

ISSN 1981-061X ANO XIX 2024

Verinotio

NOVAFASE

29

número 1

2024.1

edição especial

a crítica do direito em MARX

Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes |
CNPq | Curso de Serviço Social | Universidade Federal Fluminense
— UFF Rio das Ostras

REVISTA VERINOTIO

NOVA FASE

EDIÇÃO ESPECIAL

A crítica do Direito em Marx

junho
2024

VERINOTIO – REVISTA ON-LINE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ISSN 1981-061X v. 29 n. 1 - junho 2024

As opiniões emitidas em artigos ou notas assinadas são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

CURSO DE SERVIÇO SOCIAL DA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Rua Recife, Lotes 1-7 –Jardim Bela Vista, Rio das Ostras–28895-532–RJ–
Brasil. *E-mail*:revistaverinotio@gmail.com

EXPEDIENTE

Equipe editorial

Editora-chefe: Dra. Vânia Noeli Ferreira de Assunção, UFF

Editora-chefe adjunta: Dra. Ester Vaisman, UFMG

Editor-associado: Dr. Vitor Bartoletti Sartori, UFMG

Editor-associado: Dr. Ronaldo Vielmi Fortes, UFJF

Editora-associada: Ms. Gabriella M. Segantini Souza, UFMG

Equipe técnica

Gabriella M. Segantini Souza – Capista, diagramadora

Ronaldo Vielmi Fortes - diagramador

Roger Filipe Silva – *Web designer*, programador e suporte técnico

Conselho Editorial

Dr. Alexandre Aranha Arbia, UFJF, Juiz de Fora, Brasil; **Dra. Ana Laura dos Reis Corrêa**, UnB, Brasil; **Dra. Ana Selva Castelo Branco Albinati**, PUC-MG, Brasil; **Dr. Antônio José Romera Valverde**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Antônio José Lopes Alves**, UFMG, Brasil; **Dr. Antônio Rago Filho**, PUC-SP, Brasil; **Dr. Carlos Eduardo O. Berriel**, UNICAMP, Campinas, Brasil; **Dr. Celso Frederico**, USP, Brasil; **Dra. Cristina Lontra Nacif**, UFF-Niterói, Brasil; **Dr. Eduardo Ferreira Chagas**, UFC, Brasil; **Dr. Elcemir Paço Cunha**, UFJF, Brasil; **Dra. Fabiana Scoleso**, UFT, Brasil; **Dr. Francisco Garcia Chicote**, CONICET/UBA, Argentina; **Dr. Guilherme Leite Gonçalves**, UERJ, Brasil; **Dr. Juarez Duayer**, UFF, Brasil; **Dr. Leonardo Gomes de Deus**, UFMG, Brasil; **Dra. Lúcia Aparecida Valadares Sartório**, UFRRJ, Brasil; **Dr. Marco Vanzulli**, Università degli Studi di Milano Bicocca, Itália; **Dr. Mario Duayer**, in memoriam; **Dr. Mauro Castelo Branco de Moura**, UFBA, Brasil; **Dr. Miguel Vedda**, UBA, Argentina; **Dra. Mônica Hallak Martins Costa**, PUC-MG, Brasil; **Dr. Nicolas Tertulian**, in memoriam; **Dr. Paulo Henrique Furtado de Araujo**, UFF, Brasil; **Dr. Ricardo Gaspar Müller**, UFSC, Brasil; **Dr. Ricardo Lara**, UFSC, Brasil; **Dr. Ricardo Prestes Pazello**, UFPR, Brasil; **Dr. Ronaldo Rosas Reis**, UFF, Brasil; **Dr. Vinícius Gomes Casalino**, PUC-Campinas, Brasil.

SUMÁRIO

Editorial: 100 anos depois ou 100 anos atrás? IX
Vitor Bartoletti Sartori

A crítica do Direito em Marx *Edição Especial*

**Sobre as formas e figuras econômicas diante das formas jurídicas em
Marx: um embate com Pachukanis 01**
Vitor Bartoletti Sartori

**Estado e Direito em Marx: uma análise dos escritos da
Gazeta Renana 64**
Murilo Leite Pereira Neto

**A questão judaica e as Glosas Críticas: Estado, direito e crítica
da economia política na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844 103**
Lucas de Oliveira Maciel

**A posição dos juristas na divisão do trabalho e suas ilusões em
A Ideologia Alemã 129**
Gabriel Müller de Jesus Pinheiro Machado

**O direito sem história e o Estado como comunidade ilusória: Marx e
Engels sobre história em A ideologia alemã 154**
Edmundo Barboza Filho

**O papel do terreno jurídico na Prússia revolucionária:
uma análise da função ideológica do direito nos escritos
marxianos da Nova Gazeta Renana 182**
José Roberto Almeida Sales Júnior

**A batalha pelos significados dos Grundrisse e o labirinto criativo
de leituras marxistas sobre o direito 213**
Moisés Alves Soares

**Marx e o movimento do Direito nos textos econômicos tardios
(1857–1879) 238**
Lucas Almeida Silva

**Forma de aparecimento que torna invisível a relação efetiva e mostra
precisamente o oposto dessa relação: Marx diante do salário e a crítica
marxiana ao direito 267**
João Lucas Sales Prates

De pré-marxiano a propriamente marxiano: o tratamento do crime e da punição em dois momentos da obra de Marx	305
Nayara Rodrigues Medrado	
Os direitos humanos à luz de O capital	
Elementos para uma aproximação (Parte 01)	336
Vinícius Casalino	
Crítica da ideia de justiça em Marx a partir das glosas marginais ao Programa de Gotha	367
Arthur Bastos Rodrigues	
O terreno do direito achado na renda fundiária: introdução a uma crítica jurídica a partir do livro III, de O capital de Marx	388
Ricardo Prestes Pazello	
O conceito de “justiça” em Marx: seus elementos, contextos e debates	412
Thiago Aguiar Simim	
Alexandre, o pequeno: Marx e a abolição da servidão na Rússia	433
Gabiella M. Segantini Souza	
A crítica ao direito nos “assim chamados” Cadernos Etnológicos de Karl Marx: os comentários a Henry Sumner Maine	465
Ana Carolina Marra de Andrade	

Tradução

Quem escreveu o artigo Socialismo dos juristas? Problemas para estabelecer a autoria na edição do Volume I/31 da MEGA-2	493
Renate Merkel-Melis	

Resenhas

A gênese da crítica marxista ao direito: um convite à leitura d’ O papel revolucionário do direito e do Estado, de Piotr Stutchka	502
Matheus Daltoé Assis	
Continuando com o direito insurgente	514
Marina Marques de Sá Souza	

Pachukanis e o estreito horizonte do Direito 521
Antonio Ugá Neto

**A reconstrução em construção da crítica do Direito de Karl Marx
por Vinícius Casalino 536**
Rayan Thales Araújo Maia



Honoré Daumier

Avant Audience [Antes da audiência]

Tipo: Caneta; Tamanho do desenho: 23cm × 8,9 centímetros

Data: 1860-1865

Editorial

100 anos depois ou 100 anos atrás?

Vitor Bartoletti Sartori*

Qualquer marxista em sã consciência que se envolva com a temática do direito é obrigado a reconhecer a grandiosidade da obra pachukaniana. Certamente ele não tem a estatura de autores do século XX como Lênin, Lukács e Rosa Luxemburgo (para que mencionemos os grandes marxistas desse século); porém, é um autor de enorme importância para o marxismo como um todo, e não só para aqueles que estudam a esfera jurídica. Ao analisar a crítica marxista ao direito, não levar em conta a obra do autor denota desconhecimento ou, pode-se mesmo dizer, má-fé.

No mesmo sentido, é preciso deixar claro que a recepção da obra de Pachukanis no Brasil deve muito a um autor em específico: Márcio Bilharinho Naves, a quem a crítica marxista ao direito brasileira deve muito. Em um momento em que, por aqui, o ecletismo teórico e a falta de rigor imperavam no tratamento marxista do tema, Naves foi o farol de toda uma geração. Não é exagero dizer que o filósofo althusseriano foi o principal responsável pela maior seriedade e compromisso teórico da geração presente, na qual grande parte dos autores que escreveram nesse número da *Verinotio* se enquadra. Também é preciso destacar que, ainda hoje, o autor de *Direito e marxismo* é a maior referência na temática.

Nunca é demais destacar: a dívida dos brasileiros que realizam a crítica marxista ao direito diante de Márcio Naves e de sua leitura da obra pachukaniana é enorme. Sem isso, nesse campo, talvez estivéssemos ainda patinando em leituras instrumentalizadas e absolutamente parciais da obra de Marx. Certas hermenêuticas lí(y)ricas talvez ainda dessem a tônica do marxismo jurídico ou, o que acaba sendo o mesmo, dos juristas marxistas. Não que seja de estranhar que um professor de filosofia

* Professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Mestre em história social pela PUC-SP e doutor em teoria e filosofia do direito pela USP. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

(e não do curso de direito) fosse aquele a explicitar a falta de cuidado generalizada dos juristas-filósofos ou dos juristas-sociólogos; antes, isso parece bastante óbvio se pensarmos no tipo de formação disponível nos vetustos cursos jurídicos. Naves explicitamente colocou os marxistas como críticos do direito, e não como juristas autoproclamados marxistas, críticos etc. Seu ponto de partida, com isso, parece-nos acertado e necessário.

Nesse cenário, é preciso também assinalar a importância de uma obra como *Teoria geral do direito e o marxismo*, que faz 100 anos em 2024. Desde que Márcio Naves se colocou aos estudiosos do direito no Brasil, essa tem sido a obra de cabeceira da crítica marxista ao direito. Os méritos dessa tradição (em sua maior amplitude) devem muito à obra cuja efeméride motiva o presente número da *Verinotio*. No entanto, também é preciso se perguntar: há algum problema se uma obra centenária se configura ainda como ponto de partida (e de chegada) para a crítica marxista ao direito? Não falamos de marxismo jurídico aqui; em verdade, em nossa opinião, não há como levar a sério essa possibilidade desde que ficou claro que se trata de uma crítica ao âmbito jurídico; Engels criticou fortemente o socialismo dos juristas; o próprio Pachukanis (e Naves enfatiza a questão) critica enfaticamente o raciocínio jurídico. Porém, tal expressão tem ganhado força. Isso não seria preocupante? Essas perguntas precisam ser respondidas com algum zelo.

Para isso, é importante notar que, há 100 anos, a posição de Pachukanis é análoga àquela dos grandes autores do marxismo da época. Ele não se curva diante dos teóricos oficiais da II Internacional e nem reduz sua teoria às simplificações e esquematismos de autores russos como Plekhânov. Trata-se, portanto, de um autor com uma envergadura intelectual que não é desprezível. Ele também – tal como importantes teóricos da época, como Isaac Rubin e György Lukács – desenvolve suas obras apreendendo elementos muito importantes da obra marxiana, como a relação das formas econômicas com a crítica da economia política e, portanto, com o tratamento da luta de classes e das diferentes esferas da sociedade. A temática do fetichismo da mercadoria (e, de modo menos incisivo, do dinheiro) também é muito presente em *Teoria geral do direito e o marxismo*. Assim, problemas que eram pouco abordados na época, e que hoje sabemos ser essenciais para o início da conversa sobre qualquer análise da obra de Marx, ganham relevo na grande obra de 1924. Ou seja, Pachukanis – juntamente com outros autores da década de 1920 – abre uma porta importante para os marxistas.

A impossibilidade de uma leitura baseada no entendimento rudimentar da famigerada metáfora do “Prefácio” de 1859 é um mérito de autores como Korsch, Lukács, Gramsci, Luxemburgo e Bloch, entre outros. Pelo que dizemos, é possível colocar Pachukanis em meio a esses pensadores revolucionários. E isso não é pouco. Assim, tal qual tais famosos marxistas, é imprescindível ler o autor soviético ainda hoje. Mesmo que não se possa pretender que ele tenha a mesma estatura dos mencionados autores, pode-se dizer que, como o mencionado Rubin, a leitura pachukaniana ainda é relevante.

A década de 1920, na esteira dos acontecimentos da Revolução Russa de outubro de 1917, foi profícua em teorizações marxistas críticas. Aliás, algo que precisa ser destacado é: tal complemento pleonástico mostrou-se necessário já na época. Diante da formação de um marxismo oficial – agora com uma espécie de oxímoro –, isso se mostrou imprescindível ao desenvolvimento de uma genuína tradição revolucionária. Tratou-se de uma época em que ser marxista trazia como referência obrigatória o socialismo e uma posição firme diante da Revolução Russa, mas que já precisava de qualificativos tais quais aqueles mencionados acima. Ou seja, a separação entre o marxismo vulgar e aquele minimamente digno de tal nome começa a ganhar muito destaque na época; tem-se um tempo de grandes expectativas e em que a confiança na possibilidade da supressão das sociedades classistas era generalizada, mesmo entre os mais evolucionários dos marxistas. Ser marxista trazia claramente um sentido colocado, mesmo que de modo meandrado, na realidade objetiva. O básico a se dizer e a se colocar era a necessidade da superação do modo capitalista de produção. Esse era o primeiro passo na década de 1920, diferenciando-se os expoentes sofisticados do marxismo daqueles escolares e vulgares não tanto devido a uma questão de princípio (ao menos no sentido que trazemos aqui), mas pelo maior rigor, sofisticação, cuidado na análise da realidade e, também, da obra do próprio Marx. A leitura correta do autor de *O capital* e a prática revolucionária caminhavam lado a lado nos autores que mencionamos, sendo preciso dizer que Pachukanis (principalmente em sua obra do começo da década de 1920) é um desses autores que trazem o melhor possível da leitura marxista na época com uma posição decidida na prática, em que se colocou como vice-comissário do povo para a justiça na União Soviética, tendo como comissário Piotr Stutchka (também autor relevante da área).

Há dois pontos a serem destacados agora: o primeiro deles diz respeito à atuação prática de Pachukanis em meio à Revolução Russa. Ela não se divorcia de sua

elaboração teórica. O segundo ponto diz respeito à leitura pachukaniana de Marx e ao modo pelo qual a tradição althusseriana a analisou no Brasil, fazendo-se hegemônica entre nós.

Sobre o primeiro ponto, vale destacar aquilo que alguém como Wendy Goldmann mostrou de modo bastante convincente: a atuação do autor soviético e daquele que hoje é tido (por vezes, de modo absolutamente acrítico) como seu antípoda pela grande maioria da crítica marxista ao direito foi bastante convergente. Ou seja, o embate teórico de Pachukanis e de Stutchka foi aquele de dois autores (segundo eles mesmos) complementares, envolvidos nos rumos da recém-fundada União Soviética e profundamente comprometidos com a superação do direito, da família patriarcal, do estado e da propriedade privada. Trata-se de teóricos revolucionários e cuidadosos.

Assim, se hoje não é raro que se traga uma brutal oposição entre as teorizações desses autores, bem como entre suas práticas, isso talvez precise ser questionado ou, ao menos, visto em suas nuances. Ainda sobre esse ponto: até o ano de 2023, os textos posteriores a *Teoria geral do direito e o marxismo* não estavam disponíveis no Brasil. Agora, sob o título *O marxismo revolucionário de Pachukanis*, é possível ler diversos artigos que o autor soviético escreveu até o final de sua vida. Trata-se de algo essencial para o estudo do próprio Pachukanis; e, assim, se certamente é necessário levar em conta a análise histórica realizada por Naves sobre tais textos em seu *Direito e marxismo*, igualmente importante é analisar o material de que o filósofo tratou e que, até então, não estava disponível no Brasil. É preciso deixar claro: por mais que, de um modo ou de outro, por aqui, sejamos sempre ao menos um pouco pachukanianos na crítica marxista ao direito, ainda nos falta muito estudo sobre o próprio autor soviético. Também são muito incipientes os estudos sobre sua relação com Stutchka, sendo igualmente necessário conhecer com mais desvelo a obra do comissário do povo para a justiça, algo propiciado somente agora, quando uma edição cuidadosa de sua obra principal (não temos acesso a muitas outras obras do autor) foi organizada por Ricardo Pazello e Moisés Soares, também autores de textos para o presente número da *Verinotio*. Ou seja, 100 anos depois da publicação da *Teoria geral do direito e o marxismo*, no Brasil, ainda há muito a desvendar sobre a obra, a posição e os embates do próprio Pachukanis.

Sobre o segundo ponto que mencionamos, é preciso deixar claro que o autor soviético passa por obras menos debatidas na época, como *Sobre a questão judaica*

e o “Prefácio” de 1857, e dá grande valor à *Crítica ao Programa de Gotha*. Ele aborda, portanto, obras de diferentes momentos do itinerário marxiano. E, nesse ponto, precisamos destacar certo percalço na recepção do autor no Brasil: a tradição althusseriana não tarda a colocar *Sobre a questão judaica* como um texto de juventude, marcado por uma “problemática ideológica” e “não científica”. Isso, em nossa opinião (amparada por autores como Chasin e Lukács), prejudica a leitura da obra do próprio Marx, certamente. Porém, também corre o risco de trazer um Pachukanis bastante peculiar. Outro problema sobre a obra pachukaniana e sobre a recepção dela no Brasil: o autor põe grande ênfase em *O capital* e, em especial, na relação entre a crítica da economia política e a teoria do valor (nesse sentido, traça passos similares aos de Rubin). Com isso, relaciona a crítica ao valor com a crítica ao direito, dando bastante destaque aos capítulos I e II da obra magna de Marx. Também nesse ponto há certo alerta ao se olhar a recepção do autor no Brasil: Althusser não tardou a acusar a exposição do Capítulo I de *O capital* de conter traços hegelianos e, portanto, condenáveis. Ao se ter isso em mente, percebe-se que, novamente, a leitura de *Teoria geral do direito e o marxismo* que daí decorre não tem como deixar de ter várias particularidades. Em verdade, certas ênfases – como aquela no sujeito de direito – trazem uma afinidade eletiva muito grande com a crítica althusseriana ao (S)ujeito (e não tanto com a relação entre pessoas e coisas, ligada ao fenômeno da reificação); o destaque do caráter exclusivamente capitalista do direito, em detrimento da análise das formas jurídicas embrionárias, também denota o apego a uma leitura baseada em uma espécie de corte (aqui parece não se tratar propriamente de um corte epistemológico ainda). Por fim, tem-se a posição segundo a qual Pachukanis teria sido o primeiro a aplicar corretamente o método de Marx no tratamento do direito; no limite, ele teria sido o primeiro a ler as passagens marxianas sobre a esfera jurídica com o mínimo de cuidado (e essa afirmação é absolutamente temerária, diante da obra de Stutchka, de 1921). O autor soviético, assim, parece criar o “continente” (para que se use a dicção de Althusser sobre Marx e a história) da crítica marxista ao direito, trazendo uma descoberta científica que o coloca como o fundador de uma tradição. E, assim, no Brasil, a crítica marxista ao direito se tornou a crítica pachukaniana (e althusseriana) ao direito.

Os méritos da tradição iniciada por Naves são enormes. A dívida da crítica marxista ao direito diante do filósofo também nunca é demais destacar. Porém, o mínimo a se ponderar é que a leitura althusseriana (e maoísta) da obra de Pachukanis

pode não ser a única possível. Porém, hoje, com a alcunha de marxismo jurídico (termo, no mínimo, problemático, em nossa opinião), as determinações mais gerais da leitura de Naves são divulgadas, principalmente, por Alysson Mascaro e por seus seguidores. Ao passo que a leitura de Naves é explícita e honesta em suas fundamentações althusserianas, Mascaro nem sempre traz suas referências e, com isso, populariza a exposição da crítica marxista ao direito, ao mesmo tempo em que dificulta o debate teórico, em que as fundamentações mesmas podem – e devem – ser colocadas em questão em um debate franco.

Ou seja, 100 anos depois da publicação da grande obra pachukaniana, pode-se dizer que estamos em um terreno que poderia ser mais sólido e rigoroso. Os embates de fundo sobre a crítica ao direito poderiam ser mais ricos e, é preciso dizer: a leitura da posição do próprio Marx sobre o direito poderia estar mais desenvolvida. Se nos livramos do ecletismo por meio da leitura althusseriana de Pachukanis, na ausência de outra tradição sólida nos estudiosos do direito ficamos reféns de uma leitura específica.

Em verdade, 100 anos depois, ainda estamos buscando compreender 100 anos atrás – e sem sucesso, já que não temos sequer acesso a importantes textos de Stutchka e Pachukanis; em verdade, a tarefa básica (mas não suficiente) para qualquer marxista não foi realizada: falta muito para que se tenha um terreno suficientemente consolidado por debates rigorosos sobre os textos do próprio Marx sobre o direito. Isso se dá até mesmo porque há muitas obras do autor de *O capital* sobre as quais o autor da *Teoria geral do direito e o marxismo* não pôde se debruçar. Algumas delas, por uma questão simples: *A ideologia alemã* e os *Grundrisse*, só para que fiquemos nos exemplos mais marcantes, ainda não haviam sido publicados. Porém, mesmo quando olhamos para outros textos importantes de Marx (e que trazem várias referências sobre o direito) há, para dizer o mínimo, lacunas: Pachukanis se dedica sobretudo ao Livro I de *O capital*, ao passo que as referências ao direito e às formas jurídicas são abundantes nos livros II e III da principal obra de Marx. Ou seja, precisamos ainda revolver o passado para que possamos dar passos para a frente no presente. Em geral, ficamos repisando temáticas pachukanianas, sendo que muitas delas nem sequer foram destacadas pelo autor com ênfase. Mais que isso, pode-se mesmo dizer que grande parte delas já estão no próprio Marx, porém, de modo distinto. O trabalho de olhar tais temas no autor de *O capital* ainda é necessário.

Tanto ao se olhar para 150 anos atrás quanto ao mirar 100 anos atrás percebe-

se: há muito o que fazer. O cenário, nesse sentido, é bom e é ruim. Ruim porque nem sequer estamos no ponto em que fomos deixados há um século. Ele é bom porque, havendo muito a desenvolver, podem existir possibilidades muito maiores na crítica marxista ao direito do que aquelas que hoje são visíveis. O momento presente é dúplice. E oferece dificuldades grandes também, as quais, mesmo que desanimadoras, precisam ser explicitadas.

Além daquilo colocado acima, tem-se algumas diferenças muito grandes entre a década de 1920 e a de 2020. Para começar, é visível que o projeto de socialismo do século XX está morto. Tomar a Revolução Russa como modelo hoje é um disparate; e mais: se isso é verdade, o debate entre Pachukanis e Stutchka é importante para que se compreenda o mundo de 100 anos atrás; mas não pode ser trazido sem as devidas mediações para o presente. Repisar esses dois importantes teóricos pode até ser essencial para se pensar as bases da crítica marxista ao direito, mas não é mais que isso, um começo. Defender a bandeira de um autor ou de outro como resolutive para hoje beira a insanidade.

Estudamos dois autores que participaram ativamente da Revolução Russa e cujas teorias estiveram ligadas intimamente às suas atividades em meio a tal acontecimento do século XX. Ficar remoendo as teorias de tais autores e os eventos de 1917 só mostra que, quer se queira, quer não, ainda estamos presos na década de 1920. 100 anos depois de *Teoria geral do direito e o marxismo*, não há qualquer desenvolvimento superior àquele do começo do século passado. E isso significa que, de novo, nada há de novo no *front*.

O avanço consistente da crítica marxista ao direito é uma ficção. O melhor que se tem nesse campo é a leitura althusseriana de Pachukanis, a qual, como mencionamos, pode ser questionada. Precisamos ainda de muito esforço e, para isso, é necessário que percamos as ilusões quanto à possibilidade de simplesmente resgatar a obra pachukaniana.

Mesmo os esforços de autores presentes nesse número no sentido de um direito insurgente (Moisés Soares e Ricardo Pazello); ou na leitura rigorosa de Marx por meio de Ruy Fausto e Jorge Grespan (Vinícius Casalino); ou a partir da análise imanente chasiniana (Vitor Sartori, Murilo Pereira Leite Neto e Nayara Medrado, só para que se mencionem os mais velhos no presente número) são apenas passos iniciais. Ainda estamos presos àquilo desenvolvido há 100 ou 150 anos porque ainda não conseguimos explorar os nossos próprios fundamentos de maneira satisfatória.

Sem admitir isso, não há como avançar. Imaginar que desenvolvemos tradições alternativas no grau de maturidade colocado nesse momento a essas teorizações significa buscar aplausos momentâneos por meio de um otimismo, mesmo que contagiante, ingênuo, para se dizer o mínimo. É preciso admitir: as razões para esse fato não são relacionadas simplesmente às falhas intelectuais (e práticas) de cada um desses autores mencionados. Há determinações históricas essenciais ligadas a uma mudança significativa dos anos de 1920 para o ano de 2024.

O projeto socialista do século XX está morto e o melhor da crítica marxista ao direito (Pachukanis e Stutchka) esteve ligado a ele. E não temos algo suficientemente radical para colocar no lugar desse projeto ou das teorizações do comissário e do vice-comissário do povo para a justiça da União Soviética. O socialismo do século XXI de que falava Chávez, na melhor das hipóteses, solapou com Maduro. Os governos progressistas na América Latina (Morales, Correa, entre outros) não foram muito longe. O marxismo, em geral, está desacreditado para o senso comum. Por vezes, é preciso dizer: mesmo autores marxistas falam com muito embaraço que é preciso suprimir o modo de produção capitalista. Se Korsch, Lukács, Gramsci, Rosa e outros eram autores sofisticados, que se colocavam na esteira do acontecimento da Revolução Russa, nós nem sequer somos uma sombra desses grandes autores, tanto prática quanto teoricamente. Nossas perspectivas, não raro, colocam-se de modo extremamente defensivo, de maneira que o terreno para a crítica marxista ao direito parece ser o pior possível: aquele do avanço da extrema-direita, inclusive, diante das concessões conquistadas pela classe trabalhadora e colocadas na figura dos direitos sociais. Em meio a um cenário de perda de direitos, estamos trazendo à tona a necessidade de uma crítica radical ao capitalismo, ao estado e ao direito.

É preciso que se percam as ilusões do passado; para isso, é necessário admitir as derrotas que o movimento socialista sofreu. Sem isso, na melhor das hipóteses, ficamos presos a um tempo que não existe mais. Mas a situação é muito pior: há o risco de fingirmos que vivemos em uma situação análoga àquela do começo do século XX e, com isso, deixarmos claro que não compreendemos absolutamente nada do que se passa na história. O marxismo, dessa maneira, longe de buscar a apreensão das determinações do real, passa a caracterizar-se por um tipo de nominalismo, em que o mais “marxista” é aquele que grita mais alto palavras de ordem do passado como se elas fizessem algum sentido ainda hoje. Por outro lado, a atitude de Marx diante da derrota das jornadas de fevereiro de 1848 não foi a da negação da realidade; ele

reconheceu que a revolução estava morta. E é preciso que façamos o mesmo, urgentemente. Porém, ele também viu que as ilusões também poderiam morrer com a revolução de fevereiro. E, por isso, seria preciso deixar claro que a morte da revolução de fevereiro é a condição para uma revolução vindoura. O autor já dizia: a revolução está morta. Vivas a revolução!

Sem uma atitude similar, estamos fadados ao nominalismo marxista... à defesa de uma teoria que, na melhor das hipóteses, nos ajuda a entender o que se passou na década de 1920. Desse modo, tornamo-nos seitas que juntam o pior do romantismo com o utopismo. Não se compreende nada do presente e não se abrem perspectivas para o futuro sem o reconhecimento da própria derrota e sem uma autocrítica constante. Marxismo e, em específico, a crítica marxista ao direito não pode ser a defesa de uma teoria de um século atrás contra outra teoria da mesma época. Caso a publicação cuidadosa da obra de Stutchka redunde em um fla-flu entre pachukanianos e “stutchkianos”, significa que já fomos para a lata de lixo da história, que não temos qualquer importância teórica e prática.

Uma pergunta: seria trazer a necessidade da crítica ao direito em um cenário de perda de direitos fundamentais e sociais fazer o jogo da extrema-direita? Seriam os comunistas, como quer Jameson, iguais aos neoliberais em diversos aspectos, menos os essenciais? A estas perguntas é necessário responder com um retumbante não.

É preciso dizer, porém, que as tarefas que se colocam diante disso são enormes. Primeiramente, porque o legado teórico de Marx, na maior parte do tempo, foi apropriado em um momento em que as possibilidades de revoluções socialistas pareciam estar claramente presentes. Nesse sentido, os marxistas (Anderson e Eagleton, só para que citeemos alguns célebres), em grande parte, tiveram uma atitude de negação diante da crise do marxismo; se alguém como Lukács falava, no final da década de 1960 e no começo da década de 1970, da necessidade de renascimento do marxismo, podemos dizer que ele raramente foi ouvido, portanto. Em verdade, muitos daqueles que admitiram as derrotas do movimento socialista se tornaram antimarxistas, geralmente, conformando-se nas piores posições políticas possíveis (Coletti), em uma espécie de liberalismo de esquerda, ou buscando teorizações próprias de proveito duvidoso (Habermas e Heller, por exemplo). No caso da crítica marxista ao direito, no Brasil, isso não ocorreu, pois os autores antimarxistas ou supostamente pós-marxistas foram conhecidos antes de Pachukanis. E, com isso, tudo

se passa como se ainda estivéssemos no momento imediatamente posterior à Revolução Russa. As leituras ecléticas e pouco rigorosas de Marx já são parte do passado quando se fala do debate teórico sério, porém, o marxismo jurídico (*sid*) aparece como quase uma unanimidade. Nesse sentido, os desafios teóricos são enormes ainda; o debate sério sobre o direito em Marx e em grandes autores marxistas ainda precisa ser feito com mais cuidado. Mesmo que existam esforços nesse sentido, tal qual o que ocorre atualmente na crítica marxista ao direito, ainda se têm somente passos iniciais, os quais precisam ser desenvolvidos com cuidado.

A resposta à questão acima, porém, não envolve somente a elaboração teórica, por óbvio. E, nesse ponto, é preciso primeiramente admitir que não pode haver uma mente sã que reconheça que não se pode abandonar simplesmente o terreno do direito em uma situação em que o avanço do capital se dá retirando direitos sociais. Mesmo o mais obstinado crítico das formas jurídicas precisa admitir que é necessário que haja um advogado popular em uma situação de reintegração de posse em uma ocupação. Ou seja, salvo em raros casos de autores imbuídos de uma espécie de bela alma, não está em questão qualquer abstencionismo diante da atividade jurídica. A defesa diante do avanço da extrema-direita passa necessariamente pelos juristas, bem como pelos sindicatos e pelos partidos políticos. E, com isso, a própria realidade faz com que uma crítica ao direito e à política não possa se colocar como uma posição de abandono do direito ou da política, simplesmente. O primeiro ponto a ser esclarecido é este. E, dessa maneira, estamos em um cenário de necessário uso de mediações políticas e jurídicas. Ao mesmo tempo, a elaboração teórica inspirada em Marx, também em Pachukanis e em Stutchka, leva à crítica à política e ao direito, tendo por base a crítica à economia política.

E aí tem-se um ponto importante: é possível uma crítica marxista ao direito sem uma crítica à economia política? Se formos minimamente coerentes com Marx, não.

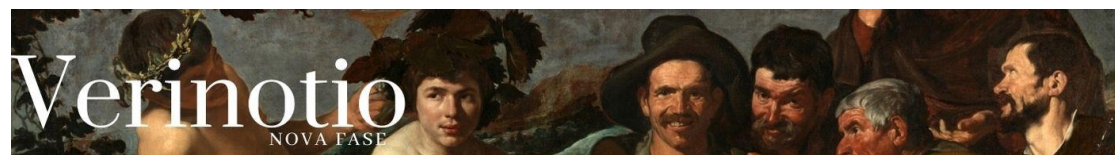
A compreensão do presente leva, assim, à necessidade de abordar com cuidado o movimento das formas e das figuras econômicas no capitalismo atual. No que diz respeito ao direito, é extremamente necessário ver como as formas jurídicas se ligam a este movimento. Sem isso, não é possível começar a se falar de uma crítica marxista ao direito que não fique restrita a 100 anos atrás. 100 anos depois, é preciso compreender o capitalismo contemporâneo e, em meio a ele, a política e o direito. No título das obras de Pachukanis e de Stutchka consta a expressão teoria do direito; em nossa modesta opinião, por mais que seja preciso retomar e estudar tais autores, não

há como apoiar-se em qualquer teoria do direito, mesmo que marxista. Marx não procurou uma economia política crítica, mas uma crítica da economia política. Não podemos procurar desenvolver simplesmente uma teoria crítica do direito, é preciso uma crítica ao direito. Isso, porém, não é simplesmente um jogo de palavras. Os passos e os desafios teóricos que mencionamos são urgentes. Mas aquilo que os completa (e mesmo propicia) é uma análise cuidadosa da realidade, em nosso caso, do capitalismo contemporâneo.

Se a crítica marxista ao direito se isola desses problemas, ela adota certo tom quase corporativo; no limite, desenvolve-se uma espécie de socialismo dos juristas críticos e autoproclamados marxistas. Há quase 150 anos, Engels já alertou para esse problema. E, assim, novamente, ao se ter a hegemonia da denominação “marxismo jurídico” em tela, há de se considerar que precisamos pensar a situação teórica e prática 100 anos depois de *Teoria geral do direito e o marxismo*. Porém, talvez ainda estejamos, não 100, mas 150 anos atrás sob diversos aspectos. Os textos apresentados no presente número, com todas as limitações levantadas acima, representam uma tentativa de romper com essa situação. Como disse J. Chasin, a esquerda está morta; podemos dizer sem contradizê-lo: vivas à esquerda e ao socialismo. E somente é possível adotar essa posição reconhecendo nossas limitações, bem como as possibilidades do futuro.

Como citar:

SARTORI, Vitor Bartoletti. 100 anos depois ou 100 anos atrás? *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. IX-XIX; jan-jun, 2024



Sobre as formas e figuras econômicas diante das formas jurídicas em Marx: um embate com Pachukanis

Economic forms and figures towards juridical forms in Marx: a discussion with Pachukanis

Vitor Bartoletti Sartori*

Resumo: A partir da correlação existente entre a forma-mercadoria e a forma jurídica do contrato, analisaremos o tratamento marxiano do Direito. Procuramos demonstrar que essa ligação mencionada está presente no autor, mas não basta para a crítica marxiana. São essenciais ao tratamento de Marx sobre a esfera jurídica a relação existente entre as formas econômicas da mercadoria, do dinheiro e do capital, bem como seus respectivos fetichismos. Também se tem que a análise, principalmente no livro III de *O capital*, das figuras econômicas, como a renda e os juros, e de seu papel na distribuição do mais-valor. Nesse momento, aparecem menções às formas jurídicas, que somente podem ser compreendidas ao se trazer a ligação entre o processo imediato de produção e as figuras que aparecem no tratamento marxiano do processo global de produção. Desse modo, pode-se dizer que o tratamento clássico da crítica marxista ao Direito, aquele de Pachukanis, é, no mínimo, insuficiente quando se trata da compreensão da obra de Marx.

Palavras-chave: Marx; *O capital*; Formas jurídicas; Crítica marxista ao Direito, Pachukanis.

Abstract: From the correlation between the commodity form and the legal form of the contract, we will analyze the Marxian treatment of Law. We try to show that this connection is present in the author, but it is not enough for the author's criticism of Law. Essential to Marx's treatment of the legal sphere is the relationship between the economic forms of commodity, money and capital, as well as their respective fetishisms. There is also an analysis, especially in book III of *Capital*, of economic figures, such as income and interest, and their role in the distribution of surplus value. At that moment, mentions of legal forms appear, which can only be understood by bringing the connection between the immediate process of production and the figures that appear in the Marxian treatment of the global process of production. Thus, it can be said that the classic treatment of the Marxist critique of Law, that of Pachukanis, is, at the very least, insufficient when it comes to understanding Marx's work

Keywords: Marx; *The Capital*; Juridical Forms; Marxist Critic of Law; Pachukanis.

Introdução

Aquilo de mais consolidado na tradição de crítica marxista ao Direito está certamente caracterizado na obra de Pachukanis. Seu *Teoria geral do Direito e o marxismo* (2017), de 1924, é um marco e vem sendo tomado como ponto de partida

* Professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Mestre em história social pela PUC-SP e doutor em teoria e filosofia do direito pela USP. *E-mail:* vitorbsartori@gmail.com.

por importantes estudiosos de Marx e do marxismo no Brasil. Por aqui, Naves (2000, 2014), Mascaro (2012, 2018), Kashiura (2009, 2014), Almeida (2016), Casalino (2011, 2019), Pazello (2021), entre outros, têm como ponto de partida a teorização pachukaniana sobre a forma jurídica e sua relação com a forma-mercadoria. E, assim, seja com autores de inspiração althusseriana como Naves, Mascaro, Kashiura e Almeida, ou com formações filosóficas bastante diversas, como Casalino (mais ligado às teorizações uspianas sobre Marx, como aquelas de Jorge Grespan e de Ruy Fausto) e Pazello (próximo da crítica marxista à dependência e à leitura latino-americana do marxismo, em que prevalecem Dussel e Marini), o horizonte pachukaniano se afirma de modo decisivo. Todos esses autores – mesmo que com divergências entre si na interpretação da obra do próprio autor soviético – trazem em suas teorizações o ponto de partida na abordagem delineada em *Teoria geral do Direito e o marxismo*: a relação entre a forma jurídica e a mercantil.

Assim, parece haver uma espécie de consenso sobre a correlação existente entre a forma jurídica e a forma-mercadoria, o que estaria presente já em Marx, como afirmam, com ênfases diversas, os autores mencionados acima. Aqui, a partir do que José Chasin chamou de análise imanente¹, pretendemos demonstrar que tal ponto de partida pode ser questionado. A análise pachukaniana, focada, sobretudo, no livro I de *O capital*, traz uma menção importante de Marx à forma jurídica. Na correlação entre circulação mercantil, forma-mercadoria, proprietários, relação jurídica, pessoa e contrato ter-se-ia a chave para a crítica marxista ao Direito. Como pretendemos mostrar aqui, porém, além dessa menção de Marx à forma jurídica há outras, e cujo significado é distinto. Também há uma relação mais mediada do que parece haver à primeira vista entre o Direito e as formas econômicas. Aqui, tentaremos remeter a uma compreensão mais ampla das formas jurídicas que aquela consolidada no Brasil; tentaremos fazer isso ao mostrar que a análise marxiana traz por central a correlação entre forma-mercadoria, dinheiro e capital.

Para tratar de fenômenos centrais a Pachukanis, como a consolidação da

¹ Como diz Chasin: “tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir [...]”. (CHASIN, 2009, p. 26)

igualdade entre as pessoas na sociedade capitalista, seria essencial primeiramente passar por uma análise mais detida da correlação existente entre as próprias formas econômicas. Ao tratar das formas jurídicas, pretendemos demonstrar, é preciso remeter às figuras econômicas do processo global de produção capitalista, vistas, sobretudo, no livro III de *O capital*.

Formas econômicas e formas jurídicas

Uma primeira ressalva a ser feita é que Pachukanis fala também de formas jurídicas no plural. Ele menciona as formas jurídicas da propriedade, do contrato, por exemplo. Porém, sua ênfase está certamente no que chama de “forma jurídica geral”, que estaria ligada intimamente à forma-mercadoria. E, assim, ele diz que se tem a formação da “forma jurídica como tal”: “a evolução histórica traz em si não apenas uma modificação no conteúdo das normas jurídicas e uma modificação das instituições do Direito, mas também o desenvolvimento da forma jurídica como tal” (PACHUKANIS, 2017, p. 86). Ou seja, tratar-se-ia de considerar, não só as mudanças de conteúdo do Direito, mas também da própria especificidade dessa esfera social, que, segundo o autor soviético, conforma-se somente na sociedade capitalista. Nessa última, ainda de acordo com Pachukanis, haveria uma correlação entre trabalho abstrato incorporado nas mercadorias a partir da produção baseada na autovalorização do valor, a igualação dos trabalhos no mercado e a troca equivalente. Daí, resultaria que a especificidade do Direito se desenvolveria somente com o valor, e na vigência do modo de produção capitalista.

De acordo com o autor, “Marx revela a condição fundamental, enraizada na própria economia, da existência da forma jurídica” (PACHUKANIS, 2017, p. 79); no que se nota: aquilo que estamos trazendo aqui como especificidade da esfera do Direito Pachukanis chama de forma jurídica, mais precisamente, de “forma jurídica como tal” (PACHUKANIS, 2017, p. 86). No que ele continua ao comentar sobre a condição fundamental para a existência da “forma jurídica como tal” de acordo com Marx: “que é justamente a igualação dos dispêndios do trabalho segundo o princípio da troca de equivalentes, ou seja, ele descobre o profundo vínculo interno entre a forma do Direito e a forma da mercadoria” (PACHUKANIS, 2017, p. 79). Direito e valor (ligado por Pachukanis e por Marx às mercadorias), portanto, seriam indissociáveis; sendo a vigência da lei do valor algo específico do capitalismo (Cf. RUBIN, 1987). De acordo com o autor soviético, somente no sistema capitalista de produção haveria Direito,

portanto.

Antes disso, não haveria, para que se use a dicção pachukaniana, “existência da forma jurídica” (PACHUKANIS, 2017, p. 79). É verdade que, em *Teoria geral do Direito e o marxismo*, diz-se sobre a forma jurídica: “uma forma desenvolvida e acabada não exclui formas embrionárias e rudimentares; pelo contrário, pressupõem-nas” (PACHUKANIS, 1988, p. 9). Ou seja, seria preciso tratar da gênese do Direito também quanto à sua forma e, assim, continua o autor: “na sociedade burguesa, a forma jurídica, em oposição ao que ocorre nas sociedades edificadas sobre a escravatura e a servidão, adquire uma significação universal” (PACHUKANIS, 1988, p. 9). No que se vê: a posição do autor é meandrada. Fala-se, inclusive de graus em que se coloca a forma jurídica. Não há, portanto, uma maneira única pela qual essa forma tenha sempre se apresentado.

A menção às formas jurídicas embrionárias e rudimentares leva à necessidade de se estudar aquilo que, segundo o autor, viria a se tornar a esfera do Direito. Ao se falar da significação universal da forma jurídica, também se admite sociedades em que isso não se dá, mas há algo similar a essa forma, mesmo que sem o alcance presente no capitalismo. O vínculo interno entre a forma do Direito e aquela da mercadoria, portanto, precisaria ser desenvolvido e estudado também em seus elementos transicionais. E, com isso, a posição de Pachukanis não é aquela que traz a forma jurídica como algo pronto e acabado; antes, tem-se o oposto, mesmo que o autor não tenha podido desenvolver tal aspecto de sua teoria. Isso levaria a uma análise em que a vigência da lei do valor é estudada também em seus elementos transicionais e na íntima relação existente entre as formas econômicas tratadas no livro I de *O capital*, mercadoria, dinheiro e capital.

O trabalho pachukaniano, assim, talvez precise ser complementado, até mesmo porque, de acordo com o próprio ator soviético: “foi preciso um longo processo de desenvolvimento, no qual as cidades foram o principal palco, para que as facetas da forma jurídica pudessem cristalizar-se em toda a sua precisão” (PACHUKANIS, 1988, p. 23). Um estudo sobre a relação e o desenvolvimento da ligação entre a cidade, o dinheiro, as mercadorias, o capital e o Direito seria necessário para tratar da forma jurídica de modo cuidadoso. E, com isso, não há como tomar a obra pachukaniana como um ponto de partida acabado e consolidado; a própria obra do autor é incompleta e lacunar.

Assim, ao tratar da obra do autor soviético, tanto é preciso reconhecer seus

méritos e rigor quanto se deve dizer que sua obra magna não tem o grau de acabamento que muitas vezes se supõe. Diz-se em *Teoria geral do Direito e o marxismo* que “o presente trabalho não pretende ser de jeito nenhum fio de Ariadne marxista no domínio da teoria geral do Direito; ao contrário, pois em grande parte foi escrito objetivando o esclarecimento pessoal” (PACHUKANIS, 1988, p. 1). Ou seja, tomar, sem as mediações necessárias, Pachukanis como referência pode ser equivocado. O próprio autor, ao tratar da teoria geral do Direito, diz que não há como tomar seu livro como a única referência, ou como o guia único. E, assim, a concepção pachukaniana sobre a ligação entre forma jurídica e forma-mercadoria precisa ser vista nesses meandros, em que se tem descobertas importantes, mas que não esgotam a crítica marxista ao Direito. Essa última precisaria de desenvolver, pelo que vemos, inclusive, ao tratar de outras formas econômicas que a forma-mercadoria e de outras formas jurídicas que o contrato, amplamente abordado.

O contrato vem a ser central no livro do autor soviético, bem como para a tradição pachukaniana que se desenvolveu no Brasil. Porém, se é verdade o que dizemos, a partir do que diz o próprio Pachukanis, seriam necessários estudos complementares.

Assim, por mais que a categoria forma jurídica apareça também no plural em Pachukanis, há uma ênfase maior do autor no singular ao tratar do tema. Isso se dá, inclusive, ao passo que a “forma jurídica como tal” somente se desenvolveria no capitalismo, ou seja, sob a vigência da lei do valor. O autor soviético trata das formas jurídicas distintas, como contrato e propriedade (que são analisadas por Marx no livro I de *O capital*). Porém, geralmente, ao analisar a forma jurídica, está falando de algo diferente: daquilo que caracteriza a esfera jurídica como tal, tanto no conteúdo quanto em sua forma. Daí, o autor falar da “forma jurídica como tal”. O enfoque pachukaniano, assim, está no ato de troca, em que a forma jurídica em geral apareceria de modo mais claro a partir da forma jurídica do contrato. Para ele, “somente em situações de economia mercantil nasce a forma jurídica abstrata, ou seja, a capacidade geral de possuir direitos se separa das pretensões jurídicas concretas” (PACHUKANIS, 2017, p. 125)². E, assim, a autonomização relativa do Direito, e dos direitos, diante da economia já se coloca na própria troca mercantil, de acordo com o autor. Ao falar dos conceitos do Direito, ele diz:

² Aqui há de se notar que, tal qual Rubin (1987), Pachukanis fala de algo como uma economia mercantil quase que como sinônimo de economia capitalista. Para uma crítica a tal posição, Cf. SARTORI, 2020b.

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

Na leitura do autor soviético, a troca acaba sendo o momento fundamental tanto da economia política quanto do Direito; a forma jurídica se expressaria nesse campo de modo mais acabado, portanto. Ela receberia sua conformação mais clara por meio do contrato manifestando-se em sua figuração mais pura e simples. E sobre esse ponto são necessários alguns comentários, já que Pachukanis atribui tal posicionamento a Marx.

O primeiro aspecto a ser destacado é que, para o autor de *O capital*, não é a troca o momento mais essencial. Marx sempre deixou claro – em textos como o prefácio de 1857, que Pachukanis conhecia e menciona em seu *Teoria geral do Direito e o marxismo* – que a produção que se encontra em tal situação. Segundo o autor dos *Grundrisse*, produção, distribuição, circulação, troca e consumo certamente se relacionam. Porém, todas essas esferas “aparecem em todo caso como momentos de um processo no qual a produção é o ponto de partida efetivo, e, por isso, também o momento predominante [*übergreifende Moment*]” (MARX, 2011, p. 68). A produção, nesse sentido, “é o ponto de partida da realização e, por essa razão, também seu momento predominante, o ato em que todo o processo transcorre novamente” (MARX, 2011, p. 68). Ou seja, creditar a Marx o posicionamento segundo o qual a troca é o momento essencial da (crítica da) economia política e do Direito é equivocado. Em verdade, o autor alemão critica tal posicionamento, típico da crise da economia política clássica (Cf. MARX, 1980).

Outro ponto a ser levantado quanto a isso é que Marx está a criticar tanto o Direito como a economia política. E, assim, no autor, não se tem tanto a busca por categorias jurídicas, como sujeito de direito, em meio ao funcionamento concreto da circulação.

O autor alemão sempre está a mostrar como que a circulação não pode ser explicada por si mesma; ela traz, ao mesmo tempo, o modo pelo qual as categorias aparecem na troca e a maneira pela qual essas formas de aparecimento são ilusórias e precisam ser explanadas a partir doutras esferas, que remetem à produção.

No que é preciso deixar claro: Pachukanis procura correlacionar teoria geral do Direito com a crítica da economia política e, mesmo concebendo a teoria geral do

Direito como uma disciplina³, traz a crítica à economia política e à teoria geral do Direito. Porém, os meandros de seu texto, por vezes, denotam certa proximidade com termos centrais da teoria jurídica. Claro que o autor está criticando o modo pelo qual tais categorias funcionam na teoria do Direito; ele também está trazendo uma crítica à própria teoria do Direito e ao Direito mesmo (Cf. SARTORI, 2015). Porém, ao atribuir a Marx certa centralidade da crítica ao sujeito de direito, talvez o autor eclipse alguns elementos essenciais da correlação entre a categoria pessoa, o processo de produção capitalista, o “sujeito automático” do capital e a reificação. Na esteira de Rubin (1987), Pachukanis considera esses fenômenos. Porém, a centralidade da categoria sujeito de direito, bem como a atribuição a Marx dessa centralidade, deixa parte substancial da análise marxiana presente em *O capital* oculta (Cf. SARTORI, 2019a). Ali, o autor alemão fala da relação jurídica. Ele trata da vontade comum das pessoas na compra e venda na medida em que há reconhecimento das pessoas como proprietárias: “apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados” (MARX, 1996a, p. 79). Porém, Marx não menciona a categoria sujeito de direito (Cf. SARTORI, 2019a).

Dizemos isso porque a teorização sobre a forma jurídica em Pachukanis tem por central justamente a categoria sujeito de direito: ele fala sobre “a crítica de Marx do sujeito de direito, que deriva imediatamente da análise da forma-mercadoria” (PACHUKANIS, 2017, p. 61). E é preciso destacar: esse caráter imediato, bem como a ligação direta entre sujeito de direito e forma-mercadoria precisa, no mínimo, ser questionada. Mesmo pachukanianos inteligentes como Casalino (2019) acreditam ser necessário complementar tal análise do autor sobre o sujeito de direito. Ou seja, estamos diante de um ponto em que o consenso que parece pairar na crítica marxista ao Direito brasileira precisa ser colocado em xeque para que se possa avançar.

³ Para o autor soviético, “não se pode objetar à teoria geral do Direito, como a concebemos, que esta disciplina trate unicamente de definições formais, convencionais e de construções artificiais. Ninguém duvida de que a economia política estuda uma realidade efetivamente concreta, ainda que Marx tenha chamado a atenção a fatos como o Valor, o Capital, o Lucro, a Renda, etc. não podem ser descobertos ‘com ajuda de microscópios e da análise química’. A teoria do Direito opera com abstrações que não são menos ‘artificiais’: a ‘relação jurídica’ ou o sujeito de direito’ não podem igualmente ser descobertos pelos métodos de investigação das ciências naturais, embora por detrás destas abstrações escondam-se forças sociais extremamente reais” (PACHUKANIS, 1988, pp. 23-24). Para a correlação, em Pachukanis, entre teoria do Direito e marxismo, Cf. SARTORI, 2015. Para essa ligação em Marx, Cf. SARTORI, 2017.

Continuemos.

Para o autor soviético, “o vínculo social da produção apresenta-se, simultaneamente, sob duas formas absurdas: como valor de mercadoria e como capacidade do homem de ser sujeito de direito” (PACHUKANIS, 2017, p. 121). Ou seja, o Direito, bem como a categoria sujeito de direito, seriam, no limite, essencial para a própria crítica da economia política de Marx. Tal posicionamento tem um aspecto dúplice, que precisa ser visto com calma: de um lado, mostra que, de modo algum, Pachukanis é um circulacionista, como querem alguns autores como Poulantzas (2000). Assim, fica claro que, por mais que o autor enfoque, e tome como essencial a esfera da troca, ele remete à produção.⁴ Trata-se, inclusive, de alguém que, tal qual Isaac Rubin (1987), é bastante atento para a necessidade da crítica do valor. Ou seja, o autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo* coloca-se a tratar de algo essencial à crítica marxiana da economia política entendida com rigor. Por outro lado, o que se vê é que da crítica ao valor deriva-se quase que imediatamente a crítica ao sujeito de direito, que é, por sua vez, trazido ao centro da conceituação pachukaniana sobre a forma jurídica como tal.

Nesse sentido específico, acreditamos poder dizer que tal ênfase é uma inovação do autor soviético (Cf. SARTORI, 2015). E, o que pretendemos demonstrar é que algo muito similar se dá quando Pachukanis fala da “forma jurídica como tal”. Para Marx, no modo de produção capitalista, o valor “passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático” (MARX, 1996a, p. 273). Ou seja, a referência marxiana ao sujeito em *O capital* está noutro campo que o destacado pelo autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo*.⁵ Os meandros do valor passam não só pela relação entre mercadoria e Direito, mas pelas formas econômicas e pelas metamorfoses dessas formas, como mercadoria, dinheiro e capital. Ao tratar do valor, e das metamorfoses das formas econômicas, não há uma relação imediata com o Direito; o essencial aqui é o papel do valor e das metamorfoses das formas econômicas. E é em meio a tal análise que Marx fala da relação e das formas jurídicas.

