário das mercadorias foi introduzido na ótica da crítica do objeto.

O conceito de “homem burguês”, “guardião” e mesmo “possuidor” não abrange, por si só, a determinação jurídica que esse mesmo conceito exige, uma vez que a relação econômica de troca é, ao mesmo tempo, uma *relação jurídica*. É justamente nesse ponto que entra em cena a contribuição fundamental de Pachukanis (2017), ao apresentar a figura do *sujeito de direito*.

A introdução do sujeito de direito como a forma elementar das relações jurídicas qualifica tanto a conceituação do jovem Marx sobre o *homem burguês* quanto a apresentação do Marx da maturidade sobre os *guardiões* ou *possuidores* de

mercadorias “como pessoas cuja vontade reside nessas coisas” (MARX, 2017, p. 159). Somente como sujeito de direito – como puro “portador” de direitos (PACHUKANIS, 2017, p. 120) – é possível explicar como o indivíduo pode permanecer livre mesmo quando a única mercadoria que possui é sua capacidade de trabalho [*Arbeitsvermögen*].

É assim que, saindo da esfera da circulação para a esfera da produção, o trabalhador não se torna um escravo, mas permanece como um indivíduo livre, uma forma social que justifica (ou fundamenta) a condição de não-proprietário da maioria do globo e pode permitir que o indivíduo tenha *capacidade* de direitos *antes* e *depois* do momento da troca, diante da dissociação entre direito de propriedade e propriedade enquanto apropriação. A capacidade de direito que qualifica o sujeito é uma capacidade formal (PACHUKANIS, 2017, pp. 132-3).

Seguindo os passos de Hegel, Pachukanis introduz as determinações da forma jurídica, tomando como ponto de partida definitivo o sujeito de direito como *personalidade*, ou seja, “a capacidade de direito e constitui o conceito e a base ela mesma abstrata do direito abstrato e, por isso, *formal*” (HEGEL, 2022, p. 231). Na *Teoria geral do direito e marxismo*, Pachukanis sustenta que o sujeito de direito como *personalidade* só pode ter uma existência abstrata¹⁴. A *propriedade privada* aparece como a primeira condição de existência, sendo a esfera externa da vontade livre (PACHUKANIS, 2017, p. 132; HEGEL, 2022, p. 236). Ainda assim, isso não é suficiente, pois “a minha vontade, enquanto exteriorizada, é ao mesmo tempo uma outra vontade” (HEGEL, 2022, p. 286) – o *contrato*. É por isso que Pachukanis afirma que “fora do contrato, os próprios conceitos de sujeito e de vontade no sentido jurídico existem apenas como abstração sem vida” (PACHUKANIS, 2017, p. 127).

De acordo com Hegel, o contato traz à existência a propriedade “cujo *lado* do ser-aí ou da exterioridade não é mais só uma Coisa, porém contém em si mesmo o momento de uma vontade (e, com isso, de uma outra vontade)” (HEGEL, 2022, p. 286). Nesta relação, ocorre uma abstração, pois a relação contratual é “a mediação de uma vontade idêntica na diferenciação absoluta de proprietários sendo-para-si” (HEGEL, 2022, p. 287), isto é, de proprietários independentes. Voltando a Marx, o ponto principal é que essa “relação jurídica, cuja forma é o contrato... é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica” (MARX, 2017, p. 159) de troca.

Quando Marx critica Hegel por restabelecer o sujeito do direito abstrato no centro do estado moderno, esse gesto revela um elemento fundamental para

¹⁴ O termo abstrato nesta menção não se refere a uma abstração real, mas no sentido de algo ainda *implícito* (não posto).

compreender como Hegel, de fato, captou um momento fundante das formas subjetivas da sociedade moderna. Nesse ponto, é possível retomar o papel desempenhado pela *Filosofia do direito* para a compreensão da forma jurídica, tendo em vista que, embora o estado apareça como resultado, ele permanece como um momento da realização do direito na sociedade moderna que transforma o seu ponto de partida, daí a ênfase na ideia de “retotalização” da abstração que concretiza a realização do estado no capitalismo.

Além disso, Pashukanis reconheceu que “a *Filosofia do direito* contém, ainda, uma imagem da sociedade civil burguesa – e, ademais, apresentada com tamanha profundidade e substância - que é difícil de admitir” (PASHUKANIS, 2024, s/n, trad. minha).

Nesse sentido, Robert Fine faz uma proposta ambiciosa. A *Filosofia do direito* de Hegel é tradicionalmente compreendida como um projeto incompatível com a *Crítica da economia política* de Marx, sobretudo pelo fato de ser uma obra que Marx se propõe a enfrentar diretamente em 1843. Na contramão, de acordo com Fine, Hegel “enfrenta as formas de direito da sociedade moderna”, ou seja, “as formas assumidas pelos sujeitos humanos na modernidade (direito, personalidade, propriedade, contrato, injustiça, moralidade, família, sociedade civil, estado, relações internacionais etc.)” (FINE, 2009, p. 118, trad. minha), enquanto Marx enfrenta as formas do valor. Ele sugere que é necessário colocar em movimento uma unidade entre Hegel e Marx, como forma de “enfrentar as dicotomias da modernidade: sujeito e objeto, pessoa e coisa, liberdade e determinação, política e economia, direito e valor” (FINE, 2009, p. 119, trad. minha).