⁴ Naves destaca esse aspecto, utilizando a categoria althusseriana de sobredeterminação. (Cf. NAVES, 2000)

⁵ Aqui não trataremos do tema com cuidado, mas há menções de Marx à categoria sujeito nos *Grundrisse*, obra não analisada pelo autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo*, publicada posteriormente. Também nesse caso a categoria se desenvolve modo distinto do que em Pachukanis. (Cf. SARTORI, 2020a)

Com isso, a conceituação pachukaniana da forma jurídica em geral, supostamente presente já em Marx, fica extremamente dependente da centralidade do sujeito de direito em *O capital*. Seria necessário que a categoria de pessoa, que Marx utiliza em *O capital*, ou que a categoria de sujeito, que o autor traz nos *Grundrisse*, bem como em sua obra magna, correspondessem imediatamente à categoria jurídica de sujeito de direito. A questão, no entanto, como estamos mostrando, é passível de discussão (Cf. SARTORI, 2019a, 2020). Para os fins do presente escrito, basta a nós explicitar que fica claro, primeiramente, que o percurso da crítica da economia política à crítica ao Direito é mais mediado em Marx do que parece a Pachukanis. Também se pode afirmar que, para que a teorização sobre uma forma jurídica como tal, ou geral, seja possível, é central que Marx tenha por essencial o contrato, o sujeito de Direito e a troca na caracterização do Direito.

Marx diz em *O capital*, como vimos, que o valor “passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático” (MARX, 1996a, p. 273). Ou seja, em meio à produção capitalista, a metamorfose das formas econômicas se dá com a autovalorização do valor impondo-se.

Isso vale para o processo capitalista compreendido como um todo. Na troca, no entanto, não é tanto o valor ou o valor de troca que domina as pessoas de imediato. Como diz Marx ao criticar Wagner: “sr. Wagner também esquece que nem ‘o valor’ nem ‘o valor de troca’ são para mim os sujeitos, mas sim a mercadoria” (MARX, 2017, p. 255). Ou seja, já que a vontade das pessoas reside nas mercadorias e já que os homens são dominados pelas coisas em meio ao processo de circulação, o sujeito aqui não é tanto a pessoa, mas a mercadoria. O autor de *O capital*, portanto, traz a categoria sujeito à tona. Porém, isso não ocorre ao se valorizar o aspecto jurídico da relação, mas ao tratar da maneira pela qual há uma inversão entre pessoas e coisas no processo capitalista. E mais: dependendo da esfera que se trata, aquilo que aparece como sujeito é distinto. E, assim, de modo algum é possível trazer uma centralidade da categoria sujeito de direito.

Nesse sentido específico, somos obrigados a discordar de autores como Vinicius Casalino, que, ao tratar de *O capital* de Marx, pretende trazer mais dimensões ainda para o sujeito de direito. Para o autor paulista, no limite, o próprio capital apareceria como sujeito de direito em determinado momento (Cf. CASALINO, 2019). Continuemos.

Nos *Grundrisse*, o autor alemão fala, no contexto da troca, das “pessoas cuja vontade impregna suas mercadorias” e logo depois menciona que “aqui entra de imediato o momento jurídico da pessoa e da liberdade” (MARX, 2011, p. 296). E, assim, ele traz à tona elementos que também foram importantes no capítulo II de *O capital* e que foram tomados por base para a concepção pachukaniana de forma jurídica e de sujeito de direito (Cf. PACHUKANIS, 2017). E mais: ao tratar da troca e da propriedade, diz Marx que “pelo próprio ato da troca, o indivíduo, cada um dos indivíduos, está refletido em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante (determinante) do ato da troca” (MARX, 2011, p. 297). Desse modo, a remissão à categoria pessoa é acompanhada da referência ao sujeito. Nos *Grundrisse*, obra cujo prefácio de 1857 Pachukanis conhecia, parece haver – de imediato – proximidade da análise marxiana com a pachukaniana. Um olhar rápido manifesta uma proximidade grande entre o texto que o autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo* não pode conhecer (pois ainda não havia sido publicado) e a sua abordagem.

Porém, se olharmos com cuidado, notamos que o essencial nas citações acima não está em qualquer relação direta com a categoria sujeito de direito. O primeiro aspecto a ser deixado claro é que não há uma equivalência entre a categoria pessoa e a categoria sujeito de direito. Mesmo que fosse verdade que o momento jurídico da pessoa e da liberdade fossem equivalentes ao sujeito de direito, há de se notar que existem outros momentos que o jurídico que permeiam a pessoa (Cf. SARTORI, 2020a). Ou seja, não se pode, em hipótese alguma, trazer uma relação imediata e direta entre a forma-mercadoria e aquilo que Pachukanis chama de forma jurídica como tal. E mais: nos próprios *Grundrisse*, Marx traz a categoria sujeito; e isso se dá noutro contexto que o tematizado e destacado pela tradição pachukaniana brasileira (Cf. KASHIURA, 2014).

Ao falar da relação das pessoas com as mercadorias, Marx explicita como que há uma subordinação das primeiras às últimas. As coisas – no caso, as mercadorias, que se colocam como tais em meio a determinadas relações sociais de produção – dominam os homens. Para que se utilize a dicção das *Notas sobre Wagner*, a mercadoria é aqui o sujeito. Quando o autor de *O capital* vai falar dos indivíduos que se reconhecem como proprietários e trocadores na circulação mercantil, ele também traz outro ponto importante para nós: o indivíduo está refletido em si mesmo como sujeito exclusivo e dominante do ato de troca. Ou seja, como proprietário e como trocador, ele representa a si mesmo como sujeito. O modo de representação capitalista

(Cf. GRESPAN, 2019), portanto, traz uma inversão aos indivíduos: na medida mesma em que têm suas vontades residindo nas mercadorias, acreditam dominá-las como proprietários livremente.

A representação dos indivíduos que se colocam como proprietários e trocadores (note-se que Marx não fala de sujeitos de direito) é o inverso do que se dá na realidade efetiva do funcionamento do modo de produção capitalista. Fala-se da “sua relação social como trocadores”, bem como do modo pelo qual “a forma econômica, a troca, põe a igualdade dos sujeitos em todos os sentidos, o conteúdo, a matéria, tanto individual como objetiva, que impele à troca, põe a liberdade” (MARX, 2011, p. 297). E, assim, não é a forma jurídica que traz os atributos da representação do indivíduo como sujeito, mas a própria forma econômica. A troca, assim, traz as pessoas em sua equiparação como proprietários e trocadores, ao passo que o conteúdo – em meio ao qual a vontade dos indivíduos é efetiva – é trazido pelo grau de desenvolvimento das relações de produção.

Perceba-se: por mais que Marx trate do Direito nos meandros desse processo econômico, o conteúdo das relações econômicas é dado pelo movimento econômico mesmo. A forma pela qual as pessoas relacionam-se com as coisas também é engendrada a partir das metamorfoses diversas formas econômicas. Assim, como mencionado, não há como partir diretamente da forma-mercadoria para o que Pachukanis chama de forma jurídica como tal. Em Marx, o Direito está ligado ao movimento das categorias econômicas, certamente. Porém, as mediações para que isso se dê são muitas.

Nesse sentido, vale remeter a outros textos que os *Grundrisse* e *O capital*. Ainda para que se remeta ao processo de circulação de mercadorias, diz Marx ao criticar o *Manual de economia política de Adolf Wagner*, em um texto muito caro a Althusser⁶:

Mostrei na análise da circulação de mercadorias que no escambo desenvolvido as partes se reconhecem tacitamente como pessoas iguais e como proprietários dos respectivos bens a serem por eles trocados; eles já o fazem ao oferecer uns para os outros seus bens e ao entrar em acordo uns com os outros sobre o negócio. Essa relação fática que se origina primeiro na e através da própria troca adquire mais tarde forma jurídica no contrato etc.; mas essa forma não cria nem o seu conteúdo, a troca, nem a relação nela existente das pessoas entre si, mas vice-versa. (MARX, 2017, p. 273)

⁶ Como mencionamos, em grande parte, os pachukanianos brasileiros são althusserianos. E, assim, vale mencionar que o texto que utilizamos é bastante respeitado pelo próprio Althusser.

Note-se que Marx fala da relação fática que se estabelece entre os indivíduos, entre as partes da troca, a qual, por sua vez, dá-se na circulação de mercadorias. Nesse campo, os indivíduos se reconhecem como pessoas iguais e como proprietários. O caráter fático destacado pelo autor alemão remete àquilo que já mencionamos: o movimento das próprias formas e dos conteúdos econômicos é que engendra as formas de aparecimento na circulação capitalista de mercadorias. Marx, inclusive, é explícito na *Miséria da filosofia* ao dizer que “o Direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 2004, p. 84). Aqui, isso permanece válido, sendo, inclusive, recorrentes as menções de Marx ao reconhecimento sempre que trata das relações jurídicas (Cf. SARTORI, 2016). O Direito, bem como as formas jurídicas, reveste e reconhece as relações fáticas, que são trazidas oficialmente pelo Estado. Somente *a posteriori*, portanto, é que tais relações fáticas adquirem uma forma jurídica, de modo que, como diz Marx em *O capital*, “o conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma” (MARX, 1996a, p. 79). Para que fiquemos nos termos das *Glosas sobre Wagner*, podemos dizer que a forma jurídica do contrato não cria o conteúdo, nem mesmo a troca ou a relação existente entre as pessoas. Antes, tem-se o oposto, de modo que fica claro que, em Marx, a categoria pessoa não é principal e essencialmente uma noção jurídica.

E, com isso, mesmo ao se tratar somente da esfera de circulação de mercadorias, nota-se que a concepção pachukaniana pode ser questionada. As relações fáticas colocadas no processo global de produção remetem à relação entre produção, distribuição, circulação, troca e consumo. A metamorfose das formas econômicas, bem como os processos de produção e realização do mais-valor é essencial nessa configuração. A correlação existente entre as formas da mercadoria, do dinheiro, do capital, bem como entre as diversas figuras econômicas (como lucro, juros e renda, por exemplo) entre si e com as formas econômicas, é algo bastante complexo e que precisa ser estudado com cuidado. E, assim, tratar da relação das formas jurídicas com as formas econômicas é mais complexo do que pode parecer. Pelo que vemos, mesmo ao analisar a relação entre a circulação e o processo imediato de produção isso fica claro.

Porém, é preciso que se destaque algo mais: ao passo que Pachukanis centra sua análise no livro I de *O Capital*, há menções às formas jurídicas sobretudo no livro III (Cf. SARTORI, 2021a, b). Ou seja, também nesse sentido, no mínimo, é necessário certo complemento quanto à análise presente em *Teoria geral do Direito e o marxismo*.

Caso se vá além da produção de mercadorias e da circulação como se coloca de imediato⁷, trazendo-se, por exemplo, a relação do Direito com a distribuição do mais-valor, com a renda, com os juros e com a chamada justiça das transações – temas esses presentes, sobretudo, no livro III de *O capital* – é preciso mitigar a posição pachukaniana.

Isso ocorre, inclusive, porque em *Teoria geral do Direito e o marxismo*, o contrato aparece como essencial à forma jurídica em geral. Como mencionamos: mesmo que Pachukanis chegue a falar das formas jurídicas no plural, o que prevalece nele é a tematização da questão em termos da “forma jurídica como tal”, que se dá a partir de uma forma jurídica específica, aquela colocada no contrato e na troca. Ou seja, não só é preciso falar das formas econômicas e das figuras econômicas para se tratar do Direito na obra marxiana; algo que acompanha tal requisito é o caráter plural das formas jurídicas.

Quando o autor soviético fala de um tema decisivo, como a compra e venda da mercadoria força de trabalho, ele traz a ligação entre contrato, sujeito de direito e forma jurídica. E, assim, a proximidade dessa forma jurídica de elementos essenciais da produção, tal como ocorre nos primeiros capítulos de *O capital*, é marcante. Ou seja, para Pachukanis, a crítica ao Direito parece ser importantíssima porque haveria, já em Marx, uma ligação imediata entre a compra e venda de mercadorias, e em especial da mercadoria força de trabalho, com a produção de mais-valor. Ou seja, em *Teoria geral do Direito e o marxismo*, a mediação da forma jurídica aparece essencialmente ligada à conformação da sociedade capitalista e do valor. No limite, o Direito estaria a engendrar a própria relação de troca, que só seria possível ao se colocar como algo fático e jurídico:

O trabalhador assalariado surge no mercado como um livre vendedor de sua força de trabalho porque a relação capitalista de exploração é mediada pela forma jurídica do contrato. Acredita-se que esses exemplos sejam suficientes para se admitir o significado decisivo da categoria de sujeito para a análise da forma jurídica. (PACHUKANIS, 2017, p. 118)

Na visão de Pachukanis, o Direito, mais precisamente a forma jurídica do contrato, é responsável pela forma pela qual aparece o trabalhador assalariado no mercado. A mediação jurídica seria aquela que faria com que a exploração, bem como

⁷ Casalino aponta que Pachukanis trata, sobretudo, do nível de abstração em que se coloca a chamada circulação simples, sendo preciso remeter à reprodução ampliada do capital. (Cf. CASALINO, 2011)

a compra e venda da mercadoria força de trabalho, fosse atributo do sujeito de direito, colocado como livre vendedor. E, assim, a concatenação entre a categoria sujeito e a forma jurídica como tal estaria evidente ao autor soviético. Ao olharmos para Marx, no entanto, percebemos que a mediação da forma jurídica do contrato, como já mencionamos, encaminha as relações jurídicas ao passo que o conteúdo dessas relações está nas relações econômicas. Diz o autor de *O capital* sobre o tema: “essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete uma relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma” (MARX, 1996a, p. 79). Marx, portanto, traz por central a relação econômica, que, como deixa-se claro no capítulo XXIV de *O capital*, depende do processo de expropriação dos trabalhadores, ou seja, da constituição da relação-capital.

Assim, pode-se dizer com Pachukanis que “o trabalhador assalariado surge no mercado como um livre vendedor de sua força de trabalho” (PACHUKANIS, 2017, p. 118). Porém, a relação de vontade que aparece na relação jurídica depende, não tanto da mediação do contrato, mas do próprio processo da assim chamada acumulação originária. Ele origina-se a partir das próprias formas econômicas e de suas mútuas relações, portanto. A relação de produção que media a relação social entre as pessoas e as coisas é que é enfatizada por Marx. As coisas não são por natureza mercadorias, nem a vontade humana aparece subsumida às coisas sempre. Os homens aparecem na esfera de circulação de mercadorias como guardiões de mercadorias, e são subordinados às próprias mercadorias, de modo que, em especial na relação de concorrência, há uma inversão entre sujeito e objeto, que é efetiva no modo de produção capitalista (Cf. GRESPAN, 2019).

Ou seja, Marx está tratando da relação entre forma-mercadoria, forma-dinheiro e capital; aquilo que dá a tônica dessa relação é a autovalorização do valor. E, assim, ele está explicitando que os pressupostos da relação-capital se conformam concretamente, ao mesmo tempo em que aparecem apagados na circulação bem como, em um grau maior de concretude, na concorrência. Esse jogo entre formas de aparecimento e essência da relação capitalista é muito importante para o autor, que sempre deixa claro: a relação econômica mesma traz consigo essas inversões e esse caráter ilusório. Para que deixemos claro: não é o Direito, ou a forma jurídica, que trazem mistificação às relações capitalistas. As formas jurídicas somente reconhecem tal caráter mistificado das relações econômicas capitalistas como sua base natural e

como algo que não pode ser questionado.

Em Marx, portanto, as relações jurídicas apenas reconhecem tal caráter como um pressuposto natural. Na circulação de mercadorias, tem-se a conformação das pessoas a partir de relações reificadas oriundas das próprias relações econômicas, em que a vontade das pessoas é efetiva, ao passo que vem a ser subordinada justamente às coisas. Assim, enfatiza Marx que “para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas” (MARX, 1996a, p. 79). Assim, não é o Direito, ou a forma do contrato, que trazem o trabalhador assalariado como livre para dispor de sua força de trabalho; as formas jurídicas somente encaminham o conteúdo econômico que é determinado pela correlação entre produção, distribuição, circulação, troca e consumo em meio à metamorfose das formas econômicas e suas relações com as figuras econômicas.

Na troca, as vontades se encontram em reciprocidade porque os guardiões das mercadorias se colocam como trocadores e proprietários das mercadorias (com a vontade residindo nas coisas, portanto). Porém, isso também se dá porque a forma-dinheiro tem uma função essencial ao trazer o poder social como algo inerente às pessoas privadas:

Como no dinheiro é apagada toda diferença qualitativa entre as mercadorias, ele apaga por sua vez, como *leveller* radical, todas as diferenças. O dinheiro mesmo, porém, é uma mercadoria, uma coisa externa, que pode converter-se em propriedade privada de qualquer um. O poder social torna-se, assim, poder privado da pessoa privada. (MARX, 1996a, p. 252)

O nivelamento que é trazido na igualdade entre as pessoas tem relação com a equiparação, bem como a medida do trabalho abstrato, que Marx menciona ao tratar da forma-mercadoria. Porém, é preciso notar que a igualdade que se coloca na sociedade capitalista não decorre somente da mercadoria, nem mesmo da relação entre a forma-mercadoria e a forma jurídica. É preciso tratar com mais cuidado das formas econômicas mesmas antes de se estabelecer uma relação direta entre Direito e circulação mercadoria.

Após tratar da mercadoria, Marx fala do dinheiro, rumando a um grau maior de concretude em sua exposição (Cf. ROSDOLSKY, 2001). Nessa forma econômica, a diferença qualitativa é apagada e o poder social é colocado no sentido de se ter, não só a posse de uma mercadoria específica, mas ao haver a possibilidade de compra de mercadorias em abstrato. Nos *Grundrisse*, Marx traz esse fato ao dizer sobre a

circulação que “o dinheiro aparece aqui como material, como mercadoria universal dos contratos, toda diferença entre os contratantes é, ao contrário, apagada” (MARX, 2011, p. 300). Fica claro: não é a forma jurídica do contrato, ou alguma forma jurídica como tal, que faz com que sejam apagadas as diferenças, e que seja possível se relacionar como um proprietário em abstrato diante das mercadorias. A correlação entre as formas econômicas da mercadoria com o dinheiro é que aparece como central aqui. E mais: os contratantes, bem como a forma jurídica do contrato, dependem justamente dessa correlação entre dinheiro e mercadoria. Há, de um lado, o poder social colocado como poder da pessoa privada possuidora de dinheiro e, doutro, um guardião de mercadorias, também conformado como proprietário. O dinheiro pode ser propriedade privada de qualquer um e, assim, todas as pessoas são niveladas do ponto de vista do poder social que se coloca no bolso.

A igualdade entre as pessoas, que aparecem mediadas pela forma jurídica do contrato e, portanto, também, como contraentes, precisa ser vista ao se pensar a que o dinheiro é um *leveller* radical. E, assim, vai-se da mercadoria ao dinheiro.

Tal nivelamento traz a possibilidade de a propriedade privada não ser um privilégio de qualquer grupo, mas uma possibilidade – se concreta ou abstrata é outra questão⁸ – para todas as pessoas. Por meio do dinheiro, o poder social se torna um poder privado da pessoa privada. Tem-se a apropriação privada da riqueza social produzida no processo global de produção. E aqui é preciso notar: por meio da ligação entre dinheiro e mercadoria, mostra-se – mesmo que de modo incipiente – a contradição entre desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção, inerente ao modo de produção capitalista; tem-se o fato de que a produção da riqueza envolve a sociedade como um todo, trazendo inclusive uma espécie de trabalhador coletivo (MARX, 1986a, b), ao passo que a apropriação dessa riqueza é realizada de modo privado. Ou seja, quando Marx fala do poder privado da pessoa privada, não está falando – finalmente – da categoria do sujeito de direito, central à análise pachukaniana. O autor alemão trata das contradições que marcam o modo capitalista de produção e aparecem por meio da relação entre as formas econômicas em suas relações contraditórias entre si. Marx, portanto, trata do dinheiro ao remeter já à

⁸ Aqui a nossa exposição está em um grau de abstração em que a diferença concreta entre os indivíduos e, mais precisamente entre as classes sociais, não pode ser abordada. No entanto, é claro que, tanto ao tratar das mercadorias quanto do dinheiro e do capital, tem-se em mente que há uma oposição basilar ao sistema capitalista de produção, colocada na oposição entre a classe dos capitalistas e dos trabalhadores.

existência do capital, bem como de seu caráter contraditório que aparece aqui na correlação entre produção social e pessoa privada.

Algo semelhante ao que se dá quando olhamos para o dinheiro em Marx, mostrando-se quando o autor alemão fala da forma do capital. Ao tratar da dependência da competição capitalista diante das condições colocadas pelo processo imediato de produção, a menção ao *leveller* é trazida novamente, de modo que se diz:

Como o capital, porém, é um *leveller* por natureza, isto é, exige, em todas as esferas da produção, como um direito humano inato, igualdade nas condições de exploração do trabalho, a limitação legal do trabalho infantil em um ramo da indústria torna-se causa de sua limitação em outro. (MARX, 1996b, p. 30)

Marx está a falar da limitação do trabalho infantil. No livro I de *O capital*, em que está a passagem, ele menciona que os agentes da produção (que seriam tratados com mais cuidado no livro III) temiam pelas condições desiguais de produção que decorreriam dessa limitação num local e não noutro. As esferas da produção, desse modo, colocar-se-iam de modo distinto. Porém, de acordo com Marx, não é só o dinheiro que é um *leveller*.

Também o capital, em seu movimento, traz o nivelamento das condições de produção. Ou seja, para que se trate da igualdade entre os as pessoas, os trocadores, os proprietários e, em um nível mais concreto, os agentes da produção, é preciso que se compreenda a correlação existente entre as formas econômicas tratadas em *O capital*.

A mercadoria pode mesmo trazer certa equiparação e equivalência; porém, sua medida está, de certo modo, fora dela. Isso se dá de modo dúplice: em primeiro lugar porque a substância – que se coloca como uma espécie de gelatina em meio às condições de produção capitalistas – do valor não está no próprio valor de uso, valor de troca ou no valor considerado como tais. Antes, ela coloca-se no trabalho, mais precisamente, no trabalho abstrato (Cf. MARX, 1996a, b)⁹. Em segundo lugar, em correlação com o caráter simultaneamente social e estranhado do trabalho da sociedade capitalista, tem-se uma mercadoria específica que vem a se autonomizar e ter como função específica trazer certa medida de valor. Trata-se do dinheiro. Ou seja, a passagem da mercadoria ao dinheiro é marcada por certa autonomização das formas sociais. Não se tem somente o fetichismo da mercadoria, mas também o fetichismo do

⁹ Para um tratamento cuidadoso do tema, Cf. RUBIN, 1989, 2020, bem como SAAD FILHO, 2011.

dinheiro, bem como, como mostra Marx posteriormente no livro III, em especial ao falar da chamada fórmula trinitária, o fetichismo do capital. Aqui, ao se tratar do nivelamento das condições de produção, há a necessidade de se compreender tanto o funcionamento da mercadoria quanto do dinheiro e do capital. E, assim, destaca-se na principal obra de Marx que o capital aparece como um *leveller* por natureza, e isso tem uma correlação com a forma de aparecimento de uma espécie de direito inato. Marx precisa falar da correlação entre mercadoria, dinheiro e capital, bem como do modo pelo qual decorrem as lutas de classe em meio a essas formas econômicas, para poder tratar da limitação do trabalho infantil. Só então ele pode falar da limitação legal, bem como de como a forma de aparecimento dos direitos humanos depende da própria igualdade e do próprio nivelamento trazidos pela dinâmica do capital.

Não se tem, portanto, uma relação imediata e direta entre forma-mercadoria e forma jurídica. Antes, as menções de Marx deixam claro que a mediação das formas econômicas, a correlação entre elas, bem como as formas de aparecimento delas é essencial para que se possa falar do Direito, das formas jurídicas e da concepção jurídica. Se Pachukanis é bastante perspicaz ao tratar do fetichismo da mercadoria e de sua relação com o Direito, não se pode dizer o mesmo ao se olhar para o fetichismo do dinheiro e do capital, que não são enfocados pelo autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo*.

As figuras econômicas e as formas jurídicas: o caso da justiça das transações e o mundo invertido da concorrência

Marx, portanto, passa pelas formas jurídicas ao correlacionar as formas econômicas, bem como os seus respectivos fetichismos. Ocorre, porém, que o tratamento marxiano do Direito remete não só às formas econômicas, que permeiam o núcleo essencial do modo de produção capitalista; tem-se, além da correlação entre mercadoria, dinheiro e capital, a ligação do Direito com figuras econômicas, que não podem ser entendidas antes da análise do processo de produção e de extração do mais-valor.

Figuras como renda, juros, lucro, em verdade, são parcelas do mais-valor (Cf. MARX, 1986a, b). Em Marx, elas aparecem, sobretudo, no livro III de *O capital*. E, assim, não estão somente em meio a autonomização das formas econômicas, que mencionamos acima referindo-nos, sobretudo, ao livro I. Ao tratar desse tema, também se tem uma peculiar reificação de figuras que aparecem como uma espécie de fórmula trinitária aos agentes da produção, bem como à economia vulgar: capital-juros, terra-

renda e trabalho-salário parecem ser as fontes dos rendimentos da sociedade capitalista somente na medida em que se tem a “ossificação dos diferentes elementos sociais da riqueza entre si, essa personificação das coisas e essa reificação das relações de produção, essa religião da vida cotidiana” (MARX, 1986b, p. 280). Portanto, não só o processo de extração do mais-valor está oculto; categorias irracionais e carentes de conceito são efetivas na realidade ao mesmo tempo em que só podem ser explanadas com referência àquilo que está ausente em sua forma de aparecimento. Tais figuras não são claramente visíveis no livro I, em que se trata do processo imediato de produção. No livro III, por outro lado, o processo global de produção traz figuras econômicas que se apresentam muito mais próximas da superfície da sociedade capitalista, bem como da prática cotidiana dos agentes da produção (Cf. GRESPLAN, 2019, 2011; SARTORI, 2021a, b). Lucro, renda, juros, mas também ganho empresarial, custo de produção, e outras figuras econômicas são partes do cotidiano daqueles envolvidos na imediatez aparente da produção capitalista.

Marx diz sobre a concretude imediata da sociedade capitalista que é normal que “os agentes reais da produção se sintam completamente à vontade nessas formas alienadas e irracionais de capital-juros, terra-renda, trabalho-salário” (MARX, 1986a, p. 280); e, assim, o cotidiano mesmo do sistema capitalista de produção traz consigo figuras econômicas que têm uma existência reificada, e que parecem ser absolutamente autônomas. Mais que isso: elas parecem independem de qualquer processo social de produção. Figuram para os agentes da produção como se tivessem uma existência eterna e transistórica. Segundo Marx, isso ocorre “pois elas são exatamente as configurações da aparência em que eles se movimentam e com as quais lidam cada dia” (MARX, 1986b, p. 280). E, assim, ali onde aparecem com mais força as formas jurídicas – em meio a tais figuras econômicas tratadas no livro III (Cf. SARTORI, 2021a) – está-se na superfície mais imediata do sistema capitalista de produção. Ou seja, ao contrário do que se dá em Pachukanis, o modo como aparecem as formas jurídicas em Marx, em geral, está bastante distante da produção de mais-valor. O autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo* passa principalmente pelo livro I de *O capital*, buscando relacionar a circulação (determinada pela produção do valor) com o Direito. Com isso, traz como central a compra e venda das mercadorias e salienta a mercadoria força de trabalho. Na imediatez do capitalismo, bem como no livro III, tem-se algo muito diverso, portanto: a referência às formas jurídicas é acompanhada de categorias como juro, renda, lucro, ou seja, figuras econômicas que parecem ser autônomas ao passo

que somente podem ser explanadas ao se remeter ao processo de exploração da força de trabalho.

Assim, para tratar das formas jurídicas em Marx, também é preciso remeter à conformação daquilo que já mencionamos: a “ossificação dos diferentes elementos sociais da riqueza entre si, essa personificação das coisas e essa reificação das relações de produção, essa religião da vida cotidiana” (MARX, 1986b, p. 280). É necessário passar pelo movimento, bem como pela metamorfose das formas econômicas – que trazem como algo subjacente o processo de produção de mais-valor. Mas também é preciso mostrar como surgem figuras econômicas as quais, na medida mesma em são irracionais, são efetivas. E, com isso, compreender o Direito em *O capital* passa pelo entendimento do modo pelo qual as formas jurídicas encaminham o movimento dessas figuras econômicas que mencionamos ao passo que dependem do conteúdo concreto das relações econômicas, que, de acordo com Marx, determina-as (Cf. SARTORI, 2019b).

No que é preciso destacar que, ao se remeter aos debates hegelianos, fica claro que o autor de *O capital* está a trazer um embate com o autor da *Fenomenologia* ao citar o jogo entre o racional e o real. Tanto é assim que ele diz: “aqui é válido o que Hegel diz em relação a certas fórmulas matemáticas, ou seja, o que o bom senso considera irracional é racional e o que considera racional é a própria irracionalidade” (MARX, 1986b, p. 241). Se para o autor da *Filosofia do Direito*, “o racional é real e o real é racional” (HEGEL, 2003, p. XXXVI), aqui – na vida cotidiana, bem como na concretude nas relações capitalistas como apresentadas imediatamente – tem-se algo totalmente diverso. Em verdade, há uma espécie de antítese direta ao que se passa na compreensão hegeliana do processo de desenvolvimento do espírito na consolidação da sociedade civil-burguesa. Destacamos tais aspectos porque são abundantes as referências de Marx ao Direito ao tratar das figuras econômicas que são analisadas no livro III de *O capital*. Ou seja, analisar o posicionamento de Marx sobre as formas jurídicas nos leva a certas considerações sobre a arquitetura da principal obra de Marx, bem como sobre a correlação entre as diversas formas de fetichismo que se manifestam em meio à tessitura dessa arquitetura mesma (Cf. FINE; SAAD FILHO, 2021; DE DEUS, 2014). E, também nesse sentido, pode-se dizer que não há uma correlação direta entre forma-mercadoria e forma jurídica.

O fetichismo da mercadoria está presente em toda a obra magna do autor. Porém, destaca-se, sobretudo, no livro I. O fetichismo do dinheiro já mostra as caras

no livro I, *in nuce*. Mas a autonomização do dinheiro na circulação somente é pungente no livro II. Já o fetiche do capital é enunciado no livro I, quando se fala da autovalorização do valor, bem como do sujeito automático, como vimos. Ele, porém, só se realiza plenamente nas figuras econômicas que mencionamos, como os juros na fórmula D-D'. Marx diz que o lucro é uma figura que não pode ser explicada por si; "no lucro, fica sempre uma lembrança, quanto à sua origem"; ao falar de tal lembrança, ele continua sobre ela: "nos juros, não só é apagada, mas é colocada numa forma firme oposta a essa origem" (MARX, 1986b, p. 279). E, assim, tem-se a reificação aparecendo de modo muito mais pungente nessas figuras econômicas que na circulação de mercadorias.

Ou seja, ao contrário do que ocorre na tradição pachukaniana, não é suficiente que se destaque a correlação existente entre forma-mercadoria e Direito. Passa-se tanto por outras formas econômicas (bem como pelos seus fetichismos correspondentes) quanto por figuras econômicas que aparecem aos agentes da produção como algo natural.¹⁰ E isso se dá mesmo que tais figuras sejam o inverso daquilo essencial à produção capitalista e correspondente ao próprio conceito do modo de produção capitalista:

Na concorrência aparece, pois, tudo invertido. A figura acabada das relações econômicas, tal como se mostra na superfície, em sua existência real, portanto, também nas concepções mediante as quais os portadores e os agentes dessas relações procuram se esclarecer sobre as mesmas, difere consideravelmente, sendo de fato o inverso, o oposto, de sua figura medular interna, essencial, mas oculta, e do conceito que lhe corresponde. (MARX, 1986a, p. 160)

Na religião da vida cotidiana, mencionada por Marx, há uma inversão patente. Tanto na concepção dos agentes da produção quanto na superfície das figuras econômicas que mencionamos, o essencial parece estar transparente. Porém, o que ocorre é o oposto.

E isso se dá, inclusive, na medida e que a concorrência dá a tônica da vida dos agentes da produção. A fórmula D-D' é, em si, absolutamente irracional, e, diz Marx nas *Teorias do mais-valor*, "em sua simplicidade, essa relação já é na perversão,

¹⁰ Diz Marx sobre essa situação que "as mediações das formas irracionais em que determinadas condições econômicas aparecem e praticamente se acoplam não importam nem um pouco aos portadores práticos dessas condições econômicas em sua ação econômica diuturna; e já que eles estão acostumados a se movimentar no meio delas, não ficam nem um pouco chocados com isso. Uma perfeita contradição não tem nada de misterioso para eles. Nas formas fenomênicas que perderam a coerência interna e que, tomadas em si, são absurdas, eles se sentem tão à vontade quanto um peixe na água" (MARX, 1986b, p. 241)

personificação da coisa, e coisificação da pessoa” (MARX, 1980, p. 385-386). Tal inversão entre pessoas e coisas – que tratamos acima ao remeter ao fetiche da mercadoria – aparece aqui de modo ainda mais forte, portanto. A figura acabada das relações econômicas – em que, no livro III, atuam as formas jurídicas – é aquela que está marcada por uma reificação mais pungente. Ou seja, em Pachukanis a forma jurídica (usualmente tratada no singular) está muito próxima do processo de extração de mais-valor, relacionando-se com a forma mercadoria e, em especial, com a mercadoria força de trabalho. Em Marx, isso ocorre também: o autor alemão, como o autor de *Teoria geral do Direito* e o marxismo enxergou bem, trata da forma jurídica do contrato também no processo de circulação, que está intimamente ligado ao processo imediato de produção. Porém, o que se tem é que as remissões de Marx às formas jurídicas aparecem, sobretudo, ao tratar de figuras acabadas de relações econômicas que se mostram na concorrência, e que se apresentam de modo mais reificado do que no capítulo I do livro I de *O capital*.

Ao tomar a concorrência como medida e, ao se supor o assalariamento, bem como a propriedade privada dos meios de produção como uma espécie de segunda natureza, por exemplo, pode-se trazer, inclusive, um clamor por justiça. No próprio movimento socialista, na pessoa de Lassalle, mas também com Proudhon, buscou-se uma espécie de distribuição justa (Cf. MARX, 2012, 2004). Marx, ao contrário, não deixou de ironizar a “fraseologia da 'distribuição justa'” (MARX, 2012, p. 28), típica dos lassallianos. Também atacou Proudhon, que acreditava que a equalização moderna era fruto de uma espécie de justiça, e não dos processos que tratamos acima. Diz Marx sobre o que chamará em *O capital* de trabalho abstrato que “esta equalização do trabalho não é obra da justiça eterna do Sr. Proudhon; é simplesmente o fato da indústria moderna” (MARX, 2004, p. 49). No livro III, Marx deixa claro que a equação da concorrência com a concepção de justiça não leva muito longe na crítica ao capital. E mais, isso ocorreria na medida em que justamente as formas políticas e jurídicas pareceriam ter um poder demiúrgico diante de seu conteúdo econômico. E, assim, Marx critica a justiça das transações, bem como as formas jurídicas:

E claro que a posse das 100 libras esterlinas dá a seu proprietário o poder de atrair para si o juro, certa parte do lucro produzido por seu capital. Se não desse as 100 libras esterlinas ao outro, este não poderia produzir o lucro, nem funcionar ao todo como capitalista, com relação a essas 100 libras esterlinas. Falar aqui de justiça natural, como o faz Gilbert, é um contra-senso. A justiça das transações que se efetuam entre os agentes da produção baseia-se na circunstância de se originarem das relações de produção como consequência

natural. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos participantes, como expressões de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta à parte individual por meio do Estado não podem, como simples formas, determinar esse conteúdo. Elas apenas o expressam. Esse conteúdo será justo contanto que corresponda ao modo de produção, que lhe seja adequado. E injusto, assim que o contradisser. A escravatura, na base do modo de produção capitalista, é injusta; da mesma maneira a fraude na qualidade da mercadoria. (MARX, 1986a, p. 256)

A figura dos juros traz certo poder ao prestamista. Trata-se, inclusive, de um poder reconhecido juridicamente, que, tal qual no caso da renda, traz uma espécie de “poder jurídico” (MARX, 1986b, p. 124). Os juros, assim, colocam-se em oposição ao lucro até certo ponto. E, nesse sentido, alguns, como James Gilbart, cuja obra sobre os bancos é criticada por Marx em *O capital*, pretenderam fazer desse fato algo que se opõe a uma espécie de justiça natural, que deveria se colocar nas transações econômicas.

O poder mencionado advém da propriedade que, reconhecida juridicamente, permite a execução forçada dos contratos por meio do Estado. Segundo o autor de *O capital*, porém, a atuação estatal, bem como o reconhecimento jurídico, depende do movimento das formas econômicas. Tanto é assim que, ao tratar dos juros e do lucro, Marx é obrigado a remeter ao modo de produção, em que a forma capital está plenamente desenvolvida e preside o movimento da mercadoria e do dinheiro. E, nesse ponto, há algo importante a ser destacado quando Marx trata do assunto acima no livro III de *O capital*: a determinação dos agentes da produção ocorre a partir do próprio modo de produção. E, com isso, o autor alemão diz que, para esses agentes, as próprias relações de produção capitalistas aparecem fetichizadas, como uma espécie de segunda natureza.

Os agentes econômicos se movem em meio às figuras econômicas que se mostram de imediato e apagam o seu processo constitutivo. Esse último, por sua vez, remete às formas econômicas mencionadas e, portanto, ao processo de extração do mais-valor. O dia a dia dos agentes econômicos, desse modo, traz uma situação em que “uma perfeita contradição não tem nada de misterioso para eles” (MARX, 1986b, p. 241). No limite, é possível que, nas “formas fenomênicas que perderam a coerência interna e que, tomadas em si, são absurdas, eles se sentem tão à vontade quanto um peixe na água” (MARX, 1986b, p. 241). Porém, há uma alternativa distinta, que igualmente pressupõe determinado modo de produção como algo intocável, aquela que traz um contraposto às transações econômicas como se dão diuturnamente. E, de

acordo com Marx, essa contraposição está, não raro, na noção de justiça. Assim, a oposição ao poder decorrente da propriedade, e reconhecido pelo Direito, acaba por se colocar, não na busca pela supressão do modo de produção capitalista e das relações de produção capitalistas, mas na busca por uma espécie de justiça natural vista como uma justiça das transações. Diante das figuras econômicas como juros e renda, na imediatidade das relações sociais da produção capitalista, segundo Marx, os agentes da produção trazem à tona o ideal de justiça como algo que supostamente se opõe aos vícios das transações econômicas. É possível se voltar contra a fraude nas mercadorias, ou em sua qualidade, por exemplo. Porém, os agentes da produção aparecem necessariamente como produtores de mercadorias; as coisas aparecem como naturalmente mercadorias e os indivíduos como produtores de mercadorias, possuidores de dinheiro e artífices das relações capitalistas de produção.

Nesse sentido, Marx diz que a justiça traz consigo a pressuposição das relações sociais de produção como uma espécie de consequência natural. Os agentes da produção, portanto, perpassam por formas jurídicas (e Marx traz o termo no plural aqui) ao passo que essas formas, como diz o autor nos *Grundrisse*, expressam o valor. Eles também operam por meio da liberdade e da igualdade dos contratos e, nesse âmbito: “igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda igualdade e liberdade” (MARX, 2011, p. 297). O valor, tal qual destaca Pachukanis, tem um papel decisivo também aqui. Porém, Marx complementa dizendo o seguinte: “como ideias puras, são simples expressões idealizadas dessa base; quando desenvolvidas em relações jurídicas, políticas e sociais, são apenas essa base em uma outra potência” (MARX, 2011, p. 297). E, assim, é necessário considerar como que as formas jurídicas e políticas elevam a base do valor a outra potência. E, pelo que vemos, isso passa pela compreensão não só das formas econômicas que se metamorfoseiam em meio ao processo de autovalorização do valor. Tem-se também as figuras econômicas, que aparecem aos agentes da produção como algo natural e evidente ao passo que se toma como pressuposto as relações de produção de uma época. As formas jurídicas, assim, trazem uma forma de aparecimento das relações econômicas, as quais se mostram de modo invertido e como se categorias como juros, lucro e renda tivessem uma existência autônoma. No máximo, elas seriam frutos do capital e da terra (e não de relações sociais específicas de uma época e, como tais, suprimíveis). A contraposição àquilo que é incômodo nas transações econômicas,

desse modo, acaba por se colocar como uma demanda por justiça. E é preciso destacar: ela acaba por tratar da distribuição como algo autônomo diante dos distintos modos de produção. Mais que isso: somente ao passo que toma o modo de produção como algo natural é que a noção de justiça consegue expressar a base do valor em outra potência.

Nesse sentido específico, há de se notar que o tratamento marxiano das formas jurídicas é bastante mais amplo que o pachukaniano. Em verdade, essa abordagem tem como consequência que a religião da vida cotidiana tem uma colocação jurídica também.

Assim, há tanto uma forma de aparecimento jurídica das relações de produção burguesas quanto a possibilidade de contraposição à conformação imediata das transações econômicas por meio da justiça. Marx analisa as formas jurídicas como algo que também se destaca de modo proeminente para além da correlação colocada entre o processo imediato de produção e o processo de circulação. Ao tratar dos juros, da renda e do lucro, o autor de *O capital* destaca as figuras econômicas que aparecem na imediatidade da sociedade capitalista e mostra como diversas formas jurídicas operam nesse âmbito.

E, nesse sentido específico, levanta-se também um tema bastante importante ao tratamento engelsiano (e marxiano) do Direito: aquele da correlação entre Direito e religião e entre visão de mundo jurídica e visão de mundo teológica (Cf. ENGELS, 2015, 2002, 1982, 1979; ENGELS; KAUTSKY, 2012). No livro III de *O capital* em especial, o modo de aparecimento das relações econômicas cotidianas e concretas na sociedade capitalista é perpassado pelo Direito assim como as relações econômicas da produção servil era mediada pela religião. E as formas jurídicas estão envoltas nesse modo de representação específico da sociedade capitalista. Os atos de vontade dos participantes, bem como as suas vontades em comum, parecem presidir esse processo, ao passo que não se tem somente a vontade dos homens residindo nas mercadorias. Tem-se o dinheiro autonomizado de tal modo que os juros (cuja fórmula aparece como $D-D'$) são tomados pelos agentes da produção, não raro, como algo absolutamente racional e razoável.

Melhor dizendo, usualmente, os juros são tomados dessa maneira; mas há uma contraposição que pode ser colocada a eles, e que não consegue resolver as oposições sobre as quais se soergue: aquela colocada na noção de justiça. Para que tragamos uma analogia: as diferentes teologias, e em especial as versões heréticas delas,

poderiam mesmo se contrapor à igreja oficial. Porém, a igreja e a teologia se colocam no terreno da religião. As distintas noções de justiça podem também se opor ao Direito oficial e às formas de aparecimento das relações jurídicas. Em ambos os casos, porém, pressupõem-se limitações que são inerentes àquilo contra o que se marca posição, a igreja e o Direito.

A justiça acaba aceitando as formas econômicas da mercadoria, do dinheiro e do capital como um pressuposto inabalável. No máximo, vem a buscar um balanço distinto entre juros, renda, lucro etc. E, com isso, as formas jurídicas dependem da correlação das formas econômicas, ao mesmo tempo em que também são o próprio modo pelo qual essas formas se apresentam de imediato na sociedade. O poder que menciona Marx também se mostra como poder jurídico e aqui as pessoas não aparecem somente como “sujeito exclusivo e dominante (determinante) do ato da troca” (MARX, 2011, p. 297). As pessoas figuram como proprietárias e agentes da produção e, nesse nível de abstração do livro III, isso significa que se tem a lida, sobretudo, com figuras econômicas como juros, renda e lucro. A relação entre as formas econômicas oculta-se de imediato e aparece como algo bastante distante. O Direito, assim, aparece com pretensões bastante grandes, por exemplo, ao tentar ajustar as transações a um ideal de justiça; ao mesmo tempo, porém, isso só pode ocorrer ao passo que o conteúdo econômico não pode ser determinado pelas formas jurídicas. Como disse Marx, “elas apenas o expressam” já que essas formas, “não podem, como simples formas, determinar seu conteúdo” (MARX, 1986b, p. 256),

Escravidão e fraude aparecem como injustas pois podem contrariar, por vezes, o modo de produção capitalista. E, com isso, Marx traz uma relação de adequação entre a justiça, o conteúdo concreto das relações econômicas e o modo de produção. E, pelo que vimos, isso se dá ao passo que quando as preocupações com a justiça das transações vêm à tona, já se tem como pressuposto e natural aos agentes da produção as relações de produção específicas, no caso tratado em *O capital*, no sistema capitalista de produção.

Aqui, as formas jurídicas trazem uma correlação entre o poder social ligado à autonomização do dinheiro e da propriedade, bem como com a pressuposição do modo de produção capitalista como algo eterno. Ou seja, tem-se, mesmo que de modo bastante mediado, tanto o fetiche da mercadoria quanto do dinheiro e do capital correlacionados.

Pachukanis, ao criticar a noção de justiça, pelo contrário, tende a trazer uma

correlação direta com a troca e com a forma-mercadoria. Veja-se o que diz o autor:

Eis que o próprio conceito de justiça deriva da relação de troca e fora dela não tem sentido. No fundo, o conceito de justiça não contém, essencialmente, nada de novo com relação ao conceito de igualdade de todos os homens anteriormente analisado. Eis a razão por que é ridículo ver contido na ideia de justiça qualquer critério autônomo e absoluto. (PACHUKANIS, 1988, p. 112-113)

Ao mesmo tempo em que o autor soviético traz pontos importantes em sua crítica, ele acaba por deixar de lado elementos essenciais da crítica de Marx. Ao estabelecer diretamente a relação entre forma jurídica e forma-mercadoria, também ao analisar a justiça, ele deixa de abordar com o devido cuidado os fetiches do dinheiro e do capital.

Pelo que mencionamos, os meandros dos textos que Pachukanis trata diretamente são mais complexos do que o tratamento pachukaniano parece supor. No que é preciso ainda destacar outro aspecto: para que mencionemos o outro lado da falta de cuidado do autor soviético com outras formas econômicas (e com as figuras econômicas), tem-se também expressões jurídicas que são trazidas por Marx e que acabam por não ter tanta importância na formulação pachukaniana. O autor de *O capital*, por exemplo, fala de ficções jurídicas no livro I ao dizer que “na sociedade burguesa domina a *fictio juris*, que cada pessoa, como comprador, possui um conhecimento enciclopédico das mercadorias” (MARX, 1996a, p. 166). E, assim, a *fictio juris* mencionada por Marx acaba aparecendo tanto no processo de circulação quanto no nível mais concreto, em que estão os agentes da produção. São esses últimos, inclusive, que, por meio do clamor a uma espécie de justiça das transações, reivindicam a partir de seu poder jurídico algo como a vedação na fraude na qualidade da mercadoria. Uma mediação importante para que se possa equacionar a reivindicação por justiça nas transações é a ficção mencionada acima, que tem um papel importante na crítica marxiana ao Direito e no modo pelo qual as formas jurídicas encaminham as relações econômicas na imediatividade da sociedade capitalista.

Formas e figuras econômicas diante da concepção jurídica e da ficção jurídica: o caso propriedade fundiária e da renda da terra

Quando Marx está falando da propriedade da terra, novamente, ele traz a necessidade de uma ficção jurídica. Ali, também se fala explicitamente do poder jurídico e das formas jurídicas, de modo que os meandros do próprio Direito acabam por aparecer em Marx de modo mais elaborado quanto mais está-se diante das figuras

econômicas:

A propriedade fundiária pressupõe que certas pessoas têm o monopólio de dispor de determinadas porções do globo terrestre como esferas exclusivas de sua vontade privada, com exclusão de todas as outras. Isso pressuposto, trata-se agora de expor o valor econômico, ou seja, a valorização desse monopólio na base da produção capitalista. O poder jurídico dessas pessoas de usar e abusar de porções do globo terrestre em nada contribui para isso. A utilização dessas porções depende inteiramente de condições econômicas que são independentes da vontade desses proprietários. A própria concepção jurídica quer dizer apenas que o proprietário fundiário pode proceder com o solo assim como com as mercadorias o respectivo dono; e essa concepção - a concepção jurídica da livre propriedade do solo - só ingressa no mundo antigo à época da dissolução da ordem social orgânica e, no mundo moderno, com o desenvolvimento da produção capitalista. Na Ásia, ela foi introduzida pelos europeus apenas em algumas regiões. Na seção sobre a acumulação primitiva Livro Primeiro, cap. XXIV, viu-se como esse modo de produção pressupõe, por um lado, que os produtores diretos se libertem da condição de meros acessórios do solo na forma de vassalos, servos, escravos etc. e, por outro, a expropriação da massa do povo de sua base fundiária. Nessa medida, o monopólio da propriedade fundiária é um pressuposto histórico e continua sendo o fundamento permanente do modo de produção capitalista, bem como de todos os modos de produção anteriores que se baseiam, de uma maneira ou de outra, na exploração das massas. Mas a forma em que o incipiente modo de produção capitalista encontra a propriedade fundiária não lhe é adequada. Só ele mesmo cria a forma que lhe é adequada, por meio da subordinação da agricultura ao capital; com isso, então, a propriedade fundiária feudal, a propriedade do clã ou a pequena propriedade camponesa combinada com as terras comunais são também transformadas na forma econômica adequada a esse modo de produção, por mais diversas que sejam suas formas jurídicas (MARX, 1986b, p. 124-125)

Novamente, Marx fala dos pressupostos para a expressão jurídica das relações econômicas. A propriedade fundiária traz tanto uma relação jurídica quanto uma relação econômica. Desse modo, o autor de *O capital* destaca que a vontade privada – para que usemos a dicção marxiana doutros momento, da pessoa privada –, no caso, exclui todas as outras vontades e pessoas conformando a relação jurídica de propriedade.

Trata-se, não só de uma relação jurídica, mas de uma forma jurídica específica. E são possíveis diversas formas jurídicas da propriedade de uma parcela específica do globo terrestre, de acordo com *O capital*. Assim, as pessoas aparecem como proprietárias, cujo reconhecimento se dá pelo Direito na forma da exclusividade de uma esfera específica.

Marx, portanto, está tratando de uma relação econômica que adquire certa

forma jurídica de aparecimento. Ao analisar o capitalismo, remete-se à assim chamada acumulação originária (ou primitiva, como aparece na tradução), de modo que o poder jurídico se coloca como algo importante na mediação da forma jurídica da propriedade.

Porém, deve-se ressaltar: o essencial está noutro campo, aquele das relações econômicas, as quais são encaminhadas juridicamente pela vontade das pessoas ao mesmo tempo em que, como diz Marx, “depende inteiramente de condições econômicas que são independentes da vontade desses proprietários” (MARX, 1986b, p. 124). O Direito, com suas formas jurídicas, portanto, leva ao reconhecimento oficial do conteúdo das relações econômicas, bem como das formas e figuras econômicas a elas relacionadas. No caso da propriedade fundiária capitalista, isso se dá ao passo que se tem a correlação entre as formas mercadoria e dinheiro subordinada à autovalorização do valor e, portanto, à reposição da relação-capital; no caso, para que se tenha a figura da renda capitalista, é justamente necessário que a forma econômica adequada se coloque nessa correlação entre mercadoria, dinheiro e capital. Assim, é possível compreender a figura da renda em sua especificidade capitalista, decorrente do monopólio da terra subsumida ao capital.

Há um poder jurídico, colocado na propriedade privada, que, por sua vez, tem consigo a exclusão das demais pessoas privadas e de seus respectivos poderes jurídicos. A forma jurídica da propriedade aqui, portanto, tem alguma importância. Porém, Marx é claro no sentido de que ela não é o essencial. O uso e o abuso inerentes ao poder jurídico, por exemplo, não são vistos como aquilo fundante da valorização do monopólio mencionado sob a base da produção capitalista. No limite, como diz o autor acima, “o poder jurídico dessas pessoas de usar e abusar dessas porções do globo terrestre em nada contribui para isso” (MARX, 1986b, p. 124). Da propriedade da terra advém certo poder, certamente. E a concepção jurídica dá-se por satisfeita ao dizer que esse poder jurídico traz o direito de usar e fruir de uma porção do globo, inclusive, tendo-se em conta a figura da renda. Porém, o fundamental, como acima, é o conteúdo econômico. Como visto, as formas jurídicas “não podem, como simples formas, determinar seu conteúdo” (MARX, 1986b, p. 256). Portanto, a concepção jurídica tende a trazer diversas categorias específicas da esfera do Direito, contendo diversos meandros, presentes, inclusive, na teoria do Direito. Porém, pelo que vemos, Marx não está a analisar a concepção jurídica em sua concatenação “jurídica” interna, em que categorias como sujeito de direito, por exemplo, são relevantes. Ele aborda a efetividade do Direito em meio às figuras e formas econômicas presentes em sua crítica

da economia política. Por isso, não é a definição jurídica da renda que explica a especificidade dessa no sistema capitalista de produção, mas a maneira pela qual o poder mencionado acima decorre da forma especificamente capitalista de monopólio da terra, tratado, em suas linhas gerais, no capítulo XXIV de *O capital* e, posteriormente, ao se analisar a subordinação do campo à cidade e ao valor.