Em concordância com a ideia geral deste projeto, também acredito que a *Filosofia do direito* de Hegel pode iluminar nossos esforços dialéticos para apresentar a forma jurídica em todas as suas determinações, mas não da maneira como ela se apresenta na obra de Hegel.

Se Pashukanis é uma chave fundamental para reconciliar a cisão entre o jovem e o Marx da maturidade no que diz respeito à natureza da sociedade civil – ao introduzir uma crítica marxista da forma jurídica –, a compreensão, pelo jovem Marx, do caráter abstrato do estado moderno pode nos ajudar a demonstrar como o sujeito de direito está necessariamente vinculado ao estado como forma. Em especial, mostra como o desenvolvimento dialético da forma jurídica encontra sua realização no estado, quando este reflete a abstração de volta sobre o todo e valida o ponto de partida, sinteticamente. Em outras palavras, o estado aperfeiçoa o sujeito de direito como a própria essência da sociedade capitalista moderna – para retomar, em outros termos,

o desfecho da análise de Marx em *Sobre a questão judaica*.

A forma jurídica se posiciona entre a sociedade civil e o estado como uma *mediação* entre essas duas esferas da vida social – de fato, uma duplicação da realidade social –, demonstrando que elas não são esferas externas e contingentes entre si, mas interdependentes. Pachukanis reconhece essa necessidade ao afirmar que “o direito como forma... não existe senão em opostos” (PACHUKANIS, 2017, p. 75): em um momento, apresenta-se como forma de autonomia subjetiva privada, o sujeito de direito dotado de vontade livre, que não reconhece nenhuma autoridade externa e não é limitada por nada além de outra vontade igual à sua; em outro momento, aparece como a própria forma de regulação autoritária externa – como a própria norma jurídica. Daí a razão pela qual, para a construção de uma crítica dos conceitos jurídicos fundamentais, é tão difícil situar o direito entre o “econômico” e o “político”, ora como “base”, ora como “superestrutura”, uma vez que a forma jurídica transita entre essas duas esferas¹⁵.

Conclusão

Neste artigo, o percurso proposto consistiu em ir além dos escritos econômicos de maturidade de Marx em busca da “crítica ausente” do direito na análise do jovem Marx acerca do caráter abstrato do estado moderno. Ao longo desta exposição, a análise da crítica do jovem Marx a Hegel revela que sua denúncia do idealismo hegeliano, particularmente da inversão sujeito-predicado, na verdade expõe não que Hegel está “de cabeça para baixo”, mas que a própria realidade que sua filosofia buscou refletir é, ela mesma, invertida. Graças a essa crítica, Marx pôde articular que o fundamento do estado reside na sociedade civil e que ambos encarnam um esquema teológico – marcado por uma lógica de alienação – que cria uma realidade dupla na qual os indivíduos experimentam a vida social como fundamentalmente cindida.

O interesse de Marx pelo caráter abstrato do estado moderno persiste em *Sobre a questão judaica*, onde ele examina o problema da emancipação política como a essência do estado moderna. Em sua visão, as condições sob as quais os indivíduos passam a fazer parte de uma comunidade política são alcançadas de forma desviada, no estado. Essa transformação ocorre somente quando os indivíduos são abstraídos, por força das relações de produção na qual se inserem de todas as particularidades e se tornam cidadãos de um estado, reconhecidos como sujeitos livres e iguais.

Todavia, a mera oposição entre o “homem burguês” e o cidadão não é suficiente

¹⁵ Desenvolvo as consequências desta ideia nos artigos *The dialectics of the value form* (2025) e *Pashukanis on private and public law: a dialectical reconstruction* (2026).

para capturar a natureza abstrata da sociedade civil, uma vez que Marx contrasta o sujeito concreto e particular com sua existência abstrata como membro de uma comunidade política ideal.

Essa abstração é plenamente conceituada em *O capital*, particularmente em sua teoria do fetichismo, onde Marx demonstra como os indivíduos se tornam meros “joguetes de poderes estranhos”. Quando apresentados unicamente como portadores de relações econômicas, os indivíduos são reduzidos a sujeitos sem subjetividade, o que não é suficiente para explicar como, na sociedade capitalista, “todos são livres”. O conceito que qualifica tanto o homem burguês do jovem Marx quanto os portadores de relações econômicas em *O capital* encontra sua expressão adequada na figura do sujeito de direito, noção desenvolvida por Pachukanis. É por meio do desenvolvimento das formas jurídicas que se pode compreender como a concretização do estado moderno não apenas requer a forma jurídica, mas é um momento dela (sua forma final), ao possibilitar que esta adquira autonomia em relação ao seu conteúdo econômico originário: a relação de troca. Assim, a crítica ausente do direito e de seu papel como meio-termo é fundamental para compreender a totalidade das condições objetivas e subjetivas de nosso tempo histórico.