No que se tem um ponto muito importante para o que destacamos sobre a correlação entre as formas jurídicas e as econômicas: Marx não analisa a fundo a anatomia interna da concepção jurídica. Ele não está destacando o funcionamento de uma teoria do Direito, ou das categorias que se apresentam no funcionamento interno do Direito. Antes, ele passa pela concepção jurídica dizendo que ela tem uma efetividade na condução das relações econômicas, ao mesmo tempo em que é incapaz de entendê-las realmente.

Para o autor, “a própria concepção jurídica quer dizer apenas que o proprietário fundiário pode proceder com o solo assim como com as mercadorias o respectivo dono” (MARX, 1986b, p. 124). Há, assim, não tanto uma ênfase no poder jurídico do proprietário, ou na definição jurídica desse poder no que diz respeito à renda, mas no fato de que parcelas da terra são tratadas como mercadorias e, como tais, passíveis de apropriação pelas pessoas privadas. A concepção jurídica, assim, é uma mediação importante na propriedade fundiária, certamente. Mas a explanação da especificidade da propriedade fundiária capitalista escapa completamente a essa concepção, que – tal qual a economia vulgar – repete “a confusão entre diferentes formas de renda, correspondentes a fases diversas de desenvolvimento do processo de produção social” (MARX, 1986b, p. 137). Aquilo que Marx diz sobre os economistas, assim, também é válido para a concepção jurídica: “os economistas necessariamente exprimem sempre como atributo das coisas o que é atributo, característica do modo de produção capitalista, isto é, do próprio capital enquanto expressa determinada relação dos produtores entre si e para com seu produto” (MARX, 1980, p. 1318). Tem-se, assim, uma religião da vida cotidiana, de acordo com autor. E a reificação e o fetichismo alcançam patamares altíssimos aqui. Na concepção jurídica, tal reificação e naturalização são tomadas como pressuposto.

Tal como ocorre com as definições religiosas, aliás, as definições decorrentes da concepção jurídica apagam as especificidades das formas e das figuras econômicas, trazendo um claro-escuro em que todos os gatos são pardos. Há, muitas vezes, um método típico dessa concepção, que, de acordo com Marx, consiste em separar as

categorias jurídicas para fins classificatórios retirando de campo toda a história, especificidade e determinações sociais, tal como ocorreria nos juristas analíticos (Austin e Bentham, por exemplo). Ao falar de Maine, bem como sobre a concepção de soberania desse autor, diz Marx que se tem quanto aos “conceitos jurídicos” “a operação de separá-los com um fim classificatório 'se legitima perfeitamente'. Por este procedimento de abstração que conduz à noção de soberania, deixa-se de fora...toda a história de cada comunidade...o modo como se alcançou o resultado” (MARX, 1988, p. 289-290). Desse modo, as formas jurídicas acabam por pressupor as determinações econômicas de uma época de modo inelutável; essas formas, bem como a concepção jurídica, trazem certa naturalização do cotidiano colocado aos agentes da produção. E, com isso, ao mesmo tempo em que a concepção jurídica pretende apreender as determinações da realidade objetiva, ela não pode fazê-lo; por isso, Marx não adentra tanto nos meandros internos da concepção jurídica. Ele a critica veementemente e mostra que as formas jurídicas se relacionam com o movimento das formas e das figuras econômicas em uma formação social específica.

A concepção jurídica é somente um elo no reconhecimento do concatenamento das relações econômicas cuja gênese, no caso do capitalismo, remete ao processo da assim chamada acumulação originária, passa pela subordinação do campo à cidade e pelo processo de reprodução ampliada do capital e, portanto, pela autovalorização do valor.

Em outras palavras, trata-se de encontrar a “forma econômica adequada a esse modo de produção, por mais diversas que sejam suas formas jurídicas” (MARX, 1986b, p. 124-125). A concepção jurídica tem como resultado prático o tratamento da terra como uma mercadoria, porém, no modo de produção capitalista, o essencial para a propriedade fundiária remete à produção de valor. E, assim, o autor de *O capital* está longe de trazer uma ênfase, como aquela pachukaniana, na “forma jurídica como tal”. As formas jurídicas podem ser diversas, desde que tragam consigo o reconhecimento da relação econômica.

Outra questão importante a ser destacada é que, para Marx, tanto as formas jurídicas quanto a concepção jurídica, não são necessariamente capitalistas. E nisso, é bom dizer: tem-se tanto uma convergência quanto uma dissonância quanto a Pachukanis.

O autor soviético relaciona a forma jurídica à forma-mercadoria e, nesse caso, há, nos termos que trouxemos acima, convergência em Marx. Porém, esse elemento se

coloca ao passo que a concepção jurídica se liga à forma-mercadoria mesmo em sociedades pré-capitalistas; e isso é distinto do que se dá para o autor da *Teoria geral do Direito e o marxismo*. Em Marx, para que se compreenda a concepção jurídica típica do modo de produção capitalista, é preciso que se remeta à relação existente entre as formas jurídicas e o concatenamento da mercadoria e do dinheiro como momentos da reprodução ampliada do capital e, portanto, do valor. A equação pachukaniana entre Direito e valor é correta, portanto. Porém, como já mencionamos, ela precisa de mais elos, que passam pela correlação entre as formas e figuras econômicas, a imposição da autovalorização do valor e as formas jurídicas. Para analisar a ligação entre o Direito e o capitalismo, isso é essencial a Marx, até mesmo porque a ligação entre a mercadoria e a forma jurídica da propriedade existe em outras sociedades que não a capitalista. E isso faz com que a mencionada ligação direta entre forma-mercadoria e forma jurídica (mencionada por Pachukanis) precise, no mínimo, ser complementada e revista à luz do que trazemos.

De acordo com Marx, a concepção jurídica pressupõe o desenvolvimento do próprio estrato dos juristas. E isso não se dá somente no capitalismo, como mostram Marx e Engels na *Ideologia alemã* (Cf. MACHADO, 2022), bem como Marx nas *Teorias do mais-valor* (Cf. SARTORI, 2020c). E mais: algo que vem aparecendo em nossa análise – a ligação entre a religião e o Direito – também se relaciona com esse ponto, já que, para o autor de *O capital*, há uma correlação entre o domínio do Estado por sacerdotes e clérigos em determinado momento com o ganho de espaço dos juristas no seio do Estado (MARX, 1980). Tem-se religião e Direito relacionados também no que diz respeito ao procedimento dos juristas e dos sacerdotes; no caso do Direito antigo, por exemplo, havia, de acordo com Marx, um apego formalista muito forte ao procedimento de modo que “este tecnicismo exagerado do Direito antigo mostra que a jurisprudência é uma pluma do mesmo pássaro que as formalidades religiosas” (MARX, 1988, p. 281).

Com isso, Marx abre um campo – em nossa opinião ainda não explorado de modo devido – que diz respeito à correlação entre religião e Direito, teologia e teoria do Direito, clérigos e juristas etc.¹¹ O desenvolvimento da concepção jurídica se dá, também, em sua oposição à concepção religiosa, embora se tenham continuidades consideráveis sob diversos aspectos. E, nesse ponto também, talvez seja necessário

¹¹ Uma tentativa inicial desse estudo, em Engels, foi realizada por Gabriel Perdigão. (2018)

dizer que Engels traz algo – no mínimo – interessante e importante para a crítica marxista ao Direito quando diz sobre a visão de mundo jurídica da sociedade capitalista: “tratava-se da secularização da visão teológica. O dogma e o direito divino eram substituídos pelo direito humano, e a Igreja pelo Estado” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 17).¹² Assim, concepção jurídica, juristas e a relação entre Direito e religião são um tema importante da crítica marxista ao Direito, bem como da abordagem marxiana sobre a esfera jurídica.

Na passagem mencionada acima, no entanto, o que se destaca é que a concepção jurídica veicula relações econômicas ligadas à circulação de mercadorias no mundo antigo, por exemplo. Tal concepção traz consigo uma mercantilização da terra também por lá. E isso ocorre ao passo que se tem a dissolução da comunidade antiga, da ordem social orgânica. Ou seja, a circulação de mercadorias, bem como a concepção jurídica, possui um papel importante na dissolução das comunidades orgânicas. Tal tema, que também tem grande importância nos *Grundrisse* (Cf. CHASIN, 2012), destaca-se em nosso estudo, porque fica claro que circulação de mercadorias passa longe de ser sinônimo de capitalismo. A concepção jurídica tem uma função no mundo antigo, de modo que os apontamentos de Marx são essencialmente diferentes daqueles de Pachukanis, que tende a ligar sociedade mercantil com o valor e com o Direito.

Outra questão importante sobre esse ponto é o desenvolvimento desigual existente entre as formas jurídicas, a concepção jurídica e o desenvolvimento econômico.

Isso ocorre porque, principalmente a partir de uma leitura *sui generis* do Direito romano, desenvolve-se a concepção jurídica moderna da sociedade capitalista. A

¹² Engels continua a passagem trazendo uma correlação – já analisada por Marx – entre a circulação de mercadorias, contratos distintos (ou seja, formas jurídicas distintas), o Direito, bem como figuras econômicas ligadas como os juros creditícios: “as relações econômicas e sociais, anteriormente representadas como criações do dogma e da Igreja, porque esta as sancionava, agora se representam fundadas no direito e criadas pelo Estado. Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado –, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado. Além disso, uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 17-18) A análise engelsiana tem muitos elementos da crítica marxiana, porém, tem também certas dissonâncias, que não podem ser tratadas aqui. Para uma análise desses aspectos, Cf. SARTORI, 2020 d.

concepção jurídica ingressa no mundo moderno com a produção capitalista trazendo formas jurídicas que já haviam sido desenvolvidas até certo ponto no mundo antigo. Para Marx, “propriedade fundiária é um pressuposto histórico e continua sendo o fundamento permanente do modo de produção capitalista, bem como de todos os modos de produção anteriores que se baseiam, de uma maneira ou de outra, na exploração das massas” (MARX, 1986b, p. 125). E, assim, a concepção jurídica formada na antiguidade traz consigo a propriedade fundiária – em oposição à comunidade e à ordem social orgânica antiga (inclusive, com a preponderância do campo sobre a cidade). As diferenças da economia antiga, bem como do Direito antigo diante do moderno Direito e da economia da sociedade capitalista são claras a Marx. E, assim, ele destaca que, com a dissolução da comunidade romana, tem-se as determinações jurídicas que aparecem na pessoa (tratada abaixo como pessoa jurídica¹³), bem como a correlação entre a troca e o desenvolvimento dessa dimensão. Nos *Grundrisse*, diz o autor sobre o tema:

No Direito romano o *servus* é corretamente determinado como aquele que não pode adquirir nada para si pela troca (ver *Institut*). Por essa razão, é igualmente claro que esse Direito, embora corresponda a uma situação social na qual a troca não estava de modo algum desenvolvida, pôde, entretanto, na medida em que estava desenvolvido em determinado círculo, desenvolver as determinações da pessoa jurídica, precisamente as do indivíduo da troca, e antecipar, assim, o Direito da sociedade industrial (em suas determinações fundamentais); mas, sobretudo, teve de se impor como o Direito da sociedade burguesa nascente perante a Idade Média. Mas seu próprio desenvolvimento coincide completamente com a dissolução da comunidade romana. (MARX, 2011, p. 299)

O *servus* não era considerado propriamente uma pessoa por estar diretamente ligado ao solo, tal qual um instrumento que o acompanha. Para que a dimensão jurídica da pessoa apareça de modo dominante, de acordo com o autor de *O capital*, é preciso que os “produtores diretos se libertem da condição de meros acessórios do solo na forma de vassalos, servos, escravos etc. e, por outro, a expropriação da massa do povo de sua base fundiária” (MARX, 1986b, p. 125). Na sociedade antiga, a expropriação da massa do povo marca tanto o declínio da comunidade antiga (da ordem social orgânica) quanto o desenvolvimento da troca mercantil em determinados círculos. Com

¹³ Note-se que Marx não está se referindo aos termos como aparecem na teoria do Direito. Caso fosse esse o caso, a noção de pessoa jurídica se oporia às pessoas físicas e, aqui, não é isso que ocorre. Antes, ele está a destacar a dimensão jurídica que está presente na categoria pessoa, embora essa última categoria não possa de modo algum ser reduzida à sua dimensão jurídica. Sobre o assunto, Cf. SARTORI, 2020a.

isso, bem como com a função concreta do estrato de juristas – ainda de modo não plenamente autonomizado – surge o Estado antigo. E, assim, a concepção jurídica pode ser desenvolvida e pode ser efetiva já na Antiguidade. A dualidade entre o *servus* e a pessoa marca o Direito romano, que caracteriza, ao mesmo tempo, a dissolução da comunidade antiga e a força adquirida pela propriedade fundiária, pela escravidão antiga e pela política da república romana.

As condições sociais do Direito antigo, portanto, não podem ser transplantadas para a moderna sociedade capitalista. Porém, como destaca Marx, aspectos importantes dela foram, e tiveram importância decisiva na consolidação do capitalismo diante da Idade média. Trata-se da afirmação do direito igual diante do privilégio, bem como do processo em que se impõe “o Direito da sociedade burguesa nascente perante a Idade Média” (MARX, 2011, p. 299). É verdade que só com as revoluções políticas burguesas, com as “revoluções do tipo europeu” (Revolução Inglesa de 1689 e Revolução Francesa de 1789), consolida-se “o triunfo da burguesia” que, dentre outras coisas, “foi então o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo do direito burguês sobre os privilégios medievais” (MARX, 2020, p. 324). Porém, antes da vitória plena dessa ordem social, a concepção jurídica tem uma função concreta na derrocada da ordem medieval.

A afirmação da dimensão jurídica da pessoa reconhece o avanço das trocas, bem como da produção capitalista, essa última que somente se colocaria sobre os próprios pés na sociedade industrial. Tanto no caso da Roma antiga quanto da emergente sociedade capitalista, a dissolução de relações comunitárias (em um caso, da ordem social orgânica, noutro, da ligação imediata do homem à terra que caracteriza a servidão) joga um papel fundamental. E, assim, a propriedade fundiária e a expropriação dos produtores diretos é de enorme relevo. A concepção jurídica, bem como diversas formas jurídicas, traz os indivíduos das trocas mercantis, tanto na antiguidade como na moderna sociedade capitalista. Em Marx, portanto, o modo pelo qual a mercadoria (presente nas trocas) e o Direito se relacionam pode ser bastante diverso. Nos dois casos que mencionamos, isso ocorre ao se trazer a propriedade fundiária, bem como a expropriação da massa do povo.

Em um caso, tem-se a escravidão de base social; noutro o assalariamento. Ou seja, um ponto essencial para o tratamento marxiano do Direito é a especificidade das figuras econômicas de cada época: a renda da terra é uma figura anterior ao capitalismo; ela se coloca já na antiguidade. Porém, nesse momento, ela tem

características muito distintas daquela que viria a adquirir no modo capitalista de produção. Em ambos os casos, tem-se a mercadoria como um elemento importante, porém, o modo pelo qual isso se dá é muito diferente. A concepção jurídica, bem como os juristas, possui um papel importante nos dois casos. Mas, como destaca Marx, falar da renda e da propriedade fundiária típica do capitalismo leva para além do poder jurídico, da ficção jurídica e da concepção jurídica: passa pela compreensão da assim chamada acumulação originária, bem como pela forma adequada de concatenação da propriedade fundiária, o que demanda um desenvolvimento específico, já que “a forma em que o incipiente modo de produção capitalista encontra a propriedade fundiária não lhe é adequada” (MARX, 1986b, p. 125). E, assim, de acordo com o autor de *O capital*, é necessário ainda que as mais diversas formas de propriedade sejam “transformadas na forma econômica adequada a esse modo de produção, por mais diversas que sejam suas formas jurídicas” (MARX, 1986b, p.125).

Há, portanto, um desenvolvimento desigual entre o Direito e as relações econômicas de produção. Isso ocorre, inclusive, na medida em que a introdução da produção capitalista na Ásia, via colonialismo, também se dá com uma feição jurídica.

Alguém como Maine, por exemplo, é visto por Marx como um agente do colonialismo britânico na Índia. O autor traz diversos temas do Direito romano – como o *Pater familias*, por exemplo – para justificar a empreitada colonial, a apropriação privada da terra, bem como o domínio do patriarcado nos moldes burgueses (MARX, 1988). O colonialismo, assim, pode levar a produção capitalista a outras áreas do globo e, de acordo com o autor alemão, a afirmação da concepção jurídica acaba por ser importante nesse processo. Nele, expropria-se a massa do povo e se traz a propriedade fundiária moderna do capitalismo como algo que tem ares de naturalidade. Sempre, no entanto, o essencial não é a forma jurídica; antes, está na transformação de uma forma de propriedade naquela que expressa a conformação econômica adequada ao modo de produção capitalista.

O caso da Roma antiga, da moderna produção capitalista e do colonialismo que acompanha a reprodução ampliada do capital trazem especificidades importantes de serem destacadas. E, também nesse sentido, as formas jurídicas que reconhecem as relações econômicas são bastante diferentes. O que Marx está a afirmar de modo mais explícito, no entanto, é o caso da produção capitalista: nela, de início, a propriedade fundiária ainda não tem uma forma adequada ao capitalismo. Isso somente viria a ocorrer com a subordinação da agricultura ao capital, bem como com o domínio da

cidade sobre o campo (Cf. SARTORI, 2021c). Trata-se da conformação econômica adequada ao modo de produção capitalista. Essa conformação, inclusive, pode vir de deferentes formas de propriedade, como a feudal, a do clã, da pequena propriedade camponesa combinada com terras comunais; em cada caso, tem-se um processo diferente pelo qual são trazidas as formas econômicas da do modo de produção capitalista. E, com isso, também podem ser diversas as formas jurídicas pelas quais se reconhece esse processo econômico de subordinação da agricultura ao capital. Pelo próprio caráter desigual da relação do Direito com as relações de produção, tem-se que as formas jurídicas precisam aparecer no plural em Marx. Os processos de passagem ao modo de produção capitalista são diversos. Podem ser distintas as formas jurídicas pelas quais se reconhece as relações econômicas.

Em cada caso, a correlação entre as formas econômicas entre si, bem como diante das figuras econômicas, é diferenciada. E, assim, pode haver formas jurídicas diferentes.

Com isso, tem-se também diversas formas de ficção jurídica. Anteriormente, como dissemos, no livro I de *O capital*, Marx falou que “na sociedade burguesa domina a *fictio juris*, que cada pessoa, como comprador, possui um conhecimento enciclopédico das mercadorias” (MARX, 1996a, p. 166). E vimos como que isso tem uma importância tanto para a concepção jurídica quanto para a conformação da forma jurídica do contrato, bem como da justiça. Ao falar da figura econômica da renda, bem como da propriedade fundiária, diz-se que a concepção jurídica mencionada acaba por trazer uma espécie de ficção por meio da qual se dá “a realização econômica da propriedade fundiária, a ficção jurídica por força da qual diversos indivíduos detêm de modo exclusivo determinadas partes do globo terrestre” o que, segundo Marx, “faz com que se esqueçam as diferenças” (MARX, 1986b, p. 137) sobre as funções econômicas da terra e da renda em diferentes modos de produção, em que a propriedade fundiária tem características diversas:

A confusão entre diferentes formas de renda, correspondentes a fases diversas de desenvolvimento do processo de produção social. Qualquer que seja a forma específica de renda, todos os seus tipos têm em comum: a apropriação da renda é a forma econômica em que a propriedade fundiária se realiza, e, por sua vez, a renda fundiária pressupõe propriedade fundiária, propriedade de determinados indivíduos sobre determinadas frações do globo terrestre. E indiferente que o proprietário seja a pessoa que representa a comunidade, como na Ásia, no Egito etc., ou que essa propriedade fundiária seja apenas um tributo acidental de propriedade de determinadas pessoas sobre as pessoas dos produtores diretos, como

no sistema escravocrata ou de servidão, ou que seja pura propriedade privada de não-produtores sobre a Natureza, mero título de propriedade sobre o solo ou, por fim, que seja uma relação com o solo, a qual, como no caso de colonos e pequenos proprietários camponeses, parece encontrar-se diretamente compreendida - no sistema de trabalho isolado e socialmente não desenvolvido - na apropriação e produção dos produtos de determinadas frações de terra pelos produtores diretos. Esse denominador comum das diferentes formas de renda - ser a realização econômica da propriedade fundiária, a ficção jurídica (*juristische Fiktion*) por força da qual diversos indivíduos detêm de modo exclusivo determinadas partes do globo terrestre - faz com que se esqueçam as diferenças. (MARX, 1986b, p. 137)

Por mais que a renda da terra sempre diga respeito à propriedade fundiária, sua configuração econômica pode ser distinta. A concepção jurídica, com o uso de ficções jurídicas, por outro lado, traz um claro-escuro indiferenciado e confuso.

E, assim, há de se perceber que uma condição importante para que se possa apropriar de uma concepção jurídica já desenvolvida na dissolução da comunidade antiga é que a correlação entre as formas econômicas e a titularidade jurídica seja apagada. Na concepção jurídica e, em especial, em meio às ficções que permeiam a esfera do Direito, traz-se uma classificação e uma forma de abstração da realidade que não apreende a diferença específica de diferentes formações sociais e modos de produção. Tal aspecto também é levantado por Engels que, de modo similar a Marx, diz o seguinte:

Como, em cada caso concreto, os fatos econômicos precisam tomar forma de motivos jurídicos para serem sancionados na forma de lei, e como, para isso, é necessário, também, logicamente, considerar todo o sistema jurídico, pretende-se que a forma jurídica seja tudo, e o conteúdo econômico, nada. (ENGELS, 1962, p. 129)

Engels também enfatiza a correlação entre as formas jurídicas e o conteúdo econômico, como Marx. Ele traz a inversão peculiar que é efetiva na sociedade capitalista, em que se pretende que a forma jurídica presida o processo em que se coloca o conteúdo econômico. Em *O socialismo jurídico*, ele critica profundamente a concepção jurídica (Cf. ENGELS; KAUTSKY, 2012). A autonomização dos movimentos jurídicos também é levantada pelo autor do *Anti-Düring*. Ou seja, aspectos que, como vimos, são enfatizados por Marx aparecem de modo proeminente aqui também.

Há de se notar, porém, que a maneira pela qual o autor de *O capital* se endereça a essas questões traz consigo não só uma correlação entre o conteúdo econômico e as formas jurídicas; tem-se também considerações extensas sobre a especificidade de cada maneira pela qual a apropriação da terra se dá. Se Engels alude a elas, Marx

ênfata esse elemento para mostrar, ao mesmo tempo, a diferença específica existente entre cada caso em que se apresenta a renda da terra, bem como entre a concatenação das formas econômicas entre si. Em *O capital*, a correlação entre formas e figuras econômicas diante das formas jurídicas adquire considerável proeminência. E, nesse sentido, Marx critica a confusão entre diferentes figuras de renda, que se relacionam a fases diversas da produção social. Enquanto a ficção jurídica só consegue se referir ao elemento comum das diferentes figurações da renda, é preciso trazer a especificidade de cada uma delas.

Anteriormente, já mencionamos como que a propriedade fundiária típica do modo de produção capitalista pode ser trazida em processos distintos. Vimos também que isso pode redundar em formas jurídicas diversas. Aqui, percebe-se que o autor alemão enfatiza também a ficção jurídica que é necessária para que se possa considerar as parcelas do globo como algo passível de apropriação privada. Ele faz isso simultaneamente à diferenciação que traz entre os distintos modos pelos quais as pessoas e as coisas se relacionam em cada modo de produção. Começa a apontar a representação da comunidade na pessoa de um soberano, como na produção asiática do Egito ou da Ásia. Depois, fala da escravidão, em que a propriedade fundiária, em verdade, é um tributo acidental da propriedade das próprias pessoas. Nesse último caso, portanto, a ênfase está mais na mercantilização das pessoas do que das porções do globo terrestre. Ou seja, por mais que a forma jurídica que reveste a renda eventualmente possa ser similar, ou que a ficção jurídica consiga trazer uma abstração homogeneizante, tem-se figuras econômicas absolutamente diversas. Ainda se tem o caso em que a propriedade fundiária, bem como a renda, coloca-se a partir da propriedade privada de não produtores sobre a natureza, como mero título jurídico de propriedade por meio do qual se apropria da riqueza social.

Ou seja, a figura da renda tipicamente capitalista precisa ser destacada, de um lado, pelo que vimos acima: por meio da compreensão da especificidade da propriedade fundiária capitalista, com a subordinação do campo à cidade, bem como da produção agrária ao capital. Porém, há uma afinidade grande entre a abstração homogeneizante¹⁴ da ficção jurídica e a imediatidade do funcionamento da renda no sistema capitalista de produção: por meio da renda, apropria-se de parte da riqueza produzida socialmente. Aparentemente, a simples titularidade da propriedade dá

¹⁴ Para um tratamento dessa forma de abstração, que é recorrente no Direito, Cf. LUKÁCS, 2013.

direito a parcela do mais-valor produzido, como se o domínio exclusivo dessa origem – como fonte de rendimento – a esse direito à renda. Algo similar ocorreria com o capital: a titularidade do capital daria direito aos juros (por vezes, coloca-se o lucro). Por fim, a titularidade do próprio trabalho renderia ao trabalhador o salário. Essa fórmula trinitária, criticada por Marx no capítulo 48 de *O capital*, traz consigo, como mencionado, uma forma de reificação muito mais desenvolvida que aquela analisada no capítulo I da obra magna de Marx. A representação dessas figuras reificadas, mediadas por esse elemento da titularidade da propriedade, acaba por ter um modo de aparecimento jurídico também. E, também nesse ponto, é preciso destacar o caráter mais amplo do tratamento de Marx se comparado a Pachukanis.

Com isso, deve-se ressaltar: as formas jurídicas, a concepção jurídica, bem como as ficções jurídicas operam de modo bastante destacado em meio às figuras mais estranhadas das relações econômicas. Tem-se, assim, uma ligação das formas jurídicas com os fetichismos da mercadoria e do dinheiro, certamente. Porém, quando se olha para o fetichismo do capital, as relações jurídicas ganham bastante destaque e se tem o momento em que, de modo mais proeminente, para que se diga com Engels, pretende-se que “a forma jurídica seja tudo, e o conteúdo econômico, nada” (ENGELS, 1962, p. 129).

Marx ainda trata do caso dos colonos e dos pequenos camponeses, os quais, não raro, como já dito, podem ser afetados pela reprodução ampliada do capital, seja na forma do colonialismo, ou de algo similar à assim chamada acumulação originária.¹⁵ Também aqui o essencial não está na forma jurídica, mas na conformação das relações econômicas.

O autor de *O capital* é claro no sentido de que “a mera propriedade jurídica do solo não gera nenhuma renda fundiária para o proprietário” (MARX, 1986b, p. 225). Como vimos, é preciso voltar os olhos à correlação da figura econômica da renda com o processo de extração do mais-valor. Isso se dá mesmo que seja preciso enfatizar a correlação entre as formas jurídicas – no caso, aquelas ligadas à propriedade fundiária – e o poder econômico, refletido pela concepção de mundo jurídica como poder

¹⁵ Aqui não podemos discorrer sobre o tema de maneira aprofundada. Porém, vale destacar que há autores que trazem uma concepção mais ampla sobre a assim chamada acumulação originária, como Federici (2017). Tem-se também uma teorização sobre o modo pelo qual a expropriação opera ciclicamente no processo de acumulação de capital, como ocorre na conceituação de Harvey (2004, 2005) sobre a acumulação por despossessão. A relação entre expansão capitalista, colonialismo e a acumulação de capital também foi tratada por Rosa Luxemburgo (1985).

jurídica. E, assim, Marx continua dizendo: “entretanto, lhe dá o poder de subtrair suas terras à exploração até que as condições econômicas permitam uma valorização que lhe proporcione um excedente” o que poderia se dar ao se considerar, “seja o solo destinado à agricultura propriamente dita, seja a outros fins de produção, como construções etc” (MARX, 1986b, p. 225). Ou seja, ao mesmo tempo em que se tem conformações distintas da propriedade da terra em diversos modos de produção, e em que a produção capitalista depende de um processo que se não se mostra de imediato, há, do ponto de vista dos agentes da produção, uma indiferença frente à “fonte dos rendimentos”. E, nesse sentido específico, a concepção jurídica é bastante adequada às concepções práticas dos agentes mencionados. Aqui também, a forma aparential das relações econômicas têm um aspecto jurídico, sendo preciso trazer a correlação entre o fetiche do capital e as formas jurídicas.

Os juros, o fetichismo do capital e as formas jurídicas

Ao tratar da fórmula trinitária, remete-se também aos juros, uma figura econômica bastante relacionada com a religião da vida cotidiana, mencionada por Marx. Para o autor, os juros representam a “figura mais fantástica” (MARX, 1980, p. 1507) de aparecimento do capital. Trata-se da relação-capital elevada a um grau de fetichismo gigantesco, em que, da simples titularidade jurídica de propriedade do dinheiro, parece advir o direito de se apropriar de mais dinheiro. E, com isso, o fetichismo do capital é patente: “no capital portador de juros, a relação-capital atinge sua forma mais alienada e mais fetichista.” No que continua Marx: “temos aí D - D', dinheiro que gera mais dinheiro, valor que valoriza a si mesmo, sem o processo que medeia os dois extremos” (MARX, 1986a, p. 293) Essa figura se apresenta como se a propriedade do dinheiro colocado como capital pudesse, por si só, gerar mais dinheiro; o processo social é apagado, ao mesmo tempo em que, como já dito, “é, no entanto, igualmente natural que os agentes reais da produção se sintam completamente à vontade nessas formas alienadas e irracionais de capital-juros, terra-renda, trabalho-salário” (MARX, 1986b, p. 280). Na figura dos juros, o processo de extração do mais-valor está oculto, de modo que a oposição entre capital e trabalho também não dá as caras; como diz Marx, nos juros “se dissimula e se apaga por completo seu caráter contraditório, desaparecendo a oposição ao trabalho” (MARX, 1980, p. 1507).

O processo de extração do mais-valor, bem como o caráter de relação social do capital desaparecem. A relação-capital aparece como uma coisa, como algo que por si

só é capaz de produzir juros. Em verdade, “o capital é trabalho morto, que apenas se reanima, à maneira dos vampiros, chupando trabalho vivo e que vive tanto mais quanto mais trabalho vivo chupa” (MARX, 1996a, p.345). Na religião da vida cotidiana, porém, sua reificação é efetiva: tem-se “a inversão e reificação das relações de produção em sua potência mais elevada” (MARX, 1986b, p. 294). As formas jurídicas que encaminham as relações econômicas que trazem consigo a figura do capital portador de juros tomam essa reificação como um pressuposto inabalável. Pelo Direito, tem-se algo bastante importante para a conformação do cotidiano e do imediatismo que se colocam aos agentes da produção: o reconhecimento de relações sociais estranhadas (Cf. SARTORI, 2016).

A transação jurídica aparece aqui com um elo que, ao mesmo tempo, possibilita a relação econômica e apaga o processo objetivo das formas e das figuras econômicas, essencial para a compreensão dessa figura mesma. A relação econômica apresenta-se como jurídica mas ela decorre do contraditório processo global de produção. E, assim, complementa Marx: “mas no caso do capital portador de juros, o retorno bem como a entrega são apenas resultados de uma transação jurídica entre o proprietário do capital e uma segunda pessoa.” No que continua o autor de *O capital*: “vemos somente entrega e reembolso. Tudo o que ocorre de permeio é apagado” (MARX, 1986b, p. 263). E, assim, o elo jurídico trazido pela relação jurídica parece ser o essencial ao passo que, como já mencionamos, nunca pode ser. O Direito, bem como as formas jurídicas, parecem ser capazes de muito nesse ponto: em verdade, tudo se dá como se essas formas pudessem conduzir o processo econômico, determinar esse conteúdo. Porém, como disse Marx, “elas apenas o expressam” já que essas formas, “não podem, como simples formas, determinar seu conteúdo” (MARX, 1986b, p. 256). Elas se mostram como o essencial. Porém, isso ocorre somente ao passo que não podem ser e porque a mistificação do capital se dá de modo brutal no capital portador de juros. As formas jurídicas parecem ser dominantes justamente quando atuam em meio às figuras mais estranhadas e reificadas do capital: “a relação social está consumada como relação de uma coisa, do dinheiro consigo mesmo” (MARX, 1986a, p. 294). Como diz Marx sobre o assunto, envolto no fetichismo do capital e perpassado pela mistificação das figuras econômicas:

Aqui a figura fetichista do capital e a concepção do fetiche capital está acabada. Em D - D' temos a forma irracional do capital, a inversão e reificação das relações de produção em sua potência mais elevada: a figura portadora de juros, a figura simples do capital, na qual este é

pressuposto de seu próprio processo de reprodução; a capacidade do dinheiro, respectivamente da mercadoria, de valorizar seu próprio valor, independentemente da reprodução - a mistificação do capital em sua forma mais crua. (MARX, 1986b, p. 294)

Vê-se, novamente, que o tratamento do Direito em Marx precisa levar em conta a relação das formas econômicas entre si, com as figuras econômicas e com as formas jurídicas. E, para isso, é necessário tratar também do fetichismo do capital. Ficar no nível em que se trata somente da relação das formas jurídicas com o fetichismo da mercadoria é insuficiente, mesmo ao se ter em mente a tematização do próprio Marx. Também nesse sentido, para se dizer o mínimo, é preciso complementar o posicionamento pachukaniano.

No que se chega em um ponto bastante importante para a crítica marxista ao Direito: o autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo* traz a categoria sujeito à tona ao falar da “forma jurídica como tal”, bem como de sua relação com a forma-mercadoria. Pelo que vemos, porém, há uma relação muito forte da categoria sujeito, não tanto com o fetichismo da mercadoria (mesmo que isso ocorra também, como mostrou Marx nas *Notas sobre Wagner*, citadas acima), mas com o fetichismo do capital. O sujeito automático, bem como a autovalorização do valor se mostram aqui de modo mais cru.

O que Marx chama de mistificação do capital também aparece de modo pungente. O próprio capitalista, colocado mais diretamente no processo de produção como um agente (seja como capital comercial, seja como capital produtivo), está oculto na fórmula do capital portador de juros, que, por outro lado, parece ter por central a transação jurídica.

A transação jurídica, assim, reconhece a relação econômica, mas explicitamente acaba por trazer à tona somente a parte mais superficial dela, tomando-a como algo dado, naturalizado e mistificado. A concepção jurídica e as ficções jurídicas a ela relacionadas operam apagando qualquer processo constitutivo e historicidade das figuras econômicas. E, assim, em verdade, elas operam em meio às figuras irracionais da economia, as quais, por sua vez, somente podem ser entendidas remetendo-se ao fetichismo do capital.

Para analisar esse tema, deve-se voltar ao livro III de *O capital*, pouquíssimo abordado por Pachukanis (Cf. SARTORI, 2021a). Ao tratar das transações jurídicas que encaminham o movimento do capital portador de juros, Marx diz “sem dúvida, essas transações são efetivamente determinadas pelos reflexos reais. Mas isso não aparece

na própria transação” (MARX, 1986a, p. 262). É o conteúdo econômico, colocado no movimento das formas econômicas, das figuras econômicas e ligado ao processo de extração de mais-valor, que determina a relação econômica. Porém, ao se tomar as figuras econômicas do modo reificado, parece ser o Direito a determinar as relações sociais de produção. O fetichismo do capital se manifesta ao passo que “no capital portador de juros [...] apresenta-se o caráter autoreprodutor do capital, o valor que se valoriza, a produção de mais-valor como qualidade oculta, em estado puro” (MARX, 1986a, p. 118). A mediação do Direito nesse campo é importante também porque as transações jurídicas parecem determinar o movimento das categorias econômicas, as quais aparecem aqui subordinadas às distintas expressões do valor; tal processo, como dito, traz o valor de tal modo que ele “passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático” (MARX, 1996a, p. 273).

A inversão presente nesse processo é patente: o fetichismo do capital se apresenta também ao passo que “as forças produtivas subjetivas do trabalho se apresentam como forças produtivas do capital” (MARX, 1986a, p. 35-36). O Direito, pelo que vemos, toma isso como suposto. No capital portador de juros, enquanto se tem como pressuposto a exploração da força de trabalho, isso é apagado e “o capital aparece como fonte misteriosa, autocriadora do juro, de seu próprio incremento” (MARX, 1986a, p. 293). A transação jurídica, mediada pela vontade, parece ser a origem dessa figura econômica.

Aqui, deve-se destacar que, na sociedade capitalista, e no caso dos juros em especial, problemas atinentes à autovalorização do valor parecem poder ser resolvidas juridicamente, por meio de uma justiça das transações ou pela regulamentação das transações jurídicas. E mais: em verdade, a distribuição do mais-valor parece ser o problema principal, ao passo que, efetivamente, ela está determinada pela forma da produção desse mesmo mais-valor. Com figuras econômicas como aquelas movidas pelo capital portador de juros, a esfera da distribuição mostra-se autonomizada, ao passo que ela nunca pode ser e, com isso, coloca-se em ação a “fraseologia da 'distribuição justa'” (MARX, 2012, p. 28). Nela, parece que é a mudança da transação jurídica que determina o conteúdo econômico. No que é preciso que se destaque: ao se olhar para o resultado dos juros, tem-se, inclusive, o aviltamento da classe trabalhadora, certamente. Porém, para compreender isso, é preciso o entendimento da correlação entre a produção de mais-valor e a distribuição desse mais-valor por meio

das figuras econômicas, como os juros. Ou seja, de imediato, cotidianamente, também parece ser possível resolver os problemas da classe trabalhadora juridicamente. Marx destaca o seguinte sobre o assunto:

Que a classe trabalhadora também dessa forma é fraudada e de maneira escandalosa, é um fato claro; mas, o mesmo é feito pelo varejista que lhe fornece os meios de subsistência. Esta é uma exploração secundária, que corre paralela com a original, que se dá diretamente no próprio processo de produção. A diferença entre vender e emprestar é aqui completamente indiferente e formal, a qual, conforme já mostramos, só parece essencial aos que desconhecem por completo a conexão real. (MARX, 1986a, p. 118).

Tanto na circulação, com o comerciante (ou com a grande empresa comercial), quanto na distribuição realizada por meio dos juros tem-se uma exploração da classe trabalhadora. Ou seja, em esferas que não aquela da produção também há aviltamento dos trabalhadores. Isso, inclusive, pode acontecer por meio da fraude, como destaca Marx.

Nesses campos, por meio das transações jurídicas, encaminham-se relações econômicas que se mostram imediatamente como algo engendrado pela livre vontade. A venda e o empréstimo são realizados, não raro, com fraude. E, assim, a exploração secundária do trabalho bem como as distintas maneiras pela qual ela se coloca precisam ser levadas em conta. No nosso caso, isso se dá, inclusive, porque muitas das formas jurídicas atuam nesse meandro. Porém, o que destaca Marx é que, por mais que possa haver formas jurídicas diversas, existe uma conexão real entre a produção de mais-valor e esse processo, sendo isso aquilo de mais importante em sua análise.

Tem-se diferentes maneiras pelas quais a exploração secundária mencionada é encaminhada. Isso reverbera no campo do Direito com distintas formas jurídicas. O essencial, porém, não está no embate entre o capital portador de juros e o capital comercial. Ambos dependem, de acordo com *O capital*, da exploração da mercadoria força de trabalho, que se coloca como “a original, que se dá diretamente no próprio processo de produção” (MARX, 1986a, p. 118). Há modos distintos de distribuição do mais-valor entre a própria burguesia; todos eles, porém, dependem da exploração da força trabalho da classe trabalhadora. Como já dito, “o capital é trabalho morto, que apenas se reanima, à maneira dos vampiros, chupando trabalho vivo e que vive tanto mais quanto mais trabalho vivo chupa” (MARX, 1996a, p. 345). Esse caráter vampiresco do capital é essencial à crítica de Marx, de tal forma que é possível, a partir de certa propriedade jurídica, ter-se diferentes distribuições do mais-valor produzido no processo imediato de produção. Para a classe trabalhadora, tanto o capital comercial

quanto o portador de juros trazem uma forma de exploração secundária. Nesse sentido, são obstáculos. Porém, Marx é bastante claro ao dizer que “a diferença entre vender e emprestar é aqui completamente indiferente e formal”; ela “só parece essencial aos que desconhecem por completo a conexão real” (MARX, 1986a, p. 118). Para o que nos diz respeito aqui, isso é importante, pois as transações jurídicas se colocam justamente em meio àquilo que é indiferente e formal ao se considerar o processo de extração de mais-valor.

O Direito, portanto, quando enxergado na distribuição do mais-valor, tem uma função, até certo ponto, proeminente no encaminhamento do conteúdo econômico que o determina. E nesse campo as formas jurídicas são abundantes. Elas, portanto, não estão tão próximas do processo produtivo como quando se olha para a esfera de circulação de mercadorias, como acontece em Pachukanis. Marx traz à tona algo bastante interessante sobre esse aspecto: a propriedade jurídica acaba por trazer uma influência na distribuição da riqueza colocada entre as diferentes camadas da burguesia. E, nesse sentido, o Direito vem a reconhecer o resultado das disputas internas entre os capitalistas. Ao tratar dos juros, bem como da venda, o autor alemão mostra que essas oposições resultam em maneiras diferentes pelas qual se dá a exploração secundária mencionada. Porém, tais elementos, de certo modo, trazem certa indiferença à classe trabalhadora, bem como ao essencial do movimento do próprio capital. Como diz o autor, “se o capitalista é proprietário do capital com que funciona, então embolsa todo o lucro ou a mais-valia inteira; para o trabalhador é inteiramente indiferente que ele faça isso ou tenha de pagar uma parte a uma terceira pessoa, como proprietária jurídica” (MARX, 1986b, p. 284).

O essencial está na extração do mais-valor (traduzido acima por mais-valia). Lucro, renda e juros são parcelas do mais-valor e não há como criticá-los sem atacar a própria relação-capital. Esse seria justamente a falha de análises como as de Proudhon, por exemplo: “Proudhon combate o juro e não compreende o nexo causal entre juro e sistema de trabalho assalariado” (MARX, 1980, p. 1558). As transações jurídicas, bem como a justiça, trazidas como essenciais por um autor como Proudhon, operam em meio às figuras econômicas que dependem do próprio sistema do trabalho assalariado.

As formas jurídicas, as transações jurídicas, bem como a concepção jurídica, tomam esse sistema como um pressuposto e, com isso, nos juros, “o verdadeiro movimento circulatório do dinheiro como capital é, portanto, pressuposto da transação

jurídica, pelo qual o mutuário tem de devolver o dinheiro ao prestamista.” (MARX, 1986a, p. 263). A ligação dos juros com o processo global de produção, que se ampara no processo em que se extrai o mais-valor, é apagado na concepção jurídica. Nela, tem-se somente um nexos imediato sendo apreendido: diante de um empréstimo, há a obrigação de devolver-se o mesmo *quantum* somado de juros. A ficção jurídica que se coloca no capital portador de juros traz essa abstração homogeneizante e aparece absolutamente descolada do processo de produção, que, no capitalismo, é produção de mais-valor. Os juros, tal qual a renda, possuem diferentes configurações. E, na concepção jurídica, isso é apagado. Tudo isso ao passo que as formas jurídicas parecem ser capazes de determinar o conteúdo econômico que veiculam. A transação jurídica entre prestamista e mutuário só pode ocorrer caso se tenha no horizonte a produção do mais-valor e, nesse sentido, como diz Marx, “o movimento real do dinheiro emprestado como capital é uma operação situada além das transações entre prestamistas e mutuários. Nestas, essa mediação é apagada, invisível, não está diretamente implícita” (MARX, 1986a, p. 262).

As formas jurídicas parecem ser o determinante somente ao passo que tomam esse apagamento da mediação como um ponto de partida. A figura econômica dos juros coloca-se de modo reificado e estranhado, sendo essa reificação e estranhamento reconhecidos pelo Direito que, também aqui, “nada mais é que o reconhecimento oficial do fato” (2004, p. 84). Ele encaminha relações econômicas por transações jurídicas, porém as formas jurídicas não são capazes de determinar o conteúdo econômico.

O primeiro dispêndio, que transfere o capital das mãos do prestamista para as do mutuário, é uma transação jurídica, que nada tem a ver com o processo real de reprodução, mas apenas o encaminha. O reembolso, que transfere novamente o capital refluído das mãos do mutuário para as do prestamista, é uma segunda transação jurídica, o complemento da primeira; uma encaminha o processo real, a outra é um ato posterior a esse processo. Ponto de partida e ponto de retorno, entrega a restituição do capital emprestado, aparecem assim como movimentos arbitrários, mediados por transações jurídicas e que ocorrem antes e depois do movimento real do capital, e que nada têm a ver com o próprio. Para este, seria indiferente se o capital pertencesse de antemão ao capitalista industrial e, por isso simplesmente refluísse para ele como sua propriedade (MARX, 1986a, p. 262)¹⁶

¹⁶ Aqui não podemos falar detalhadamente desse processo tratado por Marx. No entanto, vale citarmos uma passagem em que ele detalha um pouco mais a questão: “nas mãos de B, o dinheiro é realmente transformado em capital, percorre o movimento D - M - D' para voltar a A como D', como D + AD, em

Nos juros, uma transação jurídica encaminha o processo real, a outra nada tem a ver com ele. Há, assim, de um lado, uma relação jurídica que remete à produção futura de mais-valor. Doutra, tem-se outra em que o mais-valor já foi produzido e realizado.

Nota-se que sem a primeira transação jurídica o próprio processo produtivo não pode se dar. O empréstimo é necessário para que o capitalista industrial possa realizar o investimento. Nesse sentido específico, as formas jurídicas são imprescindíveis para que o próprio conteúdo econômico possa tomar seu rumo. Porém, é preciso notar que aquilo que assegura o ressarcimento dos juros não pode ser inferido dessa relação jurídica, que, por si só, não traz consigo o próprio processo real; ela apenas o encaminha. Há uma espécie de duplicação que ocorre com essas transações jurídicas. Diz Marx nas Teorias do mais-valor que “o capitalista existe em dois níveis – o jurídico e o econômico. Por isso, o capital como propriedade reflui também para o capitalista jurídico, príncipe de um consórcio morganático” (MARX, 1980, p. 1499). O modo de manifestação do capital como propriedade se dá tanto jurídica como economicamente, de modo que há dois níveis do capitalista. E mais: esses dois níveis são autonomizados entre si até certo ponto.

Nada garante que o encaminhamento do processo real resulte no sucesso desse processo. Pode ocorrer de o mais-valor não poder ser produzido na esfera da produção, assim como pode acontecer de ele não se realizar na esfera da circulação. Em cada um desses casos, o descolamento relativo do jurídico e do econômico se manifesta; a segunda transação jurídica – aquela que é posterior ao processo real – não se dá, ou ocorre mediante outros artifícios, como um novo empréstimo para pagar

que AD representa o juro. Para simplificar abstraímos aqui, por enquanto, o caso em que o capital permanece por tempo mais longo nas mãos de B e os juros são pagos periodicamente. O movimento é, portanto: D-D-M-D'-D'. O que aparece aqui duplicado é 1) o dispêndio do dinheiro como capital e 2) seu refluxo como capital realizado, como D' ou D + AD. No movimento do capital comercial D - M - D', a mesma mercadoria muda 2 vezes ou - se um comerciante vende a outro - mais vezes de mãos; mas cada uma dessas mudanças de lugar da mesma mercadoria indica uma metamorfose, compra ou venda da mercadoria, por mais vezes que esse processo possa se repetir até sua queda definitiva no consumo. Em M - D - M, por outro lado, ocorre dupla mudança de lugar do mesmo dinheiro, mas indica a metamorfose completa da mercadoria, que primeiro se transforma em dinheiro e, em seguida, de dinheiro em outra mercadoria. No caso do capital portador de juros, ao contrário, a primeira mudança de lugar de D de modo algum constitui um momento seja da metamorfose de mercadorias, seja da reprodução do capital. Isso ele só se torna no segundo dispêndio, nas mãos do capitalista funcionante, que com ele comercia ou o transforma em capital produtivo. A primeira mudança de lugar de D expressa aqui apenas sua transferência ou remessa de A a B; uma transferência que costuma realizar-se sob certas formas e garantias jurídicas” (MARX, 1986a, p. 257) Para o tratamento da relação entre capitalista funcionante, a separação entre propriedade e função na produção, bem como da relação entre Direito e juros, Cf. SARTORI, 2019b.

o primeiro empréstimo, ou a renegociação dos prazos e das dívidas sob diversas formas jurídicas.¹⁷ Ou seja, o encaminhamento do conteúdo econômico realizado pela primeira transação jurídica leva para o futuro a apropriação de uma riqueza que ainda não foi produzida propriamente. E, com isso, a autonomização das formas jurídicas diante do conteúdo econômico é destacada por Marx. Em verdade, tal autonomização é um pressuposto para o curso do capital portador de juros, não se podendo, de modo algum, reduzir as formas jurídicas à sua correlação com a forma-mercadoria e com o fetichismo da mercadoria. Aqui, as formas bem como as expectativas jurídicas são inseparáveis do fetiche do capital.

O reembolso traz o complemento do empréstimo ao passo que remete ao processo real já concluído e, de imediato, oculto e mistificado. Ali, as transações jurídicas complementam-se por meio da vontade que remete ao conteúdo econômico. E esse processo econômico aparece apagado. Desse modo, todo movimento parece ser arbitrário e fruto da vontade daqueles que operacionalizam as transações jurídicas. Há uma ficção jurídica presente na primeira transação, aquela de acordo com a qual a segunda – e, portanto, o processo real – transcorrerá como desejado. Em meio a esse movimento da figura econômica dos juros, tem-se a distribuição do mais-valor. As formas jurídicas atuam aqui encaminhando processos econômicos e reconhecendo-os quando bem-sucedidos. O movimento inerente ao próprio conceito do capital, seu processo real, no entanto, não se dá tanto em meio às figuras econômicas que são mencionadas por Marx ao tratar das formas jurídicas, mas, no essencial, movimento das formas econômicas.

No que, nesse ponto, tem-se uma diferença significativa entre o tratamento marxiano e o pachukaniano: o processo de extração de mais-valor, tratado no livro I de *O capital*, e tido em conta por Pachukanis, traz consigo a oposição entre a burguesia e o proletariado ao passo que os juros, o lucro e a renda são figuras que passam por oposições entre o capital portador de juros, o capital industrial, o capital comercial e os proprietários fundiários. Esses embates dizem respeito à classe trabalhadora apenas de modo secundário e, como estamos mostrando, é justamente em meio a eles que as referências de Marx às formas jurídicas se dão no livro III. Ou seja, nesse ponto, o tratamento marxiano é muito diferente daquele presente em *Teoria geral do Direito e*

¹⁷ Por vezes, esses processos envolvem formas jurídicas que sequer possuem um lastro na própria produção, como ocorre muitas vezes na dívida pública e em alguns casos nas empresas por ações. Esse assunto remete ao que Marx chama de capital fictício, que não pode ser tratado nesse artigo. (Cf. MARX, 1986b)

o marxismo.

Em *O capital*, o processo de distribuição por meio das figuras econômicas, assim, é de grande importância para a compreensão da concretude da sociedade capitalista, da oposição entre as diversas classes. Para explicar essas figuras, porém, é necessário remeter às formas econômicas, bem como do modo pelo qual essas oposições mencionadas levam à contradição colocada entre o caráter vampiresco do capital e o modo pelo qual o trabalho se põe. Ou seja, os meandros do tratamento marxiano do Direito e das formas jurídicas são muito maiores do que usualmente se supõem.

E, com isso, há uma importante crítica ao modo de aparecimento das transações jurídicas na distribuição do mais-valor já produzido. Sem abordar esse elemento, a crítica marxiana ao Direito deixa de se mostrar em seus meandros e complexidade.

O processo de distribuição parece ser determinado pelas transações jurídicas. O seu movimento parece ser arbitrário ao passo que, em verdade, não é e nem pode ser.

Ele remete à oposição entre trabalho e capital, a qual está apagada em meio às figuras econômicas como juros e renda. Do ponto de vista do processo real, como disse o autor, “seria indiferente se o capital pertencesse de antemão ao capitalista industrial e, por isso simplesmente refluisse para ele como sua propriedade” (MARX, 1986a, p. 262). E, assim, o campo em que as formas jurídicas, as transações jurídicas, as ficções jurídicas, o poder jurídico e as garantias jurídicas se colocam de modo proeminente é aquele que pressupõe que o essencial transcorre naturalmente. A mediação do Direito, pelo que vemos, é proeminente e influente de modo decisivo justamente na distribuição do mais-valor entre classes que trazem consigo uma relação de oposição diante da classe trabalhadora. Na primeira transação jurídica, tem-se “uma transferência que costuma realizar-se sob certas formas e garantias jurídicas” (MARX, 1986a, p. 257). Porém, o essencial está no processo real, que não se mostra aí e que precisa de diversas mediações para que possa ser relacionado à distribuição por meio das figuras econômicas.

No que se nota: o processo de distribuição da riqueza por meio das figuras econômicas como juros e renda tem por mediação essencial as formas jurídicas. A compreensão do processo social subjacente a essa distribuição precisa ligar a produção à distribuição no processo global de produção. Porém, o que se percebe é que as formas de aparecimento nas quais atuam os agentes da produção no que Marx

chamou de religião da vida cotidiana trazem o Direito como um elemento importante e que parece ser o decisivo. Para que remetamos ao embate com Pachukanis: é certo que a relação entre as formas jurídicas e a circulação é importante. O próprio processo imediato de produção necessita de formas jurídicas como o contrato e, assim, uma crítica marxista ao Direito não pode deixar de lado tal aspecto. Porém, igualmente verdadeiro é que a relação das formas jurídicas com as figuras econômicas e o processo de distribuição do mais-valor deve fazer parte de um estudo da obra de Marx, em especial, em *O capital*.

Tal qual Rubin, Pachukanis traz por central o fetiche da mercadoria. Pelo que estamos mostrando, porém, também é essencial passar pelo fetiche do dinheiro e do capital. Isso se dá até mesmo porque a autonomização das ficções jurídicas, por meio da abstração homogeneizante da concepção jurídica, é ainda mais forte nos meandros das figuras econômicas. Os juros parecem ser – e, de imediato, na religião da vida cotidiana, são – “apenas resultados de uma transação jurídica entre o proprietário do capital e uma segunda pessoa” (MARX, 1986b, p. 293). A crítica a essas formas aparentiais é parte importante de uma crítica marxista ao Direito, e ela já está presente no próprio Marx.

Dizer que o Direito está colocado somente na esfera da circulação é um erro grave, portanto. Pelo que vemos, ele aparece, até certo ponto, de modo mais proeminente na distribuição. É verdade que ele está também na circulação de mercadorias, porém, isso não pode obscurecer o fato de Marx ter tratado dele em meio às figuras econômicas, as quais estão ligadas ao processo de distribuição do mais-valor já produzido e realizado.

O interessante, no entanto, não é só perceber a necessidade de tal crítica, mas o modo pelo qual uma figura como a dos juros precisa do reconhecimento jurídico para operar na própria realidade. Trata-se justamente de figuras econômicas que são irracionais, mas são efetivas, para que se utilize o que Marx diz em embate com a concepção hegeliana: “o que o bom senso considera irracional é racional e o que considera racional é a própria irracionalidade” (MARX, 1986b, p. 241). Se para o autor da *Filosofia do Direito*, “o racional é real e o real é racional” (HEGEL, 2003, p. XXXVI), aqui se tem o oposto e as categorias irracionais são efetivas no dia a dia, sendo utilizadas pelos agentes da produção e colocando-se como algo transposto para as relações jurídicas.

As figuras econômicas, assim, aparecem também por formas jurídicas e, nesse

sentido, como dito, são o resultado de uma transação jurídica (Cf. SARTORI, 2019b). O movimento dos juros, assim, é determinado pela concorrência, bem como pela correlação existente entre as diversas manifestações do capital (aqui, mencionamos capital portador de juros, comercial e industrial); porém, ele depende também da própria produção do mais-valor, colocada no processo imediato de produção. Ou seja, o reconhecimento jurídico, bem como as transações jurídicas, atuam na ligação do processo imediato de produção com o processo de circulação e o processo global de produção. E a maneira pela qual as relações jurídicas se colocam em cada um desses processos precisa ser estudada em sua diferença específica, bem como com a ligação com as formas e as figuras econômicas. Tem-se como importantíssima a análise da ligação entre os distintos livros de O capital, bem como das implicações dessa ligação no que diz respeito ao Direito.

No processo global de produção, as figuras econômicas aparecem revestidas pelo fetichismo do capital. O fetiche do dinheiro, por sua vez, tende a ser mais proeminente no processo de circulação, ao passo que o processo imediato de produção se relaciona mais diretamente ao fetichismo da mercadoria. As formas jurídicas ganham mais centralidade em meio ao fetiche do capital, e isso precisa ser destacado e analisado, como pretendemos ter feito aqui. A autonomização do dinheiro, bem como a correlata autonomização do Direito e do poder jurídico também não podem ser deixadas de lado (Cf. SARTORI, 2020b). Sem que se passe por essas análises de Marx, seu tratamento sobre o Direito acaba sendo levado somente à relação entre forma-mercadoria – ligada ao fetichismo da mercadoria – e as formas jurídicas. Essa vem sendo a opção da crítica marxista ao Direito, que se coloca na esteira de Pachukanis e que, acreditamos, deixa de considerar diversos meandros e consequências da crítica marxiana à economia política.

Crítica ao Direito e crítica à economia política: juros, economia vulgar e socialismo vulgar

No capital portador de juros, tem-se uma transação jurídica em que ocorre “uma transferência que costuma realizar-se sob certas formas e garantias jurídicas” (MARX, 1986a, p. 257). Em meio ao fetiche do capital, o terreno do Direito, assim, parece ser decisivo. A busca por uma regulamentação jurídica racional da distribuição, bem como por uma justiça das transações também vem à tona nesse meandro. E, assim, tem-se algo muito importante no tratamento de Marx sobre o Direito: a arbitrariedade que aparece na vontade privada, bem como na propriedade privada, operacionalizadas

pelo Direito, não traz só a aceitação incondicional de relações sociais dadas. Tal aceitação é proeminente na circulação, e foi tratada por Pachukanis e por outros. Porém, o que não se tratou com o devido cuidado é do modo pelo qual tal arbitrariedade aparece no processo de distribuição do mais-valor, ilusoriamente e em meio à aceitação das figuras e das formas econômicas, ao trazer aquilo que parece ser a possibilidade de as formas jurídicas assujeitarem o conteúdo econômico, com base na justiça e na regulamentação das transações jurídicas e econômicas. Ou seja, ao analisar o tratamento marxiano do Direito, percebe-se que a própria configuração da esfera jurídica traz consigo a possibilidade de ilusões sobre a potencialidade da resolução dos problemas sociais por meio de uma regulamentação jurídica e justa das figuras econômicas da produção capitalista.

Nos juros, como visto, “ponto de partida e ponto de retorno, entrega a restituição do capital emprestado, aparecem assim como movimentos arbitrários, mediados por transações jurídicas” (MARX, 1986a, p. 262). Essa forma de aparecimento é ilusória, claro. Porém, a representação dos agentes da produção, bem como daqueles que se colocam a analisar o processo global de produção sem a compreensão de sua essência, traz um ímpeto jurídico de modificação da distribuição por meio da justiça, bem como da vontade. Tratar-se-ia de intervir na conformação das formas e das garantias jurídicas para que a justiça das transações fosse possível por meio do que Marx chamou, na *Crítica ao programa de Gotha*, de “fraseologia da 'distribuição justa'” (MARX, 2012, p. 28).

Em meio ao fetichismo do capital, pode-se ter uma contraposição às consequências do processo de autovalorização do valor. Isso, porém, se dá aceitando as formas e as figuras econômicas que se desenvolvem no modo de produção capitalista.

Na concorrência, bem como em meio ao fetichismo do capital, tudo aparece invertido. No capital portador de juros, as formas jurídicas parecem ser capazes de determinar o conteúdo econômico. Segundo Marx, isso traz consigo uma inversão entre o jurídico e o econômico. Ela é tamanha que “o retorno não aparece neste caso como resultado e consequência de uma série de processos econômicos”, no que continua o autor nas *Teorias do mais-valor*, “mas por causa de uma transação jurídica especial entre comprador e vendedor, em virtude da circunstância de haver empréstimo e não venda, de haver portanto alienação apenas temporária” (MARX, 1980, 1499). Ou seja, parece que a forma jurídica é o essencial e o conteúdo

econômico é nada. E, assim, parece ser possível manipular o conteúdo por meio do Direito. Com base em um ideal de justiça, poder-se-ia fundamentar o próprio uso das formas, ficções e garantias jurídicas para a transformação justa da realidade da sociedade capitalista. Nos juros, em especial, isso seria proeminente, sendo uma figura bastante criticada. Em verdade, porém, essa figura é anterior à sociedade capitalista, sendo subsumida à relação-capital a partir de suas determinações já existentes. No capitalismo, os juros aparecem, inclusive, em meio ao fetichismo do capital; trata-se de uma figura que aparece na imediatidade da vida das pessoas. Assim, de acordo com o autor de *O capital*, ele seria um alvo muito mais fácil que o lucro industrial e que o próprio mais-valor. Ou seja, a maneira imatura de crítica à sociedade capitalista geralmente passaria por uma crítica ao capital portador de juros:

O capital portador de juros existe como forma acabada e tradicional, e portanto o juro como subforma acabada da mais-valia produzida pelo capital, muito antes de existirem o modo de produção capitalista e as concepções de capital e lucro que lhe correspondem. Por isso, na imaginação popular, o capital monetário, o capital portador de juros, continua sendo capital como tal, capital *par excellence*. (MARX, 1986a, p. 281)

Na imaginação popular, o capital portador de juros aparece como o capital como tal. Pelo que vemos, porém, a produção de mais-valor (traduzido acima por mais-valia) está pressuposta para que se tenha o capital portador de juros. E, assim, o alvo inicial da crítica ao capitalismo atinge somente uma forma secundária de exploração.

E mais: em meio a essa forma secundária, e às transações jurídicas que a acompanham, parece ser possível uma regulamentação jurídica eficaz. Ou seja, tanto o modo de aparecimento do capital quanto a crítica às figuras econômicas que aí se mostram trazem consigo o Direito. Parece que, ao se regulamentar as transações econômicas – que são encaminhadas pelas transações jurídicas – tem-se a possibilidade de controlar a irracionalidade do capital. Isso, porém, acaba por não tocar o movimento das formas econômicas, bem como a produção do mais-valor. E, portanto, tal crítica é extremamente superficial e unilateral, tratando a esfera da distribuição à moda da economia vulgar.

A produção capitalista de mais-valor é tomada como um suposto imutável, ao passo que “na distribuição, em troca, a humanidade deve ter se permitido de fato toda a espécie de arbítrio” (MARX, 2011, p. 59). As figuras econômicas, bem como as formas jurídicas que encaminham essas figuras parecem subsistir por si sós. E, com isso, a vontade, bem como o Direito, parecem ser capazes de uma

transformação substancial.

O pressuposto dessa maneira de oposição ao capital, portanto, é aquele da economia vulgar. De acordo com Marx, “a economia vulgar não faz nada mais que traduzir, sistematizar e louvar baseada numa doutrina as concepções dos agentes presos dentro das relações burguesas de produção” (MARX, 1986b, p. 271). Aqui, porém, tem-se uma peculiaridade. A partir das relações burguesas de produção, não se tem só uma apologia a essa ordem, como na economia vulgar. Tem-se uma crítica superficial a essa.

E, assim, Marx traz em *O capital* a centralidade que o Direito tem para aqueles que se se opõem aos sintomas mais imediatos da sociabilidade capitalista. Ele diz que essas pessoas têm uma ligação com a economia vulgar, mas estão mais claramente colocadas em um campo que se contrapõe somente aparentemente a essa economia, aquele do socialismo vulgar: diante das “contradições totais e absurdas” (MARX, 1986b, p. 271) que são naturalizadas pela economia vulgar, o socialismo vulgar protesta. Porém, tal qual para aqueles que querem a justiça das transições ou uma distribuição justa, tem-se uma crítica superficial. E, pelo que vemos, nela o Direito parece ser o essencial.

Nessa figura mais fantástica [a figura dos juros], e ao mesmo tempo mais próxima da representação mais popular, o capital é a “forma fundamental” dos economistas vulgares e, além disso, o alvo mais ao alcance do ataque de uma crítica superficial; é a forma desses economistas seja porque aí o nexos causal se manifesta o menos possível e o capital se patenteia numa forma que lhe dá a aparência de fonte autônoma do valor, seja porque nessa forma se dissimula e se apaga por completo seu caráter contraditório, desaparecendo a oposição ao trabalho. E aquele ataque decorre de ser a forma em que o capital atinge o máximo de irracionalidade e constitui o alvo mais fácil para os socialistas vulgares. (MARX, 1980, p. 1507)

A mistificação bem como a reificação e o caráter fantástico dos juros e, em geral, das figuras que aparecem de imediato na sociedade capitalista possuem dois lados. De um deles, tem-se a naturalização apologética das relações sociais que dão base à sociedade capitalista. Aí, há uma aproximação muito maior com a economia vulgar. As relações capitalistas de produção são tomadas como base e a atuação deveria ser cínica diante das figuras econômicas como renda, juros e lucro. Cotidianamente, tem-se tanto os agentes da produção como a economia política na seguinte situação: “as mediações das formas irracionais em que determinadas condições econômicas aparecem e praticamente se acoplam não importam nem um pouco aos portadores práticos dessas condições econômicas em sua ação econômica

diuturna” (MARX, 1986b, p. 241). No caso, as formas aparentes, as figuras econômicas, são tomadas por si sós; de acordo com Marx, aí, de imediato, parece não haver problema algum porque “nas formas fenomênicas que perderam a coerência interna e que, tomadas em si, são absurdas, eles se sentem tão à vontade quanto um peixe na água” (MARX, 1986b, p. 241). Porém, pelo que estamos vendo, por vezes, é possível que essa perda de coerência interna leve a críticas superficiais. E, nessas críticas, o papel do Direito aparece de modo proeminente.

Os juros parecem com a “forma fundamental” dos economistas vulgares porque, na fórmula trinitária são eles que correspondem ao capital. A irracionalidade do D-D’ não mostra o nexos com a relação-capital e traz o fetichismo do capital de modo bastante claro: tem-se o capital como algo capaz de gerar valor por si mesmo. Tem-se, não só uma reificação pungente, mas uma inversão em que, como já mencionado, “as forças produtivas subjetivas do trabalho se apresentam como forças produtivas do capital” (MARX, 1986a, p. 35-36). E, assim, a oposição entre capital e trabalho é apagada.

A crítica ao capital portador de juros, a aquele em que o capital é mais irracional, assim, seria uma crítica superficial se não acompanhada da crítica à própria relação-capital. Tratar dos juros, para Marx, significa, ao mesmo tempo, explicitar o nexos dessa figura econômica com as formas econômicas e com o próprio sistema do trabalho assalariado. Segundo o autor, porém, os socialistas vulgares passam longe de fazer isso. Voltam-se principalmente contra aquela figura do capital em que “o capital atinge o máximo de irracionalidade e constitui o alvo mais fácil para os socialistas vulgares” (MARX, 1980, p. 1507). As contraposições ao capital portador de juros, assim, não raro aparecem numa busca por distribuição justa, por justiça das transações e pelo clamor pela regulamentação jurídica das figuras mais irracionais do capital. Tudo se passa como se o próprio sistema capitalista de produção não fosse o problema, sendo possível uma crítica ao capitalismo que fosse absolutamente superficial e que, no limite, poderia redundar em uma forma estatista de socialismo e em uma espécie de crítica jurídica ao capitalismo.

Se formos analisar a crítica marxiana, notamos que parte importante de suas formulações sobre o Direito voltam-se contra esses tipos de ilusão. Passar pelos meandros da crítica ao Direito e, em especial, pelo modo pelo qual a esfera jurídica é tratada no livro III de *O capital* pode ser essencial ao desenvolvimento da crítica marxista ao Direito.

Conclusão

Aqui, não pretendemos ter esgotado o assunto sobre o Direito em Marx, ou mesmo em *O capital*. Para isso, seria preciso passar por praticamente todas as obras do autor, bem como pela relação existente entre essas obras entre si. Em verdade, propusemos como ponto de partida uma análise das formas jurídicas e suas relações com as formas econômicas em *O capital*. Fizemos isso a partir daquilo consolidado na tradição de crítica marxista ao Direito e que, hoje, traz como fundamentação principal a obra de Pachukanis.

Ao trazer esse ponto de partida, no entanto, propusemo-nos a questioná-lo, ao passo que normalmente se presume que a análise pachukaniana de Marx está – no que diz respeito ao assunto em tela – plenamente correta. Pelo que vimos, não é o que acontece.

Primeiramente, isso se dá porque seria preciso ir além da correlação colocada entre a forma-mercadoria e o Direito. A forma dinheiro, bem como o fetichismo do dinheiro, assim como o capital e o fetichismo do capital, possui uma importância decisiva na crítica ao Direito como colocada em *O capital*. Ou seja, Pachukanis apreende parte importante da crítica marxiana ao Direito, mas, de modo algum, é possível tomar acriticamente a obra do autor soviético como aquela que guia a crítica marxista ao Direito.

Como vimos, ao se levar o marxismo a sério, certamente é preciso conhecer e estudar *Teoria geral do Direito e o marxismo*. Porém, o ponto de partida da crítica marxista precisa estar no próprio Marx, que, pelo que dissemos, traz outros elementos à tona. Eles não foram abordados por Pachukanis ou pela tradição pachukaniana com o devido cuidado. Ou seja, o cenário em que se está é o seguinte: sequer a obra de Marx foi compreendida com o rigor necessário e ainda há muito trabalho pela frente. Um diálogo bem como um embate com a tradição pachukaniana são proveitos, não há dúvidas sobre isso. Porém, é preciso assumir que há muito mais em Marx sobre o Direito do que normalmente se supõe. Ao olharmos para a principal temática pachukaniana, pudemos perceber isso, trazendo também outras temáticas, em Marx, correlatas às formas jurídicas.

Marx, principalmente no livro III de *O capital*, aborda as formas jurídicas em correlação com as figuras econômicas como lucro, renda e juros. Com isso, se passa da esfera da circulação de mercadorias para a esfera de distribuição do mais-valor.

Em tal meandro, que não foi aprofundado por Pachukanis, está a maior parte

das menções marxianas às formas jurídicas. No mínimo, portanto, é preciso se tratar da correlação existente entre o livro I de *O capital*, abordado mais cuidadosamente pelo autor soviético principalmente no que toca a relação entre valor e troca, e o livro III. Ou seja, caso sejamos extremamente bondosos, é preciso complementar a interpretação pachukaniana sobre Marx, bem como sobre as formas econômicas e jurídicas.

Ao analisar as figuras do processo global de produção, Marx ainda destaca algumas outras expressões sobre o Direito que não podem ser desconsideradas. Ao lado das formas jurídicas e das relações jurídicas (centrais para a análise de Pachukanis), o autor alemão menciona o poder jurídico, a concepção jurídica, a ficção jurídica, as garantias jurídicas, por exemplo. E, com isso, abre-se outro flanco importante de análise da obra do próprio Marx. Procuramos dar os primeiros passos aqui nesse sentido, embora tenha sido impossível esgotar tais temas. Um ponto importante, porém, ficou claro: ao trazer tais expressões sobre o Direito, o autor alemão não está dialogando com a teoria do Direito, nem mesmo tentando criticá-la passando por dentro dela. Antes, está destacando o modo pelo qual a esfera jurídica é efetiva em meio às formas e às figuras econômicas da sociedade capitalista, analisadas em suas determinações mais gerais em *O capital*.

No caso que destacamos acima sobre a peculiar duplicação que ocorre entre o jurídico e o econômico no capital portador de juros, isso ficou evidente. A consideração das transações jurídicas e de suas correlações com o processo econômico real é bastante importante à crítica do autor. Isso se dá também ao se deparar com a compreensão mais geral do papel das garantias jurídicas, das ficções jurídicas e da concepção jurídica. Uma análise do Direito no funcionamento do capital fictício (um tema muitíssimo atual, principalmente depois da crise de 2008), por exemplo, pode ser bastante interessante em pesquisas futuras que passem por essa chave. Ou seja, olhar para *O capital*, e para o modo pelo qual a regulamentação jurídica é tratada nessa obra, talvez possa levar a crítica marxista ao Direito a ir muito mais longe e muito mais a fundo do que o patamar em que ela está hoje. Também por isso, tratar do Direito em Marx é ir para além de Pachukanis.

Vimos também que a autonomização do Direito aparece de modo mais claro quando Marx trata das figuras econômicas, tendo-se tanto as bases o desenvolvimento da concepção jurídica (bem como das teorias do Direito) quanto certa tentativa de utilizar essa autonomização e a aparência arbitrária que dela decorre na crítica

superficial ao próprio capitalismo. Ao se passar para a seara jurídica, e ao se ter as formas de aparecimento das figuras econômicas, depara-se também com relações jurídicas. E tanto para a economia vulgar quanto para o socialismo vulgar, elas parecem dar a tônica do movimento econômico somente ao passo que não podem fazê-lo. A autonomização do Direito, portanto, é um tema central tanto para se falar da aceitação mais ou menos cínica da apresentação imediata do capitalismo quanto da crítica superficial dessa apresentação.

Assim, tem-se um modo de aparecimento que, no campo da distribuição, acaba por oscilar entre uma apreensão acrítica daquilo que conforma o que Marx chamou de fórmula trinitária (capital-juros, trabalho-salário, terra-renda) e crítica superficial às figuras econômicas concretas, em especial, aos juros. Para que coloquemos as coisas em termos teóricos: de um lado, tem-se a concepção da economia vulgar, de que decorre, de acordo com Marx, a teoria do Direito, bem como a concepção jurídica da sociedade capitalista. Doutro, tem-se uma crítica superficial que oscila entre o clamor por uma espécie de justiça das transações, de distribuição justa e uma espécie de socialismo vulgar, em que o viés estatista e o Direito são centrais. Ambos os casos não conseguem avançar para além de uma apreensão superficial da realidade efetiva. Ao tratar da efetividade das figuras econômicas no processo global de produção, bem como da ligação das formas, das garantias e das ficções jurídicas com esse processo, Marx explicita a maneira pela qual isso ocorre, bem como o peculiar modo de representação que é trazido nesses meandros. Marx tenta demonstrar, não só que a concepção jurídica, o Direito da sociedade capitalista e a justiça aí conclamada supõem a produção capitalista como um dado natural. Ele mostra como que uma peculiar religião da vida cotidiana, colocada em meio às figuras econômicas concretas do sistema capitalista, dá forte sustentação a isso.

Pachukanis e a tradição pachukaniana criticam tais posições analisadas em *O capital*. Eles mostram como que em ambos os casos, na aceitação cínica e na crítica superficial à efetividade do domínio do capital, há uma ausência de compreensão sobre o processo de produção capitalista. Principalmente trazendo a ligação entre o valor, a mercadoria e o Direito, e passando pelo fetichismo da mercadoria, reitera-se como que a circulação de mercadorias (e a produção a ela subjacente, que é a produção de mais-valor) são pressupostos por aqueles que procuram um tratamento do Direito. Marx, como vimos, poderia estar, em grande parte – embora não em todo – de acordo com tal análise. Isso, porém, seria trazer um enfoque exacerbado na relação entre os

capítulos I e II de *O capital*. E isso pode ser extremamente unilateral na leitura da obra marxiana. Isso ocorre porque, mesmo no livro I, Marx já passa pelo fetichismo do dinheiro, bem como pela autonomização do poder que advém do dinheiro e que é reconhecido como poder jurídico. O dinheiro também se coloca como um grande nivelador, trazendo uma forma de igualdade que, colocada na sociedade capitalista, não pode ser explanada somente a partir da ligação entre a forma-mercadoria e o Direito. Mais que isso: já no livro I, nosso autor mostra como que o valor aparece como uma espécie de sujeito automático, que traz consigo uma espécie de autoavaliação e de nivelamento. Ou seja, é verdade que o fetichismo do dinheiro estará tratado de modo muito mais cuidadoso no livro II, e que o fetichismo do capital será abordado de modo decisivo no livro III; porém, já no livro I, e com correlações importantes com o Direito, tais temas dão as caras. Ou seja, aquilo que será essencial a Marx ao tratar das figuras econômicas e da distribuição do mais-valor já está presente – mesmo que não plenamente desenvolvido – no texto a que Pachukanis e a tradição pachukaniana mais se atentam, o primeiro livro de *O capital*. Tomar a análise pachukaniana de modo acríptico como ponto de partida não pode ser uma opção, portanto.

Os desdobramentos e consequências dessa análise de Marx, porém, estão presentes em textos que não são analisados normalmente na tradição pachukaniana, como o mencionado livro III. Lá, como demonstramos, Marx explicita a base de algumas ilusões bastante recorrentes na crítica às consequências do modo de produção capitalista.

O autor demonstra como que certo modo de representação se desenvolve e como que, concretamente, as críticas superficiais ao domínio do capital – as quais talvez sejam a quase totalidade daquelas que vêm sendo desenvolvidas à esquerda hoje – estão presas a esse peculiar modo de representação. Acreditamos, assim, que, para aqueles que pretendem o desenvolvimento de uma crítica marxista ao Direito, bem como de uma análise da possibilidade de crítica ao próprio capitalismo, o posicionamento de Marx sobre o Direito ainda parece poder trazer muito de proveitoso. A crítica de Pachukanis, com a qual procuramos dialogar, certamente levanta pontos importantíssimos. Porém, caso se queira um marxismo consequente nos dias de hoje, é preciso, no mínimo, compreender a obra de Marx, também, nos elementos que não foram enfocados pelos clássicos. Isso não se coloca contra a apreensão marxista da realidade atual ou contra a leitura dos clássicos do marxismo; pelo contrário. Aquilo analisado pelo autor – e que precisa ser desenvolvido em

pesquisas futuras – pode ser um bom ponto de partida para que se possa apreender, e criticar, a conformação atual do capitalismo. Como já foi dito em um momento muito diferente do que vivemos: por vezes, é necessário dar um passo para trás para poder dar dois para frente. Hoje, voltar a Marx, e questionar a tradição pachukaniana, são um requisito para avançar na crítica marxista ao Direito.

Bibliografia

- ALMEIDA, Silvio Luís. Crítica da subjetividade jurídica em Lukács, Sartre e Althusser. In: **Direito e práxis** V. 7, N. 4. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.
- CASALINO, Vinícius. **Direito e mercadoria**. São Paulo: Dobra editorial, 2011.
- _____. O capital como sujeito de direito. In: **Direito e práxis**, V. 10, n. 4. Rio de Janeiro: UERJ, 2019.
- CHASIN, J. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. In: **Verinotio: revista online de filosofia e ciências humanas** N. 15, ano VIII. Rio das Ostras: UFF, 2012.
- DE DEUS, Leonardo. **No meio do caminho tinha a mercadoria**. Ouro Preto: UFOP, 2014.
- ENGELS, Friedrich. **As guerras camponesas na Alemanha**. São Paulo, Editorial Grijalbo, 1977.
- _____. **Anti-Düring**. Trad. Nélio Schneideman. São Paulo: Boitempo, 2015
- _____. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**; Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Trad. José Severo de C. Pereira. São Paulo: Fulgor, 1962
- _____. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Tradução por José Barata-Moura. In: *Obras escolhidas*. Moscovo, 1982.
- _____. **O cristianismo primitivo**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- _____. **Origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução por Ruth M. Klaus. São Paulo: Centauro, 2002.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. Trad. Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.
- FINE, Ben; SAAD FILHO, Alfredo. **O capital de Marx**. Trad. Bruno Höfig, Guilherme Leite Gonçalves, Renato Gomes e Leonardo Paes Müller. São Paulo: Contracorrente, 2021.
- FREDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- GRESPLAN, Jorge. As formas da mais-valia: concorrência e distribuição no livro III de O capital. In: **Crítica marxista** 33. São Paulo: Unesp, 2011 (pp.9-30)
- _____. **Marx e a crítica ao modo de representação capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- _____. **O negativo do capital**. São Paulo: Expressão popular, 2012.
- HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2005.
- _____. **O novo imperialismo**. Trad. Adial Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.
- HEGEL, Georg. **Princípios da filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KASHIURA JR., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**. São Paulo: Quartier Latin, 2009.
- _____. **Sujeito de direito e capitalismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo,

- 2013.
- LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação de capital**. Trad. Marijane Vieira Lisboa e Otto Erich Walter Maas. São Paulo: Abril cultural, 1985.
- MACHADO, Gabriel Müller de Jesus Pinheiro. A posição dos juristas na divisão do trabalho e suas ilusões em A Ideologia Alemã. In: **REVICE, V 7, N.1**. Belo Horizonte: UFMG, 2022.
- MASCARO, Alysson Leandro Barbate. **Crise e golpe**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- _____. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2012.
- MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. Glosas marginais ao Manual de economia política de Adolph Wagner. Trad. Luiz Philipe De Caux. In: **Verinotio: revista on-line de filosofia e ciências humanas, V. 23, N. 2**. Rio das Ostras: UFF, 2017.
- _____. **Grundrisse**. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **Los apuntes etnológicos de Karl Marx**. (KRADER, Lawrence Org.). Madrid: Pablo Iglesias Editorial, 1988.
- _____. **Miséria da Filosofia**. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2004.
- _____. **Nova gazeta renana**. Trad. Lívia Cotrim. São Paulo: expressão popular, 2020.
- _____. **O Capital, Livro I, Tomo I**. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996a.
- _____. **O Capital, Livro I, Tomo II**. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996b.
- _____. **O Capital, Livro I, Tomo II**. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. **O capital, livro III, tomo I**. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986a.
- _____. **O capital, livro III, tomo II**. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986b.
- _____. **Teorias da mais-valia**. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização brasileira, 1980.
- NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e Direito: um estudo sobre Pachukanis**. Boitempo: São Paulo, 2000.
- _____. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- PACHUKANIS, E.P. **Teoria geral do direito e o marxismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PACHUKANIS, E.P. **Teoria geral do direito e o marxismo**. Trad. Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1988.
- PERDIGÃO, Gabriel de Andrade. **Lentes coloridas: direito e religião, as concepções de mundo e a questão da igualdade em F. Engels**. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2018.
- POLANTZAS, Nicos. **O Estado, o poder, o socialismo**. Trad. Rita Lima. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente: para uma crítica marxista ao Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.
- ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O capital**. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- RUBIN, Isaac Illich. **A teoria do dinheiro em Marx**. Trad. Thiago Camarinha Lopes. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2020.
- _____. **Teoria marxista do valor**. Trad. José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Polis, 1987.
- SAAD FILHO, Alfredo. **O valor de Marx**. Trad. Alfredo Saad Filho. Campinas: Unicamp,

2011.

SARTORI, Vitor Bartoletti. A crítica marxista ao Direito diante de Friedrich Engels. In: **Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas**, V. 26, N. 2. Belo Horizonte: 2020 d.

_____. A relação cidade-campo em Marx: o capital, a renda da terra e o lucro. In: **Revista direito à cidade** V. 13, N.1. Rio de Janeiro: UERJ, 2021c.

_____. Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em “O capital” de Karl Marx: um debate com Pachukanis. In: **Cadernos de ética e filosofia política**, V 1, N 34. São Paulo: USP, 2019a.

_____. Crítica à economia política à crítica ao Direito: por uma teoria do Direito marxiana?. In: **Culturas jurídicas**, V 4, N. 9. Rio de Janeiro: UFF, 2017.

_____. Direito, política e reconhecimento: apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao Direito. **Revista da Faculdade de Direito da UFPR**, v. 61, n. 2. Curitiba: UFPR, 2016.

_____. Marx e o sujeito de direito: a leitura dos Grundrisse diante da leitura pachukaniana de *O capital*. In: **Revista de estudos organizacionais**, V. 7, N. 2. Rio de Janeiro: UFF, 2020a.

_____. Marx e as formas jurídicas em *O capital*. In: **Revista Direito e práxis**, V.12, N. 4. Rio de Janeiro: UERJ, 2021a.

_____. Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao Direito. In: **Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas**, V. 24, N. 1. Belo Horizonte: 2018.

_____. O Direito no livro III de *O capital*. In: **Revista Humanidades e inovação** V. 8, N. 57. Palmas: Unitins, 2021b.

_____. O livro II de *O capital* e o Direito: um debate com Pachukanis. In: **Libertas**, V. 20, N.1. Juiz de Fora: UFJF, 2020b.

_____. Os juristas nas teorias do mais-valor. In: **Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas**, V. 26, N. 1. Belo Horizonte: 2020c.

_____. Sociedades capitalistas tardias, o livro III de *O capital* e a dialética entre trabalho e as figuras econômicas concretas. In: **Revista brasileira de estudos organizacionais**, V.6, N.1. Rio de Janeiro: UFF, 2019b.

_____. Teoria geral do Direito e o marxismo como crítica marxista ao Direito. In: **Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas**, n. 19. Belo Horizonte: 2015. (Disponível em www.verinotio.org)

Como citar:

SARTORI, Vitor Bartoletti. Sobre as formas e figuras econômicas diante das formas jurídicas em Marx: um embate com Pachukanis. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 01-63; jan.-jun., 2024.

Estado e Direito em Marx: uma análise dos escritos da *Gazeta Renana*

State and Law in Marx: an analysis of the writings of the *Rhenish Gazette*

Murilo Leite Pereira Neto*

Resumo: Este artigo apresenta uma análise acerca do Estado e do direito nos escritos jornalísticos de Marx dos tempos da *Gazeta Renana*. Procuramos mostrar, a partir da leitura imanente, que Marx, como redator do citado periódico, desenvolveu uma crítica ao Estado e ao direito então existentes na Alemanha do Vormärz, contudo manteve uma posição de defesa frente ao Estado e ao direito que, segundo ele, minimamente correspondem ao seu conceito. A exposição precisa dos termos da defesa do Estado e do direito na *Gazeta Renana* envolveu apreender a posição de Marx frente aos seguintes pares: Estado estamental/Estado moderno, direito animal/direito humano, privilégio/direito, religião/política, teologia/filosofia, bem como a relação do direito racional com a lei positiva, com a liberdade e com a igualdade. Ao final, analisamos a defesa de Marx da codificação, vistas pelo autor alemão como reconhecimento legal da liberdade.

Palavras-chave: Marx; *Gazeta Renana*; Estado racional; direito racional.

Abstract: This article presents an analysis of the State and law in Marx's journalistic writings from the time of *Rhenish Gazette*. We seek to show, from the immanent reading, that Marx, as editor of the aforementioned periodical, developed a critique of the State and law then existing in Vormärz Germany, however he maintained a defensive position against the State and law which, according to him, minimally correspond to their concept. The precise exposition of the terms of the defense of the State and law in the *Gazeta Renana* involved understanding Marx's position in relation to the following pairs: theocratic State/modern State, animal law/human law, privilege/law, religion/politics, theology/philosophy, as well as the relationship between rational law and positive law, freedom and equality. In the end, we analyze Marx's defense of codification, seen by the German author as legal recognition of freedom.

Keywords: Marx; *Rhenish Gazette*; Rational State; Rational law.

Algumas recordações de Marx e Engels sobre os tempos da *Gazeta Renana*

Marx, quando escrevia o “Prefácio de 1859” (Marx, 2008), preparava o passo decisivo rumo à sua obra-prima inacabada¹ *O capital* (Marx, 2013). No primeiro parágrafo desse prefácio, o autor estabelece o seu plano de publicação, que ainda

* Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atualmente, é professor efetivo do curso de Direito, na Universidade do Estado de Minas Gerais, campus Ituiutaba. O autor agradece ao Programa Institucional de Apoio à Pesquisa (PAPq) da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) pela concessão da Bolsa de Professor Orientador (BPO), referente ao Edital PAPq/UEMG nº 01/2022.

¹ Sobre a escrita de *O capital*, bem como do caráter incompleto das obras de Marx, cf. Musto (2018; 2011).

sofrerá alterações ao longo do tempo. Em 1859, o plano envolvia o exame “[d]o sistema da economia burguesa na seguinte ordem: capital, propriedade, trabalho assalariado; Estado, comércio exterior, mercado mundial”, assim como estudar “as condições econômicas de existência das três grandes classes nas quais se divide a sociedade civil-burguesa moderna” (MARX, 2008, p. 45). A obra *Contribuição à crítica da economia política*, para a qual o prefácio foi escrito, não marca sua entrada na crítica da economia política. Antes dela, Marx já havia publicado, por exemplo, *A miséria da filosofia* (Marx, 2017b) e, juntamente com Engels, o *Manifesto Comunista* (Marx; Engels, 2010), textos que já a pressupõem, sendo eles mesmos a exposição do desenvolvimento dessa crítica. Além desses textos, publicados em vida, há também aqueles, póstumos, que apontam outros desenvolvimentos da sua crítica da economia política, e que foram escritos antes e depois de 1859, referimo-nos aos livros 2 e 3 d’*O capital* (Marx, 2014, 2017a), à volumosa *Teorias da mais-valia* (Marx, 1987), publicada no Brasil em três volumes, aos famosos Manuscritos de 1857-1858, os chamados *Grundrisse* (Marx, 2011), aos *Manuscritos de 1861-1863* (Marx, 2010a) e aos Manuscritos de Paris de 1844, os célebres *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2010b). Com este último, Marx inaugurou sua crítica da economia política, crítica, é verdade, iniciada por Engels naquele “genial esboço” (Marx, 2008, p. 49), e essas são as palavras de Marx para se referir ao texto engelsiano intitulado *Esboço para uma crítica da economia política* (Engels, 2021), publicado em 1844 nos *Anais franco-alemães* (Marx et al., 1970), periódico que não passou da primeira edição e foi dirigido por Marx e Ruge. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2010b), segundo Vitor Sartori (2017), há um deslocamento no pensamento do autor, da crítica ao direito à crítica da economia política. Esse e outros textos de 1844 serão analisados em um próximo trabalho, pois aqui nos interessa compreender como Marx, antes de se tornar crítico ao direito e, portanto, de transitar dessa crítica para a crítica da economia política, fizera a defesa do direito nos tempos da *Gazeta Renana*. Nosso foco, neste trabalho, é analisar o pensamento de Marx sobre o direito e o Estado naquele momento de sua produção imediatamente anterior à formação do pensamento propriamente marxiano (Chasin, 2009), isto é, anterior a todas aquelas obras citadas acima e que, justamente, fizeram do autor alemão um vértice do pensamento social.

Voltando ao texto de 1859, o assim chamado “Prefácio de 1859”, notamos que mais que ser, como dissemos, o texto de abertura da primeira exposição pública da crítica da economia política de Marx, trata-se de um texto memorial do autor

alemão, um texto de acerto de contas com seu passado intelectual, e nesse acerto de contas, Marx é explícito quanto a importância da sua experiência *como redator* da *Gazeta Renana*, pois foi neste posto que Marx se viu na obrigação de se posicionar diante de questões às quais ele teria que encarar durante toda a vida: interesses materiais, questões econômicas e comunismo. Dito de outra maneira: podemos dizer que as grandes preocupações teóricas, políticas e sociais de Marx, expostas no trecho que citamos acima, foram despertadas nos tempos da *Gazeta Renana*. Portanto, o próprio Marx, no aludido prefácio nos conduz aos escritos jornalísticos dos anos de 1842 e 1843, levando-nos à investigação da sua fisionomia intelectual naqueles tempos e sobre a qual este texto trata. Citamos, assim, o trecho do prefácio:

Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do *Landtag* [parlamento - alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana, travou com a *Gazeta Renana* sobre as condições de existência dos camponeses do Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começasse a me ocupar das questões econômicas (MARX, 2008, p. 46).

No caso da citação acima, ela fornece uma valiosa rota de entrada para a obra de Marx. Pois foi exatamente nesses escritos jornalísticos que o autor alemão tomou seus primeiros contatos com os “chamados interesses materiais”, passando, assim, a encarar como uma necessidade o estudo das “questões econômicas”. Essa passagem também desvenda o preciso momento em que isso ocorreu, quando, diante da “embaraçosa obrigação de opinar”, teve que tratar dos “debates do *Landtag* [parlamento - alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária”, bem como das “condições de existência dos camponeses do Mosela”.

A relevância desse momento é ainda sobrelevada por Engels, em carta dirigida a Richard Fischer, datada de 15 de abril de 1895. Nela, ele escreve que, apesar de não ter lido os “artigos de Mosela”, pois “já estava na Inglaterra”, tem certeza já ter ouvido de Marx que, “através do seu grau de envolvimento com a lei referente ao furto de madeira e com a situação dos camponeses de Mosela é que ele foi lançado da mera política para as condições econômicas e, assim, chegado, ao Socialismo” (Engels, 1968, p. 466, tradução nossa). É importante considerar que o relato de Engels é uma lembrança de certa conversa que teve com Marx, por isso, não se pode esperar

precisão desses testemunhos memoriais. As memórias dos autores precisam ser confrontadas, pois é preciso analisar as correspondências por aquilo que são e não como textos teóricos acabados. Em outras palavras, as correspondências não têm um estatuto teórico equivalente ao dos textos teóricos, isto é, textos voltados para a exposição de certo pensamento.

Esse primeiro contato com os “chamados interesses materiais” e com a necessidade de se “ocupar das questões econômicas” não resultaram imediatamente na mudança substantiva do pensamento de Marx, a sua posição frente ao Estado e ao direito, como veremos neste trabalho, por exemplo, manteve-se inalterada durante todo o período em que esteve dirigindo, “como redator-chefe”, a *Gazeta Renana* e publicou para o periódico. Também há imprecisão de Engels quanto à chegada de Marx ao socialismo. Essa chegada não ocorreu na *Gazeta Renana*. Na chamada polêmica sobre o comunismo, a posição de Marx foi de desconfiança quanto a aplicação daquelas teorias de fora, inglesas e francesas, na Alemanha:

Somos liberais contra todos, e isso é mais do que as massas podem dizer de algum liberalismo até agora. Mas já dissemos que o comunismo não pode encontrar uma base conosco, mas que é um fenômeno natural na França e na Inglaterra. Por fim, acrescentamos que não tínhamos nada contra os esforços comunistas na Alemanha, mas nos declaramos decididamente contra qualquer confraternização clubista do tipo em que se diz ter surgido na Silésia (Marx, 1975a, p. 242, tradução nossa).

Mesmo quando Marx criticou os interesses privados que rebaixavam o Estado e o direito – trataremos dessa crítica neste trabalho –, como naquele caso famoso da lei sobre o furto de madeira, mencionado por Engels na carta supracitada, ou da censura à imprensa, ele o fez em defesa não da eliminação dos interesses egoístas do puro cálculo, mas da sua supressão² pela esfera estatal. A sociedade civil-burguesa é mantida, ainda que como um reino de devassidão e miséria, conforme Hegel a caracteriza na sua *Filosofia do direito* (2022), e o Estado que corresponde minimamente ao seu conceito se mantém acima desses interesses e até certo ponto é seu pressuposto. Veremos adiante como ocorreu essa crítica ao Estado e ao direito então existentes e sua defesa do Estado e do direito que “correspondem minimamente ao conceito” (Marx, 1975e, p. 140, tradução nossa).

² Optamos pelo termo “supressão”, que traduz *Aufhebung*, seguindo a tradução de Paulo Meneses da obra hegeliana, pois consideramos que o uso da categoria em Marx nos escritos da *Gazeta Renana* é semelhante ao de Hegel. Suprassumir retém a ambiguidade de um “desaparecer conservante” (Meneses, 1995, p. 10).

Se Mnemósine faltou a Engels ao referir a tomada de posição comunista de Marx nos escritos da *Gazeta Renana*, ela não faltou a esse último. No “Prefácio de 1859”, quando recorda o passado longínquo do início dos anos 1840, ele se refere à “situação embaraçosa” de ter que se posicionar frente às acusações, cada vez mais frequentes, de comunismo e, também, de certo eco de comunismo que começava a se escutar das páginas do periódico renano. Nesse trecho, escreve Marx: “no momento em que a boa vontade de ‘avançar’ muitas vezes compensava o conhecimento da matéria, um eco de fraco colorido filosófico do socialismo e do comunismo francês se fez ouvir na ‘*Rheinische Zeitung*’”, mas, segue Marx, “declarei-me contra essa trapalhada” (Marx, 1961, p. 8, tradução nossa). Contudo, finaliza nosso autor, “ao mesmo tempo confessei [...] que meus estudos até aquele momento não me permitiam arriscar qualquer julgamento sobre o conteúdo das próprias orientações francesas” (Marx, 1961, p. 8, tradução nossa). O confronto das recordações engelsiana e marxiana com as fontes da época, isto é, com os textos da *Gazeta Renana*, especialmente aquele intitulado *Zur Polemik über den Kommunismus*, publicado 23 de outubro de 1842, no número 296 do período renano, revela a justeza da memória de Marx.

Voltemo-nos, então, aos textos dos tempos da *Gazeta Renana*, momento importante da inflexão do pensamento marxiano, como exposto pelo próprio autor em 1859 e, também, por Engels naquele relato epistolar, para procurar elucidar a verdadeira posição de Marx frente ao Estado e ao direito. Marx formulou um certo diagnóstico de época, naqueles tempos, que o levou a se posicionar em defesa do verdadeiro Estado e do verdadeiro direito, por conseguinte, nosso autor criticou *certo* Estado e *certo* direito. Elucidar com precisão esse diagnóstico e sua posição diante do Estado e do direito são fundamentais para a devida compreensão da autocrítica avassaladora pela qual passará seu pensamento nos anos posteriores à sua saída da *Gazeta Renana*, marco de inflexão do itinerário intelectual de Marx³.

Nosso objetivo com o presente trabalho é não mais que expor o suporte categorial com o qual Marx empreende essa defesa e essa crítica nas páginas do “periódico democrático” (Engels, 2010, p. 530). O caminho que levou o pensamento de Marx da defesa do direito à sua crítica e, posteriormente, à crítica da economia política, como bem demonstrou Vitor Sartori, precisa ser compreendido em sua totalidade, logo, é fundamental elucidar os motivos que fizeram do nosso autor, em

³ Cf. Chasin (2009).

certo momento de sua trajetória intelectual, um defensor do Estado e do direito na Alemanha do *Vormärz*, esclarecendo o modo pelo qual se deu essa defesa. Compreender tal posição diante do Estado e do direito é, também, compreender os seus limites e, portanto, compreender os motivos que o levaram a dar o passo seguinte, a sua crítica ao direito.

A exposição precisa dos termos da defesa do Estado e do direito na *Gazeta Renana* será feita por meio da *leitura imanente* (Chasin, 2009) e envolve apreender a posição de Marx frente aos seguintes pares: Estado estamental/Estado moderno, direito animal/direito humano, privilégio/direito, religião/política, religião/filosofia, bem como a relação do direito com a lei, com a liberdade e com a igualdade. E isso tudo envolto em um certo diagnóstico de época que explicitaremos nas próximas páginas.

Marx, um redator à serviço da crítica

Marx, na sua tese doutoral e nos cadernos preparatórios a essa mesma tese, afirmou que havia, naquele momento na Alemanha, dois partidos filosóficos em oposição. Um que luta pelo conceito e que, portanto, é crítico da realidade [*Realität*]⁴, entendendo por *crítica* o medir “a existência individual pela essência e a realidade particular pela ideia”. Esse é chamado por Marx de “partido liberal”, campo no qual nosso autor se colocou. O outro partido é chamado por ele de “filosofia positiva”, que não assume a tarefa da crítica e se coloca como defensor daquilo que existe, e a consequência é a eternização do “momento da *Realität*”. A tarefa da crítica, para Marx, colocava-se como uma tarefa filosófica, pois a crítica é o tornar-se mundana a filosofia a fim de tornar filosófico o mundo (Marx, 1975j; 1976). Marx encarava seu trabalho jornalístico e sua atuação, *como redator*, na *Gazeta Renana* a partir dessa tarefa. Nos jornais, filosofia e mundo se encontravam. Nos jornais, a crítica retirava a filosofia dos sistemas filosóficos fechados e antipopulares, tornando-a mundana e, também, com isso, ensinava o mundo a ser filosófico.

Vejam, então, como Marx encarou sua tarefa *como redator*, pois, desse modo, também veremos que a crítica ao Estado e ao direito realizada por Marx nas folhas da *Gazeta Renana* é uma crítica filosófica no sentido exposto na tese e nos

⁴ Remetemos à distinção entre *Wirklichkeit* e *Realität*, que está presente em Hegel e que é mantida por Marx nos escritos desse período. Por “realidade”, então, entendemos ser aquilo que contrasta com o ideal, que tem uma existência e, por isso, pode ser medido pela ideia. Cf. Inwood (1997, pp. 128-130).

trabalhos preparatórios, portanto, que mede “a existência individual” do Estado e do direito então existente na Alemanha de seu tempo “pela essência” do Estado e do direito e a “realidade particular” deles “pela ideia”. A crítica não será ao Estado e ao direito *tout court*, visto que Marx ainda luta, *como redator*, pelo conceito.

Marx encarava a sua prática jornalística como o despir a filosofia de sua “batina ascética” (Marx, 1975b, p. 183, tradução nossa), e a filosofia alemã, em especial, lemos na *Gazeta Renana*, custa a largá-la e não o faz sem resistência, posto que essa filosofia “tem uma inclinação para a solidão, para o isolamento sistemático, para a introspecção desapaixonada” (Marx, 1975b, 1975, p. 182, tradução nossa). Marx estava resolvido a combater o caráter “antipopular” que essa filosofia adquire “no seu desenvolvimento sistemático” (Marx, 1975b, p. 182, tradução nossa). Naquele momento, a filosofia necessitava retornar ao mundo de onde ela partira, pois, escreve Marx, “os filósofos não brotam da terra como cogumelos [*Pilze*], são frutos de seu tempo, de seu povo, cujos sucos mais sutis, preciosos e invisíveis circulam nas ideias filosóficas” (Marx, 1975b, p. 183, tradução nossa), o que resulta na sua responsabilidade e no seu compromisso com este mundo, mais precisamente com o seu tempo e o seu povo. O compromisso do filósofo saltará mais aos olhos do leitor quando este notar a semelhança, embora em sentido oposto, da dicção de Marx com certa passagem da obra hobbesiana, *Do cidadão*, na qual o autor inglês, evadido do seu característico individualismo, recorre à famosa metáfora do cogumelo, e ele pede que “retornemos agora ao estado de natureza, e consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente (como cogumelos [*mushrooms*]) alcançassem plena maturidade, sem qualquer compromisso entre si” (Hobbes, 2002, p. 135) e, poderíamos completar, com seu tempo, com seu povo, portanto, com o mundo. O filósofo, portanto, para Marx, é a antípoda do indivíduo imaginado por Hobbes. E esse compromisso do filósofo resulta na sua obrigação de mundanizar a filosofia para que o mundo se torne filosófico, o que ele, Marx, procura fazer *como redator*.

Falando em semelhanças, a concepção de Marx nessa passagem se aproxima de certo trecho da *Filosofia do direito*, quando Hegel escreve: “no que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho do seu tempo*; assim, a filosofia também é o *seu tempo apreendido em pensamento*” (Hegel, 2020, p. 142), no entanto, há diferenças que precisam ser ditas. Enquanto Marx, *como redator* da *Gazeta Renana*, procura mundanizar a filosofia, jogando-a para fora do seu desenvolvimento

sistemático, havendo um impulso prático-pedagógico, a “própria *práxis* da filosofia [seja] teórica”; em Hegel, o fato de todo indivíduo, incluso, obviamente, o filósofo, ser “um *filho de seu tempo*” não impede a filosofia de vestir sua “batina ascética” que impossibilita o “tornar-se filosófico do mundo” e o “tornar-se mundano da filosofia”, pois, em Hegel, a filosofia segue o curso do “desenvolvimento sistemático”, portanto, impopular. Sem fazer, aqui, de Hegel um espantalho, precisamos considerar que:

A tese de que a filosofia ‘é o seu tempo apreendido em pensamento’ não conflita com a tarefa atribuída à filosofia pouco antes (parágrafo 13), a de ‘conhecer na aparência do temporal e do passageiro a substância que é imanente e o eterno que é presente’. Com efeito, O Presente que ela tem de conhecer é o presente afetivo, isto é, o teor de racionalidade ele é imanente como uma atualidade que é pura ‘manifestação’ do presente absoluto, de sorte que a ‘externação’ (*Äusserung*) Na essência enquanto fundamento na efetividade é identicamente a ‘sua reflexão dentro de si’. ‘Por isso, o efetivo é *manifestação* [*Manifestation*], ele não é atraído por sua exterioridade na esfera da *alteração*, [...] *é ele mesmo* na sua exterioridade e somente nela, a saber, é ele mesmo somente enquanto movimento que se diferencia de si e se determina’. Essa manifestação da efetividade, subtraída à alteração, ‘é o eterno que é presente’. Ao mesmo tempo, essa racionalidade atuante nesse presente efetivo contém o impulso e o critério que leva a ir além da sua realidade temporal e contingente e, assim, a ultrapassar suas figurações limitadas em direção à sua formação completa enquanto ideia. É esta que então permite à filosofia, uma vez que ‘a efetividade completou o seu processo de formação’ (parágrafo 19), se contrapor como um ideal as limitações e contradições do presente histórico” (Müller, 2022, p. 148-149).