Referências

- BAUER, Bruno. “The Jewish problem” (1843). In: STEPELEVICH, Lawrence S. **The young Hegelians: an anthology**. Amherst, NY: Humanity Books, 1999.
- BERNSTEIN, Jay. “Right, revolution and community: Marx’s ‘On the Jewish question’”. In: OSBORNE, Peter (Ed.) **Socialism and the limits of liberalism**. London: Verso, 1991.
- BRAZILL, William J. **The young Hegelians**. New Haven: Yale University Press, 1970.
- CHITTY, Andrew. “Species-being and capital”. In: CHITTY, Andrew; MCLVOR, Martin (Ed.). **Karl Marx and contemporary philosophy**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- COLLETTI, Lucio. “Introduction”. In: MARX, Karl. **Early writings**. London: Penguin Books, 1992.
- FINE, Robert. “An unfinished project: Marx’s *Critique of Hegel’s philosophy of right*”. In: CHITTY, Andrew; MCLVOR, Martin. **Karl Marx and contemporary philosophy**. London: Palgrave Macmillan, 2009.
- FRASER, Ian; BURNS, Tony. “Introduction: an historical survey of the Hegel-Marx connection”. In: FRASER, Ian; BURNS, Tony (Ed.). **The Hegel-Marx connection**. London: Macmillan Press, 2000.
- HARTMANN, Klaus. Towards a new systematic reading of Hegel’s philosophy of right”. In: PELCZYNSKI, Z. A. (Ed.). **The state and civil society: studies in Hegel’s political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica v. 3: a doutrina do conceito**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm. **Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio [1830] v. I: a ciência da lógica**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

- HEGEL, Georg W. Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio [1830]** v. III: a filosofia do espírito. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HOSHIKA, Thaís. Pashukanis on private and public law: a dialectical reconstruction. **Rechtsphilosophie**, v. 12, pp. 40-52, 2026.
- HOSHIKA, Thaís. The dialectics of the value form. **Retfærd**, n. 4, v. 48, pp. 238-59, 2025 (*no prelo*).
- ILTING, Karl-Heinz. "Hegel's concept of the state and Marx's early critique". In: PELCZYNSKI, Z. A. (Ed.). **The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- KATZ, Jacob. "The term 'Jewish emancipation': its origin and historical impact". In: ALTMANN, Alexander (Ed.). **Studies in nineteenth-century Jewish intellectual history**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- KERVÉGAN, Jean François. "A instituição da liberdade". In: HEGEL, G. F. W. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. São Paulo: Editora 34, 2022, pp. 27-106.
- LEOPOLD, David. **The young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I: o processo de produção do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Collected works** v. 1: Marx – 1835-1843. London: Lawrence & Wishart, 2010.
- MURRAY, Patrick. **Marx's theory of scientific knowledge**. New Jersey: Humanities Press International, 1988.
- OBERMAYR, Linda Lilith. **Die Kritik der marxistischen Rechtstheorie: Zu Paschukanis' Begriff der Rechtsform**. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2022.
- PASHUKANIS, Evgeny. Hegel: state and law on the centenary of his death. Trad. Rafael Khachaturian e Igor Shoikhedbrod. **Historical Materialism**, 2024. Disponível em: <https://www.historicalmaterialism.org/article/hegel-state-and-law-on-the-centenary-of-his-death/#_ftn1>. Acesso em: 13 nov. 2025.
- PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PELCZYNSKI, Zbigniew A. "Introduction: the significance of Hegel's separation of the state and civil society". In: PELCZYNSKI, Zbigniew A. (Ed.) **The state and civil society: studies in Hegel's political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- REUTEN, Geert; WILLIAMS, Michael. **Value-form and the state: the tendencies of accumulation and the determination of economic policy in capitalist society**. London: Routledge, 1989.
- RUBIN, Isaak Illich. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Editora Polis, 1987.
- RUGE, Arnold. "Hegel's *Philosophy of right* and the politics of our times" [1842]. In: STEPELEVICH, Lawrence S. (Ed.). **The young Hegelians: an anthology**. Amherst, NY: Humanity Books, 1999.
- WOODHOUSE, Rosie. "The politics of abstraction: property, subjectivity, legal form". In: CERCEL, Cosmin; FUSCO, Gian-Giacomo; TACIK, Przemysław. **Legal form and the end of law**. London: Routledge, 2025.

Como citar:

HOSHIKA, Thaís. Desenvolvendo a "crítica ausente" do direito: entre o jovem Marx e as margens de *O capital*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 31, n. 1, pp. 299-328; jan.-jun., 2026.