Marx, assim como Hegel, reconhece a determinação temporal da filosofia, no entanto, ao contrário do segundo, postula uma tarefa a mais ao filósofo, que é a *práxis* pedagógica da crítica pública do existente na luta pelo conceito, concepção explicitada nos escritos preparatórios à tese, na qual ele também postula sua relação refletida com o pensamento do mestre. Essa concepção marca as intervenções jornalísticas de Marx *como redator*. Se em Hegel, a “racionalidade atuante nesse presente efetivo contém o impulso e o critério que leva a ir além da sua realidade temporal e contingente e, assim, a ultrapassar suas figurações limitadas em direção à sua formação completa enquanto ideia”; em Marx, os filósofos, como portadores intelectuais dessa racionalidade, devem atuar pedagogicamente e ensinar como o mundo dever ser conforme o conceito:

O mesmo espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos, também, constrói as ferrovias com as mãos dos construtores. A filosofia não está fora do mundo, assim como o cérebro não está fora do ser humano porque não está no estômago;

mas é claro que a filosofia está com seu cérebro no mundo antes de colocar os pés no chão, enquanto muitas outras esferas humanas há muito fincam os pés na terra e colhem os frutos do mundo com as mãos antes de suspeitar que a “cabeça” também é deste mundo, ou que este mundo é o mundo da cabeça (Marx, 1975b, p. 183, tradução nossa).

Para Marx, o seu tempo é aquele em que “a filosofia entra em contato com o mundo efetivo do presente”, e não o faz apenas “internamente por meio do seu conteúdo”, ficando, assim, fechada na forma de sistemas, mas “externamente por meio de sua manifestação”, isto é, manifestação pública das ideias por meio da imprensa periódica. A defesa de Marx se colocava, justamente, contra aqueles que eram contrários, como é o caso do editor Hermes, à veiculação de debates filosóficos em jornais. Hermes, editor da *Gazeta do Estado Prussiano*, contra quem Marx dirigiu sua pena afiada diversas vezes, defendia a restrição de certos temas, especialmente os filosóficos, à publicação em livros. Marx, por sua vez, parte em defesa dos jornais filosóficos, como a *Gazeta Renana*, que vai além do “interesse imediato do fato político”, posto que se volta para o “pensamento político” (Marx, 1975c, p. 333, tradução nossa). Isso ajuda a explicar a profundidade com que Marx analisou o Estado e o direito na *Gazeta Renana*.

Importava ao nosso autor, o confronto da filosofia com o mundo então existente – e podemos dizer do Estado que corresponde ao conceito, racional, com o Estado existente; do direito que corresponde ao conceito, racional, com o direito existente. Esse confronto atualizaria o mundo. O voltar-se para fora da filosofia, promovido pelo partido do conceito, é o reconhecimento preciso que a “filosofia verdadeira é a quintessência espiritual de seu tempo”, e, por ser isto, identifica no mundo existente as deficiências que são desse mesmo mundo, e assim, enquanto “filosofia em tudo contra o mundo, torna-se a filosofia do mundo atualizado”, isto é, que superou as formas anacrônicas, tornando-se conforme o seu conceito.

Ao passo que não é do seu interesse o confronto da filosofia como sistema com outros sistemas filosóficos, afinal, tal atitude não é mais que o “voltar-se para dentro da filosofia”, e as deficiências, que são do mundo, passam a ser “algo imanente à filosofia” e, assim, pode-se dizer, a filosofia se perde na noite em que todos os gatos são pardos, tudo se equivale, se assemelha, não há critério para medir o existente, e a razão é, assim, sacrificada. A linha de continuidade entre a defesa da filosofia na *Gazeta Renana* e aquela presente na tese doutoral é tão marcante que Marx volta a escrever nos mesmos termos da tese: “a filosofia [...] se torna a alma viva da cultura,

[...] **a filosofia se torna mundana e o mundo se torna filosófico**” (Marx, 1975b, p. 183, grifo nosso, tradução nossa). *Como redator*, Marx uniu filosofia e mundo, portanto a defesa de Marx dos jornais filosóficos ocorre no contexto da sua tomada de partido a favor da luta pelo conceito, disputa que ocorre fora da filosofia, por assim dizer, no mundo que deve ser educado filosoficamente ao passo que retira a filosofia do seu ensimesmamento ascético, popularizando-a. A arena própria dessa luta eram os jornais.

Aprofundemo-nos, agora, um pouco mais na concepção de filosofia que embala os escritos dos tempos da *Gazeta Renana*.

Em defesa da filosofia e da razão: o problema do direito natural

A luta pelo conceito exige a defesa da filosofia e da razão. E, *como redator* da *Gazeta Renana*, Marx desferiu inúmeros e contundentes golpes no artigo publicado em agosto de 1842, intitulado “Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule”, o qual se voltava contra a *Escola Histórica do Direito*.

Na crítica à *Escola Histórica do Direito*, Marx segue defendendo o “partido do conceito” em oposição à “filosofia positiva”. Embora o embate imediato de Marx neste artigo seja com Gustav Hugo, o pioneiro da *Escola Histórica do Direito*, nosso autor visava atingir Friedrich Carl von Savigny, seu antigo professor dos tempos acadêmicos em Berlim. Savigny havia sido conselheiro de Estado e, no período em que Marx escreve seu artigo, ocupava o cargo de *Ministro para a Reforma da Legislação Prussiana*. O “manifesto filosófico” ao qual o artigo faz menção é um texto de Savigny, publicado em 1838, em homenagem aos cinquenta anos do doutoramento de Hugo, “ao chamar o Sr. Hugo de ancestral e criador da escola histórica, estamos a agir no seu próprio interesse, como prova o programa de comemorações do mais famoso jurista histórico para o aniversário de Hugo” (Marx, 1975d, p. 192, tradução nossa). Savigny é o *mais famoso jurista histórico* e, portanto, o alvo de Marx.

Marx acusa o caráter retrógrado e conservador das ideias de Hugo ao questionar sua filiação à filosofia kantiana, pois “Hugo interpreta mal o mestre Kant” (Marx, 1975d, p. 192, tradução nossa). A filosofia deste último “deve ser considerada corretamente como a *teoria alemã* da Revolução Francesa”, ao passo que o “direito natural de Hugo como a *teoria alemã* do antigo regime francês” (Marx, 1975d, p. 194, tradução nossa). Hugo, diz Marx, é um “iluminista do ponto de vista do ancien régime” (Marx, 1975d, p. 194, tradução nossa). Entrando um pouco mais na argumentação de

Marx, identificamos que o fio condutor de sua crítica é a posição da *Escola Histórica do Direito* frente ao problema da racionalidade, o que se desdobra no debate sobre o papel da filosofia e no embate entre “partido do conceito” e “filosofia positiva”. Pois diz Marx que “o ceticismo do século XVIII, que tratou da razão do que existe, aparece para ele [Hugo] como ceticismo sobre a existência da razão” (Marx, 1975d, p. 193, tradução nossa). Indo um pouco além da dicção de Marx, mas ainda nos apoiando no autor alemão, podemos afirmar que Hugo, ao duvidar da existência da própria razão, é um defensor da “filosofia positiva”, logo, do irracionalismo. E não há pior inimigo da crítica que o irracionalismo, pois ele torna todo julgamento sem critério, onde não há critério, não há crítica; é pior, podemos dizer, que “a noite em que ‘todos os gatos são pardos’” (Hegel, 2008, p. 34), censura feita a Schelling por Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito*.

Marx aponta tão somente certa atualização vocabular dos modernos defensores da *Escola Histórica do Direito*, em particular Savigny, com relação a Hugo, seu ancestral. No entanto, o espírito é o mesmo, isto é, a falta de *espírito*, “quando Hugo diz: ‘O animal é a característica jurídica distintiva do homem’, ou seja: o direito é o direito animal, os modernos cultivados dizem algo como direito ‘orgânico’ para o direito ‘animal’” (Marx, 1975d, p. 198, tradução nossa). Mas a base dessa concepção, aponta Marx, é “uma ficção corrente do século XVIII que considerava o estado de natureza como o verdadeiro estado da natureza humana”. O ataque de Marx mira um dos lados da ambiguidade presente na expressão “direito natural”, aquele que “imaginou, ao mesmo tempo, um estado de natureza em que devia vigorar o direito natural, e oposto a ele, o estado da sociedade e do Estado que antes exigiria — e traria consigo — uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais” (Hegel, 1992, p. 112). E para Marx, assim como para Hegel, ambos foram opositores de Gustav Hugo e da Escola Histórica, o Estado e o direito de modo algum estaria ligado à limitação da liberdade, mas à sua própria realização, como teremos oportunidade de conferir adiante.

Neste artigo de Marx, encontramos, *in nuce*, toda a concepção filosófica de Marx que embala sua defesa do Estado e do direito naquele momento, pois identifica em Hugo, Savigny e sua escola a consagração da animalidade da natureza humana, da ausência de um critério capaz de medir o existente e, portanto, o Estado e o direito existentes e, por meio da crítica, elevá-los ao nível do direito “minimamente conforme o conceito”.

Os defensores do direito natural, entre eles os juristas da *Escola Histórica do Direito*, defendem, segundo nosso autor, o direito da animalidade como o verdadeiro direito humano, posto que a animalidade é a distinção jurídica do humano, e não a razão. Desse modo, apesar da já citada atualização vocabular, “todos bradam com igual grosseria”, do ancestral aos discípulos, a favor do “direito à violência arbitrária”, pois sem critério. Em clara alusão a Hegel, Marx acusa Hugo de mostrar não que o “positivo é racional”, mas “que o positivo não é racional”. Para ele, “nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas, como a propriedade, a constituição do Estado, o matrimônio etc., que elas inclusive contradizem a razão e que no máximo permitem tagarelar a favor ou contra elas” (Marx, 1975d, p. 192, tradução nossa). Note que a posição de Marx frente à propriedade, ao Estado etc. não é “crítica e revolucionária”, para usar a dicção presente em *O capital*. Trata-se de uma crítica que tem por missão não a abolição da propriedade (fundiária), do Estado, do matrimônio etc., mas a sua transformação conforme o conceito. Para Marx, o positivo vale quando é racional, e não, simplesmente, pelo fato de ser positivo, e isso se aplica às leis, como veremos nas próximas páginas deste trabalho.

Já Hugo joga na noite em que todos os gatos são pardos. Hugo “pensa que a chama da razão foi soprada do positivo para reconhecer o positivo sem a chama da razão”. Quando Hugo nega a “chama da razão” que deve aquecer o positivo, ele nivela tudo que existe, todos os povos, todas as instituições, pois “em um lugar isso é positivo, em outro aquilo; um é tão irracional quanto o outro”. Eis que aqui aparece nos textos da *Gazeta Renana* uma “questão central” para a filosofia: “negação ou afirmação da razão”, isto é, o “problema filosófico do irracionalismo” (Lukács, 2021, p. 15) já aparece nos textos de Marx desde sua tenra idade intelectual.⁵ E para continuar na vereda trilhada pelo marxista húngaro, mais algumas palavras que podem iluminar o problema encarado por Marx no seu confronto com Hugo e sua escola:

Considerar a posição da filosofia em relação à razão como um problema imanente à filosofia – no domínio da teoria do conhecimento, da fenomenologia ou da ontologia – é obra de um falso academicismo. Todas essas disciplinas são apenas aspectos da filosofia geral [...]. Para qualquer problema relevante da teoria do conhecimento ou de algum outro ramo da filosofia, os modos de colocá-lo e resolvê-lo dependem da maneira como o filósofo concebe a relação entre o ser e a razão e diferem conforme, para ele, o núcleo

⁵ Vale dizer que encontramos em Hegel essa problemática, seja no seu embate maior contra Schelling, presente, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*, ou na sua oposição à própria “Escola Histórica” e seu fundador, Gustav Hugo, nos parágrafos iniciais da sua *Filosofia do Direito*.

da existência, a essência do ser, seja de natureza racional ou irracional (Lukács, 2021, p. 23).

O irracionalismo de Hugo, que embala os legisladores prussianos, representados pela figura maior de Savigny, “profana tudo o que é sagrado para o homem legal, ético, político, mas ele apenas esmaga esses santos para poder cultuá-los como relíquias históricas, ele os profana diante dos olhos da razão para cultuar depois aos olhos da história e, ao mesmo tempo, cultuar os olhos históricos” (Marx, 1975d, p. 192, tradução nossa). Para a *Escola Histórica do Direito*, o coração da existência não é a natureza racional, humana, em contraposição à natureza animal, mas essa última, portanto, irracional. Por isso, Hugo e a *Escola Histórica do Direito* recorrem ao passado – “reliquias históricas”, que não são mais que “fantasias anti-históricas”, como a do homem no estado de natureza – em substituição da crítica que mede a racionalidade daquilo que existe e merece receber o nome de presente.⁶

Para Marx, veremos nos próximos tópicos, “tudo o que é sagrado para o homem legal, ético e político” é a liberdade, que deve se efetivar no direito, na ética e no político, pois, diversamente de Hugo, Marx não “acredita que as falsas flores foram arrancadas dos grilhões só para carregar verdadeiros grilhões sem flores” (Marx, 1975d, p. 193, tradução nossa). Os mais familiarizados com a embocadura marxiana devem ter notado a grande semelhança entre o trecho citado acima e certa passagem famosa da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*, texto publicado em 1844, nos *Anais franco-alemães*. Nesse último texto, Marx escreve: “a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasia ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche” (Marx, 2010c, p. 146). Importante perceber que, quando o olhar se volta ao itinerário intelectual de Marx, o pesquisador certamente irá notar a permanência de certos temas na obra do autor, como é o caso da defesa da razão, bem como o uso de frases idênticas ou bastante semelhantes em textos distintos, escritos em momentos diferentes. Essa permanência temática e a identidade ou semelhança frasal não são suficientes para se concluir que se trata do mesmo pensamento, mas, tão somente, que se trata do mesmo pensador, portanto, do mesmo estilo.⁷

⁶ Para uma visão abrangente acerca da posição reacionária de Savigny, da “Escola Histórica” e da chamada filosofia positiva, Cf. Marcuse (2004, pp. 307-317).

⁷ Em se tratando do caso acima, é preciso dar relevo à diferença específica entre o pensamento exposto na *Gazeta Renana* e aquele fixado nos *Anais franco-alemães*. Não podendo aprofundar a questão, pelos limites temáticos deste trabalho, remetemos o leitor à obra clássica do marxismo brasileiro, Chasin (2009), na qual esse leitor mais disposto encontrará uma análise precisa da diferença por nós aludida.

Por ora, interessa apenas acentuar que nosso autor nos tempos da *Gazeta Renana*, como redator, lutou vigorosamente no terreno do “partido do conceito”, que procurava medir o existente racionalmente a fim de efetivar a liberdade. Para Marx, não é o seu tempo que não tem vocação para a legislação, mas o grupo de seguidores de Hugo que não tem vocação para ocupar os cargos de legisladores de nosso tempo. Marx não chega a citar nominalmente Savigny neste texto, embora cite outras figuras importantes da ala conservadora, como quando diz, no penúltimo parágrafo do artigo, que:

as teorias jurídicas e históricas de Haller, Stahl, Leo e afins são apenas como *codices rescripti* do direito natural de Hugo, que, após algumas operações críticas de química, permitem que o antigo texto original volte a emergir de forma legível, como queremos mostrar mais adiante no momento oportuno” (Marx, 1975d, p. 198, tradução nossa).

Pois, como redator, Marx tinha que se preocupar com a crítica oficial da *crítica*, a censura. Pensamos ser este o motivo que levou o redator da *Gazeta Renana* a não citar Savigny nenhuma vez sequer ao longo de toda a sua atuação à frente do periódico renano.

Passemos, agora, para a defesa de Marx do direito racional, que se sustenta na sua defesa do Estado racional. Desse modo, veremos que a crítica de Marx às leis positivas na Prússia não pode ser tomada como crítica ao direito *tout court* nem, simplesmente, como defesa dos despossuídos. O aporte categorial deste momento não permite tais conclusões.

O Estado nos escritos de Marx para a *Gazeta Renana*

O Estado, o governo e o povo

Encontramos nos escritos de Marx dos tempos da *Gazeta Renana* uma posição de fundo com relação ao Estado. E é nela que Marx apoia sua defesa do direito, como bem atenta Sartori (2023). O que defendemos aqui é que não há defesa do direito sem o pressuposto da existência de um Estado racional. Para o redator-chefe do “periódico democrático”, os direitos dos indivíduos, logo, a cidadania, não passam de um disparate se, antes, não temos reconhecido o direito do Estado, é isso que nos diz Marx quando afirma veementemente que “O direito do cidadão [*Bürgers*] individual é loucura se o direito do Estado não for reconhecido” (Marx, 1975e, p. 161, tradução nossa). O que Marx escreve nesse período é algo bastante próximo do que escreve Hegel no final da “Introdução” da *Filosofia do Direito*, imediatamente antes de iniciar

sua exposição do “Direito abstrato”, quando aborda de maneira mais detida o direito privado, pois, escreve o filósofo alemão, “o direito do Estado é [...] superior ao direito dos outros degraus ou estágios” (Hegel, 2022, p. 226), passagem que encontramos apenas na edição de Eduard Gans da obra hegeliana e que contém os “adendos” desse último. O direito do Estado aparece, então, como pressuposto dos direitos do cidadão individual, portanto, o direito privado como subordinado ao direito público.

Nesse sentido, o Estado é encarado como realizador da liberdade, como “livre união [Vereinigung] de homens éticos” (Marx, 1975b, p. 180, tradução nossa), sendo sua a tarefa de fazer dos indivíduos do povo “membros do Estado” (Marx, 1975b, p. 181, tradução nossa), agindo na transformação dos “fins do indivíduo em fins gerais, o impulso bruto em tendência ética, a independência natural em liberdade espiritual”, afinal, assim, “o indivíduo frui sua vida no todo, e o todo na disposição do indivíduo” (Marx, 1975b, p. 181, tradução nossa). Essa é, precisamente, a “existência [Dasein] racional e pública do Estado” (Marx, 1975b, p. 181, tradução nossa), que serve de medida à realidade [*Realität*] atual do Estado prussiano. Trata-se de uma defesa democrática, a favor do povo, bem à maneira do *tiers état*, pois, diz Marx quando da polêmica sobre o comunismo:

[...] a profecia de Sieyès se tornou realidade e que o *tiers état* se tornou tudo e quer ser tudo. Que o estamento, que hoje nada possui, exige uma participação na riqueza das classes médias, é um fato que [...] está circulando nas ruas de Manchester, Paris e Lyon para que todos vejam (Marx, 1975f, p. 238, tradução nossa).

O Estado como “existência racional e pública” aparece como motor do processo, contra o governo que rebaixa o seu espírito público ao nível do espírito de facção:

O Estado ético assume em seus membros a disposição do Estado, mesmo que eles se oponham a um órgão do Estado, o governo; mas a sociedade na qual um órgão se considera o único e exclusivo proprietário da razão e da eticidade do Estado, um governo que se opõe fundamentalmente ao povo e, portanto, toma sua disposição antiestatal como sendo a disposição geral, normal, a má consciência de facção inventa leis tendenciosas, leis de vingança, contra uma disposição que tem seu assento apenas nos próprios membros do governo (Marx, 1975f, p. 238, tradução nossa).

O Estado não é o governo, portanto, é possível e aconselhável fazer o combate do governo para defender o Estado ético. E as leis de um governo que coloca contra o povo e, com isso, adota uma “disposição antiestatal”, são leis que não merecem a qualificação de jurídicas, mas de “tendenciosas” e vingativas. São leis com espírito

faccioso. No povo, localiza-se a disposição estatal, portanto, geral e normal, capaz de produzir leis jurídicas. Não foi como mero advogado dos despossuídos que Marx argumentou na *Gazeta Renana* – quando instado a opinar sobre a lei que criminalizava a recolha de madeira por parte dos camponeses do vale de Mosela – que “o povo, por sua vez, afunda em parte na superstição política, em parte na descrença política ou, completamente afastado da vida do Estado, torna-se uma *plebe privada* [*Privatpöbel*]” (Marx, 1975e, p. 161, tradução nossa), mas *como redator* de um jornal filosófico imbuído da missão de exercer a crítica. A *plebe privada*, como sabemos, em Hegel, é resultado da própria dinâmica da sociedade civil-burguesa, mas, em Marx, ela aparece como resultado do afastamento do povo da “vida do Estado” por meio da criminalização do povo. Aqui, vale mencionar, ainda, que a expressão usada por Marx *Privatpöbel* não aparece na *Filosofia do Direito* hegeliana, na qual encontramos tão somente *Pöbel*, o que termina por acentuar a posição privada a que é rebaixado o povo quando “afastado da vida do Estado”.

A criminalização desmedida, sem critério, que se assemelha mais à vingança e ao arbítrio que à razão, realizada pela lei que pune a recolha da madeira como roubo corta os “mil nervos vitais” que ligam o Estado a “cada um de seus cidadãos [*Bürger*]” (Marx, 1975g, p. 211, tradução nossa). Noutra passagem lapidar, Marx escreve que a aprovação de certos parágrafos da lei do furto de madeira “leva necessariamente a que uma massa de homens, sem disposição criminosa, seja cortada da verde árvore da eticidade e jogada, como madeira caída, no inferno do crime, da infâmia e da miséria” (Marx, 1975g, p. 201, tradução nossa). Um Estado que atua desse modo age contra o seu próprio conceito, que é ser a “livre união de homens éticos” (Marx, 1975b, p. 180, tradução nossa) ou, o que é o mesmo, uma “união de homens livres” (Marx, 1975b, p. 181, tradução nossa). O Estado racional visa a efetivação da liberdade e não da ausência de liberdade por meio da criminalização. Agindo desse modo, como efetivação da ausência de liberdade, o Estado atua contra seu povo, que passa a não acreditar na política, “afunda em parte na superstição política, em parte na descrença política”. Veja que a preocupação de Marx gira em torno de uma defesa da política, pois o Estado só é inimigo do povo quando atua, por meio do governo, de maneira antiestatal, portanto, de modo contrário à política. O que faz Marx é medir o Estado existente, que age contra o povo, pelo Estado que corresponde ao conceito, o Estado racional, o qual nunca age contra o povo, pois esse último se liga a ele por “mil nervos vitais”. Se de um lado Marx critica duramente o Estado existente, a “existência

individual” e a “realidade particular” do Estado prussiano, do outro Marx defende com o mesmo ímpeto o que entende ser a essência e a ideia de Estado.

Voltaremos a abordar o problema da criminalização quando tratarmos propriamente do interesse que anima tanto a lei sobre o furto de madeira quanto a questão da censura. No momento, é necessário tecer mais alguns comentários sobre a concepção de Estado racional, pois, como dissemos, essa concepção é a base da sua defesa do direito. Perceber isto é importante para evitar certo enviesamento que resulta das ciências parcelares, no nosso caso a chamada ciência do direito, que acaba vendo no objeto somente aquilo que sua lente parcial o permite, e termina por trocar o determinante pelo determinado, e o direito aparece à luz dessa ciência como uma espécie de motor imóvel, o qual tudo move sem nunca ser movido.

O Estado e a religião

O ponto de vista político adotado por Marx na *Gazeta Renana* na sua defesa do Estado verdadeiro se firma em oposição radical ao ponto de vista teológico, pois “é preciso traduzir a linguagem dos deuses para a linguagem dos homens” (Marx, 1975e, p. 160, tradução nossa). A filosofia alemã, segundo Marx, foi responsável por demonstrar “a grande questão da ideia [...] de um ponto de vista sólido, ordenado [reellen]”, contudo, a devoção alemã impede os alemães de realizarem o que eles mesmos já sabem, pois “de tanto respeito às ideias, eles não a efetivam” (Marx, 1975e, p. 160, tradução nossa). A realização do verdadeiro Estado político é tarefa que concerne à crítica do verdadeiro Estado religioso, o Estado teocrático, afinal, “o verdadeiro Estado religioso é o Estado teocrático” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa). Mas esse embate não pode ser realizado no interior da teologia ou da religião, mas da filosofia, que é “a sabedoria do mundo” e, por isso, “tem mais direito de ocupar-se do reino deste mundo, do Estado, do que a sabedoria do mundo do além, a religião” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa). Assim, o terreno da política, que trata do Estado, é a esfera própria da filosofia e dos filósofos, e não da religião e dos teólogos. É tarefa da filosofia investigar, dizendo agora em léxico hegeliano, a “ciência do Estado” e realizar o que outras ciências já fizeram, a separação da sua esfera, a política, da religião. Assim escreve Marx:

A filosofia não fez nada na política que a física, a matemática, a medicina, todas as ciências dentro de sua esfera, não tenham feito. Baco de Verulam declarou que a física teológica era uma virgem consagrada a Deus e era estéril, emancipou a física da teologia e tornou-se frutífera. Assim como você não pergunta ao médico se ele

é crente, tão pouco você pergunta ao político. Enquanto Copérnico fazia a grande descoberta do verdadeiro sistema solar, a lei de gravitação do Estado era descoberta; seu peso foi encontrado nele mesmo. E, assim como os diversos governos europeus buscaram, com a primeira superficialidade da prática [*Praxis*], empregar esse resultado no sistema de pesos dos Estados, assim começaram, primeiro Maquiavel, Campanella, depois Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte até Hegel, a olhar para o Estado com olhos humanos e a desenvolver suas leis naturais [*Naturngesetze*] a partir da razão e da experiência, e não a partir da teologia, assim como Copérnico não se deixou deter pelo fato de que Josué teria ordenado que o sol se detivesse em Gideón, e à lua no vale de Ajalón. A mais recente filosofia apenas deu continuidade a um trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles (Marx, 1975b, pp. 188-189, tradução nossa).

Marx insere “a mais recente filosofia” no interior do desenvolvimento histórico geral da filosofia, de Heráclito e Aristóteles a Hegel. A filosofia emancipou o Estado da religião quando encontrou a sua lei de gravidade nele mesmo e, a partir dessa descoberta, procurou sua legalidade na razão e na experiência, portanto, é “a partir da essência do Estado mesmo” que se deve “decidir sobre a justiça da constituição de um Estado”, isto é, julgá-lo não a partir da religião, mas “da natureza da sociedade humana” (Marx, 1975b, p. 188, tradução nossa). Entretanto, Marx não deixa de sobrelevar a diferença entre “a mais recente filosofia” e aquela filosofia que a precedeu. Os “antigos mestres filosóficos do direito do Estado” se diferenciam daquela filosofia mais recente no ponto em que construíram o Estado “dos impulsos, seja da ambição, seja da sociabilidade, ou mesmo da razão, mas não da razão da sociedade, e sim da razão do indivíduo” (Marx, 1975b, p. 189, tradução nossa). Ao passo que a mais recente filosofia constrói o Estado “da ideia do todo”, pois:

[...] considera o Estado como um organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular obedece apenas às leis naturais de sua própria razão, a razão humana, nas leis do Estado” (Marx, 1975b, p. 188, tradução nossa).

O Estado é a realização da liberdade e não do dogma. Também não deriva da animalidade, mas da liberdade inerente a seres racionais como são os seres humanos. É por isso que um Estado teocrático como é o Estado cristão não pode realizar um Estado que “corresponde ao conceito”, porque carrega na sua constituição a negação da liberdade, no caso, da liberdade religiosa:

Ou o Estado cristão **corresponde ao conceito** de Estado, e é uma **realização da liberdade racional**, de maneira que, para ser cristão, basta que um Estado seja racional, de forma que é suficiente desenvolver o **Estado das racionalidades humanas**, uma obra que a

filosofia realiza; ou então o Estado da liberdade racional não se deixa desenvolver pelo cristianismo, então vós mesmos ireis confessar que este desenvolvimento não é implícito à tendência do cristianismo, porque este não deseja, um Estado imperfeito, e um Estado que não é a realização da liberdade racional é um Estado torto (Marx, 1975b, p. 188, grifo nosso, tradução nossa).

Pondo *tête-à-tête* a posição teológica e a posição política, não há motivos para dúvidas, a posição política deve prevalecer, pois é a posição do próprio Estado moderno. Segundo Marx, a posição teológica efetiva “no Estado moderno não corresponde minimamente ao conceito que eles tem da própria posição”, haja vista que habitam não o mundo real, mas o “mundo situado além do mundo real [*wirklichen*]”, portanto, sua teoria é senão a “teoria do mais além” (Marx, 1975e, p. 140). Já a posição política, filosófica, portanto, é a teoria do mundo real, do Estado real, do “Estado das racionalidades humanas”, sendo, então, “a realização da liberdade racional” por meio do Estado que corresponde minimamente ao conceito.

É preciso considerar, também, que Marx, na sua luta pelo conceito, também, estava convencido, como ele deixa claro no seu artigo polêmico sobre o projeto de lei do divórcio, que “nenhuma existência ética corresponde ou deve [...] corresponder” completamente “à sua essência” (Marx, 1975h, p. 288). Ele escreve no artigo que discute o projeto de lei sobre o divórcio:

Segundo o seu conceito, todas as relações éticas são indissolúveis, pois podemos facilmente convencer-nos se pressupormos a sua verdade. Um verdadeiro Estado, um verdadeiro casamento, uma verdadeira amizade são indissolúveis, mas nenhum estado, nenhum casamento, nenhuma amizade corresponde inteiramente ao seu conceito, e como a amizade real, mesmo dentro da família, o Estado real na história mundial, o casamento real pode ser dissolvido no Estado (Marx, 1975h, p. 288).

O Estado está inserido na “história mundial” como “Estado real” e, recordando bem a lição hegeliana, “na *história mundial*, enquanto *tribunal do mundo*” (Hegel, 2022, p. 682), ou como cantara Schiller em verso de seu poema “*Resignation*”, “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*” (Schiller, 1835, p. 183), a história mundial é o tribunal mundial. Para Marx, portanto, na condição de Estado real ele é finito e, por isso, objeto de transformação processual, logo, também, torna-se objeto da crítica filosófica. Embora enquanto verdadeiro Estado ele seja imortal.

A luta de Marx, na *Gazeta Renana*, é a luta da filosofia contra a teologia, pois essa última, além de ser incapaz de efetivar no Estado religioso a existência da liberdade, do mesmo modo, é incapaz de reconhecer a igualdade entre as confissões.

Nega, portanto, a liberdade e a igualdade. Politicamente, o Estado religioso contradiz essas duas maiores bandeiras dos tempos modernos. Argumenta Marx que, se um Estado reconhece a igualdade [*gleichberechtigte*] das religiões diversas, ele já “não pode mais ser um Estado religioso sem ofender as confissões religiosas particulares”, portanto igualdade e liberdade religiosas são mortais à existência do Estado religioso, o qual “faz do dogma o vínculo entre os indivíduos e a existência cívica [*staatsbürgerlichen*]” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa), enquanto, no Estado moderno, que se aproxima do conceito de Estado, o vínculo entre os indivíduos é o de cidadania, esses se relacionam como cidadãos de um certo Estado, livres e iguais juridicamente.

O Estado moderno não impõe o ateísmo aos cidadãos individuais, nem impede aqueles que confessam uma dada religião de lutarem em prol do Estado, contudo, nesse instante, a bandeira que tremula nas suas mãos não são as da sua religião particular, pois, diz Marx, “pergunte aos habitantes católicos da ‘pobre Irlanda [*Erin*] verde’, pergunte aos Huguenotes de antes da Revolução Francesa, não apelavam à religião, porque a sua religião não era a religião estatal, mas apelavam aos ‘direitos da humanidade’” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa). Não custa salientar a forte distinção entre a esfera política e teológica, nos textos de Marx desse período, afinal, uma luta política não encara o Estado como uma religião, menos ainda se trata de encarar teologicamente o Estado, pois este último substitui a religião, assim como a filosofia substitui a teologia.

Marx volta a reivindicar os direitos da filosofia, que “não fez nada na política que a física, a matemática, a medicina, todas as ciências dentro de sua esfera, não tenham feito”. Comparada à teologia, a filosofia “interpreta os direitos humanos” e exige “que o Estado seja o Estado da natureza humana” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa), mas, recordemos, não da natureza humana como impulso da ambição ou da razão individual, e sim, da natureza humana como livre no todo que é o Estado, “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”. Marx, então, aparece aqui como defensor da liberdade e da igualdade, trazidas como pilares dos “direitos humanos”, bem ao modo das declarações de direitos fruto do processo revolucionário francês. E a efetivação dessa igualdade e dessa liberdade só é possível com a realização do Estado político na Alemanha. E sua defesa ocorre enquanto luta a favor

da separação entre religião e política, a fim de que o Estado se edifique não no dogma, mas na “livre razão” (Marx, 1975i, p. 106, tradução nossa). Enquanto cidadãos do Estado o que se exige é que o “Estado seja a realização da razão política e jurídica” (Marx, 1975i, p. 105, tradução nossa).

A existência do Estado político, como dissemos, não nega a religião, mas o Estado teocrático nega a existência da cidadania, isto é, da relação dos indivíduos com o Estado como livres e iguais. No Estado político, católicos e protestantes “tem iguais direitos dentro do Estado, e tem iguais deveres para com ele”, pois, do ponto de vista político as diferenças religiosas são superadas. Os interesses individuais, privados, como é o caso da confissão religiosa, são suprasumidos na elevação desses interesses ao nível do interesse universal, público.

O Estado e os proprietários

O cerne da argumentação de Marx sobre a impossibilidade de um Estado teocrático realizar as tarefas do Estado político pode ser visto, também, quando nosso autor trata da imperfeição de Estado dos proprietários, isto é, da subsunção dos interesses dos proprietários fundiários no Estado. Quando os proprietários fundiários dominam o elemento governamental, o Estado é reduzido a mero representante do interesse privado. Trata-se, como no caso da religião, de um particularismo que pretende dominar o Estado e fazer dele seu escravo. Se o Estado teocrático é impossível como Estado político, o *Estado dos proprietários*, como podemos chamar, também o é.

Marx, na *Gazeta Renana*, identifica a “oposição do *Bourgeois*” à realização do Estado político na Alemanha, “e não a do *Citoyen*” (Marx, 1975e, p. 157, tradução nossa). Nesse momento, o *Citoyen* é a solução do *Bourgeois*. Há, diferente do que ocorrerá em *Sobre a questão judaica* (Marx, 2010d), quando Marx registra sua primeira crítica à cidadania e ao direito *tout court*, uma aposta nos escritos jornalísticos da *Gazeta Renana* no embate do *cidadão* contra o *burguês*, embora Marx não vislumbre como resultado desse embate a eliminação deste último, mas sua superação no cidadão.

O burguês carrega consigo “a concepção de mundo do interesse próprio” (Marx, 1975g, p. 217, tradução nossa) e “nada é mais terrível do que a lógica do interesse próprio” (Marx, 1975g, p. 219, tradução nossa). E a filosofia, que não faz oposição apenas ao elemento teológico, coloca-se acima da “poética individualidade” (Marx, 1975g, p. 204, tradução nossa), pois, sendo a investigação da verdade, ela

“pergunta o que é verdadeiro, não o que é válido”, e mais, “o que é verdadeiro para todos os homens e não para alguns” (Marx, 1975b, p. 179, tradução nossa). Já o interesse dos egoístas proprietários fundiários raciocina que uma “determinação legal é boa na medida em que [lhe] é útil”, no entanto, a “determinação legal” se torna “supérflua, nociva, impraticável, na medida em que se aplica em favor do acusado” (Marx, 1975g, p. 204, tradução nossa) e não do proprietário. Nesse sentido, a filosofia se opõe à concepção de mundo do egoísmo porque suas verdades são capazes de “trocar o horizonte ilusório de uma particular concepção de mundo e de povo pelo verdadeiro horizonte do espírito humano” (Marx, 1975b, p. 179, tradução nossa). Assim sendo, o Estado político é o ponto de vista da filosofia, que é o ponto de vista do direito humano, aquele que é “verdadeiro para todos os homens”, contra o ponto de vista da religião e da propriedade.

A incompatibilidade da filosofia, que é a busca do “verdadeiro para todos os homens”, e o interesse egoísta do proprietário fundiário fica bastante aclarada quando Marx diz que “o interesse é por sua natureza cego, imoderado, unilateral, numa palavra, instinto natural sem lei”. Não é possível, diz Marx, que o sem lei faça leis (Marx, 1975g, p. 235, tradução nossa). Enquanto a filosofia é o pensamento do todo, “o interesse não pensa, calcula” (Marx, 1975g, p. 224, tradução nossa). E quando pensa, ele é um pensar desmemoriado que apenas pensa em si.

Enquanto no ponto de vista do proprietário a “desigualdade é axioma”; no ponto de vista político, “a mais minuciosa igualdade tem que ser lei”. A lei sobre o furto de madeira não protege igualmente proprietário e contraventor, pois só reconhece a igualdade entre os proprietários, seja o grande ou o pequeno proprietário. Mas, argumenta Marx, não seriam proprietários e contraventores cidadãos do Estado? Portanto, do ponto de vista político, pequeno e grande são iguais para a lei, são ambos cidadãos, logo, merecem a proteção do Estado. Conforme já firmamos aqui, ao jogar o camponês no terreno do crime e da punição, a lei sobre o furto de madeira transformou uma “massa de homens” em *plebe privada*, o que quer dizer que foram excluídos do terreno do direito, pois o Estado dos proprietários negou-lhes a “*possibilidade real [realen]* de direitos” (Marx, 1975g, p. 210, tradução nossa). Nesse ponto, reside a diferença fundamental entre o interesse privado e o interesse público, onde aquele vê apenas o interesse do contraventor, visto como seu inimigo, que conflita com o seu interesse, o Estado precisa ver mais, acima dos particularismos, o todo. O Estado vê no contraventor um cidadão:

O Estado verá, portanto, também no ladrão de madeira um ser humano, um membro vivo no qual corre seu sangue vital, um soldado que defenderá a pátria, uma testemunha cuja voz será ouvida no tribunal, um membro da comunidade que deve ocupar cargos públicas, um pai, cuja existência é sagrada, acima de tudo um cidadão, e o Estado não excluirá negligentemente um de seus membros de todos esses regulamentos, pois o estado se amputa sempre que transforma um cidadão em criminoso. Acima de tudo, porém, o legislador ético considerará como a obra mais séria, mais penosa e mais perigosa a submissão de um ato até então inocente à esfera dos atos criminosos (Marx, 1975g, p. 211, tradução nossa).

Na discussão acerca da lei sobre o furto de madeira, Marx contrapõe a “concepção de mundo bárbara” à “moderna concepção de mundo” a partir, respectivamente, da oposição entre pena privada e pena pública (Marx, 1975g, p. 226, tradução nossa). Essa última nivela o “crime com a razão de Estado” e trata a punição como “um direito do Estado” cedido ao particular. Entretanto, a punição pública não é vingança, pois, como o direito do indivíduo é uma insanidade sem o reconhecimento do direito do Estado, “todo direito do Estado contra o criminoso é ao mesmo tempo um direito estatal do próprio criminoso” (Marx, 1975g, p. 226, tradução nossa). O direito é afirmado na pena pública quando o Estado reconhece a “caducidade do delito”, nesse sentido, a punição pública afirma o direito ao passo que nega o ato delituoso, constitui uma negação da negação, para falar em linguagem hegeliana. Já na dicção de Marx, temos que “o direito é imortal e com isso demonstro a mortalidade do crime, precisamente com o fato de que o suprimo [*aufhebe*]” (Marx, 1975g, p. 230, tradução nossa). O Estado moderno, nesse sentido, não se coloca como executor dos interesses privados, ou como instrumento do interesse privado, pois somente garante esses interesses na medida em que “possa ser garantido por meio de leis e de normas prévias racionais” (Marx, 1975g, p. 230, tradução nossa). Contra as pretensões dos proprietários de tornar os pobres camponeses, por meio do delito, em seus servos, Marx afirma que isso seria o mesmo que sacrificar a “imortalidade do direito” em prol do “finito interesse privado”, ficando demonstrado ao criminoso, o que jamais é desejado modernamente, “a mortalidade do direito, cuja imortalidade lhe deveria demonstrar por meio da pena” (Marx, 1975g, p. 231, tradução nossa). Agindo dessa maneira, o Estado sairia dos “caminhos do direito” e abandonaria “a órbita solar da justiça” (Marx, 1975g, p. 231, tradução nossa). Portanto, ao interesse privado, o Estado moderno, na defesa de sua propriedade, apenas pode garantir a jurisdição civil, um juiz independente, que, embora seja uma vontade subjetiva particular, intenta o universal, pois está ligado a um princípio universal, a lei do Estado:

O juiz não tem superior, somente a lei. Mas o juiz tem o dever de interpretar a lei para a aplicação do caso concreto, tal como o entende após cuidadoso estudo. [...] O juiz independente não pertence a mim ou ao governo. Com o juiz, no máximo, ocorre a inverossimilhança de uma razão singular, a inverossimilhança de um personagem singular de uma razão singular [...]. O juiz julga minha ação de acordo com uma lei definida; [...]. O juiz avalia minha atividade conforme determinada lei [...]. Se eu for levado a um tribunal, serei acusado de infringir uma lei existente, e onde uma lei deve ser infringida, ela deve existir (Marx, 1975e, p. 154, tradução nossa).

Mas o interesse privado não se contenta com o juiz independente, o seu desejo é ele mesmo julgar e punir. O ponto de vista da propriedade privada, não tendo “os meios para se elevar ao ponto de vista do Estado”, deseja que esse último desça, “contra o direito e a razão, aos meios da propriedade privada, que são contrários ao direito e à razão” (Marx, 1975g, p. 215, tradução nossa). A liberdade reconhecida no Estado político é “a liberdade sem nome próprio” porque é a unidade na diferença, pois garante igualmente a existência da liberdade de ofício, de propriedade, de consciência, de imprensa, dos tribunais, o que significa dizer que, do ponto de vista político, nenhuma dessas espécies do gênero liberdade é feita de medida para as demais liberdades, “a liberdade judicial é liberdade judicial quando os tribunais obedecem as próprias leis inatas do direito e não aquelas de uma outra esfera, como a religião” (Marx, 1975e, p. 161, tradução nossa) ou a propriedade privada.

Como pudemos provar, Marx na *Gazeta Renana* defende a realização do Estado político contra o Estado teocrático e proprietário. Se os teólogos elevam o Estado para além do seu próprio mundo; os proprietários fundiários, com seu ponto de vista rasteiro, ao rés do chão, rebaixam o Estado aquém da sua tarefa, a qual foi demonstrada pela filosofia, pois não se trata do direito desse ou daquele estamento, não se trata, portanto, de um privilégio, como diz Marx, mas dos direitos da humanidade.

Marx, o direito e a lei

Tendo em conta aquilo que foi dito acima, podemos passar à compreensão precisa da defesa do direito em Marx nos tempos da *Gazeta Renana*, o que envolve sua concepção de direito racional, firmada na oposição entre direito e privilégio e direito humano e direito animal, bem como na sua defesa do direito consuetudinário dos pobres. Mas sua defesa do direito racional não dispensa, também, certa apreciação da lei positiva, afinal, como o próprio autor nos diz, “no Estado deve reinar o espírito universal da lei”, em oposição ao que podemos chamar de espírito particular ou

estamental da lei. Nessa apreciação, encontramos a *crítica* da lei existente, isto é, “da lei determinada e das instituições positivas do direito” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa). Antes, então, de expor a posição de Marx frente às leis positivas e, também, à tarefa dos legisladores, tratemos da sua defesa do direito racional, pois este determina “os caminhos do direito” para a legislação.

Sobre a defesa do direito racional

O Estado político se relaciona com os indivíduos como cidadãos e não como servos, resultando que “o cidadão não quer saber do direito como um privilégio”. Marx, assim, contrapõe direito e privilégio, um é a morte do outro. O critério é o particularismo do último e o universalismo do primeiro, “todas as formas de liberdade, portanto, tem existido sempre, uma vez como prerrogativa particular, outra como direito geral” (Marx, 1975e, p. 143, tradução nossa). Portanto, ambos são formas de existência da liberdade, em um caso, do privilégio, a liberdade existe como exceção, como espécie de vantagem de uns; no outro, do direito, a liberdade existe como lei, e podemos dizer, como leis jurídicas. É, pois, bastante próxima da forma como a oposição aparece na *Filosofia do direito*, no seu §252, no qual Hegel escreve que os “privilégios propriamente ditos, no sentido etimológico”, são “exceções à lei universal, feitas segundo a contingência” (Hegel, 2022, p. 526). No direito, a liberdade se torna lei universal e não exceção feita para alguns estamentos:

Estes senhores [dos estamentos], porque não querem dever a liberdade, como dom natural, à razão solar universal, mas como dom sobrenatural de uma constelação especialmente favorável das estrelas, porque consideram a liberdade como uma qualidade puramente individual de certos estamentos ou pessoas, são forçados, por consequência, a subsumir a razão e a liberdade universais às más disposições e às fantasias dos ‘sistemas logicamente ordenados’. Para salvar as liberdades especiais de privilégio, eles proscvem a liberdade geral da natureza humana (Marx, 1975e, p. 139, tradução nossa).

Na *Dieta Renana*, não estamos diante de uma “Assembleia verdadeiramente política”, pois ela não “prospera sob a grande égide do espírito público” (Marx, 1975e, p. 139, tradução nossa), promulgando **leis jurídicas**, mas, tão somente, **leis dos privilégios**, “a razão política da província, tão logo feita a grande invenção das dietas, precipita-se toda vez sobre a própria espada, para, no entanto, ressurgir como a fênix nas próximas eleições” (Marx, 1975e, p. 138, tradução nossa). Ela não raciocina politicamente porque não enxerga nos indivíduos o cidadão, e sim o servo. A liberdade não aparece na forma do direito, isto é, da lei universal, mas do privilégio feudal que

não enxerga cidadãos, mas somente servos.

À oposição entre direito e privilégio, liga-se outra oposição, entre direito humano e direito animal, cujo “nascimento data do período no qual a história da humanidade fazia parte da história natural” e “a humanidade aparecia despedaçada em determinadas raças animais, cuja relação não era de igualdade, mas de desigualdade, uma desigualdade fixada por leis”, leis que não poderia ser leis jurídicas, mas apenas leis do privilégio. Há um critério que faz de uma lei merecedora do qualificativo jurídico, e o critério é que essa lei afirma a liberdade de uma maneira universal, igual para todos. Ao direito animal corresponde “o mundo da não-liberdade”, que “comporta direitos da não-liberdade” porque é a “existência da não-liberdade”. Já “o direito humano é a existência da liberdade”. Tanto o direito humano quanto o direito animal correspondem a certa forma de existência do mundo, sendo o direito animal típico da feudalidade, “reino espiritual animal, o mundo da humanidade dividida em oposição ao mundo da humanidade diferenciada, cuja desigualdade nada mais é do que a difração da igualdade”. Na ausência de uma crítica da economia política, dedicada a descobrir a “anatomia da sociedade civil-burguesa”, Marx acaba por localizar todos os problemas na feudalidade, ao passo que a solução aparece nesses textos na modernidade, mais precisamente, no Estado moderno. No mundo da não-liberdade e da humanidade dividida somente é possível ser igual no interior das partes, e não no todo, pois não há Estado verdadeiro, portanto:

A única igualdade que emerge da efetiva vida dos animais é a igualdade animal com os outros da mesma espécie, a igualdade de determinada espécie consigo mesma, porém não igualdade do gênero humano. O gênero animal por si se manifesta apenas no comportamento hostil das diversas espécies animais, que fazem valer suas características próprias e diferenciais umas contas as outras. É no estômago do animal feroz que a natureza tem preparado o campo de batalha da unificação, a forja para a íntima fusão, o órgão de conexão das diversas espécies animais. Do mesmo modo, no feudalismo cada raça se alimenta da raça inferior, até aquela que, igual a um pólipó crescido na leiva, possui apenas os muitos braços para colher os frutos da terra para as raças superiores, enquanto ela mesma come poeira. Enquanto no reino animal da natureza os zangões são mortos pelas abelhas operárias, no reino do espírito animal as abelhas operárias são mortas pelos zangões e por meio do próprio trabalho (Marx, 1975g, p. 205, tradução nossa).

O direito animal nega a existência universal da lei, logo, da igualdade, que só pode existir nas partes e não no todo, o direito é vivido de maneira precária, como um privilégio dos estamentos. O direito humano, racional, portanto, fornece o critério que medirá a existência particular das leis positivas, isto é, se podemos chamá-las de leis

jurídicas ou não. Nesse julgamento, é preciso considerar a forma e o conteúdo da lei.

Por exemplo, Marx acusa o interesse privado de mascarar na forma da lei o conteúdo animalesco de suas pretensões, “apelam ao próprio direito consuetudinário” e impõem, “em vez do conteúdo humano, a forma bestial do direito, que agora é degradado à mera máscara animal” (Marx, 1975g, p. 205, tradução nossa). É uma “lei tendenciosa”, como é a lei que trata da censura, pois sua “forma legal contradiz o conteúdo” (Marx, 1975e, p. 108, tradução nossa). Usa a forma universal da lei para encobrir o seu conteúdo animalesco, que não reconhece o gênero humano, mas as raças humanas separadas nos estamentos:

Para assegurar-se que os transgressores florestais não escapem, a dieta não apenas quebrou os braços e as pernas do direito, mas, inclusive, lhe traspassou o coração. [...] a um conteúdo não livre confere uma forma não livre. Se em nosso direito se introduz materialmente o interesse privado, que não tolera a luz da publicidade, há que dar também sua forma adequada, o procedimento secreto, para que ao menos não seja despertada ou nutrida alguma perigosa ou vaidosa ilusão. Consideramos como um dever de todos os renanos, em especial dos juristas, consagrar neste momento, toda sua atenção ao conteúdo do direito, para que, no final, não nos reste entre as mãos apenas a máscara vazia. A forma não tem nenhum valor, se não é a forma do conteúdo (Marx, 1975g, p. 234, tradução nossa).

Os olhos filosóficos do periodista Marx se voltam, justamente, ao conteúdo do direito consuetudinário dos pobres. Nosso autor, é verdade, sai “em defesa da massa pobre, política e socialmente desafortunada” reivindicando “à pobreza o direito consuetudinário e não apenas o direito consuetudinário local, mas um direito consuetudinário que em todos os países é o direito consuetudinário da pobreza”, e vai mais longe em sua defesa, afirmando “que o direito consuetudinário, por sua natureza, só pode ser o direito desta massa ínfima, despossuída e elementar” (Marx, 1975g, pp. 204-205, tradução nossa). Antes de aludir qualquer semelhança entre essa defesa dos pobres e as posições já comunista de Marx, em defesa do proletariado, é preciso responder: qual a natureza do direito consuetudinário que o liga tão fortemente aos pobres? A resposta a essa pergunta nos ajudará na apreensão mais precisa do direito racional.

Para Marx, o direito consuetudinário constitui “um *domínio à parte* e ao lado do direito legal”, sendo, então, “racional apenas ali onde o direito existe *externamente* e ao *lado da lei*” como “antecipação de um direito legal” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). Portanto, o direito consuetudinário não é em si mesmo defensável como direito racional capaz de existir na forma de leis jurídicas. Assim como a lei

positiva, o direito consuetudinário também será medido, sendo “racional” aquele que antecipa o direito legal, isto é, aquele direito consuetudinário capaz de aceitar a forma universal da igualdade e o conteúdo da liberdade. O direito consuetudinário existe fora do universal que é o Estado e tem sua racionalidade apenas onde a liberdade e a igualdade existem, ainda que apenas como costume. Por isso, Marx fala em “antecipação de um direito legal”, o que significa que os costumes não encontram sua validade em si mesmos, como dissemos, enquanto costumes. O critério é racional e não histórico, por isso, como veremos adiante, o direito consuetudinário não prescinde da posituação, haja vista que ele não vale juridicamente por si, pelo simples fato de ser costume.

Além do direito consuetudinário, o direito legal, também, relaciona-se com o hábito, posto que é o costume de um povo, “o direito não deixa de ser costume porque se constituiu em lei, mas deixou de ser apenas costume” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). Além disso, em segundo lugar, o próprio direito legal constitui um costume do seu tempo. No entender de Marx, vivemos “no tempo das leis universais”, por isso, o direito consuetudinário racional “nada mais é do que o *costume do direito legal*”, desse modo, nosso autor defende o maior dentre todos os hábitos, o hábito moderno do direito legal. Como tal, “o direito não depende mais do acaso de o costume ser racional, mas sim, o costume se torna racional porque o direito é legal”, isto é, porque sua forma e seu conteúdo existem como direito do Estado enquanto lei universal e como efetivação da liberdade. Na dicção de Marx, lemos: “porque o próprio costume se tornou costume do Estado” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). O periodista alemão segue bem próximo da posição de Hegel, quando este aborda o “direito como lei”, pois consta na *Filosofia do direito* que os direitos consuetudinários “são sabidos de uma maneira subjetiva e contingente, por isso são mais indeterminados e a universalidade do pensamento está neles mais enturvada”, desse modo, fica mais sujeito às contingências. Marx, seguindo próximo a Hegel, firma posição pela necessidade de posituação do direito, isto é, a produção legislativa de um código de leis, no qual o direito existe como lei universal de um Estado, afinal de contas, diz Marx, “um código é a bíblia da liberdade de um povo” (Marx, 1975e, p. 150, tradução nossa).

Mas, antes de passar à exposição da posição de Marx frente à produção legislativa, é importante frisar que Marx inova completamente, em relação a Hegel, no tratamento do direito consuetudinário quando resolve analisar o direito

consuetudinário dos pobres e o direito consuetudinário dos nobres, isto é, quando faz o que prometera nos textos preparatórios à sua tese doutoral: “mede a existência individual pela essência e a realidade particular pela ideia”, na sua luta pelo conceito. Na escala da crítica de Marx, os direitos consuetudinários do estamento dos nobres possuem um conteúdo que se opõe à forma exigida pelo seu tempo, a forma da lei geral, universal e necessária. Por isso, diversamente do direito consuetudinário dos pobres, não são, por sua natureza, direito racional. Não antecipam nenhum direito, pois existiram até então pela “falta de lei”, são produtos da força e do arbítrio. São, no fundo, diz Marx, “ilegalidades consuetudinárias” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). A defesa que Marx faz do direito consuetudinário dos pobres se fundamenta no fato desse direito estar livre dos interesses egoístas que marcam o proprietário, na forma do proprietário fundiário, é sempre bom destacar. Os pobres se relacionam com o mundo do único modo que é possível, como gênero humano, ligados que estão pelo órgão unificador, o estômago, “campo de batalha da unificação”. Diz Marx:

Há, portanto, um senso instintivo de direito nesses costumes da classe pobre; sua raiz é positiva e legítima, e a forma da lei consuetudinária aqui é tanto mais natural quanto a própria existência da classe pobre foi até agora um mero costume da sociedade civil-burguesa, que ainda não encontrou um lugar apropriado no círculo da estrutura consciente do Estado (Marx, 1975g, p. 209, tradução nossa).

É preciso destacar que as duas únicas aparições da expressão *bürgerlichen Gesellschaft* na *Gazeta Renana* ocorre no artigo que debate a lei sobre o furto de madeira. Não parece fortuita a necessidade que Marx teve de utilizar a expressão hegeliana saída da economia política inglesa⁸ nesse artigo, pois se trata do texto que levou nosso autor a opinar sobre os interesses materiais e sobre as chamadas questões econômicas, como destacamos no início deste trabalho. Tematizou a pobreza que é produto da sociedade civil-burguesa, “um mero costume” dela e que ainda não encontrou solução no Estado então existente. No entanto, nesse momento, Marx acreditava ser possível encontrar “um lugar adequado no âmbito da articulação consciente do Estado”, o governo e seus legisladores. Na *Gazeta Renana*, a solução passava pela realização de um Estado político na Alemanha.

⁸ A “*bürgerlichen Gesellschaft*” é a tradução alemã da “*civil society*” inglesa. Sobre a relação do pensamento hegeliano com a economia política inglesa, Cf. o clássico Lukács (2018) e, também, a dissertação bastante informativa de Müller (2011).

A lei e os legisladores

E, então, somos levados à crítica daqueles chamados, por Marx, de “legisladores iluministas”. Dizemos levados, pois Marx, ainda no debate sobre o direito consuetudinário, diz-nos que “enquanto os direitos consuetudinários dos nobres são costumes contra o conceito de direito racional, os direitos consuetudinários da pobreza são direitos contra o costume do direito positivo”. E aqui vemos que Marx faz uma clara distinção entre direito racional e direito positivo. E a partir dessa distinção, nosso autor se coloca contra os legisladores iluministas que não reconheceram que “o conteúdo [do direito consuetudinário dos pobres] não se opõe à forma legal”, mas, antes, “resiste muito mais contra a própria ausência de forma” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). Assim, os pobres, hábito da sociedade civil-burguesa, não encontram seu lugar no Estado porque eles ainda não foram elevados à forma da lei.

Para Marx, as “legislações iluministas”, isto é, aquelas legislações que fizeram a transição do feudalismo para o tempo moderno, agiram com “parcialidade” quando trataram do direito consuetudinário dos pobres. No terreno do direito privado, “as legislações mais liberais se limitaram a formular os direitos existentes e a elevá-los ao universal”, contudo, “onde não encontravam direitos também não os criavam” (Marx, 1975g, p. 207, tradução nossa). O resultado é que os sem-estamento foram excluídos do direito, da “possibilidade real de ter direitos”. Nessas legislações, as quais Marx chama de “mais liberais”, houve a abolição dos costumes particularistas, contudo elas não consideraram a diferença entre “o não-direito dos estamentos” e “o direito dos sem-estamento”, que no período medieval assumiam a forma de “arrogância arbitrária”, no caso do primeiro, ao passo que o segundo “assume a forma de concessões fortuitas”. Sendo assim, essas legislações acertaram pela metade, pois agiram com correção “contra aqueles que tinham costumes fora do direito”. No entanto, não procederam corretamente quando atuaram “contra aqueles que tinham costumes sem o direito”, no caso, os pobres (Marx, 1975g, p. 207, tradução nossa). O exemplo fornecido por Marx é bastante elucidativo:

Os mosteiros foram abolidos, suas propriedades foram secularizadas e eles agiram corretamente. Mas o sustento incidental que os pobres encontravam nos mosteiros não se converteu de modo algum em outra fonte positiva de riqueza. Ao transformar a propriedade monástica em propriedade privada e, por exemplo, ao compensar os mosteiros, os pobres que viviam dos mosteiros não eram compensados. Pelo contrário, uma nova fronteira foi traçada para eles e eles foram cortados de um antigo direito. Isso ocorreu em todas as transformações de prerrogativas em direitos (Marx, 1975g, p. 207,

tradução nossa).

Essas legislações venceriam sua parcialidade e agiriam melhor se tivessem transformado, como o fizeram, “arrogâncias arbitrárias” em “direitos legais”, desde que “encontrassem nelas um conteúdo de direito racional”, mas, também, transformassem “em obrigações as concessões fortuitas”. Desse modo, desde o início, os pobres encontrariam um lugar no Estado. O caráter próprio da propriedade no medievo tornava difícil o trabalho do legislador, “na medida em que todos os direitos consuetudinários dos pobres se baseavam no fato de que uma dada propriedade apresentava um caráter equívoco”, isto é, nem propriedade privada nem propriedade comunitária, era uma espécie de híbrido de direito público e privado (Marx, 1975g, p. 207, tradução nossa). O problema, na visão de Marx, não estava apenas nesse caráter contraditório da propriedade medieval, pois a unilateralidade dessas legislações foi garantida pela faculdade intelectual utilizada pelos legisladores no momento de proceder a legislatura. E nesse momento, podemos recordar a crítica que Marx realizou na *carta ao pai* à sua empreitada na filosofia do direito, que resultara em divisões arbitrárias, uma “escrivanhinha com gavetas que eu, mais tarde, enchi de areia”, numa possível crítica à faculdade do entendimento [*Verstand*], a qual Marx, agora na *Gazeta Renana*, diz ter sido “o órgão com o qual as legislações concebiam estas ambíguas figuras” (Marx, 1975g, p. 207, tradução nossa). O modo de proceder do *entendimento*, que Marx não deixa de valorizar como um “trabalho grande e admirável”, embora aponte seus limites, pois o entendimento “não só é unilateral, mas é seu trabalho essencial fazer o mundo unilateral”. Assim, as legislações iluministas fizeram do mundo moderno unilateral ao positivar apenas o interesse dos estamentos nobres, esquecendo-se dos pobres. Marx não chega a recriminar em si essas legislações, haja vista que cumpriram sua função no momento anterior ao estágio da razão:

[...] visto que só a unilateralidade forma e extrai o particular da nebulosa inorgânica do todo. O caráter das coisas é um produto do entendimento. Cada coisa, para ser algo, deve isolar-se e ser isolada. Precisamente enquanto fixa cada conteúdo do mundo numa sólida determinação e, por assim dizer, petrifica o ser mutante, o entendimento produz a multiplicidade do mundo, porque o mundo não seria multilateral sem as muitas unilateralidades (Marx, 1975g, p. 208, tradução nossa).

Trata-se, então, para Marx, de superar essa unilateralidade, obra necessária do entendimento, que excluiu uma “massa de homens” do Estado moderno e da “possibilidade real de ter direitos”. Dito de outro modo: a tarefa que nosso autor

projetava para a nova legislatura era precisamente elevar os pobres, um costume da sociedade civil-burguesa, ao reconhecimento da sua existência para o Estado por meio do direito positivo. É nesse sentido que apreendemos a função dos “direitos consuetudinários dos pobres” como “direitos contra o costume do direito positivo”, isto é, contra a prática habitual da legislatura iluminista. O direito consuetudinário dos pobres reaviva na memória esse caráter contraditório do direito privado alemão, pois aí havia dois direitos, “um direito privado do proprietário e um do não-proprietário, ainda que prescindindo de que nenhuma legislação abolia os privilégios do direito público da propriedade, mas só os despojava de seu caráter aventureiro para lhes conferir um caráter burguês” (Marx, 1975g, p. 208, tradução nossa). O caráter burguês do qual nos fala Marx é caráter de propriedade privada ainda ligado à propriedade da terra. E Marx defende que a nova legislação deve reconhecer que há objetos que, por sua própria natureza, não possuem o caráter de propriedade privada, estando excluídos do direito de propriedade porque são racionalmente objetos do *direito de ocupação*, por meio desse direito os pobres encontrariam o seu lugar no Estado:

Se, porém, toda forma medieval do direito, portanto, também da propriedade, era, sob todos os lados, de essência híbrida, dualista e discordante, e o entendimento fazia valer, com toda a razão, justamente o seu princípio de unidade contra esta contraditória determinação, não viu, porém, que há objetos de propriedade que jamais podem, por sua natureza, adquirir o caráter de propriedade privada de antemão; objetos que, por sua essência elementar e existência fortuita, caem sob o direito de ocupação da classe que pelo mesmo direito de ocupação é excluída de todos os direitos de propriedade; a classe que na sociedade burguesa ocupa o mesmo posto que aqueles objetos do mundo natural (Marx, 1975g, p. 208, tradução nossa).

A tarefa do legislativo, no “Estado moderno, por pouco que corresponda ao próprio conceito”, é não se deixar levar pela “arrogância do interesse privado, cuja alma mesquinha nunca foi penetrada e iluminada pela ideia de Estado”, pois, “quando o Estado, mesmo num só ponto, se rebaixa tanto que, ao invés de agir à sua própria maneira, age à maneira da propriedade privada”, a consequência é o seu confinamento nos “limites da propriedade privada”, isto é, do seu egoísmo. O Estado se degrada ao se tornar o instrumento do interesse privado do proprietário, agindo contra uma “massa de homens”, legisla criando “leis tendenciosas” e “leis de vingança”, leis contrárias ao direito e à razão. Portanto, diante desse quadro, os legisladores, em um Estado moderno que corresponda minimamente ao conceito, precisam dizer aos proprietários que o rebaixam e degradam: “teus caminhos não são os meus caminhos

e teus pensamentos não são os meus pensamentos!” (Marx, 1975e, p. 127, tradução nossa).

Em defesa da codificação

Marx estava convencido que o caminho para a Alemanha se aproximar de um Estado político que realize, ainda que pouco, o conceito passava pela codificação, desse modo, a sua crítica às leis positivas não exclui, ainda assim, da positivação do direito, posição oposta àquela do jurista Savigny. O seu interesse é, justamente, tornar racional o direito positivo. No debate sobre a liberdade de imprensa, tal posição fica exposta de maneira límpida. Antes, contudo, importa dizer, que há uma unidade no pensamento de Marx nesse período, prova disso é que sua argumentação contra os interesses privados – particularistas, unilaterais, estamentais, seja qual for o termo que se queira usar, todos são possíveis, pois todos eles foram utilizados pelo nosso autor –, cujo conteúdo não aceita a forma da lei geral, repete-se em vários dos seus artigos, de maneira que, para o debate sobre a liberdade de imprensa, tudo que se falou até aqui se mantém. Para que não reste dúvida, citamos:

Nós, certamente, não encontramos expresso, de forma mais clara, mais resoluto e plena, o espírito estamental específico do que no debate sobre a liberdade de imprensa [...]. O espírito de uma esfera determinada, o interesse individual de estamento particular, a unilateralidade natural do caráter, se manifestam da maneira mais áspera e impiedosa, ou, como se diria, mostram os seus dentes (Marx, 1975g, p. 216, tradução nossa).

E ainda:

As leis baseadas nas intenções não são leis do Estado ditadas para os cidadãos, mas leis de um partido contra outro. As leis tendenciosas suprimem a igualdade dos cidadãos frente à lei [...]. Não são leis, mas privilégios. Uns podem fazer o que a outros está vedado, mas não porque esses careçam de uma determinada qualidade objetiva, como, por exemplo, os menores de idade, para poder celebrar contratos, mas porque se suspeita de suas opiniões, de suas intenções (Marx, 1975i, p. 108, tradução nossa).

É possível encontrar, ainda, nos debates sobre a liberdade de imprensa, com maior clareza, diga-se, o critério para a positivação do direito. E podemos apreender esse critério pela oposição entre “sanção positiva da arbitrariedade” e “existência positiva da liberdade” (Marx, 1975i, p. 107, tradução nossa).⁹ Para Marx, a censura,

⁹ Marx também usa a expressão Sanção geral do positivo [allgemeine Sanction des Positiven], quando critica o Estado religioso. A palavra *Sanction* tem origem no latim *sancire*, que é santificar. Cf. Marx (1975i, p. 106).

assim como o interesse dos proprietários fundiários, não pode ser lei pelo fato do seu conteúdo contradizer a forma da lei geral. As leis que legalizam a censura são leis tendenciosas e terroristas, pois seu “critério fundamental, não são os atos enquanto tais, mas a intenção de quem realiza”. Essas leis tendenciosas “não castigam somente o que faço, o que foram meus atos, mas o que penso”, portanto, insultam o cidadão porque são “leis vexatórias contra minha existência” (Marx, 1975i, p. 108, tradução nossa). São leis da não-liberdade, positivam a ausência de liberdade, pois. São uma agressão à natureza humana que é a liberdade, e ao legislador, assim como “a lei não está isenta do dever universal de dizer a verdade”, não é permitido positivar uma mentira sobre a natureza humana em forma de lei universal. A lei, fala-nos Marx, “é o orador geral e autêntico da natureza jurídica das coisas”, e não o contrário, isto é, “a natureza jurídica das coisas que se atém à lei” (Marx, 1975g, p. 202, tradução nossa). A legislatura, portanto, reconhece a natureza jurídica das coisas, que, sim, é anterior à lei, afinal, admite a forma e o conteúdo do direito racional. Sendo-lhe proibido promulgar mentiras legais ao preço de ser “a sanção positiva da arbitrariedade”, portanto, positivar a animalidade como condição natural do ser humano.

Por outro lado, a lei de imprensa não pune a liberdade, pois reconhece a liberdade como normal. É, portanto, uma “lei efetiva” porque a liberdade existe nela como lei positiva. Encara a punição como uma exceção ao direito, fazendo dos delitos da imprensa aquilo que são de fato, negação do direito, pois “a lei de imprensa declara a liberdade como a natureza do criminoso”, é “reconhecimento da própria liberdade” (Marx, 1975e, p. 150, tradução nossa). Desse modo, a lei efetiva, digna de tal nome, é o reconhecimento positivo da liberdade contra o arbítrio e o acaso. Na lei de imprensa, temos a inclusão da liberdade de imprensa, que é uma espécie da “liberdade sem nome próprio”, na “esfera da liberdade legal, porque a liberdade legalmente reconhecida existe no Estado como lei”.

O contraste entre a censura e a lei de censura revela, *in nuce*, a defesa do direito em Marx nos tempos da *Gazeta Renana*, visto que o direito aparece como reconhecimento, no Estado, da liberdade, que passa a existir legalmente como lei geral, portanto, universalizado. O direito racional mede a existência positiva da lei, distinguindo o que é apenas uma lei formal, que sanciona o arbítrio, conteúdo que nega a sua forma, da lei efetiva, em cujo conteúdo se conecta essencialmente à forma. Na lei efetiva, temos o reconhecimento na forma e no conteúdo da igualdade do gênero humano e da liberdade que lhe é natural. Sobre o que foi dito, lemos nas folhas da

Gazeta Renana:

As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, como tampouco a lei da gravitação é uma medida repressiva contra o movimento, só porque, enquanto lei gravitacional, impele o eterno movimento dos corpos do mundo, mas, enquanto lei da queda, me derruba quando a infrinjo, querendo dançar no ar. Muito mais, as leis são as normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade adquire existência impessoal, teórica e independente do arbítrio individual (Marx, 1975e, p. 150, tradução nossa).

É somente nesse sentido que somos capazes de apreender a defesa de Marx da codificação do direito, pois “um código é a bíblia da liberdade de um povo” (Marx, 1975e, p. 150, tradução nossa). Na passagem, apreende-se a superação da teologia pela filosofia na mudança da bíblia para o código, da religião para o Estado político, que se expressa não por dogmas, mas por leis. A codificação não é mera compilação de leis ou do direito consuetudinário. É a existência da liberdade universal e determinada no âmbito do Estado político. Na *Gazeta Renana*, a luta de Marx, ainda no partido do conceito, é pela realização na Alemanha do Estado político e do direito racional.

Considerações finais

Procuramos neste artigo apreender a posição precisa de Marx em relação ao Estado e ao direito nos escritos jornalísticos da *Gazeta Renana*. É sabido que a produção intelectual marxiana desses tempos não encontra, por parte da crítica e dos marxistas, o mesmo reconhecimento da produção posterior e, principalmente, daquelas obras escritas na dita maturidade, o que acaba resultando em estudos apressados que não fazem *jus* ao pensamento de Marx. Este pensamento é detentor de um desenvolvimento próprio que só pode ser bem compreendido a partir do seu itinerário, o qual contempla, sem dúvidas, continuidades e rupturas.

Este trabalho ilumina os primeiros passos intelectuais de Marx, um “vigoroso andarilho”, como ele se autointitulou na carta ao pai de 1837, que, não temendo o cansaço de seguir as veredas escarpadas da ciência, alcançou seus picos iluminadas e nos legou um pensamento original, crítico e revolucionário. Toda caminhada precisa começar por algum lugar e em algum momento, ainda que o caminho seja incerto ou necessite reparos. O próprio Marx, no prefácio de 1859, ao recordar o seu caminho, remete à produção dos tempos da *Gazzeta Renana*, como momento em que, pela primeira vez tomou contato com os chamados interesses materiais, com as questões econômicas e com o comunismo; e foi o que abordamos no tópico introdutório deste

trabalho.

Tendo em vista que a caminhada de Marx no debate público começou na *Gazeta Renana* “como redator”, procuramos esclarecer melhor a maneira pela qual Marx encarava essa posição e, portanto, a tarefa empenhada nos jornais. Isso é fundamental para o nosso estudo, pois os textos de Marx analisados aqui foram todos veiculados na imprensa periódica alemã, o que deve ser considerado pelo intérprete. Marx encarava que o trabalho jornalístico era capaz de unir filosofia e mundo, haja vista que nos jornais a crítica filosófica se populariza ao tratar das coisas do mundo. Como redator de um periódico filosófico, ele poderia exercer a crítica do que existe e lutar pelo conceito, no caso o conceito de Estado e de direito. A crítica filosófica nos jornais atualizaria o mundo, fazendo o Estado e o direito então existentes se aproximarem minimamente do Estado e do direito que correspondem ao conceito.

Depois, percebendo que havia, em Marx, uma concepção de filosofia a fundamentar o conjunto das suas posições quanto ao Estado e ao direito, cujos jornais filosóficos seriam veículos apropriados para essa concepção, a qual passava pela necessidade de popularizar a filosofia, indo além de Hegel e, portanto, ensinando como o mundo teria de ser, passamos à exposição dessa concepção como defesa da filosofia e da razão no embate contra a *Escola Histórica*.

Marx identifica em Hugo, Savigny e sua escola a consagração da animalidade da natureza humana, da ausência de um critério capaz de medir o existente e, portanto, a consagração do Estado e do direito existentes. Na esteira da escola de Hugo, a crítica é impossível, o que fica explicitado quando nosso autor acusa Hugo de mostrar não que o “positivo é racional”, mas “que o positivo não é racional”, eliminando, assim, a razão da existência. Tudo é nivelado. Nesse tópico, também revelamos a posição de Marx na querela da codificação, pois para Marx, não é o seu tempo que não tem vocação para a legislação, mas o grupo de seguidores de Hugo que não tem vocação para ocupar os cargos de legisladores de nosso tempo.

Caminhamos neste trabalho em acordo com Vitor Sartori quando este defende que nos escritos de Marx dos tempos da *Gazeta Renana* há uma posição de fundo com relação ao Estado, na qual se sustenta a defesa do direito racional. Dedicamos o quarto tópico deste trabalho ao detalhamento dessa posição. O Estado é, para Marx, o realizador da liberdade, sendo uma “livre união [*Vereinigung*] de homens éticos”. No reconhecimento estatal, os indivíduos elevam sua existência, tornam-se povo e se afastam da possibilidade de se tornarem mera *plebe privada*. O Estado como

“existência racional e pública” aparece como motor do processo, inclusive contra o governo que rebaixa o seu espírito público ao nível do espírito de facção.

No povo, localiza-se a disposição estatal, portanto, geral e normal, capaz de produzir leis jurídicas. Nessa toada, mostramos que as preocupações de Marx neste momento estavam localizadas na separação entre Estado e religião, assim como na separação entre Estado e interesses privados, sejam esses interesses provenientes da religião ou da propriedade. Portanto, em Marx aparecem a distinção entre Estado e governo; povo e plebe privada; política e religião; filosofia e teologia.

A defesa de Marx do direito aparece, então, apoiada nessa posição de fundo quanto ao Estado, pois o Estado político é aquele que reconhece os indivíduos como cidadãos, detentores de direitos, e não como servos, detentores de privilégios. Marx, assim, contrapõe direito e privilégio, um sendo a morte do outro. Essa distinção apoia a diferenciação que Marx faz entre lei jurídica e lei do privilégio. A primeira encara os indivíduos como cidadãos, portanto, livres e iguais; enquanto para a segunda os indivíduos são servos, cuja existência corresponde à não-liberdade e à desigualdade, típicas da feudalidade. Se é possível falar em direito na feudalidade, esse direito é o direito animal e não o direito humano. O primeiro é a negação da existência universal da lei, por isso, o direito é vivido de maneira precária, apenas como um privilégio dos estamentos. Ao passo que o segundo é racional, pois fornece o critério que medirá a existência particular das leis positivas, isto é, se podemos chamá-las de leis jurídicas ou não. Nesse julgamento, é preciso considerar a forma e o conteúdo da lei. Sendo a modernidade o tempo das leis gerais, a forma da lei jurídica é a da lei geral; e o conteúdo desse tipo de lei que atende ao critério do direito racional e que, por isso, merece o reconhecimento do Estado, é a liberdade.

Referências

- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENGELS, F. Engels an Richard Fischer in Berlin. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Werke 39**. Berlim: Dietz, 1968.
- ENGELS, Friedrich. **Esboço para uma crítica da economia política: e outros textos de juventude**. Tradução de Nélio Schneider com colaboração de Ronaldo Vielmi Fortes e José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2021.
- ENGELS, Friedrich. News from Prussia. In: **Marx-Engels Collected works – volume 3**. Londres: Lawrence and Wishart, 2010.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: filosofia do espírito**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1992.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 5ed. Tradução de Paulo Meneses.

- Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do estado em seu traçado fundamental**. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller, incluindo os adendos de Eduard Gans; introdução de Jean François Kervégan Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- LUKÁCS, G. **O espírito europeu (1946)**. Tradução de Carolina Peters. Verinotio, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 9-39, jan./jun. 2021.
- LUKÁCS, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade burguesa**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2ª. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl *et al.* **Los anales franco-alemanes**. Traducción de J. M. Bravo. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1970.
- MARX, Karl. Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975i.
- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução. In: Marx, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2ed. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- MARX, Karl. Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975d.
- MARX, Karl. Der Ehescheidungsgesetzentwurf. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975h.
- MARX, Karl. Der Kommunismus und die Augsburger “Allgemeine Zeitung”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975f.
- MARX, Karl. Der leitende Artikel in Nr. 179 der “Kölnischen Zeitung”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975b.
- MARX, Karl. Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975g.
- MARX, Karl. Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975e.
- MARX, Karl. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975j.
- MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política**. Tradução de Mário Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. Hefte zur epikureischen Philosophie. Heft 1-7. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA IV/1**. Berlin: Dietz, 1976.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017b.

- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro III: o processo global de produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica, 2010a.
- MARX, Karl. Replik auf den Angriff eines “gemäßigten” Blattes. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975c.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010d.
- MARX, Karl. **Teorias da mais-valia**: história crítica do pensamento econômico (vols. I, II e III). Tradução de Reginaldo Sant’anna. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1987.
- MARX, Karl. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels Werke – Band 13**. Berlin: Dietz, 1961.
- MARX, Karl. Zur Polemik über den Kommunismus. Bemerkung der Redaktion der “Rheinischen Zeitung”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975a.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MENESES, Paulo. Nota do tradutor. In: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**: a ciência da lógica, v. 1. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- MÜLLER, Leonardo André Paes. Economia política e espírito hegeliano: a influência de Stuart e Smith na formação da filosofia de Hegel. **Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana da Universidade de São Paulo (dissertação)**, São Paulo, 2011.
- MÜLLER, Marcos Lutz. Notas. In: HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**: direito natural e ciência do estado em seu traçado fundamental. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller, incluindo os adendos de Eduard Gans; introdução de Jean François Kervégan Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- MUSTO, Marcello. A escrita de O capital: gênese e estrutura da crítica de Marx à economia política. Tradução de Murilo Leite Pereira Neto e Carolina Peters. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 24, n.1, pp. 23-57, 2018.
- MUSTO, Marcello. Karl Marx: o charme indiscreto da incompletude. **Outubro**, São Paulo, n. 19, v. 1, p. 55-60, 2011a.
- SARTORI, Vitor. História, política e Direito no tempo da Gazeta Renana. **Marx e o Marxismo**, v. 11, p. 63-77, 2023.
- SARTORI, Vitor. Marx: Crítica do Direito e crítica à Economia Política. **Marx e o Marxismo**, Niterói, v. 5, 2017, p. 270-284.
- SCHILLER, Friedrich von. **Gedichte von Friedrich von Schiller**. Stuttgart: Hausmann, 1835. Disponível em https://books.google.com.br/books?id=OMR1yAEACAAJ&pg=PR1&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false. Acesso em 08/02/2024.

Como citar:

PEREIRA NETO, Murilo Leite. Estado e Direito em Marx: uma análise dos escritos da Gazeta Renana. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 64-102; jan.-jun., 2024

A questão judaica e as *Glosas Críticas*: Estado, direito e crítica da economia política na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844

The Jewish question and the Critical Notes: State, Law and critique of political economy in Karl Marx's work between 1843 and 1844

Lucas de Oliveira Maciel*

Resumo: Entre 1843 e 1844, em dois textos polêmicos, Sobre a questão judaica e Glosas críticas ao artigo “*O rei da Prússia e a reforma social*”. De um prussiano, Karl Marx empreende sua crítica ao Estado e à sociedade civil-burguesa, após seu acerto de contas com o pensamento de Hegel, mas antes de seu estudo mais profundo de economia política. De um lado, o pensador faz a crítica da política, ainda que sem condições de fazer uma profunda crítica da economia política. De outro, ele reconhece a impossibilidade de analisar o Estado sem adentrar a sociedade que lhe confere base, de maneira que não se furta de tentar compreender as determinações da sociedade civil-burguesa, esforço que tem início já nos textos em questão.

Palavras-chave: Karl Marx; Crítica da política; crítica da economia política.

Abstract: Between 1843 and 1844, in two polemical texts, On the Jewish question and Critical Notes on the article: “*The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian*”, Karl Marx undertook his critique of the state and civil-bourgeois society, after his reckoning with Hegel's thought, but before his more in-depth study of political economy. On the one hand, the thinker critiques politics, even though he is yet unable to make a profound critique of political economy. On the other hand, he recognizes the impossibility of analysing the state without going into the society that underpins it, therefore, he doesn't shy away from trying to understand the determinations of civil-bourgeois society, an effort that begins in the texts in question.

Keywords: Karl Marx; critique of politics; Critique of political economy.

Introdução

Entre 1843 e 1844, o pensamento de Karl Marx se encontra em estágio de transição. Por um lado, o autor redige, em meados de 1843, sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2013a), com o que rompe em definitivo com a perspectiva segundo a qual o Estado é sujeito do qual a sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] é predicado. Desse modo, abre o caminho para a compreensão do segundo polo dessa relação, o qual possui primazia sobre o outro. A vida privada é, na verdade, o sujeito

* Mestre em Direito pela UFMG. Bacharel em Direito e em Filosofia pela UFMG. *E-mail:* lucas.maciel@gmail.com.

do qual a vida política é predicado.

Por outro lado, seria necessário esperar a ida do autor a Paris em 1844 até que se comesçassem seus estudos mais detidos em economia política, na qual, diria posteriormente (2008, p. 47), encontra-se a anatomia da sociedade civil-burguesa. Desse modo, Marx, no referido intervalo, coloca a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa em termos distintos dos de Hegel e do hegelianismo, uma vez que reconheceu a preponderância desta sobre aquele. Ao mesmo tempo, não se vê em condições plenas de apreensão das determinações desse objeto que agora constituiria seu foco. A sociedade civil-burguesa só seria adequadamente analisada a partir de uma crítica da economia política. Esse é o ponto da trajetória intelectual de Marx no período em questão, e é isso que se deve levar em conta na análise dos textos publicados pelo autor nessa época¹.

O objeto do presente trabalho são artigos redigidos e publicados entre 1843 e 1844: *Sobre a questão judaica* e *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano. Em ambos, Marx analisa a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa nos termos ressaltados, ou seja, além de tomar os dois polos como lados da mesma moeda, afirma a primazia da sociedade civil-burguesa sobre o poder político, o qual se subordina à primeira.

Os escritos são textos polêmicos, em que o pensador responde a dois neo-hegelianos, Bruno Bauer e Arnold Ruge. Localizados na Prússia absolutista, em que não ocorreu um revolucionamento da sociedade como na França ou na Inglaterra, os dois autores referidos restringem seus horizontes, no que diz respeito às suas posições políticas, à instauração do Estado moderno.²

Marx, por sua vez, possui concepção distinta. Sua crítica, ver-se-á, recai não sobre uma forma específica de Estado, ao qual opõe outra, mas sobre o Estado enquanto tal. Estado e sociedade civil-burguesa, como dois lados de uma mesma relação, devem ser, ambos, suprimidos. No que toca à sua exposição, o autor parte,

¹ O texto empregará a análise imanente, a qual, nos termos de Chasin (2009, p. 25-26), caracteriza-se pelo seguinte: “Tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto — a formação ideal — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses”.

² Sobre a especificidade do desenvolvimento capitalista alemão e de suas consequências políticas, cf. LUKÁCS, 2020, p. 37-83. Sobre a relação entre o Estado prussiano e os neo-hegelianos ao longo da primeira metade do século XIX, cf. HEINRICH, 2018, 304-342; PALU, 2019, p. 23-37. Sobre as relações pessoais e intelectuais de Marx com os dois autores criticados, no período anterior aos textos analisados, cf. HEINRICH, 2018, p. 342-365, sobre Bauer; cf. PALU, 2019, p. 90-97, sobre Ruge.

sempre, da questão colocada pelos pensadores a que responde. No entanto, uma vez que estes se limitam à crítica das condições alemãs, contra a qual defendem a realização plena do Estado político, Marx precisa, em cada caso, remeter de tal crítica à crítica ao Estado e à sociedade civil-burguesa como um todo.

Em *Sobre a questão judaica*, Marx debate com Bruno Bauer a possibilidade de emancipação judaica diante do Estado absolutista prussiano, que impunha limites ao exercício de atividades privadas e ao ingresso na esfera pública a quem professasse a referida religião (HEINRICH, 2018, p. 58). Bauer (2016, p. 106) afirma que a reivindicação judaica por cidadania é incompatível com a religião, uma vez que as exigências da vida religiosa entrariam em conflito com as demandas da vida do cidadão. O autor reivindica a instauração do Estado moderno, mas acredita que isso só é possível com a supressão da religião, incompatível com a cidadania moderna, e, desse modo, um obstáculo a ser removido.

Nas *Glosas*, Marx debate com Arnold Ruge a revolta tecelã ocorrida na Silésia, duramente esmagada pela monarquia prussiana. O neo-hegeliano atribui ao caráter atrasado, não político, do Estado prussiano, a insensibilidade com a miséria dos trabalhadores, questão que, em virtude de seu caráter universal, só se resolveria por meio do Estado moderno (RUGE *apud* MARX, 2010a, p. 29).

Nos dois casos, identifica-se dada contradição social, a qual se busca solucionar pela via política. Marx procura mostrar a seus interlocutores o caráter não resolutivo de tal caminho. Não bastaria, pois, a realização do Estado moderno e da plenitude da política, mas a supressão do Estado e da política. Este, porém, só existe em relação com a sociedade civil-burguesa, sua base, a qual, por conseguinte, também se deve suprimir.

A caracterização do Estado por Marx entre 1843 e 1844 se dá em momento em que seus estudos econômicos ainda estão bastante incipientes. Não obstante, sua crítica à política e ao direito são indissociáveis de suas reflexões sobre a sociedade civil-burguesa. Ainda que o autor não adentre as determinações desta com o grau de sofisticação com que o faria nos anos e décadas seguintes, ele reconhece a necessidade de desvelar seus traços fundamentais, sem o que não se pode realizar a crítica do Estado e do direito, esferas intimamente conectadas com a primeira.

O intuito do presente trabalho é, pois, mostrar não só como Marx aponta a insuficiência do Estado político na resolução de conflitos sociais, mas como a crítica a este, bem como ao direito moderno, remete à crítica da sociedade civil-burguesa.

Ainda que, como adiantado, o pensador não esteja em condições de apreender adequadamente a anatomia desta, não obstante, ele dá os primeiros passos no sentido de adentrar suas determinações. A crítica marxiana ao Estado e ao direito só faz sentido diante de sua crítica à sociedade civil-burguesa, a qual se torna, após o período em questão, foco de suas preocupações, o que o leva à crítica da economia política.

O texto se divide em quatro seções: na primeira, trata-se da elucidação de caráter mais geral relativa à emancipação política, ou seja, que esta consiste em uma separação entre Estado e sociedade civil-burguesa, a partir do que Marx insere o debate em termos propriamente políticos, e coloca em questão não uma forma específica de Estado, mas este enquanto tal; na segunda, analisa-se o caráter subordinado do Estado diante da vida privada, sua base real, à qual, assim como o direito, submete-se, e a partir do que se esclarece a primazia da sociedade civil-burguesa e a necessidade de apreender suas determinações; na terceira, averigua-se como Marx caracteriza a sociedade civil-burguesa no período em questão, e quais os avanços teóricos e limites de suas reflexões em tal ponto; por fim, trata-se do processo que o pensador enxerga como realmente resolutivo das contradições sociais, a emancipação humana, que exige não só a supressão do Estado, mas também de sua base, a sociedade civil-burguesa, a partir do que se engendra o socialismo.

Uma última observação, de cunho, digamos, metodológico: os textos ora analisados se encontram em período da trajetória intelectual de Marx denominada, por autores variados (cf. ALTHUSSER, 2015; DRAPER, 2011; FREDERICO, 2009; LÖWY, 2012), como a do “jovem Marx”, que se contraporia, de um modo ou de outro, à sua obra posterior, a qual romperia, de modo brusco, com suas posições anteriores. Para os fins do presente trabalho, basta afirmar, como premissa, que não nos filiamos a tais vertentes. Aproximamo-nos, antes, de José Chasin (2009, p. 57), segundo o qual, a partir de 1843, Marx desenvolve uma nova posição ontológica com a qual não rompe, ainda que sua obra posterior possua não só continuidades, mas também descontinuidades, naturais a qualquer pensamento em desenvolvimento.

Emancipação política

A crítica marxiana tem por ponto de partida a posição de autores que creem na possibilidade de que o Estado moderno resolva contradições sociais. Começar-se-á pela resposta a Bruno Bauer, e ver-se-á como Marx remete ao solo político debate inicialmente teológico, com o que desvela a relação entre Estado e sociedade civil-

burguesa.

Em *Sobre a questão judaica*, Bauer afirma que a emancipação judaica, em termos de aquisição de cidadania, requer a supressão do judaísmo e da religião em geral, em virtude da incompatibilidade entre os deveres do indivíduo religioso e do cidadão. O autor de *O capital* coloca a questão em outros termos, pois defende que se deve sair do terreno teológico e adentrar o terreno político, ou, nos termos da famosa *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, deve-se converter “a crítica da teologia [...] na crítica da política” (MARX, 2013b, p. 152). Não basta investigar a relação entre um Estado cristão e a religião judaica, pois o comportamento de um em relação ao outro é ainda teológico. Interessa, na verdade, a relação do Estado político com a religião (MARX, 2010b, p. 37), ou, como se verá a seguir, com o indivíduo privado em geral.

A escolha terminológica não é por acaso. Fala-se no “Estado político pleno” (MARX, 2010, p. 40), que “se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião” (MARX, 2010b, p. 37). A política como esfera de existência do ser social se conforma em seu maior grau de desenvoltura com o Estado moderno, que se liberta das amarras da particularidade de âmbitos como a religião, a família e a propriedade privada (MARX, 2010, p. 39-40). Ele passa a se comportar propriamente “como Estado” (MARX, 2010b, p. 37), e é esse comportamento que deve ser investigado. Note-se, pois, que a crítica marxiana recai não sobre uma ou outra forma de Estado, mas sobre o “Estado como tal” (MARX, 2010b, p. 36). Ainda, o pensador associa a esfera política como um todo ao desenvolvimento estatal, de modo que o Estado que age enquanto tal diante da religião é o Estado em que a política se desvela de modo pleno. A plenitude da política se conforma pela via estatal.

O processo acima descrito, qual seja, de libertação do Estado das esferas particulares da religião, da propriedade, da família, entre outras, é denominado por Marx (2010b, p. 36) emancipação política³, e é desse tipo de emancipação que trata a questão judaica. Ela se caracteriza não pela supressão da religião, como postula Bauer, mas por sua separação de tal esfera, realocada para o âmbito privado. A religião não desaparece, mas ela própria se liberta da atuação política, e passa a se comportar somente como religião. Como adiantado, o mesmo vale para outras esferas da vida humana, como propriedade e família, que se tornam todas assunto privado, e podem,

³ A emancipação política se distingue da emancipação humana, que será tratada adiante.

desse modo, comportar-se de modo independente do Estado. A emancipação política:

não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe [*Dennoch ist mit der politischen Annullation des Privateigentums das Privateigentum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt*]. [...] o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só se torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (MARX, 2010b, p. 39-40).

O que caracteriza, pois, a emancipação política é a separação entre público e privado, ou entre o Estado, de um lado, e os elementos da vida privada, de outro, que se tornam, um diante do outro, autônomos. Não se trata de acidente de percurso: a universalidade do Estado só é possível uma vez que ele se eleva acima dos elementos da vida particular, a qual, por sua vez, só se move livremente assim que se dá essa separação.

A oposição entre universal e particular própria da emancipação política se coloca em termos de uma “divisão entre *o Estado político* e a *sociedade [civil-] burguesa*” (MARX, 2010b, p. 40). A esfera da vida privada é, desse modo, a da sociedade civil-burguesa, expressão que, como o autor indicaria na década seguinte (MARX, 2008, p. 47), fora empregada por Hegel e pelos economistas do século XVIII. No texto ora em análise, ela indica a contraparte do Estado político. Se este representa a libertação da política diante da vida particular, a sociedade civil-burguesa representa o oposto, ou seja, o livre movimento dos elementos da vida privada diante do Estado. Trata-se, desse modo, de dois lados de uma mesma moeda: a sociedade civil-burguesa pressupõe a elevação, acima de si, do Estado político, o qual, por sua vez, é condicionado pela particularidade acima da qual se caracteriza como âmbito universal. Estado e sociedade civil-burguesa são, pois, indissociáveis, e a crítica marxiana não pode recair sobre um sem, ao mesmo tempo, recair sobre o outro.

O autor aprofunda sua caracterização da referida oposição quando afirma: “o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (MARX, 2010b, p. 40). A separação entre Estado e sociedade civil-burguesa implica uma cisão na própria existência humana, em que vida em comunidade se opõe à vida particular. O Estado representa a primeira, na forma do gênero humano elevado acima da vida privada, e a sociedade civil-burguesa, a segunda, na forma dos interesses materiais dissociados de qualquer preocupação com

a comunidade.

A essa cisão corresponde a distinção entre *bourgeois* e *citoyen*, caracterizados por Marx (2010b, p. 41) como a ocorrência de uma “vida dupla”. O primeiro corresponde à existência na sociedade civil-burguesa, voltada, pois, à particularidade, e o segundo, à vida política no seio do Estado. Ambos são dois lados da existência humana, que, com a emancipação política, divide-se nessas duas figuras, que cada indivíduo incorpora.

O autor ressalta, porém, a relação variada do ser humano com as duas facetas de sua vida: o *bourgeois*, mais próximo da concretude da vida cotidiana, parece mais verdadeiro que o *citoyen*, restrito à abstração que é a vida política:

Na sua realidade mais imediata, na sociedade [civil-] burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal (MARX, 2010b, p. 40-41).

A vida comunitária se mostra, pois, como universalidade irreal, pois que distante dos anseios mais concretos de cada indivíduo. O *citoyen* se conforma como indivíduo “abstraido, artificial” (MARX, 2010b, p. 53), oposto ao real e palpável *bourgeois*.

Marx (2010b, p. 43) afirma que é a essa relação que “acaba se reduzindo toda a questão judaica”. O judeu não é senão uma das várias figuras que caracterizam a vida particular, e, pois, o *bourgeois*. O essencial não é a religião, mas a sociedade civil-burguesa como um todo, composta de diversas esferas que se tornaram autônomas diante do Estado e que passaram não só a se mover livremente, mas a fazerem-no como esfera da vida humana voltada aos interesses concretos dos indivíduos opostos à sua vida comunitária, que se tornou âmbito abstrato e ilusório. Ressalta-se, pois, que o autor vê como necessário remeter para além da crítica teológica, para que se possa entender a questão tal como ela de fato é, ou seja, como algo que diz respeito à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa a partir da emancipação política. O pensador resume o ponto do seguinte modo:

o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *bourgeois* sofismando; mas essa sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*. 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*. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois*

e o *citoyen*, entre o membro da sociedade [civil-] burguesa e sua *pele de leão política* (MARX, 2010b, p. 41).

O essencial para se compreender a questão judaica é, pois, a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa. O processo em questão é o de autonomização e oposição entre as duas esferas. Isso implica a distinção entre *bourgeois* e *citoyen*, que revelam a cisão da vida humana em, de um lado, existência particular concreta, determinada, e, de outro, vida comunitária abstrata e ilusória. A seguir, ver-se-á que isso tem por consequência a subordinação de uma à outra.

O Estado como “organização da sociedade”

As figuras do *bourgeois* e do *citoyen* desvelam não só a oposição entre vida pública e vida privada, mas também que estas se relacionam de modo subordinado uma com a outra. Verificar-se-á em que consiste essa submissão, e quais as consequências políticas e jurídicas desta.

A relação entre *bourgeois* e *citoyen* traz consigo a subordinação do segundo ao primeiro. Dada a maior concretude deste, e o caráter abstrato e ilusório daquele, o Estado se vê reduzido a esfera de conservação da vida privada. Por ser mais concreta, esta é tida pela vida humana real, da qual a vida comunitária se torna mero instrumento:

Ela [a emancipação política,] encara a sociedade [civil-] burguesa, o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado, como o *fundamento de sua subsistência*, como um *pressuposto* sem qualquer fundamentação adicional, e, em consequência, como sua *base natural*. (MARX, 2010b, p. 53).

A sociedade civil-burguesa, em sua autonomia diante do Estado, é, ao mesmo tempo, seu fundamento. Ele responde a ela, a qual, enquanto âmbito dos interesses humanos materiais, torna legítima sua reivindicação de submeter a si a vida política. Esta, por sua vez, ainda que seja expressão da vida humana em comunidade, uma vez que se encontra em oposição aos interesses individuais concretos, torna-se âmbito aparentemente despido de conteúdo, que existe, pois, somente para a conservação da sociedade civil-burguesa.

O tema retorna nas *Glosas* (2010a), em que a discussão se coloca nos seguintes termos: o Estado politicamente emancipado é incapaz de solucionar mazelas inerentes à sociedade civil-burguesa, como é o caso do pauperismo, pois esta é base do poder político. Trata-se de resposta a Arnold Ruge, para o qual o universalismo do Estado é o que se requer para o tratamento adequado das anomalias sociais. Segundo Marx, o

caráter universal do poder político é somente a contraparte da particularidade própria da sociedade civil-burguesa, base real do Estado. Se a miséria é inerente a esta, o poder público é incapaz de solucionar a questão.

Enfatiza-se, pois, o caráter subordinado do público ao privado, e a isso se acrescenta a impotência do primeiro diante do segundo. Uma vez que o Estado tem por fim a manutenção da vida do *bourgeois*, é ele também incapaz de intervir de modo resolutivo diante de traço inerente a essa existência.

Nesse sentido, Marx afirma: “Do ponto de vista político, Estado e *organização da sociedade* não são *duas* coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade” (2010a, p. 38). O Estado se relaciona com a sociedade civil-burguesa como sua organização. Desse modo, um é indissociável do outro, ao mesmo tempo que o primeiro se submete às necessidades do segundo.

Dada tal relação, a possibilidade de atuação do poder público diante da miséria presente na sociedade civil-burguesa se limita:

Na medida em que o Estado admite a existência de anomalias sociais, ele procura situá-las no âmbito das leis da natureza, que não recebem ordens do governo humano, ou no âmbito da vida privada, que é independente dele, ou ainda no âmbito da impropriedade da administração, que é dependente dele (MARX, 2010a, p. 38).

As mazelas sociais são elementos próprios da sociedade civil-burguesa, sobre a qual se ergue o Estado. Este, por sua vez, identifica o pauperismo como um problema a solucionar. Porém, porque se encontra subordinado à esfera privada, o poder público a reconhece, necessariamente, como dado sobre a qual atua, e que é incapaz de colocar em questão. Desse modo, a miséria é tomada não como o que é, figura inerente a uma forma específica de sociedade, mas, das duas, uma: lei natural, em relação à qual nada se pode fazer, ou objeto de gestão administrativa, que se pode solucionar a partir de uma ou outra medida política. Chasin (2013a, p. 56) denomina a reflexão marxiana, nesse ponto, “*crítica da razão política*”, uma vez que expõe os limites de um tipo de entendimento que considera inquestionável a existência da sociedade civil-burguesa, e que sempre a toma como premissa de sua atuação.

Se o Estado afirma a possibilidade de resolução da miséria pela via administrativa, ele pode tomar medidas de assistência social. Marx toma a Lei dos Pobres inglesa como exemplo:

A atual legislação inglesa referente aos pobres data da lei constante do Ato nº 43 do governo de Elizabeth. Em que consistem os meios de que dispõe essa legislação? Na obrigação das paróquias de prover

auxílio aos seus trabalhadores pobres, no imposto para os pobres, na beneficência legal⁴. (2010a, p. 33)

Em primeiro momento, a Inglaterra procura, pois, auxiliar seus pobres por meio das paróquias e de impostos voltados para sua assistência. Após dois séculos, as medidas não mostram eficácia, e se chega ao ponto em que o pauperismo se torna “*instituição nacional*” (MARX, 2010a, p. 35).

Se o Estado, porém, afirma o caráter natural da miséria, então pode postular lei “segundo a qual a população constante e obrigatoriamente extrapola os meios de subsistência” (MARX, 2010a, p. 38). O exemplo, nesse ponto, é a adoção, por parte do poder público inglês, das ideias de Thomas Malthus, após o fracasso da Lei dos Pobres. Com isso, o pauperismo se funda em traço inevitável da natureza das sociedades, e o Estado nada pode fazer quanto à questão, ou melhor, pode considerar “que o pauperismo seria a miséria infligida a si mesmo pelo trabalhador, não devendo, em consequência, ser prevenido como um infortúnio, mas reprimido e punido como um crime” (MARX, 2010a, p. 34). Na Inglaterra surgem as *workhouses*, e o tratamento da miséria se torna questão policial.

Em ambos os casos, revelam-se os limites da atuação política. O pauperismo é tomado por objeto de gestão administrativa, com o que sua base real, a sociedade civil-burguesa, permanece intocada. Uma vez que a esta é inerente a miséria, o Estado se vê limitado no tocante à questão. Subordinado à vida privada, é incapaz de colocá-la em xeque, e o entendimento político se restringe a medidas administrativas, ora beneficentes, ora repressivas, mas jamais resolutivas.

Tal tipo de atuação é inevitável, pois:

O Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele *está baseado* nessa contradição. Ele está baseado na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares* (MARX, 2010a, p. 39).

A impotência do Estado diante da sociedade civil-burguesa se explica, pois, pelo caráter subordinado do primeiro à segunda. Independentemente das boas intenções deste ou daquele que porventura se encontre em posição de poder, a vida

⁴ O Ato dos Pobres é analisado, antes de Marx, por Adam Smith (2016, p. 174), que o vê como limitado porque obstrui a livre circulação de trabalho, uma vez que dificulta a aquisição de domicílio por parte dos pobres. Os problemas de tal legislação: “Consistem na dificuldade que o homem pobre encontra para se instalar, ou mesmo para obter a permissão para exercer seu ofício numa outra paróquia que não aquela a que pertence”.

pública é incapaz de suprimir algo inerente à vida privada, pois aquela tem esta por base. O Estado não pode suprimir as condições de sua própria existência, portanto, não pode eliminar elemento próprio a seu fundamento, a sociedade civil-burguesa. Subordinação implica impotência (nesse sentido, cf. MUSETTI, 2014, p. 60-61; ENDERLE, 2000, p. 76).

É a partir do caráter submisso do Estado que se compreendem, ainda, além de sua impotência diante da sociedade civil-burguesa, os direitos humanos. Em *Sobre a questão judaica*, o pensador trata da questão a partir da Constituição francesa de 1793, que considera a mais avançada. Os assim chamados direitos do *homme* se tornam objeto de seu escrutínio, e o autor é explícito quando afirma que tais direitos não são senão direitos do *bourgeois*, do indivíduo egoísta desconectado da vida comunitária (MARX, 2010b, p. 48). Tais direitos estão, pois, intimamente conectados com a emancipação política, e sancionam a distinção entre Estado e sociedade civil-burguesa.

Os direitos humanos são quatro: liberdade, igualdade, propriedade e segurança. O pensador analisa todos, a começar pela liberdade:

A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo *a não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma (MARX, 2010b, p. 49).

A liberdade é tomada em termos individuais. É livre quem atua sem interferência alheia, e sem prejudicar os demais. Trata-se, pois, de uma liberdade no isolamento, em que não se é livre com os outros, mas contra eles. Diz Marx: “[...] o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo” (MARX, 2010b, p. 49). A liberdade é, pois, o agir individual desconectado de qualquer referência à vida comunitária.

A igualdade é descrita do seguinte modo: “A *égalité*, aqui em seu significado não político, nada mais é que igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma” (MARX, 2010b, p. 49). Assim como a liberdade é a atuação do indivíduo isolado, a igualdade é a consideração de cada indivíduo como indivíduo isolado, desvinculado dos demais.

Se cada sujeito é livre porque age como mônada fechada em si mesma, cada um é igual ao outro porque todos são igualmente atomizados.

O terceiro direito:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son gré*), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade [civil-] burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade (MARX, 2010b, p. 49).

Uma vez mais, trata-se de direito que se exerce não com os demais, mas contra eles. Marx o associa explicitamente à liberdade, uma vez que se trata do livre gozo e disposição dos próprios bens. O outro é, uma vez mais, o limite do direito, pois qualquer intervenção de sua parte sobre a propriedade alheia configura violação legal.

Por fim, a segurança: “a segurança é o conceito social supremo da sociedade [civil-] burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (MARX, 2010b, p. 50). Trata-se, desse modo, da asseguarção dos demais direitos, que requerem coerção estatal para sua manutenção. Explícita-se, novamente, a subordinação do Estado à vida privada, o qual existe somente para a garantia do livre exercício dos direitos do indivíduo egoísta desconectado dos demais e contra eles. Em relação ao *bourgeois*, pois: “a segurança é [...] a asseguarção do seu egoísmo” (MARX, 2010b, p. 50).

Os direitos do *homme*, portanto, remetem à relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, e dizem respeito à conservação da existência do *bourgeois*, levada a cabo pelo poder público. Tais direitos sancionam não só a oposição própria da emancipação política, mas também a relação de subordinação que desta advém. Eles confirmam que o único papel da esfera de exercício da vida comunitária é a manutenção das condições de existência do indivíduo isolado. Dada a maior concretude deste, nada mais natural que o Estado, âmbito abstrato e ilusório, seja chamado a nada fazer além de conservar a vida humana tida por real. Marx resume o processo:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade [civil-] burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. [...] esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes

como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta. (2010b, p. 50)

A relação entre Estado e sociedade civil-burguesa só se compreende, pois, quando se aponta que o primeiro se subordina à segunda. O poder político existe somente para a conservação da vida do indivíduo privado, e, diante de anomalias sociais, é impotente, pois que estas são inerentes à referida sociedade. Os direitos humanos não dizem respeito senão à manutenção da existência do *bourgeois*, cuja vida egoísta deve ser protegida pela coerção estatal. Marx reconhece, com isso, a importância de se adentrar a sociedade civil-burguesa e suas determinações, o que busca fazer, mesmo que de modo limitado, ainda nos textos em análise.

A sociedade civil-burguesa: dinheiro e estranhamento

Dada sua primazia sobre assuntos políticos, o interesse de Marx recai sobre a sociedade civil-burguesa. Interessa-lhe não somente o Estado, mas aquilo sobre o qual ele repousa e a que ele obedece. Não por acaso, ainda em *Sobre a questão judaica*, o autor adentra, ainda que de modo insuficiente, as determinações dessa sociedade. Não obstante, sua investigação sobre o Estado o levou à relação entre este e a sociedade civil-burguesa, e o pensador nota que se trata de tomar esta por foco.

Não se trata, como afirma Althusser (2015, p. 43), de fazer uma leitura teleológica da obra marxiana, que procura em seu início os elementos de seu final, mas de compreender o teor do percurso de Marx, entender quais questões o guiaram e a que suas investigações e reflexões o levaram. Nos textos da virada de 1843-44, o pensador alemão se posiciona sobre questões religiosas e políticas, as quais, porém, conduzem-no ao que se apontou: a relação entre Estado e religião o levou à emancipação política, a qual, por sua vez, abriu o caminho para a investigação entre Estado e sociedade civil-burguesa, e para a constatação da primazia desta sobre aquele. De tal ponto em diante, torna-se necessária a compreensão das determinações da sociedade civil-burguesa, cuja anatomia, o autor diria posteriormente, encontra-se na economia política (MARX, 2008, p. 47).

Na polêmica com Bauer, como adiantado, Marx trata de alguns dos traços da sociedade civil-burguesa, e o faz, como antes, diante de debate teológico para além do qual remete. Ainda sobre a emancipação judaica, o neo-hegeliano discute qual religião, se o judaísmo ou o cristianismo, é mais apta a se emancipar. Trata-se,

evidentemente, da emancipação política, a qual, segundo Bauer, envolve a supressão da religião. A pergunta colocada é, pois, qual religião é mais capaz de abolir a si mesma para que se possa engendrar o cidadão. Marx afirma, sobre tal modo de proceder: “[...] era de se esperar que a emancipação dos judeus fosse transformar-se também em um ato teológico-filosófico” (2010b, p. 55). Ao neo-hegeliano interessa investigar a essência religiosa a partir de si mesma, ou seja, de, mediante análise das teologias judaica e cristã, verificar qual religião, em virtude de seus preceitos, é mais apta a se emancipar.

Bauer toma a emancipação como questão teórica, que se resolve pela leitura de textos filosóficos e teológicos. Para o neo-hegeliano, a emancipação política consiste na investigação da relação de cada religião com a universalidade própria do cidadão. Este, como visto, surge de sua separação dos elementos particulares da vida civil-burguesa. Ele se eleva acima destes e se integra à esfera dos interesses universais própria do Estado político. O judaísmo é pouco apto a esse movimento, pois consistiria no apego à localidade: “para o judeu, somente outro judeu é seu irmão e vizinho, e todas as outras nações aparecem a ele, e precisam aparecer a ele, de acordo com a Lei, como fora da lei e sem justificação” (BAUER, s/d, p. 34, tradução nossa⁵). O cristianismo, por sua vez, “cancela a crença em qualquer nacionalidade [...]; ele se rebela contra toda condição estatal e nacional” (BAUER, s/d, p. 49, tradução nossa⁶). Ele, pois, relaciona-se de modo mais harmonioso com aquilo que é próprio da cidadania, a universalidade, e é, pois, mais apto a se emancipar.

Marx procede do mesmo modo que antes: a questão deve ser retirada do âmbito teológico e remetida a seu solo social. O fundamental não é, desse modo, a investigação dos meandros das teologias cristã e judaica, as quais, por sua vez, forneceriam a resposta para o problema da emancipação. De maneira diversa, cabe penetrar a base a partir da qual se é possível explicar a existência real de judaísmo e cristianismo. Como visto, a emancipação política aloca a religião para a esfera da vida privada, oposta à vida comunitária representada pelo Estado. A existência religiosa real é, pois, indissociável do *bourgeois*, figura própria da individualidade que vigora na sociedade civil-burguesa. O sujeito atomizado, cujo interesse particular se opõe ao

⁵ “To the Jew only another Jew is his brother and neighbor, and all other nations appear to him, and must appear to him according to the Law, as outside the law and without justification” (BAUER, s/d, p. 34).

⁶ “[...] cancels the belief in any nationality [...]; it rebels against all state and national conditions” (BAUER, s/d, p. 49).

da comunidade, fornece a chave para a compreensão do fundamento sobre o qual se assenta a religião.

Nesses termos, o autor começa a caracterização dos elementos da sociedade civil-burguesa a partir dos quais se explica a religião. Ele afirma: “qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse próprio. Qual é o culto secular do judeu? O negócio. Qual é o seu deus secular? O dinheiro” (MARX, 2010b, p. 56). Tais elementos não se elucidam somente a partir da exegese dos escritos sagrados da tradição judaica, mas remetem também à sociedade que engendra e torna possível tal existência do judeu. Nesse sentido, só é lícito relacionar o interesse próprio ao judaísmo porque se trata de um dos princípios que rege a sociedade civil-burguesa, marcada pela oposição entre interesses particulares e interesses gerais, com o que o interesse do indivíduo se torna a vontade egoísta de um sujeito isolado dos demais (cf. MACIEL, 2021, p. 59).

Note-se, ainda, que o pensador inicia a busca pelas determinações da sociedade civil-burguesa, uma vez que menciona o dinheiro como um de seus traços. Afirma:

O judeu se emancipou à maneira judaica, não só por ter se apropriado do poder financeiro, mas porque, com ou sem ele, o dinheiro assumiu o poder sobre o mundo e o espírito prático do judeu se tornou o espírito prático dos povos cristãos. Os judeus se emanciparam na mesma proporção em que os cristãos se tornaram judeus (MARX, 2010b, p. 56).

O dinheiro, “com ou sem” o judeu, assumiu o controle da sociedade, e é ele, pois, que engendra não só o judeu, mas também o cristão, e, pode-se dizer, a religião em geral. Esta não se compreende somente em seus próprios termos, mas inserida em dado mundo com o qual se relaciona. No caso, a religião, com a emancipação política, torna-se elemento da sociedade civil-burguesa, a qual é governada pelo dinheiro. Este, por sua vez, rege a religião em sua existência real.

Ao tratar do dinheiro, pois, Marx tem em vista retirar a discussão do terreno teológico, do qual parte Bauer, e adentrar o terreno político, indissociável da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa, fruto da emancipação política. Mais especificamente, o autor afirma que compreender a religião real exige que se adentrem as determinações da vida privada emancipada.

Não se trata, nesse sentido, de qualquer associação rasa, ou pior, antissemita, entre judaísmo e dinheiro. O autor trata daquele porque é o ponto de partida de seu adversário, Bruno Bauer, e também porque, como indica Mészáros (2016, p. 33): “em seu realismo ‘rude’, o judaísmo reflete de modo muito mais imediato o real estado de

coisas [...]”. Porém, o intuito é sempre mostrar que judaísmo e religião não são o fundamental para a discussão da questão. Como visto, Marx é claro quando afirma que, por trás do judeu, encontra-se o *bourgeois*, indivíduo privado em geral, oposto ao *citoyen* e à vida humana em comunidade encarnada pelo Estado. Desse modo, tratar do dinheiro é contribuir para a caracterização da sociedade civil-burguesa, um dos polos da relação própria da emancipação política. Já se colocou que, na oposição entre público e privado, a primazia é deste diante daquele, e que a vida comunitária se subordina aos imperativos da vida individual, mais concreta e, desse modo, real. Compreender o dinheiro, nesse ponto, é adentrar o núcleo da relação que caracteriza o mundo moderno.

Sobre o referido procedimento marxiano, afirma Netto: “[...] ao contrário de Bauer, ele, metodologicamente, não pensa o judeu a partir de sua particularidade religiosa: pensa a realização de sua particularidade religiosa a partir das condições próprias da vida empírica dos indivíduos na sociedade civil [-burguesa]” (2020, p. 73). O autor brasileiro, porém, acrescenta que Marx “entende o judaísmo como o espírito do capitalismo” (NETTO, 2020, p. 74), no que descreve as reflexões do pensador alemão em termos weberianos. De modo semelhante, Mészáros afirma:

É muito importante enfatizar aqui que a questão em jogo não é simplesmente a realidade empírica das comunidades judaicas na Europa, mas “o espírito do judaísmo”; isto é, o princípio interno dos desenvolvimentos sociais europeus que culminaram na emergência e consolidação da sociedade capitalista. “O espírito do judaísmo”, por conseguinte, deve ser entendido, em última análise, no sentido de “o espírito do capitalismo”. (MÉSZÁROS, 2016, p. 34)

Por um lado, ambos os autores acertam quando afirmam que o acento da crítica marxiana está não no judaísmo, mas na sociedade que este pressupõe. Por outro, colocar que o judaísmo é o espírito do capitalismo ofusca a relação com a sociedade civil-burguesa que também o cristianismo possui. O foco parece se voltar para o judaísmo, o qual, como visto, é somente o ponto de partida de investigação mais ampla acerca da relação entre Estado e sociedade civil-burguesa e das determinações desta.

Sobre a relação entre judaísmo, cristianismo, e emancipação política, Marx afirma:

O judaísmo atinge o seu ponto alto com a realização plena da sociedade [civil-]burguesa; mas a sociedade [civil-]burguesa só se realiza plenamente no mundo cristão. Somente sob a dominação do cristianismo, que torna todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas exteriores [*äußerlich*] ao homem, a sociedade [civil-]burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper

todos os laços que prendiam o homem ao seu gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente (MARX, 2010b, p. 59).

Cristianismo e judaísmo são dois lados de um mesmo movimento, ligado à consolidação da emancipação política e da oposição entre Estado e sociedade que daí advém. Por um lado, o localismo próprio da religião judaica faz com que esta se realize plenamente uma vez consolidada a sociedade civil-burguesa. Por outro, esta só emerge em oposição ao Estado político, com o que se relaciona também com o cristianismo, cuja universalidade requer que o gênero humano se separe das demais relações sociais. Aversa à particularidade, a religião cristã engendra uma esfera universal que retira da vida humana individual qualquer relação com o gênero. Desse modo, abre caminho para que a esfera privada se caracterize, como visto, pelo interesse mesquinho e egoísta próprio do *bourgeois*, figura que perdeu o vínculo com a vida comunitária.

Evidentemente, não se trata de afirmar que é a partir do cristianismo que se compreende a emancipação política. Tal erro seria equivalente ao de atribuir ao judaísmo tal papel. O que ocorre é que ambas as religiões não se explicam por si sós, mas a partir de dada base social, aqui colocada pelo processo de separação entre Estado e sociedade civil-burguesa, dentro da qual os dois sistemas de fé se inserem. Se o localismo do judeu se adequa às relações monetárias, de um lado, o universalismo cristão, de outro, é adequado a sociedade em que o comunitário perdeu o vínculo com o genérico. O acento se encontra, nos dois casos, na emancipação política, e na dominação da vida privada e do dinheiro sobre os interesses gerais.

Afirmações de cunho weberiano, como a de que o judaísmo seria o espírito do capitalismo, não se sustentam, pois, à luz da letra marxiana. Cristianismo e judaísmo são dois lados de um mesmo processo. Mézáros, apesar de se pronunciar em tais termos, aponta corretamente a relação entre as religiões: “Judaísmo e cristianismo expressam as contradições de ‘parcialidade versus universalidade’ [...]: isto é, contradições internas do que se tornou conhecido como ‘o espírito do capitalismo’” (MÉSZÁROS, 2016, p. 34). Também são adequadas, nesse sentido, as colocações de Vieira: “Marx indicou que o dinheiro é o verdadeiro Deus do judeu num sentido prático, real, mas que, para além dos judeus, o dinheiro é o Deus dos homens modernos [...]. A prática dos cristãos também é o culto do dinheiro, tal como o é a prática dos modernos em geral” (VIEIRA, 2017, p. 192, 193-194).

Cabe ainda, porém, adentrar as determinações do dinheiro, para além da mera indicação de sua relação com a sociedade civil-burguesa. Marx, nesse sentido, afirma o seguinte:

O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria. O dinheiro é o valor universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, de seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada [*entfremdete*] do homem; essa essência estranha [*fremde Wesen*] a ele o domina e ele a cultua. (MARX, 2010b, p. 58)

O dinheiro é descrito como essência alienada, ou estranhada, do ser humano⁷. Ele se caracteriza pela permutabilidade universal, ou seja, por sua capacidade de adquirir todos os produtos do trabalho humano, e, em virtude disso, estranha do ser humano sua própria existência. Tudo que os indivíduos produzem pode ser trocado por dinheiro, e, desse modo, toda a existência humana pode adquirir forma monetária. Esta, porém, não se confunde com os próprios objetos do trabalho, ainda que se possa converter neles. O dinheiro é, pois, algo distinto do ser humano, que, entretanto, condensa sua vida.

O tema, ainda que presente em *Sobre a questão judaica*, é mais bem desenvolvido nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004), redigidos em 1844, após a publicação dos *Anais franco-alemães*. Não obstante, algumas das determinações do estranhamento já são descritas no texto ora em análise, e adiantam pontos desenvolvidos somente posteriormente pelo pensador.

Marx diz que o dinheiro transforma todos os deuses em mercadoria. Ainda que suas reflexões sobre esta sejam, no período em questão, ainda incipientes, já se ressalta o caráter generalizado da troca mercantil, o que se nota pela afirmação de que todo o produto do trabalho humano pode se tornar mercadoria. O dinheiro não poderia ser a essência do trabalho humano se os produtos deste não pudessem, todos, converter-se em dinheiro, o que, por sua vez, quer dizer que a produção humana se tornou produção mercantil. O autor nota, pois, o caráter generalizado da troca de mercadorias, e, por conseguinte, o caráter alienado do dinheiro.

Ressalte-se a relação estreita entre tal caracterização do dinheiro e o direito à

⁷ Não se diferenciará, aqui, alienação de estranhamento. Ambas as expressões serão utilizadas como sinônimos de *Entfremdung*, o que vale para o substantivo, bem como para verbos e adjetivos que a ele remetam.

propriedade (cf. MACIEL, 2021, p. 67). Este se define pela possibilidade de dispor dos próprios bens como bem se entender, o que não consiste senão na faculdade de comprar e vender. O direito pressupõe o *bourgeois*, o indivíduo egoísta, o que é dizer que ele tem por base a sociedade civil-burguesa e suas determinações. Vê-se agora que esta é o reino do dinheiro e da troca mercantil, sem a qual não se pode falar em livre disposição dos próprios bens, e, assim, em direito à propriedade.⁸

Como encarnação estranhada do trabalho humano, o dinheiro se torna fim em si mesmo. Em virtude de sua permutabilidade universal, não é necessário desejar este ou aquele objeto de consumo. Basta perseguir o dinheiro, o qual se pode trocar por qualquer coisa que se queira. Como alienação da existência humana, ele se torna aquilo pelo qual o ser humano vive e trabalha.⁹

Cabe ressaltar, ainda, que Marx afirma que o dinheiro despoja tanto os objetos produzidos pelo ser humano quanto os da natureza de seus valores próprios. Tal apontamento deve ser compreendido nos termos do culto ao dinheiro, já descrito, ou seja, no fato de que o dinheiro, como encarnação alienada da vida humana, torna-se fim em si mesmo. Entretanto, a colocação da questão em termos de valor mostra a incipiência dos estudos econômicos de Marx, uma vez que tal palavra, no contexto da economia política e de sua crítica, adquire sentido distinto, não aplicável à discussão em questão.

Nos termos de *O capital*, qualquer sociedade, independentemente “de todas as formas sociais” (MARX, 2017, p. 120), requer trabalho útil, que produz valores de uso, ou seja, que produz algo que “por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer” (MARX, 2017, p. 113). Sob condições capitalistas, em

⁸ Em *O capital* (2017, p. 250-251), Marx relaciona, explicitamente, a troca mercantil aos direitos humanos: “A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino da liberdade, da igualdade, da propriedade, e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadoria e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados”.

⁹ Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2004, p. 157), o caráter universal da dominação do dinheiro e o seu tornar-se fim em si mesmo são descritos nos seguintes termos: “O dinheiro, na medida em que possui o atributo de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o objeto enquanto posseção eminente. A universalidade de seu atributo é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. ... O dinheiro é o alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem”.

que a riqueza “aparece [*erscheint*] como uma ‘enorme coleção de mercadorias’” (MARX, 2017, p. 113), a mercadoria individual, encarnação da produção, possui, além do valor de uso, valor, a partir do qual ela pode se trocar por outras mercadorias em dadas proporções.

Não importam aqui os meandros da reflexão marxiana madura. O que se deve ressaltar é que em nenhum desses dois sentidos de valor é válido afirmar que o dinheiro despoja as coisas de seus valores (cf. MACIEL, 2021, p. 65-66). Por um lado, sem valor, o objeto não se troca, e, pois, não se torna dinheiro. Por outro, sem valor de uso, a coisa não é útil para ninguém, e não pode ser permutada. Nota-se, pois, que Marx, no período em análise, ainda não se expressa nos termos do arcabouço teórico que só viria a adquirir com o desenvolvimento de seus estudos econômicos. Nesse sentido, diz Netto: “Deixemos claro que, em *Para a questão judaica*, Marx não tem as condições teóricas e políticas para analisar a ‘relação do Estado político com seus pressupostos’; tais condições, ele começará a reuni-las no ano seguinte” (NETTO, 2020, p. 73).

Portanto, ao remeter da crítica teológica à existência real do judeu, Marx tem por foco a vida privada, a qual se conforma nos termos da sociedade civil-burguesa, reino da existência separada do Estado político e a ele oposto. O autor vê, então, a necessidade de adentrar as determinações dessa sociedade, o que o leva ao dinheiro. Este se caracteriza como essência humana estranhada, pois, em virtude de sua permutabilidade universal, encarna toda a produção humana, com o que sua aquisição se torna finalidade de toda a vida individual.

Emancipação humana

A argumentação marxiana é toda no sentido de empreender a crítica ao Estado político e à sociedade civil-burguesa, contra concepções que creem na possibilidade de que, por meio do primeiro, solucionem-se contradições sociais. Dado o caráter não resolutivo da emancipação política, o autor de *O capital* a ela opõe a emancipação humana.

Esse segundo tipo de emancipação, evidentemente, não envolve a manutenção da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Pelo contrário, exige sua supressão. Marx o descreve da seguinte maneira:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua

vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, 2010b, P. 54)

A emancipação humana consiste na abolição da oposição operada por sua contraparte política. Se esta se define pela separação entre vida individual e vida comunitária, a tarefa da emancipação humana, é, por sua vez, reatar esses dois polos. Desse modo, engendrar-se-ia cenário em que o indivíduo particular já não vive em situação atomizada, desconectada de sua relação com os demais. Por conseguinte, ele recuperaria sua vida social, que dele se havia separado, e não mais haveria oposição entre indivíduo e gênero.

Como visto, à oposição entre *bourgeois* e *citoyen*, ou seja, entre existência individual e vida genérica, corresponde a separação entre Estado político e sociedade civil-burguesa. Estes, pois, são, também, levados a termo. O Estado só existe como encarnação dos interesses gerais separados dos interesses particulares a ele opostos. Do mesmo modo, a sociedade civil-burguesa só existe como vida individual desconectada da vida comunitária. A recuperação, por parte do indivíduo, de suas forças sociais, acarreta, pois, a supressão dessas suas esferas. Nesse sentido, compreende-se que as forças sociais já não se separam do homem empírico na forma da política. Assim resume Sartori:

O autor alemão [...] defende uma forma de emancipação que traga consigo a superação da oposição entre indivíduo e suas vidas e atividade genéricas. Tratar-se-ia da emancipação que Marx chamou de humana e que consistiria no fato de o indivíduo real, o homem individual da vida empírica estar colocado em uma relação de mútuo enriquecimento com as suas próprias potências sociais, tornando-se, assim, um ser genérico. Isto só seria possível quando as forças sociais não se colocassem mais como políticas. (SARTORI, 2020, p. 32)

Como visto, Marx se refere, ao tratar da emancipação política, ao Estado político pleno. A expressão não é casual. O autor vê a conformação de um poder público que se autonomiza diante de sua base como a realização plena da política.¹⁰ Sua supressão implica, portanto, a supressão da própria política enquanto tal. Por isso, ainda, a referência à reassunção das forças sociais humanas, que continuam a existir, mas não mais se conformam como esfera política. É nesse sentido que Mézáros fala em uma “definição predominantemente negativa de política” (MÉSZÁROS, 2015, p. 116) na

¹⁰ Sobre a conformação da esfera política enquanto âmbito estranhado, cf. CHASIN, 2013b.

obra de Marx, e Chasin (2013a), em uma determinação ontonegativa da politicidade. O caráter ontonegativo de tal esfera, na obra do autor alemão, decorre do fato de que este “exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial” (CHASIN, 2009, p. 64). A política não seria, pois, inerente à existência humana, mas acidente do qual o ser social pode se libertar. Enquanto força separada do indivíduo particular e a ele oposta, a política deixa de encarnar a vida comunitária assim que esta é recuperada pelo homem empírico. Marx afirma que, conforme se consolida, “o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*” (MARX, 2010a, p. 52). Com isso, além de se expressar em termo a que é mais associado, qual seja, socialismo, o pensador é claro ao afirmar que este tem por condição a supressão da esfera política como âmbito das relações humanas.

O mesmo vale para a sociedade civil-burguesa. Esta só existe enquanto vida particular descolada da vida genérica. Sobre tais bases, ela se caracteriza pelo livre movimento do *bourgeois*, figura definida pela existência não com os demais, mas contra eles. Como visto, o *homme*, titular dos direitos humanos, só o é enquanto mônada isolada, que goza de sua liberdade e propriedade na ausência dos demais homens.

A emancipação humana requer, porém, que o indivíduo isolado recupere suas forças sociais. Desse modo, suprimem-se, também, as condições de existência do *bourgeois*, que pressupõe a separação em relação à vida comunitária. A crítica marxiana da política é indissociável da crítica à sociedade civil-burguesa, e não se suprime uma dessas esferas sem fazer o mesmo com a outra, uma vez que elas só existem em relação. A emancipação humana implica, pois, além da supressão da política, a supressão da particularidade sem vínculo com o gênero, a partir do que se engendra “o ser humano liberto da dominação do interesse próprio bruto e individualista” (MÉSZÁROS, 2016, p. 36).

Como visto, a sociedade civil-burguesa é caracterizada, nesse ponto da trajetória intelectual de Marx, como âmbito de domínio do dinheiro e da troca, pressupostos da existência concreta do judeu e do cristão. Desse modo, a supressão de tal sociedade traz consigo também a abolição de tais elementos:

No momento em que a sociedade conseguir superar a essência empírica do judaísmo, o negócio e seus pressupostos, o judeu terá se tornado inviável, porque sua consciência não terá mais nenhum objeto, porque a base subjetiva do judaísmo, a necessidade prática,

terá sido humanizada, porque o conflito entre a existência sensível individual e a existência do gênero terá sido superado (MARX, 2010b, p. 60).

A base sobre a qual se funda o judeu,¹¹ a sociedade civil-burguesa e seu atomismo, deixa de existir com a emancipação humana. O dinheiro e o negócio, elementos próprios de tal sociedade, são, também, suprimidos. Eles só operam uma vez dada a separação do indivíduo particular de seu gênero. Só sob as condições do *homme* egoísta, desconectado dos demais, cada um goza de sua propriedade sem considerar os demais, e produz-se, em geral, para o mercado e para a troca. A emancipação humana coloca fim, pois, a tal estado de coisas.

Marx diz mesmo que “a *comunidade*, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade *política*” (MARX, 2010a, p. 50). O essencial, desse modo, não é, como queriam os neo-hegelianos, que se realize a plenitude política. Esta é incapaz de solucionar as contradições sociais, e mantém o isolamento humano diante da comunidade. Aquilo que se deve reassumir é “a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*”, sendo que “a *vida humana* é infinitamente maior do que a *vida política*” (MARX, 2010a, p. 51). O que se perdeu, e que se quer recuperar, é, nesse sentido, a própria atividade humana, reduzida, sob as condições da sociedade civil-burguesa, à troca e ao dinheiro sob condições atomizadas. O socialismo permite que o ser humano reassuma para si suas relações com os demais, sem a referência a algo estranho que encarne sua vida¹².

Marx, portanto, opõe à emancipação política a emancipação humana, capaz de solucionar as contradições sociais. Diante da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, o único processo de caráter resolutivo é o que requer a supressão dessa relação, e, assim, desses dois polos. A emancipação humana exige que se leve a cabo a abolição da vida comunitária separada da vida individual, com o que exige a

¹¹ O presente trabalho não poderá aprofundar a crítica marxiana da religião, presente nos escritos do período, e, em especial, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (2013b). Cabe ressaltar que, a nosso ver, há, na obra de Marx, uma concepção negativa de religião, que permanece em seu pensamento. Em 1878, o autor diz: “Segundo nossas concepções, a religião desaparecerá à medida que o socialismo se fortalecer. A evolução social vai, infalivelmente, favorecer esse desaparecimento, no qual cabe à educação um papel importante” (MARX, 2018, p. 13).

¹² Vieira (2017, p. 191) vê, nesse ponto, o adiantamento de argumentos que só seriam desenvolvidos com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, os quais tematizam, em mais detalhes, o tópico do estranhamento em relação ao trabalho: “o *Vorwärts* traz à tona para a centralidade uma análise lançada embrionariamente em *A questão judaica* de indicação do significado da emancipação prática como libertação dos homens da alienação do trabalho”.

supressão tanto da esfera política quanto da sociedade civil-burguesa. De um lado, pois, o autor defende a abolição do Estado político. De outro, esta é igualmente indissociável da supressão da sociedade civil-burguesa, com o que se leva a termo âmbito governado pelo atomismo social, pelo dinheiro e pela troca, a partir do que se pode iniciar o socialismo.

Considerações finais

A crítica de Marx ao Estado o remete à sociedade civil-burguesa. O pensador, uma vez que não se prende à realidade do Estado prussiano de então, um regime absolutista e religioso, é capaz de tratar as contradições sociais em seu solo propriamente político. Desse modo, o autor empreende a crítica ao Estado político pleno, mas também à sua base, a sociedade civil-burguesa.

A emancipação política, segundo Marx, consiste na oposição entre vida comunitária e vida individual, categorias às quais correspondem Estado e sociedade civil-burguesa, respectivamente. Tal processo emancipatório é incapaz de suprimir a contradição entre a particularidade da existência do *bourgeois*, de um lado, e a universalidade do *citoyen*, de outro. Antes, ambas as esferas aparecem como a contraparte necessária da outra. Porém, a sociedade civil-burguesa se conforma como base do poder político, à qual este se subordina.

Marx percebe a primazia da vida privada sobre a vida pública, e se põe a investigar os traços da primeira. A sociedade civil-burguesa é esfera em que vige o indivíduo atomizado, cuja liberdade pressupõe não a conexão com os demais, mas, justamente, o afastamento em relação a eles, situação reconhecida pelos direitos humanos. A propriedade se exerce como livre gozo e disposição dos próprios bens, e a vida individual é governada pelo dinheiro e pela troca. Este se torna a essência alienada da vida humana, uma vez que é objeto externo ao ser humano, ao qual, no entanto, este se submete, em virtude de sua possibilidade de ser trocado por qualquer produto. O pensador alemão nota, pois, a natureza mercantil da produção na sociedade moderna, e o dinheiro se torna fim em si mesmo porque, em um mundo em que o acesso ao fruto do trabalho se dá pela mercadoria, o dinheiro é via de acesso a esta.

À emancipação política Marx contrapõe a emancipação humana, que suprime a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, e, desse modo, abole essas duas esferas. De um lado, a reassunção, por parte do indivíduo, de suas forças sociais,

implica a supressão da política. De outro, também a sociedade civil-burguesa perde sua base, dada por sua oposição diante da vida comunitária, e desaparecem, igualmente, seus elementos, e com o que se conforma o socialismo.

Mesmo que o autor de *O capital* ainda tivesse muito o que estudar em termos econômicos, seus primeiros passos no sentido de uma crítica da sociedade civil-burguesa são dados ainda em 1843-44. Sua crítica do Estado atinge, necessariamente, também a sociedade em que este se baseia, e o pensador empreende esforços, mesmo que ainda incipientes no período analisado, de análise de sua anatomia.

Referências bibliográficas:

- ALTHUSSER, L. **Por Marx**. trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- BAUER, B. “La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy”. In: BAUER, B.; MARX, K. **La cuestión judía**. Editor digital: Titivillus, 2016.
- BAUER, B. **The jewish problem**. Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion: Cincinnati, Ohio, s/d.
- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CHASIN, J. Marx – A determinação ontonegativa da politicidade. **Verinotio – revista online de filosofia e ciências humanas**, n. 15, ano VIII, pp. 42-59, abr. 2013a.
- CHASIN, J. O futuro ausente: para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. **Verinotio: revista on-line de filosofia e ciências humanas**, n. 15, Ano VIII, pp. 60-102, abr. 2013b.
- DRAPER, H. **Karl Marx’s theory of revolution, Volume 1: State and bureaucracy**. New York: Monthly Review Press, Aakar Books for South Asia, 2011.
- ENDERLE, R. M. **Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
- FREDERICO, C. **O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- HEINRICH, M. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra, volume 1: 1818-1841**. trad. Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. trad. Anderson Gonçalves. 1. ed. ampl. e atual. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. **A destruição da razão**. trad. Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- MACIEL, L. O. **A busca pela anatomia na “crítica da terra”**: Estado e sociedade civil-burguesa na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. trad. Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K. “Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um

- prussiano”. In: MARX, K; ENGELS, F. **Lutas de classes na Alemanha**. trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. trad. Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. In: **MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel**. trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K. Entrevista com o fundador do socialismo moderno (Chicago Tribune, dez 1878). **Revista Novos Rumos**, v. 55, n. 1, jun. 2018.
- MÉSZÁROS, I. “Como poderia o Estado fenecer?” In: **A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado**. trad. Maria Izabel Lagoa. São Paulo: Boitempo, 2015.
- MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.
- MUSETTI, F. R. **Da república social à ditadura bonapartista: a crítica da política em O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- NETTO, J. P. **Karl Marx: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- PALU, M. A. **Estado, democracia e gênero humano: a crítica de 1843 e a fundação do pensamento marxiano**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- SARTORI, V. B. Política, gênero humano e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx. **Revista Direito e Práxis**, Ahead of print, Rio de Janeiro, p. 1-40, 2020.
- SMITH, A. **A riqueza das nações, volume 1**. trad. Alexandre Amaral Rodrigues, Eunice Ostrensky. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- VIEIRA, J. L. **Caminhos da liberdade no jovem Marx: da emancipação política à emancipação social**. São Paulo: Anita Garibaldi; Fundação Mauricio Grabois, 2017.

Como citar:

MACIEL, Lucas de Oliveira. A questão judaica e as *Glosas Críticas*: Estado, direito e crítica da economia política na obra de Karl Marx entre 1843 e 1844. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 103-128; jan.-jun., 2024.



A posição dos juristas na divisão do trabalho e suas ilusões em *A ideologia alemã**

The jurist's position in labor division and their illusions in *The German Ideology*

Gabriel Müller de Jesus Pinheiro Machado**

Resumo: A partir das considerações de José Chasin acerca da análise imanente dos objetos, este breve artigo intenta abordar o tratamento dado por Karl Marx e Friedrich Engels aos juristas em sua obra *A Ideologia Alemã*, redigida em 1845-6. Com ênfase na configuração que a divisão do trabalho adquire na sociedade civil-burguesa, demonstra-se como a posição social e a subsequente vida prática dos juristas estão na base das ilusões nas quais eles creem, sobretudo com relação à categoria da vontade e suas potencialidades. O artigo encerra suas reflexões com a exposição da perspectiva comunista de como suprimir tais ilusões, não por um combate hipostasiado das mesmas, mas pela supressão das relações materiais que necessariamente as engendram, processo este que corresponde à construção das bases reais para a existência de indivíduos multifacetados mediante a supressão da divisão do trabalho.

Palavras-chave: Divisão social do trabalho; Juristas; Vontade; Ilusões.

Abstract: This paper aims to expose, through José Chasin's lessons about immanent analysis, Karl Marx and Friedrich Engels' treatment of the jurists in their oeuvre *The German Ideology* (1845-6), emphasizing the form the labor division acquires in the civil-bourgeois society, in which the social position and the subsequent practical life of the jurists provide a materialistic explanation to their particular illusions, strongly tied to a creed on the powers of will. The paper concludes with the exposition of the marxian communist position on how to suppress not only those juridical illusions on will but precisely those social relations that produce, as a necessity, such illusions, thus creating, with the suppression of labor division, the material basis to the existence of multifaceted individuals.

Keywords: Labor division; Jurists; Will; Illusions.

Introdução

Embora tenha ocupado um espaço significativo no início do percurso de Marx¹ que culminou na construção de uma "concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram" (Marx, 2007, p. 94), de cariz ontológico² e materialista, a crítica

* Artigo originalmente publicado na revista REVICE (DOI: <https://doi.org/10.35699/2525-8036.2022.39334>).

** Graduado em Direito (UEA), mestre em Direito (UFMG), ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2588-591X>. E-mail: muller_machado@hotmail.com.

¹ Por economia, utiliza-se o adjetivo 'marxiano' para referir a obra e o pensamento de Karl Marx.

² Em termos simples e esquemáticos, pode-se dizer que concepção de mundo instaurada por Marx é 'ontológica' em um sentido muito singelo: a análise de Marx se dá sobre a realidade efetiva [*Wirklichkeit*] em sua lógica específica, despida de quaisquer pré-ordenamentos arbitrários da subjetividade,

ao Direito nunca foi central em sua análise da sociedade civil-burguesa³, seja porque desde cedo, quando colocado “na embaraçosa obrigação de opinar sobre os interesses materiais” (Marx, 2009, p. 46), Karl Marx percebera a limitação das relações jurídicas para compreender a lógica e funcionamento internos dessas relações jurídicas mesmas, seja porque, ao encontrar na sociedade civil-burguesa a raiz para compreender tanto tais “relações jurídicas” quanto “as formas de Estado”, dedicou o resto de sua vida à análise crítica daquilo que constituía, em suas palavras, a “anatomia” dessa sociedade, a saber: a “Economia Política” (Marx, 2009, p. 47). Não por acaso, a grande obra de sua vida, *O Capital*, é acompanhada pelo subtítulo “Crítica da Economia Política”⁴: a razão disso não é qualquer idiosincrasia pessoal, por suposto. Os ciosos estudos de Marx o permitiram compreender que é na economia política que a sociedade civil-burguesa se estrutura, logo, é onde esse organismo social pode ser visto em suas determinações mais puras – daí se falar em *anatomia*⁵.

Tudo isso é verdadeiro, basilar, até, e, no entanto, seria uma incorreção grosseira dizer que Marx não tem nada a dizer sobre o Direito. Na verdade, o beabá da crítica de Marx ao Direito, que não é central, mas perpassa reiteradamente sua obra (afinal, o Direito é parte necessária à reprodução da totalidade social que Marx analisa, logo, seria absurdo simplesmente ignorar a análise dessa forma social), remete-nos precisamente à necessidade de apreender o Direito não como algo que se explique

característica geral de concepções de mundo com caráter gnosiologizante.

³ O sentido de crítica aqui utilizado não tem precisamente o sentido usual, corriqueiro. Criticar, em Marx, tem o sentido de “capturar ‘a lógica específica da coisa específica’ e de esclarecê-la por sua gênese e necessidade” (In: CHASIN, José. Marx. Estatuto ontológico e resolução metodológica, 2009, p. 80). Nesse sentido, registre-se que uma análise realmente competente da obra de Marx e Engels demandaria sua apreensão e exposição em sua imanência histórica, missão que somente seria possível por meio daquilo que José Chasin denomina “tríptico metodológico” lukácsiano (CHASIN, 1978, p. 23): “crítica imanente [...] gênese social e função” do objeto investigado (LUKÁCS, 1984, p. 6). Entre esses eixos há um “enlaçamento íntimo, substantivo [...] dado a nível ontológico, e que o procedimento metodológico simplesmente separa para efeitos analíticos” (1978, p. 67).

⁴ Retome-se aqui o sentido de “crítica” em Marx, exposto na nota 5, acima, para reiterar que em nenhum momento de seu desenvolvimento o mesmo teve a pretensão de escrever uma “economia política comunista”, o que, aliás, seria uma contradição em termos, já que uma sociedade comunista pressupõe a superação da economia política e da própria política. Marx buscou, em verdade, demonstrar a necessidade de superação da economia política enquanto tal, o que, no estágio de desenvolvimento social em que nos encontramos, só pode ser alcançado por uma revolução comunista. Para além do subtítulo de sua obra magna, sua própria estrutura, que se encerra com a necessidade da “negação da negação” mediante a “expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo” (MARX, 2013, p. 832-3), não deixa margem para dúvidas quanto à necessidade da supressão da economia política, em vez da criação de uma economia política de novo tipo.

⁵ Quando, portanto, Marx se propõe a realizar a “crítica da economia política”, trata-se de uma espécie de dupla crítica: tanto à totalidade das relações de produção que constituem a base real da sociedade capitalista quanto à expressão teórica dessas relações, a qual se observa naquele ramo do saber denominado “Economia Política”, que tem como seus representantes clássicos, por exemplo, William Petty, Adam Smith, David Ricardo etc.

“pela chamada evolução geral do espírito humano” ou algo que o valha, mas por sua relação concreta com outras formas ideológicas, como a política, a religião, filosofia, arte etc., e, doutra parte e simultaneamente, pela imbricação necessária de todas essas formas ideológicas com as “condições materiais de existência” (Marx, 2009, p. 47-9).

Quando Marx e Engels afirmam, a certa altura da obra à qual nos dedicaremos aqui, que “a consciência [*Bewusstsein*] não pode ser jamais outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Marx, 2007, p. 94), alerta precisamente para o equívoco de autonomizar as diferentes formas de consciência humana, o que se fez e faz *sempre* que se as desconecta dos indivíduos reais que, ironicamente, *pensaram* essas ideias. A concepção de mundo e da história formulada Marx e Engels, e da qual partiremos aqui, vai de encontro a toda uma milenar tradição idealista de pensamento que encontra em Georg F. W. Hegel seu cume, e segundo a qual as ideias, a consciência, os conceitos etc. não são produtos da mente humana em suas expressões social e individual, mas sim seus *produtores*⁶. Ou seja, não se trataria da consciência de Pedro, ou da consciência da classe trabalhadora, da classe burguesa etc., sim da Consciência, da Ideia, com letra maiúscula, que pensariam a si mesmas e *se efetivariam* materialmente em Pedro, nas classes trabalhadora, burguesa etc. Noutras palavras, segundo a concepção idealista, em suas diferentes expressões, a consciência é que produziria o ser. Já a concepção materialista de Marx e Engels, a nosso ver melhor amparada em fatos históricos e mesmo nas descobertas das ciências exatas a respeito do desenvolvimento do ser humano a partir do desenvolvimento da vida orgânica⁷ (que, por sua vez, adveio do desenvolvimento da vida inorgânica), impugna essa e quaisquer outras concepções idealistas, porém, mais do que isso, *compreende-as* e *as explica* a partir das condições reais de vida dos indivíduos que conceberam tais idealismos, incluso todos os seus interesses e necessidades concretos: “a produção de ideias, de representações, das consciência” afirmam nossos autores, “está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens” (Marx, 2007, p.

⁶ Evidentemente, não é nossa pretensão aqui senão aludir ao milenar embate entre concepções materialistas e concepções idealistas de mundo. No que concerne especificamente à superação de Hegel por Marx, que no início de sua formação teve forte afinidade com Hegel, embora nunca tenha sido propriamente um hegeliano, cf. SARTORI, 2014.

⁷ A esse respeito, vale remeter à obra posterior de um de nossos autores, Friedrich Engels, que, no *Anti-Dühring* (1876-8), reafirma, nos tópicos VI, VII e VIII da Seção 1, a necessidade de capturar a diferença específica entre essas duas formas de ser, orgânico e inorgânico. Cf. ENGELS, 2015, pp. 87-116.

94). Não se trata, portanto, de caçar com certa dose de credulidade ideias pensadas por indivíduos reais ao longo da história para compreender o modo de vida desses indivíduos mesmos, mas precisamente o inverso: há de se entender o modo de vida concreto destes, as relações sociais reais pelas quais produzem e reproduzem sua vida material, para, então, compreender com um olhar sóbrio sua produção espiritual. Ou, para dizê-lo em termos menos prosaicos: “Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história” (Marx, 2010, p. 38).

A divagação introdutória um tanto extensa, mas possivelmente não vã, justifica-se na medida em que o objetivo nuclear deste artigo – compreender como aparecem os juristas na obra *A Ideologia Alemã* – coincide com levar às últimas consequências tais considerações dos autores sobre sua concepção de mundo de bases materialistas, a fim de compreender uma posição social específica na divisão social do trabalho, a dos juristas. Em outras palavras, busca-se essencialmente explicitar o jurista segundo aquilo que ele é na sociedade capitalista, segundo *aquilo* que faz e *o modo* como faz, em vez de dar-lhe o injustificável privilégio de julgá-lo pelo que ele, seja por ilusão ou por cinismo, pensa e diz de si mesmo.

Nota sobre a estrutura e o contexto da obra

O movimento argumentativo que Marx e Engels percorrem na obra *Ideologia Alemã*, que ora tomamos por objeto central de análise, merece uma explanação prévia. Como o nome sugere, trata-se de obra destinada a explicitar precisamente a “ideologia alemã” de seu tempo, mas, pode-se indagar, no que consiste exatamente essa ideologia? A Alemanha da década de 1840 vivia no plano intelectual um período de dissolução do hegelianismo, no qual a obra de Hegel, morto em 1831, começara a perder força, mas ainda gozava de consideráveis adeptos, sobretudo no círculo intelectual berlinense, este fortemente marcado por um ponto de vista pequeno-burguês, um dos sintomas do desenvolvimento tardio alemão. Dentre seus resilientes adeptos houve em linhas gerais, segundo Marx e Engels, uma bifurcação: de um lado entrincheiraram-se os “velhos-hegelianos”, que tomavam as categorias hegelianas como absolutas e inquestionáveis, aplicando-as a todo e qualquer fenômeno da realidade e, assim, obtinham uma resposta míope a todo e qualquer problema. No outro lado da disputa pequeno-burguesa pelo espólio espiritual de Hegel estavam pensadores mais originais, os “jovens-hegelianos”. Enquanto aqueles “*compreenderam*

tudo” com muita facilidade quando fizeram da lógica hegeliana sua varinha de condão, “os jovens-hegelianos *criticavam* tudo, introduzindo furtivamente representações religiosas por debaixo de tudo ou declarando tudo como algo teológico” (Marx, 2007, p. 83-4).

Na transposição da reflexão teórica para a sua postura prática diante da realidade, os velhos-hegelianos consubstanciavam tendências políticas explicitamente reacionárias e genufletoras ante o Estado Prussiano cristão. Os jovens-hegelianos, por sua vez, atribuíam a si mesmos a de revolucionários, criticando a Coroa Prussiana e defendendo a necessidade da realização do “verdadeiro Estado”, o Estado racional, político. Para eles, “as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada” são “os autênticos grilhões do homem”, logo, segundo sua concepção de mundo, trata-se “de lutar apenas contra essas ilusões da consciência” (Marx, 2007, p. 84).

Substancialmente, é essa concepção dos jovens-hegelianos, amparada de modo contraditório na filosofia especulativa de Hegel, que Marx e Engels denominam “a ideologia alemã” de seu tempo, e se propõem a investigá-la criticamente em obra homônima, redigida entre os anos de 1845/6. O porquê de um tratamento tão minucioso dos autores que conformam a ‘ideologia alemã’, além de “acertar as contas com nossa consciência filosófica da época” (Engels, 2020, p.15), deve-se tanto à repercussão que os jovens-hegelianos passaram a assumir em círculos progressistas alemães, com forte presença em periódicos intelectuais e populares, quanto ao fato de que os mesmos se autoproclamavam revolucionários, mas, em verdade, Marx e Engels demonstram que a perspectiva desses legatários de Hegel é pronunciadamente reacionária, pequeno-burguesa, pois limita sua luta a uma luta contra ideias, representações, conceitos, quando, segundo a perspectiva de nossos autores, não se trata de combater ideias simplesmente, mas suprimir as relações reais que carecem necessariamente de tais ideias. E não se combate relações reais com *ideias*, mas com *atos*: “só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais”. Eis aí um dos grandes pontos dessa obra seminal. Por trás da fraseologia revolucionária, os jovens-hegelianos, mesmo com suas nuances internas, expressavam de modo geral os interesses dos “pequeno-burgueses de hoje que almejam ser os burgueses de amanhã” (Marx, 2007, p. 397), e, por isso, eram revolucionários exclusivamente na sua imaginação e no seu discurso. Efetivamente, eram o oposto do que clamavam e criam ser. Na feliz expressão do prólogo de Marx:

“O primeiro volume desta obra tem o objetivo de desmascarar esses cordeiros que consideram a si mesmos e são considerados por outros como lobos” (Marx, 2007, p. 523).

Marx e Engels, por sua vez, já representavam, com suas elaborações teóricas, os interesses do proletariado, isto é, interesses *realmente* revolucionários, e, assim, viram no combate a tal “ideologia alemã” uma necessidade premente, a fim de demonstrar, no plano teórico, a superioridade do seu específico e original ponto de vista materialista ante qualquer idealismo, e mesmo ante outros materialismos⁸, e, no que concerne a questões práticas, a superioridade da posição comunista diante de outros partidos de oposição aos poderes estabelecidos⁹.

A divisão social do trabalho: gênese e expansão

Da aurora do ser humano à gênese histórica da divisão social do trabalho: a polêmica contra Feuerbach

Na seção nomeada “Feuerbach e história”, que abre a exposição da obra ora analisada, Marx e Engels polemizam com a posição de Ludwig Feuerbach essencialmente no que respeita ao modo como este concebe o mundo e a história. Embora esse autor seja materialista em diversos pontos e traga em suas formulações alguns “embriões capazes de desenvolvimento”, trata-se, ainda, de um materialismo incapaz de enxergar o ser humano como *atividade humana sensível*, isto é, como ser que subsiste mediante um agir prático, como indivíduos em movimento constante que só sobrevivem um dia sequer na medida em que produzem seu próprio mundo através de um insuprimível metabolismo com a natureza. Dessa deficiência resulta que “a ‘concepção’ feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último, e, por outro, à mera sensação; ele diz ‘o homem’, em vez de os ‘homens históricos reais’. ‘O homem’ é, na realidade, ‘o alemão’” (Marx, 2007, p. 30). Por consequência direta, Feuerbach “enxerga, n’A *Essência do Cristianismo*,

⁸ Ludwig Feuerbach, por exemplo, era um dos “jovens-hegelianos” criticados por Marx e Engels n’A *ideologia alemã*, porém parte significativa de suas formulações tinha caráter materialista, e o mesmo foi, inclusive, uma influência decisiva sobre Marx em sua fase de transição do idealismo hegeliano (com as ressalvas já referida na nota n. 9, acima) para o materialismo. Marx sintetiza os limites da concepção materialista de Feuerbach: “Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente, o que aliás se explica pelo que dissemos até aqui.” (2007, p. 32)

⁹ Marx e Engels detalham esse último ponto de forma didática na última seção do *Manifesto do partido comunista* (2020), escrito em período muito próximo (aproximadamente um ano e meio depois) à redação d’A *Ideologia Alemã*.

apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano” e “não entende, por isso, o significado da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’” (Marx, 2007, p. 533).

Existe, portanto, um caráter fortemente contemplativo na concepção de mundo feuerbachiana, o que se explica facilmente pelas conhecidas condições miseráveis do desenvolvimento alemão, com sua “práxis mesquinha, própria de mercadores e fabricantes” (Marx, 2007, p. 453). A própria posição social do autor e seu ponto de vista pequeno-burguês restringiram sua teorização a certos lampejos materialistas, brilhantes e fundamentais ao desenvolvimento de Marx e Engels, sem dúvida, mas que se limitavam a tomar apenas a produção teórica como uma *atividade humana*, ao passo que a atividade sensível, o agir *prático* dos indivíduos que modificam a natureza conforme suas necessidades e, assim, constroem seu mundo e novas necessidades, era completamente apagada por Feuerbach. Mesmo quando seu aparecimento era inevitável, tomava-o como atividade inferior, de modo que era inevitável que Feuerbach olhasse para o mundo existente não como aquilo que *é*, a saber, um *resultado* da atividade sensível de incontáveis gerações do passado (afinal, para ele, a única atividade humana era a atividade dos pensadores – atividade este que ele, enquanto teórico, curiosamente realizava), mas sim como algo *plasmado*, sempre existente, estático. Nas palavras de Marx e Engels,

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para a nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à ‘certeza sensível de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época. (Marx, 2007, p. 30-1)

“Aliás”, arrematam, “nessa concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram, todo profundo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico” (Marx, 2007, p. 31). Ou seja, mesmo a atividade daqueles indivíduos que creem estar completamente apartados da atividade sensível do homem em cada época histórica – por exemplo, filósofos, livres pensadores, juristas, artistas etc. –, da

prática que visa à satisfação de necessidades concretas (a qual é determinada necessariamente pelo grau de desenvolvimento da indústria de cada época) é, ao fim e ao cabo, determinada por disputas atinentes à realidade concreta, que carecem ser estudados a fundo caso de queira explicar também a produção espiritual de cada época. Isso ficará mais claro quando tratarmos especificamente da posição social dos juristas e sua respectiva forma de consciência, bastando demarcar, neste passo, que tão pouco quanto o Direito é determinado pelo “desenvolvimento geral do espírito humano” (Marx, 2009, p. 46) é a prática dos juristas determinada pela justiça, razão ou qualquer abstração que o valha.

Ainda em sua polêmica contra Feuerbach, Marx e Engels veem-se obrigados a retomar, nas suas determinações mais abstratas, a gênese do ser humano, a fim de explicitar como as concepções idealistas do mundo e da história cambaleiam atabalhoadamente quando tentam explicar a história *real*, profana, da espécie humana, concebendo, quando muito, uma história *sagrada*, fruto da crença especulativa dos ideólogos, sem qualquer respaldo em fatos positivos.

Em oposição aos ideólogos alemães, “que se consideram isentos de pressupostos [*voraussetzunglosen*]” (Marx, 2007, p. 32) nossos autores explicitam 4 pressupostos a partir dos quais a espécie humana pôde, no passado, e pode, hoje, “fazer história”. O enfoque deste trabalho não nos permite tratar tais pressupostos com a mínima minúcia, mas podemos sintetizá-los, em termos bastante esquemáticos, nos seguintes pontos: i) o 1º pressuposto está no singelo fato de que “os homens precisam estar em condições de viver para fazer história”, ou seja, precisam satisfazer suas necessidades fisiológicas e físicas básicas, de modo que “o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, [...] condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos” (Marx, 2007, p. 33); ii) o 2º pressuposto consiste em que “a satisfação da primeira necessidade dos homens e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades”, na medida em que a espécie humana precisa não apenas produzir materialmente seu mundo, mas também reproduzi-lo continuamente; iii) dessa renovação diária da própria vida decorre o 3º pressuposto, isto é, os humanos, por necessidade, criam laços entre si: “a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*”. Esta, que “no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações

sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha)”; iv) o quarto e último pressuposto está no fato de que essa relação entre os indivíduos produz, em cada época histórica, uma cooperação para atuar sobre a natureza: “segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação [...], que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas” (Marx, 2007, p. 33).

Trata-se, portanto, partindo de tais pressupostos, de apreender a existência da “conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma ‘história’, sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos” (Marx, 2007, p. 34).

Anote-se oportunamente que tais pressupostos não são criações arbitrárias da cabeça de Marx e Engels, mas pressupostos *reais*, empiricamente constatáveis, que tanto foram necessários para a gênese e desenvolvimento do gênero humano a partir do ser natural quanto o são para a produção cotidiana da vida na particular forma de sociabilidade hoje em voga.

Assim, as primeiras sociedades, que por milênios se relacionaram de forma muito próxima ao animalesco com a natureza, a qual se lhes apresentava como “um poder totalmente estranho”, começaram a vencer paulatinamente os limites naturais, tanto da natureza externa quanto de sua natureza interna, o que faziam precisamente pela crescente modificação histórica do mundo natural. O paulatino desenvolvimento populacional demandou “produtividade aumentada” e “incremento das necessidades” (Marx, 2007, p. 35) sociais, e a complexificação das relações sociais advinda do crescimento das necessidades e, conseqüentemente, das forças produtivas, demandou o surgimento de uma divisão social do trabalho. Essa trouxe consigo um potencial progressivo gigantesco em relação ao modo de cooperação e produção precedente, ainda marcado por uma relação fortemente animalizada com a natureza, mas, simultaneamente, uma autonomização tal das relações sociais face aos indivíduos que, quanto mais desenvolvida a divisão do trabalho, mais faz dos indivíduos reféns de suas próprias relações sociais.

Desenvolvimento da divisão do trabalho e autonomização das relações sociais

O desenvolvimento da divisão social do trabalho e a consequente autonomização das relações sociais são elementos fundamentais à nossa exposição, sem os quais provavelmente seria inviável compreender a posição social dos juristas e, no limite, de qualquer tipo de trabalho em qualquer época social particular em que já exista uma divisão social do trabalho.

Vimos, até aqui, que a última nasce como resposta a uma necessidade social de agrupamentos humanos (ainda na forma de tribos) cuja expansão exigiu um novo modo de cooperação para realizar satisfatoriamente seu metabolismo com a natureza. Marx e Engels anotam que tal divisão “originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou ‘naturalmente’”. Contudo, a divisão do trabalho “só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual” (Marx, 2007, p. 35).

Dessa forma já consolidada da divisão social do trabalho decorre uma consequência decisiva a todo o desenvolvimento histórico posterior, e, quanto a nosso objeto, à compreensão da posição social dos juristas, qual seja: “com a divisão do trabalho está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes” (Marx, 2007, p. 36).

Com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a **distribuição desigual**, tanto quantitativa quanto qualitativamente, **do trabalho e de seus produtos**; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. (Marx, 2007, p. 36-7, negrito nosso)

A heterogeneidade entre aqueles que executam o trabalho e aqueles que fruem de seus produtos, exercendo poder sobre a força de trabalho alheia, identifica-se com a propriedade privada enquanto tal. Daí o porquê nossos autores afirmarão, em seguida, que “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao

produto da atividade”. Ainda, a referida “distribuição desigual” engendra patrimônios desiguais, com o que se tem, simultaneamente, a gênese histórica das classes sociais. Assim, propriedade privada e divisão social do trabalho se colocam como dois lados da mesma moeda, e têm como efeito necessário e concomitante a produção de classes sociais. Por essa razão a divisão do trabalho traz em seu bojo “a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente” (Marx, 2007, p. 37), e, ademais, em qualquer sociedade calcada nessa oposição entre os interesses individuais e o interesse coletivo, oposição *inerente* à divisão social do trabalho, “*a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho* e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado” (Marx, 2007, p. 37, grifo nosso).

Toca-se, aqui, em problema fundamental: o *processo de autonomização* das relações sociais condicionadas pela divisão social do trabalho. O grau de autonomização é proporcional ao grau de expansão da divisão social do trabalho, de modo que, quão mais desenvolvida esta última, menos controle os indivíduos exercem sobre suas próprias relações sociais e mais subjugados ficam ao poder autonomizado de relações que eles próprios protagonizam. A divisão do trabalho torna-se, assim, uma potência estranha, que não apenas se descola do controle e da vontade dos indivíduos, mas volta-se contra os mesmos, controlando-os e determinando seu destino:

Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida. [...] Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação do nosso próprio produto num **poder objetivo situado acima de nós**, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjecturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma **potência estranha**, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (Marx, 2007, p. 37-8, negrito nosso)

A potência estranha em que as relações sociais se convertem a partir da divisão

do trabalho inverte o processo de desenvolvimento histórico, de modo que os indivíduos passam a ser assujeitados pela objetividade social que eles mesmos produziram e produzem cotidianamente por meio de sua atividade sensível. E, ao impor uma posição social específica aos indivíduos, a divisão social do trabalho não apenas os subjuga contra sua vontade, mas, ao fazê-lo, unilateraliza-os: a própria vontade e as ações dos indivíduos passam a ser dirigidas não por um ímpeto interno e subjetivo, mas por esse “poder objetivo situado acima de nós, que foge do nosso controle que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjecturas”, determinando a cada um “um campo de atividade exclusivo e determinado [...] O indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida” (Marx, 2007, p. 37-8).

Num momento mais adiante da exposição, nossos autores expõem de forma ainda mais clara a causa desse processo de autonomização de suas relações sociais em face deles mesmos:

Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles?

Em uma palavra: *a divisão do trabalho*, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva. (Marx, 2007, p. 78)

As relações sociais de produção e intercâmbio calcadas na divisão social do trabalho, cuja configuração, por sua vez, depende do estágio de desenvolvimento das forças produtivas em cada época social, aparecem aos indivíduos tal como Deus aparece à consciência religiosa: Deus criou o homem e determina seus passos, embora, sob uma perspectiva marxista, Deus não passe de uma criação da consciência humana ainda presa a um nível pouco desenvolvido, e conseqüentemente sem controle consciente, da produção. As relações de produção e intercâmbio são fruto da ação dos indivíduos, “relações de seu processo real de vida” (Marx, 2007, p. 78), mas adquirem aparência de vida própria, “independente do querer e do agir dos homens e [...] até mesmo dirige esse querer e esse agir” (Marx, 2007, p. 38). Ocorre, pois, uma “inversão entre Sujeito e Predicado”, onde o predicado usurpa a posição de sujeito e subjuga o elemento que originalmente é sujeito, reduzindo-o à mera posição de predicado. O sujeito torna-se predicado de seu predicado, criador torna-se criatura.

E por que, afinal, esse ponto – a inversão entre sujeito e predicado – é tão necessário para a compreensão da divisão do trabalho e da posição dos juristas nela?

Primeiramente, trata-se de inversão que existe na própria realidade, na medida em que relações sociais de produção e de intercâmbio condicionadas pela divisão social do trabalho autonomizam-se dos indivíduos que as encenam e, como já vimos, aparecem como relações que controlam o movimento desses indivíduos mesmos à revelia de seu querer e seu agir.

Ademais, tais inversões produzidas na própria realidade frequentemente não são percebidas pelos indivíduos que observam essa realidade mesma; pelo contrário, são tomadas como pressupostas, naturalizadas como algo dado, sempre existente e inevitável, em vez daquilo que de fato são: inversões aparentes historicamente produzidas e historicamente suprimíveis. O resultado da apreensão dessa realidade invertida de modo acrítico, tomando a totalidade social por sua aparência imediata e a partir de pressupostos idealistas, é uma produção intelectual ao estilo dos “ideólogos” que Marx e Engels criticam: filósofos, políticos e juristas colocam todas as relações empíricas “de cabeça para baixo [*auf den Kopf*]¹⁰” (Marx, 2007, p. 343), donde cada filósofo, político ou jurista busca explicar o funcionamento da relações sociais a partir, de modo geral, da filosofia, da política ou do direito. O resultado, nocivo, embora pouco surpreendente, é o reflexo, produzido na cabeça desses ideólogos, da referida inversão entre sujeito e predicado existente na própria realidade efetiva: “como em geral ocorre com os ideólogos, é de se notar que eles *necessariamente* colocam a questão de cabeça para baixo [*auf den Kopf*] e veem na sua ideologia tanto *a força motriz* como *o objetivo* de todas as relações sociais, enquanto ela é tão somente *sua expressão e seu sintoma* [*Ausdruck und Symptom*]” (Marx, 2007, p. 405, grifo nosso). Como expressão e sintoma de relações estranhadas, calcadas na ausência de controle consciente de uma produção social ainda agrilhoada à divisão do trabalho, criam-se, por óbvio, formas ideológicas estranhadas: do direito à política, da religião à filosofia. O quanto cada um dos agentes que operam a partir de tais formas

¹⁰ Um breve esclarecimento quanto à tradução faz-se necessário. Tradicionalmente, verte-se a expressão *auf den Kopf* como “de cabeça para baixo”, em alusão à conhecida inversão entre sujeito e predicado captada por Marx e Engels. Não rechaçamos integralmente essa tradução, a qual se compreende diante do sentido do original, contudo, deixe-se anotado que a tradução literal, e, por isso mesmo, talvez mais desejável, para *auf den Kopf* é “sobre a cabeça”, com a qual se capta perfeitamente a alusão crítica à ilusão idealista segundo a qual a consciência é que determina o ser, de modo que o desenvolvimento histórico da humanidade é colocado, nessa concepção que perverte as coisas, “sobre a cabeça”, isto é, como um desenvolvimento d’A Ideia, ao qual corresponde o desenvolvimento social, e não, como querem Marx e Engels, “sobre seus pés”, enquanto um desenvolvimento da produção, da indústria e do intercâmbio, o qual, por suas contradições, é a “causa material” do “sintoma idealista” (MARX; ENGELS; 2007, p. 140), ou, em outras palavras, de qualquer “absurdo político ou religioso” (idem, p. 34) pelo qual se deturpe a real conexão material entre todas as gerações humanas do passado e do presente.

ideológicas (juristas, políticos, filósofos, religiosos etc.) tem consciência de tais inversões, é questão cientificamente secundária. Como dito acima, se por cinismo ou ilusão, as consequências práticas de replicar e agir conforme a ilusões são integralmente as mesmas. E, conquanto comuns aos ideólogos de modo geral, tais ilusões são particularmente agudas entre os juristas. Cabe explicitarmos o porquê.

A posição do jurista na divisão social do trabalho capitalista: as ilusões necessárias

Exposto em termos mais gerais e sintéticos o movimento sempre contraditório de “expansão da divisão social do trabalho” (Marx, 2007, p. 54) impulsionado pelo desenvolvimento das forças produtivas, torna-se, agora, possível, dedicarmos atenção específica aos juristas tal como estes são tratados na obra em vista, a fim de compreender a gênese de seu modo de conceber o mundo e sua função prático-social. Trata-se, como enfatizamos até aqui, de compreender o jurista não pelo que diz ou pensa de si mesmo, mas pelo *que e como* efetivamente *faz* no seio das relações sociais, sobre as quais, como já vimos, não exercem qualquer tipo de controle. Uma vez situado em sua posição na divisão social do trabalho, o jurista tem tanta obrigação de ‘agir como jurista’ quanto o filósofo tem a obrigação de ‘filosofar’, ou o frentista, de abastecer automóveis¹¹, na medida em que a divisão do trabalho não se dobra à vontade dos indivíduos, mas, antes, faz esta dobrar-se àquela: “Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade **exclusivo e determinado**, que lhe é **imposto** e ao qual não pode escapar” (Marx, 2007, p. 37-8, **negrito nosso**).

A certa altura da obra investigada, no capítulo de polêmica com Max Stirner, Marx e Engels caracterizam o jurista como “o ideólogo da propriedade privada” (Marx, 2007, p. 225). Mas o que, precisamente, quer-se dizer com isso? Avancemos com cuidado. Por ora, diga-se apenas que entre os juristas, a inversão especulativa característica dos filósofos, que creem com fervor no “predomínio do espírito na história”, e veem a própria história “apenas como o produto de pensamentos abstratos” (Marx, 2007, p. 174-5), assume *uma forma específica*, determinada por sua

¹¹ Utilizamos este exemplo mais prosaico apenas para realçar o caráter objetivo com que a divisão do trabalho se opõe aos indivíduos que trabalham, mas há diversos dados pelo próprio Marx mesmo em formulações em suas produções mais maduras. Pelo caráter de síntese, registramos trecho dos manuscritos preparatórios a O Capital dos anos de 1861-3, no qual Marx realiza uma digressão sobre o trabalho produtivo: “Um filósofo produz ideias, um poeta, poemas, um pastor, sermões, um professor, compêndios etc. Um criminoso produz crimes.” (MARX, 2010, p. 355).

vida prática e sua posição na divisão do trabalho, que, por sua vez, não é idêntica àquelas dos filósofos, embora ambos guardem certas ilusões em comum. Sobre essa diferença específica das crenças e ilusões dos juristas, algumas anotações esparsas de nossos autores nas páginas finais da seção *Feuerbach e história*, abaixo transcritas, trazem-nos elementos valiosos:

Por que os ideólogos colocam tudo **de cabeça para baixo**. [auf den Kopf] [...]

Políticos, juristas, políticos (homens de Estado, em geral), moralistas, religiosos.

Para essa subdivisão ideológica numa classe, 1) *autonomização dos negócios* [*Geschäfts*] *por meio da divisão do trabalho*; cada um toma seu próprio ofício como **o verdadeiro ofício** [*das Wahre*]. No que diz respeito à relação entre seu ofício e a realidade, eles criam **ilusões tão mais necessárias** quanto isso já é condicionado pela **natureza do ofício**. As relações, na jurisprudência, na política, convertem-se – em conceitos na consciência; por não estarem acima dessas relações, também os conceitos dessas relações são, na cabeça de religiosos, juristas, políticos e moralistas, conceitos fixos; o juiz, por exemplo, aplica o código, e por isso a legislação vale, para ele, como **o verdadeiro motor ativo**. Respeito por sua mercadoria, pois seu negócio [*Geschäft*] tem a ver com **o geral** [*Allgemeine*]. (Marx, 2007, p. 77-8, negrito nosso)

Portanto, longe de ser uma distorção mental de indivíduos, a ilusão dos juristas é ilusão necessária e determinada objetivamente pela natureza mesma de seu ofício e pela mercadoria com a qual trabalha e é obrigado, enquanto jurista, a respeitar: a legislação. “Seu negócio tem a ver com o geral/universal [*Allgemeine*]” (idem, ibidem) justamente na medida em que a lei, na qual “os burgueses devem fornecer uma expressão **geral** de si mesmos, precisamente porque dominam como classe” (Marx, 2007, p. 77, negrito nosso) e não meramente como estamento, traz em si um caráter de generalidade necessário para que possa expressar os interesses médios do conjunto da classe burguesa, dos proprietários privados, como o “interesse geral”, a vontade geral, de *toda* a sociedade. Apaga-se, com isto, o conflito real de classes antagônicas entre si e com interesses particulares em nome de um interesse *geral*, de modo que, ao fim e ao cabo, interesses particulares (da classe dominante) são expressos sob a forma de interesses gerais (de toda a sociedade), sob a forma da lei.

Nesse sentido, começa a ficar mais claro por que e em que sentido o jurista é “o ideólogo da propriedade privada” (Marx, 2007, p. 225), como mencionado acima. Descobrimos que a crença *necessária* dos juristas de que a lei “se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [*realen*], na vontade *livre*” (Marx,

2007, p. 76) revela-se como a caixa de Pandora de onde escapam todos os seus pecados:

No direito privado, as relações de propriedade existentes são declaradas como o resultado da **vontade geral**. O próprio *jus utendi et abutendi* [direito de uso e consumo/abuso – G. M.] denota, por um lado, o fato de que a propriedade privada tornou-se plenamente independente da comunidade e, de outro, a **ilusão** de que a própria propriedade privada descansa na simples **vontade privada**, na disposição arbitrária das coisas. Na prática, o *abuti* traz consigo **limites econômicos** muito bem determinados para o proprietário privado, se este não quiser ver sua propriedade, e com ela o seu *jus abutendi*, passando para outras mãos, já que a coisa, considerada simplesmente em relação com a sua vontade, não é absolutamente uma coisa, mas é apenas no comércio e independentemente do direito que ela se torna uma coisa, uma verdadeira propriedade. [...] Essa **ilusão jurídica**, que reduz o direito à mera vontade, resulta necessariamente, no desenvolvimento ulterior das relações de propriedade, no fato de que alguém pode ter um título jurídico de uma coisa sem ter a coisa realmente. [...] A partir dessa mesma **ilusão dos juristas** explica-se que, para eles e para todos os códigos jurídicos em geral, seja algo acidental que os indivíduos estabeleçam relações uns com os outros, contratos por exemplo, que essas relações sejam consideradas como relações que [podem] ser estabelecidas ou não a **depender da vontade**, e cujo **conteúdo** [rep]ousa inteiramente sobre o **[arb]ítrio individual** dos contratantes. (Marx, 2007, p. 76-7, negrito nosso)

Na medida em que a divisão do trabalho lhe obriga a enxergar seu ofício como “o *verdadeiro* ofício” e a prestar respeito por sua mercadoria, a qual considera “o verdadeiro motor ativo” dos processos sociais, o jurista crê que as relações reais de comércio são tal como elas dizem ser: relações *voluntárias, livres, contingenciais*. Tal ilusão, aliás, é o único meio pelo qual o jurista pode manter-se firme em sua fé resignada no Direito. Fosse confrontado com a realidade efetiva, teria de descobrir que na sociedade civil-burguesa, calcada na propriedade privada em sua forma capitalista, firmar um contrato de compra e venda é condição necessária para ter acesso a toda a produção social, e, assim, descobriria que a liberdade contratual que subjaz seus contratos, na qual crê caninamente, é, na verdade, a liberdade de escolher entre vender sua força de trabalho em troca de um salário ou a mendicância, a criminalidade etc.

Caso tomasse gosto pela apreensão da realidade tal como ela de fato é, uma investigação mais profunda conduziria nosso já aflito jurista à descoberta de que o “desenvolvimento propriamente dito do direito” (Marx, 2007, p. 76) está historicamente vinculado ao e determinado pelo desenvolvimento da classe burguesa, sobretudo a partir do “aparecimento da concorrência” universal e da consequente

“abolição das restrições locais, implementação de comunicações, divisão do trabalho evoluída, intercâmbio mundial, máquinas” (Marx, 2007, p. 358), numa palavra, uma série de pré-condições materiais para a supressão da ordem feudal mediante revolucionamentos burgueses, em cuja consolidação, mediante o “reconhecimento oficial do fato” (Marx, 2017, p. 84) o Direito, com sua expressão *geral* da classe burguesa, já enquanto classe dominante, teve papel fundamental. A universalidade da lei, expressão geral dos interesses da classe que personifica o capital moderno, cujo domínio econômico pressupõe uma “concorrência universal”, é a forma necessária e adequada do reconhecimento da supressão dos particularismos feudais e seu direito localista e francamente irracional. Por sua vez, os juristas, tanto aqueles *práticos* quanto os *teóricos*, não são senão a nova posição social demandada por uma divisão do trabalho já calcada na concorrência universal e na progressiva generalização da relação-capital, que, quanto mais se expande, tanto mais vê na forma geral da lei a forma necessária de expressão dos interesses da burguesia ascendente.

Assim, começamos a identificar a gênese social da “ilusão jurídica, que reduz o direito à mera vontade” e crê que “seja algo acidental que os indivíduos estabeleçam relações uns com os outros, contratos por exemplo, que essas relações sejam consideradas como relações que [podem] ser estabelecidas ou não a depender da vontade, e cujo conteúdo [rep]ousa inteiramente sobre o [arb]ítrio individual dos contratantes” (Marx, 2007, p. 77, negrito nosso). Fosse isso verdade, ter-se-ia como consequência prática que bastaria uma modificação da vontade dos indivíduos ou na vontade geral – supostamente consubstanciada em lei – para que as relações sociais pudessem ser modificadas ou mesmo revolucionadas, conclusão que, já sabemos a essa altura da exposição, ignora por completo o processo de autonomização e estranhamento das relações sociais em face dos indivíduos, sua objetividade hostil e independente da mera volição. Em algumas passagens mais longas, porém essenciais, pelas quais nos desculpamos ao leitor, Marx e Engels explicitam esse processo de gênese social do direito como produto do poder – nucleado no Estado – e das relações materiais nas quais se apoia esse poder, e não, como precisam crer os juristas, de certa vontade mais ou menos livre.

Na história real, aqueles teóricos que consideravam o poder como o fundamento do direito formavam a oposição frontal àqueles que encaravam **a vontade** como a base do direito [...] Se o poder é suposto como a base do direito, como fazem Hobbes etc., então direito, lei etc. são apenas sintomas, expressão de outras relações nas quais se apoia o poder do Estado. 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** e continuam a sê-lo em todos os níveis em que a divisão do trabalho e a propriedade privada ainda são necessárias, de forma **inteiramente independente da vontade** dos indivíduos. Essas condições reais de modo algum foram criadas pelo poder do Estado; elas são, antes, o poder que o cria. Os indivíduos que dominam nessas condições, abstraindo do fato de que seu poder deve se constituir como Estado, **têm** 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, 2007, p. 317-8, negrito nosso)

Como já aludimos, as relações sociais condicionadas pela divisão do trabalho tornam-se potências estranhas que dirigem o próprio querer e o agir dos indivíduos e, nessa passagem, comprova-se que são precisamente tais relações sociais estranhadas as potências que servem de base para o Estado, e que esse “anel autoperpetuador”¹² entre relações sociais moldadas pela divisão do trabalho, especificamente a relação-capital, de um lado, e, de outro, o Estado, é um produto social necessário a certo nível ainda pouco desenvolvido da produção, fato que foge por completo ao mero querer dos indivíduos e mesmo à ação do Estado, que é produto dessas relações sociais, não produtor. E a lei, com determinação universal, tal como o Estado é a forma necessária de constituição do poder da classe dominante, é a forma necessária para exprimir a vontade da classe dominante, que não é, por sua vez, de modo algum arbitrária, mas materialmente condicionada pelas próprias condições de seu domínio classista.

Assim como não depende de sua [da classe dominante – G. M.] vontade ou arbitrariedade idealista o fato de seus corpos serem pesados, tampouco depende dela **impor a sua própria vontade na forma da lei**, pondo-a, ao mesmo tempo, fora do alcance da arbitrariedade pessoal de cada indivíduo entre eles. Seu domínio pessoal deve se constituir simultaneamente como um **domínio médio**. Seu poder pessoal se apoia em condições de vida que se desenvolvem como condições comuns a muitos, cuja continuidade eles, na condição de dominadores, devem afirmar contra outras [condições de vida – G. M.] e, ao mesmo tempo, como **válidas para todos**. A expressão dessa **vontade condicionada por seu interesse comum** é a lei. Justamente a imposição dos indivíduos independentes uns dos outros e da sua própria vontade, que sobre essa base é necessariamente egoísta em seu comportamento recíproco, torna necessária a **autorrenúncia na lei e no direito**, autorrenúncia como exceção, **autoafirmação de seus interesses na média dos casos** (que, em consequência, não é considerada como autorrenúncia por eles [...]). (Marx, 2007, p. 317,

¹² CHASIN, 2013.

negrito nosso)

A analogia feita pelos autores é significativa: tanto quanto é independente das vontades e arbítrios idealistas da classe dominante o fato de sua massa corporal ter um peso, assim também o é a necessidade de impor sua vontade de classe (isto é, a vontade condicionada pelas condições materiais de seu domínio) na forma de uma objetividade independente, autônoma e alheia às vontades e arbítrios individuais dos membros da classe dominante – isto é, na forma da lei. Esta não se presta a afirmar os interesses particulares de certa fração específica da classe dominante, mas precisamente os interesses comuns do conjunto dela, mediante o reconhecimento de um domínio médio assentado “em condições de vida que se desenvolvem como condições comuns a muitos” e, justamente por isso, tal reconhecimento legal pode ser e é a “expressão dessa vontade condicionada por seu interesse comum” (ibidem).

Tem-se, então, que a vontade geral que a ilusão dos juristas, de modo mais ou menos ferrenho, crê plasmar-se na lei e no direito é, em verdade, a vontade da classe social dominante, a expressão geral das condições médias de seu domínio, e o direito mesmo aparece como uma potência estranha em face da sociedade que o produziu, à medida que é sintoma idealista dessas relações estranhadas mesmas.

Um dos corolários desse estranhamento imanente ao Direito se expressa no fato de que seus especialistas, os juristas, tenham precisamente nessa determinação “geral” da lei e do direito a sua “mercadoria” e seu “negócio” (Marx, 2007, p. 78) em sua vida prática, donde fica ainda mais claro em que sentido os juristas são, ainda que não o saibam ou o queiram conscientemente, os “ideólogos da propriedade privada”: o são na medida em que hipostasiam as leis e relações jurídicas de sua base real e professam sem peias a lei como expressão (se não efetiva, ao menos em potência) da vontade geral e as relações jurídicas como resultados contingentes de vontades livres e autônomas, com o que simultaneamente naturalizam e glorificam as relações de produção e propriedade que efetivamente dão *o conteúdo* da lei e demais manifestações do direito.

Em outros termos, a consequência prática de partilhar dessas ilusões jurídicas é, necessariamente, uma posição *no mínimo* conservadora diante da realidade presente, uma vez que, mesmo quando *subjetivamente* os indivíduos que partam dessa perspectiva dos juristas imaginem-se revolucionários, as determinações objetivas da lei e do direito (em quaisquer “sociedades onde reina o modo de produção capitalista”) (Marx, 2013, p. 113) restringem qualquer luta neste âmbito a uma luta para alterar

pontualmente, mas de modo algum *suprimir*, as condições médias de vida da dominação burguesa. A aposta cega na onipotência da vontade, seja a individual, seja a 'geral', por incompreensão ou ignorância das relações materiais que condicionam essas vontades, redundará obrigatoriamente em posições que transitam entre certo reformismo pela via jurídica e exortações morais aos bons sentimentos humanos ou à revolução.

Sobre esse aspecto, o esclarecimento e alerta dos autores às classes dominadas quanto ao risco de hipertrofiar a vontade também é altissonante:

O mesmo vale para as classes dominadas, de cuja vontade tampouco depende a existência da lei e do Estado. Por exemplo, enquanto as forças produtivas não tiverem se desenvolvido a ponto de tornar supérflua a concorrência e, por essa razão, reiteradamente provocarem a concorrência, as classes dominadas quererão algo impossível se tiverem a "vontade" de eliminar a concorrência e, junto com ela, Estado e lei. [...] Portanto, não é o Estado que subsiste por meio da vontade dominante, mas o Estado que procede do modo de vida material dos indivíduos tem também a forma de uma vontade soberana. Se esta perde o domínio, então se modificou não só a vontade, mas também a existência e a vida material dos indivíduos, e só por causa disso a sua vontade. (Marx, 2007, p. 318, **negrito nosso**)

Estado, direito e as condições materiais do domínio burguês (aqui, na forma da concorrência) são elementos indissociáveis e codeterminantes entre si e têm nas condições materiais a base dessas relações, de modo que a vontade que se volta contra os primeiros sem ter em conta a objetividade social estranhada destas últimas, resulta em uma apoteose da impotência, seja, reiteramos, pela via da pregação moral, seja pela via das reformas jurídicas. A vontade dominante na sociedade civil-burguesa não é causa, sim produto e reflexo das condições materiais de vida, e só é expressão geral da vontade da burguesia na exata medida e até o momento em que a burguesia detiver a propriedade privada dos meios de produção material e espiritual, que dão a base real àquela vontade dominante, soberana.

Ademais, vale acrescentar que tal como uma posição quanto aos conflitos do presente calcada nessas ilusões jurídicas há de ser uma posição conservadora ou reacionária, também a interpretação que se tem do passado e do processo de desenvolvimento histórico é contaminada por essas inversões de sujeito e predicado:

Da mesma maneira se pode, aqui, separar, por sua vez, **o direito de sua base real** [*real/en*], com o que então se consegue extrair uma "vontade soberana" que se modifica diferentemente nas diferentes épocas e que em suas criações, as leis, possui uma história própria, independente. Desse modo, a história política e burguesa **se dissolve ideologicamente numa história do domínio de leis sucessivas**. Esta é

a **ilusão específica de juristas e políticos**, a qual *Jacques le bonhomme* [Max Stirner – G. M.] adota *sans façon*. [...] Ele [Max Stirner – G. M.] nutre a mesma ilusão que, por exemplo, Frederico Guilherme IV, que também considera as leis como simples ideias repentinas da vontade soberana e, em consequência, sempre acha que elas fracassam diante do "Algo tosco" do mundo. [...] O exame mais superficial da legislação, por exemplo da legislação para os pobres em todos os países, mostrará o quanto os dominadores avançaram quando imaginaram poder impor algo mediante sua simples "vontade soberana", isto é, apenas como querentes. (Marx, 2007, p. 319, **negrito nosso**)

Com este modo dos juristas de compreender o mundo e a história, eliminam-se quanto ao passado e ao presente os conflitos e contradições sociais nos quais se deu o desenvolvimento social, transformando-o em um suceder de ideias jurídicas e documentos legislativos – frutos da vontade geral ou do *Volksgeist* de cada tempo – que são tomados como “o verdadeiro motor ativo” da história (Marx, 2007, p. 78). E se as leis forem tomadas como esse motor da história, não haverá nenhuma surpresa se um indivíduo embebido dessas ilusões jurídicas propugnar que a luta por novas leis ou novas interpretações das leis seja o grande cerne das lutas sociais de seu tempo. Seria, antes, a mais lógica das consequências.

Nossas investigações nos conduzem, então, a um duplo ponto de chegada: se há de ser reconhecido, de um lado, o caráter revolucionário que o Direito da moderna sociedade civil-burguesa – na qual se teve o “desenvolvimento propriamente dito do direito” (Marx, 2007, p. 76) – exerceu para a supressão dos privilégios feudais e do direito do mais forte [*Faustrecht*] vigente no Medievo, há que se reconhecer com igual necessidade a outra face da moeda, qual seja, sua vinculação necessária com o domínio da classe burguesa e a consequente função social necessária de seus especialistas, os juristas, na manutenção e reprodução desse domínio.

Exatamente na época entre o domínio da aristocracia e o da burguesia, quando colidiram os interesses de duas classes, quando o intercâmbio comercial entre as nações europeias começou a ganhar importância e, em consequência, a própria relação internacional assumiu um caráter burguês, o poder dos tribunais começou a ter mais relevância, **chegando ao seu ápice sob o domínio burguês**, para o qual essa **divisão consumada do trabalho** é incontornavelmente necessária. (Marx, 2007, p. 331, **negrito nosso**)

Sublinha-se aqui, novamente, a relação indissociável entre a consolidação de relações de produção e intercâmbio de “caráter burguês” e o crescimento e consolidação da classe dos juristas, os valiosos ideólogos da propriedade privada. E quanto a seu papel na reprodução da sociabilidade burguesa e seu grau de consciência disso, Marx e Engels destacam que “é totalmente indiferente o que os servos da divisão

do trabalho, os juizes, e até mesmo os *professores juris* [professores da ciência jurídica] imaginam sobre isso” (Marx, 2007, p. 331). Sob essa perspectiva, é plenamente extensível aos juristas a afirmação de Marx sobre os portadores de mercadorias na sociedade civil-burguesa, que diuturnamente trocam seus distintos produtos como valores: “eles não sabem disso, mas o fazem” (Marx, 2013, p. 149). Acrescentaríamos apenas: a insciência dos juristas acerca da função social *real* que exercem na reprodução das condições da dominação burguesa é momento necessário à reprodução cotidiana da mesma, pois condição indispensável à criação e preservação das ilusões inerentes a seu ofício.

Considerações finais

Que a causa das ilusões sociais aqui analisadas não se encontra *no* Direito ou *nos* juristas, que a existência do Direito e dos seus especialistas não é senão uma consequência de um estágio específico da produção social, no qual os indivíduos não a controlam, mas são por ela controlados, e que este processo de estranhamento decorre da própria gênese e expansão da divisão social do trabalho, é algo, a essa altura da exposição, já demonstrado.

Contudo, útil repisar que, enquanto esfera particular de uma sociabilidade que reproduz, também com a mediação do Direito, relações sociais estranhadas, o fenômeno jurídico torna-se, também, potência estranhada em relação aos indivíduos, e os juristas, por sua vez, conscientes disso ou não, protagonizam todo o *mise en scène* pelo qual se reproduz tal estranhamento. Nesse sentido, Marx e Engels são explícitos quanto a sua posição, enquanto comunistas, ante o complexo no qual os jurista atuam:

No que se refere ao Direito, afirmamos, entre muitas outras coisas, a **contraposição do comunismo ao direito** tanto em sua modalidade política quanto na privada, como também na sua forma genérica como Direito do Homem. Ver os *Anais Franco-Alemães* (p. 206 ss.), onde o privilégio e a prerrogativa são concebidos como correspondentes à propriedade privada vinculada ao estamento, e o direito é concebido como correspondente à situação da concorrência, da propriedade privada livre; da mesma forma, o próprio Direito do Homem é visto como privilégio e a propriedade privada como monopólio. (Marx, 2007, p. 205, negrito nosso)

Ressalte-se novamente como a expansão da divisão social do trabalho na época capitalista determina a conexão existente entre o Direito, em sua forma moderna, e a forma que a propriedade privada assume na particularidade da produção capitalista,

diferentemente daquela que assumia no modo de produção feudal, escravista, asiático etc.

A superação desse estado de coisas, isto é, do caráter estranhado que as relações sociais assumem nas sociedades condicionadas pela divisão do trabalho, para sermos coerentes com tudo que se expôs até aqui, não pode se dar simplesmente “arrancando-se da cabeça” a representação geral dessas potências estranhadas. Isso, com maior ou menor refinamento, é o que sustentaram os jovens-hegelianos e os idealistas em geral, impiedosamente criticados por nossos autores. Na perspectiva destes, dado o caráter objetivo, *real*, dessas relações estranhadas, sua superação há de se dar também por meios *reais*: o processo de libertação só pode ocorrer, pois, “se os indivíduos voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho”, processo este que “não é possível sem a comunidade. É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível” (Marx, 2007, p. 64). Enquanto o indivíduo encontra-se em uma sociedade calcada na divisão social do trabalho, isto é,

quando as circunstâncias sob as quais vive esse indivíduo só lhe permitem o **desenvolvimento [uni]lateral de uma quali[dad]e às custas de todas as demais**, [se] elas lhe proporcionam material e tempo para desenvolver só uma qualidade, então esse indivíduo logra apenas um **desenvolvimento unilateral, aleijado**. Não há pregação moral que ajude. E o modo como se desenvolve essa qualidade preferencialmente favorecida depende, por sua vez, de um lado, do material de formação que lhe é oferecido, de outro lado do grau e do modo como as demais qualidades permanecem reprimidas. (Marx, 2007, p. 257, negrito nosso)

Em uma palavra, a unilateralidade da personalidade dos indivíduos até hoje existentes não é e não pode ser tomada como atributo inerente à sua natureza, sim algo historicamente condicionado pela configuração específica da divisão social do trabalho de suas respectivas épocas e localidades e, portanto, só pode ser superada mediante a superação da divisão social do trabalho enquanto tal. Seja jurista, filósofo, burguês, sociólogo, biólogo, camponês, jornalista... Enquanto o indivíduo estiver subsumido à posição que ocupa na divisão social do trabalho, que lhe é independente e dirige sua vontade com sua objetividade estranhada, estará, na melhor das hipóteses, sufocado em um “desenvolvimento unilateral, aleijado”. Somente na forma de organização social onde a divisão social do trabalho foi suprimida, isto é,

onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode

aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, **exatamente de acordo com a minha vontade**, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. (Marx, 2007, p. 38)

Somente em uma forma de sociabilidade, já não mais condicionada pela divisão social do trabalho e por sua outra face, a propriedade privada, será, enfim, objetivamente possível viver uma vida que “abarca uma grande esfera de atividades variadas e relações práticas com o mundo”, isto é, uma “vida multifacetada”, onde a atividade humana do pensar, em vez de ser tomada (tal como o fazem os idealistas em geral) como *única* atividade humana ou atividade humana *superior* (lembre-se a crítica de nossos autores a Feuerbach) e que, autonomizada dos indivíduos reais, guia o desenvolvimento histórico, passa a ter apenas “o mesmo caráter de universalidade de cada uma das demais manifestações vitais desse indivíduo”. Desse modo, tal pensar “não se fixa como pensar abstrato, nem há necessidade de artifícios reflexivos rebuscados quando o indivíduo passa do pensar para alguma outra manifestação vital. Trata-se, sempre, desde o início, de um momento que desaparece e se reproduz de acordo com a *necessidade* no todo da vida do indivíduo” (Marx, 2007, p. 257).

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Poder, política e representação*. (Três supostos e uma hipótese constituinte). **Verinotio revista on-line – n. 15**, Ano VIII, abr./2013, ISSN 1981-061X.
- ENGELS, Friedrich. **As Guerras Camponesas na Alemanha**. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. Trad. Vinícius Matteucci de Andrade Lopes. São Paulo: Hedra, 2020.
- HEINRICH, Michael. **Karl Marx: e o nascimento da sociedade moderna**, São Paulo: Boitempo, 2018.
- JONES, Gareth Stedman. **Karl Marx. Grandeza e ilusão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- KOFLER, Leo. **Contribución a la historia de la sociedad burguesa**. 2. ed. Tradução: Edgardo Albizu. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1997.
- MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. **Crítica à filosofia do Direito de Hegel – Introdução**. In: MARX, Karl. **Crítica à filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. Ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **Para a crítica da economia política**. Manuscrito de 1861-63. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- _____. **Miséria da filosofia**. [tradução de José Paulo Netto]. – São Paulo: Boitempo, 2017.

- _____. **O Capital**. Crítica da economia política. Tradução de Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **Manifesto Comunista**. Trad. Marcus Mazzari. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2017.
- _____. **Ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2010.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. *De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta*. In: **Kriterion n.130**. Belo Horizonte: 2014.
- _____. *Os juristas nas Teorias do mais-valor de Karl Marx: produtividade e desenvolvimento capitalista diante da concepção marxiana de socialismo*. **Verinotio**: Belo Horizonte, 2020.

Como citar:

MACHADO, Gabriel Müller de Jesus Pinheiro. A posição dos juristas na divisão do trabalho e suas ilusões em *A Ideologia Alemã*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 129-153; jan.-jun., 2024.



DOI 10.36638/1981-061X.2024.29.1.706

ARTIGO

O direito sem história e o Estado como comunidade ilusória: Marx e Engels sobre história em *A ideologia alemã*

The law without history and the State as an illusory community: Marx and Engels about history in *The German Ideology*

Edmundo Barboza Filho*

Resumo: Pela análise imanente dos manuscritos conhecidos como *A ideologia alemã*, procuramos esclarecer a relação entre direito, Estado e história. O caminho traçado pelos autores, que parte das condições práticas colocadas pela produção material da vida, revela o Estado e o direito como formas delas derivadas, que tem seu engendrar histórico delas totalmente dependente.

Palavras-chave: Ideologia; História do direito; Estado; Trabalho.

Abstract: Through the immanent analysis of the manuscripts known as *The German Ideology*, we seek to clarify the relationship between law, State and history. The path traced by the authors, which starts from the practical conditions posed by the material production of life, reveals the State and the law as forms derived from them, whose historical engendering is completely dependent on them.

Keywords: Ideology; History of law; State; Work.

A ideologia alemã e suas questões de leitura

Em 1848 lançavam Marx e Engels seu *Manifesto Comunista*, texto no qual aparece uma dura consideração sobre o direito: “o vosso direito não passa da vontade de vossa classe erigida em lei, vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições materiais de vossa existência como classe” (MARX; ENGELS, 1998, p. 54-55). Não valendo mais a reivindicação do direito contra a abolição da propriedade burguesa, ficamos assim sabendo que o direito tem uma determinação de classe, enraizado nas condições de existência dos dominantes, assim como as “próprias ideias são produtos das relações de produção e de propriedade burguesas” (Idem).

Em 1847 Marx lançava *Miséria da Filosofia*, livro que responde diretamente ao *Filosofia da Miséria* de Proudhon (1846). Nele, Marx afirma ser o direito civil “apenas

* Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, com bolsa CAPES. Graduado em direito pela mesma instituição. *E-mail:* edbarbozafilho@hotmail.com.

uma expressão de dado desenvolvimento da propriedade, isto é, da produção” (MARX, 2017, p. 53); além da famosa afirmação de que o direito não é mais que o “reconhecimento oficial do fato” (Ibid., p. 84)¹. Tais afirmações são bem contundentes e críticas à noção de um direito que toma a dianteira dos valores de uma sociedade². Ao contrário dela, para Marx o desenvolvimento do direito parece estar diretamente atrelado ao estado de desenvolvimento das relações materiais de produção – em especial, da propriedade –, como quem as reitera ou consolida.

Nos manuscritos conhecidos como *A ideologia alemã* (1845-1847)³ encontramos afirmações bem parecidas com isso; como, por exemplo, a de que: “Sempre que, por meio do desenvolvi[mento] da indústria e do comércio, surgiram novas formas de [in]tercâmbio, [por] exemplo companhias de seguros etc., o direito foi, a cada vez, obrigado a admiti-las entre os modos de adquirir a propriedade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 77). Vê-se, desde já – e mais calmamente à frente –, que o direito se desenvolve junto com as relações de propriedade, em reconhecimento e em relação com elas. Nestes manuscritos os autores vão ainda além, com esta interessante anotação: “Não se pode esquecer que o direito, tal como a religião, não tem uma história própria” (MARX; ENGELS, 2011, p. 76). Tal afirmação encontra justificativa nas próprias condições históricas pelas quais o direito e a religião vieram se desenvolvendo na sociedade civil-burguesa: a partir da dissolução da comunidade natural, vão progressivamente tomando forma de acordo com o alterar das condições da produção material da vida. Nesse sentido, como poderemos ver melhor à frente, tais esferas não estão apartadas dessas condições colocadas para a sociedade e, portanto, não têm um engendrar histórico autônomo. Conclusão essa que apenas é possível pois: tendo a sociedade civil-burguesa como fundamento, Marx e Engels percorrem seus diferentes estágios desenvolvendo o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata, sempre concebendo aí a forma de

¹ Gyorgy Lukács foi o primeiro a chamar a atenção para esta passagem, entendendo, a partir dela, que o direito constitui uma forma de reprodução consciente dos fatos da vida econômica. Portanto, para ele, a passagem “expressa com exatidão a condição de prioridade ontológica do econômico” (LUKÁCS, 2013, p. 238).

² Em *A ideologia alemã*, como veremos, Marx e Engels estarão combatendo diretamente discursos como esse. Max Stirner teria incorrido nesse erro, de forma que para ele as relações jurídicas aparecem apenas como domínio do *conceito* do direito. Assim, para ele “o direito não surge a partir das condições materiais dos homens e do conflito que surge entre eles em virtude disso, mas do conflito deles com a representação que têm dele, a qual eles devem ‘tirar da cabeça’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 307).

³ Gerald Hubmann, editor da *Marx-Engels Gesamtausgabe 2* (MEGA²) - projeto que organiza e edita os escritos deixados por Marx e Engels -, diz haver indícios de que os dois autores teriam trabalhado nos manuscritos até meados de 1847, e não até junho de 1846, como comumente se veicula (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 38).

intercâmbio conectada a esse modo de produção que ele engendra. Podemos dizer que tal concepção da história subsiste “não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material” (Ibid., p. 42-43). O direito, assim como a religião, tem aí uma série de determinações materiais colocadas na realidade da divisão do trabalho, que só depois de conhecidas nos permite compreender melhor suas expressões como formas ideológicas de consciência⁴. Como Lukács bem aponta, esta é uma escolha “metodológica” presente no jovem Marx que não proclama uma dependência mecânica das formas ideológicas sobre o desenvolvimento econômico – e nem uma dedutibilidade esquemática dele -, “mas apenas é constatada a unidade, já de muitas maneiras identificada por nós, do processo histórico enquanto continuidade ontológica, a despeito de toda a sua contraditoriedade e necessária desigualdade” (LUKÁCS, 2013, p. 270).

Assim também tomemos o itinerário marx-engelsiano, tentando compreender melhor esta relação entre direito e história mencionada acima⁵. Com enfoque nos escritos d'*A ideologia alemã*, poderemos encontrá-la partindo das condições mais básicas de divisão do trabalho, que se desenrolam e complexificam com o desenvolvimento do Estado e sua relação com a propriedade privada. Partindo das formas mais simples da produção humana, poderemos ver como se desenvolvem delas seu reflexo prático-idealista: o Estado, assim como o conjunto dos diversos produtos e formas da consciência (MARX; ENGELS, 2011, p. 42-43) – nas quais acreditamos se encaixar a forma jurídica de consciência. Tal percurso não é errático: reiterando a interação histórica entre o homem e o meio sensível – não permitindo que se faça da história puramente um processo da consciência⁶ -, tem-se uma atividade material múltipla que determina difusamente a produção da vida humana. É justamente por

⁴ Em um prefácio, escrito cerca de 12 anos após *A ideologia alemã*, Marx relembra o seu percurso da década de 1840, destacando algumas das conclusões às quais chegou na época. Dentre elas está a de que “convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais – e as **formas jurídicas**, políticas, **religiosas**, artísticas ou filosóficas, **em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência** desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 48) (grifos nossos).

⁵ Convém deixar a questão da religião para uma oportunidade futura. Vale ressaltar que o tratamento dos autores dessa questão – em outros escritos - já foi sido esboçada por Gabriel Andrade Perdigão (Cf. 2018).

⁶ Esta posição é, inclusive, crítica à que assumem os interlocutores de Marx e Engels de *A ideologia alemã*: “Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência” (MARX; ENGELS, 2011, p. 84).

meio do caráter terreno dessa interação que é possível encontrar as determinações práticas que se colocam às organizações humanas. Estado e direito, nesta exposição, encontram lugar em uma lógica de dominação colocada pela divisão do trabalho baseada na propriedade privada.

Uma vez sabendo que os autores tratam do direito apenas em meio a outras tantas determinações – a saber: Estado, propriedade privada, divisão do trabalho, forças produtivas –, fica ressaltado o caráter não-autônomo dessa esfera da sociabilidade humana, que só pode ser realmente compreendido e tratado em meio a elas. O pontear desse emaranhado determinístico não se satisfaz apenas de representar o real na ideia, mas de constatar a impossibilidade de superação isolada em qualquer uma dessas esferas. Ou seja, não pode o direito ou o Estado nos levarem, sozinhos, à fundação de uma nova sociedade, mas sim a superação operada em todos os planos da produção da vida humana – portanto, também na divisão do trabalho, na propriedade privada, na apropriação das forças produtivas e ainda em outras. Como o direito e o Estado têm suas raízes bem fundadas nessa sociedade que se deseja suprimir, é certo que a realização dessa última passa pela destruição daqueles.

O artigo certamente se afeta por esse caráter que acabamos de citar: para melhor compreender o local do Estado e do direito na sociedade civil-burguesa, se torna preciso apresentar suas bases materiais. Por isso, assim como os autores fazem, partimos do trabalho e seu processo de complexificação, para então entender o papel que cumprem o direito e o Estado enquanto formas ideológicas de consciência. A história da sociedade civil-burguesa, portanto, tem nessa discussão um papel protagonista⁷.

Antes de começar, vale trazer alguns pequenos esclarecimentos sobre o conjunto dos textos que é objeto deste trabalho, bem como alguns desafios que existem ao estudá-los:

A ideologia alemã se constitui de um conjunto de manuscritos redigidos por Marx e Engels durante suas estadas em Bruxelas, entre 1845 e 1847. Neles, além do

⁷ Inclusive, a história como categoria que trata do ser é algo que Lukács considera genial na obra marxiana, e que tem seu marco nos escritos que aqui analisaremos: “A mais insignificante e modesta concretização no âmbito do problema das categorias conduz diretamente à questão central da teoria marxiana: a história como princípio fundamental de todo ser. Em termos gerais e precisos, isso foi enunciado por Marx já muito cedo (em *A ideologia alemã*); de fato, é este o princípio que domina do início ao fim suas argumentações sobre o ser. Essa constatação tem um caráter profético genial, na medida em que, na época de sua formulação, seu fundamento ontológico, o ser como processo permanente e irreversível, ainda estava longe de ser reconhecido como constituição ontológica fundamental da natureza, muito menos conhecido amplamente” (LUKÁCS, 2010, p. 365)

caráter polemista – inserido no debate filosófico alemão –, há também um quê de autoesclarecimento por parte dos autores em escrevê-los⁸. Ainda na esteira dos escritos que fizeram até 1844, a exemplo dos artigos publicados nos *Anais Franco-Alemães*⁹ e do livro *A sagrada família* - este último escrito conjuntamente -, nossos autores desenham suas críticas àquela que até então era a “mais recente filosofia alemã”. Estes manuscritos, que não chegaram a ser editorados em livro e nem a ser publicados por Marx e Engels em vida¹⁰, contêm críticas direcionadas a alguns dos estudiosos de Hegel de seu tempo, em especial: Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach¹¹. Estes embates, em que Marx e Engels tentariam acertar as contas com suas antigas consciências filosóficas, não encontraram a luz do dia no século XIX em razão das adversidades editoriais que se apresentaram ainda na década de 1840 (Cf. MARX, 2008, p. 49).

À época de escrita, Marx declarou em cartas que o manuscrito em coautoria com Engels “é necessário para preparar o público para o ponto de vista da minha economia, que se opõe diretamente à ciência alemã anterior”¹² (MARX; ENGELS, 2020, p. 48-49). Engels, por outro lado, declarou em 1888 que, ao reencontrar os manuscritos, percebeu “o quanto eram incompletos, por àquela época, nossos conhecimentos da história econômica” (ENGELS, 2012, p. 132). Na mesma ocasião, porém, concordou sobre o valor apreciável que tem o manuscrito que ficou conhecido como *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, “por ser o primeiro documento que contém o germen genial da nova concepção de mundo” (Idem). Vê-se, desde já, que os textos redigidos pela dupla em Bruxelas têm grande importância no itinerário intelectual dos

⁸ No famoso prefácio de 1859, nos narra Marx: “E quando, na primavera de 1845, ele [Engels] também veio domiciliar-se em Bruxelas, resolvemos trabalhar em comum para salientar o contraste de nossa maneira de ver com a ideologia da filosofia alemã, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica. O propósito se realizou sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana. O manuscrito [*A ideologia alemã*], dois grossos volumes em oitavo, já se encontrava há muito tempo em mãos do editor na Westphalia, quando nos advertiram que uma mudança de circunstâncias criava obstáculos à impressão. Abandonamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, tanto mais a gosto quanto já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer” (MARX, 2008, p. 49).

⁹ Lá encontramos publicados os textos *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* e *Sobre a questão judaica* de Marx e *Esboço para uma crítica da economia política* de Engels.

¹⁰ Alguns fragmentos dos manuscritos chegaram a ser publicados em vida pelos autores em outros formatos. Exemplo disso é o artigo *Karl Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien (Darmstadt 1847) oder Die Geschichtschreibung des wahren Sozialismus*, que Marx publicou em 1847 na revista *Das Westphälische Dampfboot*. Outro exemplo foi a publicação, por Engels, das *Teses sobre Feuerbach*, em 1888, como anexo de seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*.

¹¹ As recentes declarações dos editores da MEGA² indicam que “dois terços das páginas transmitidas do manuscrito de Feuerbach se originaram do embate com Stirner” (HUBMANN; PAGEL, 2022, p. 30). As discussões com Feuerbach, assim, têm um ponto de partida comum com as discussões contra Stirner, e provavelmente se desenrolariam em um capítulo próprio, que nunca foi terminado (Ibid., p. 36-37).

¹² Carta de Marx para o editor Carl Friedrich Julius Leske, de 1 de agosto de 1846.

autores, embora não vão além de apresentar seus posicionamentos que já despontavam em processo de maturação.

Ao serem finalmente publicados, os manuscritos não deixaram de ter recepção controversa: se, para alguns, contém “a exposição mais completa da teoria social fundada por Marx” (RUBEL, 2011, p. 139), ou se representa, para outros, “um *corte epistemológico* inequívoco” no ponto em que o próprio Marx situa sua crítica à sua antiga consciência filosófica (ALTHUSSER, 2015, p. 23-24), ou para ainda outros a sessão dedicada a Feuerbach “foi um dos trabalhos de Marx mais centrais” (MCLELLAN, 1973, p. 151); para os atuais editores da MEGA²¹³ - do seu lado - é pacífico que *A ideologia alemã* não se trata de uma obra, e que deve ser entendida dentro destes limites (Cf. HUBMANN; PAGEL, 2022). Esta última conclusão, vale dizer, é baseada no novo projeto filológico de editoração da MEGA (Cf. HUBMANN, 2012), que tem encarado os manuscritos de 1845-1847 como fragmentários e incompletos, incompatíveis com a configuração de tal estatuto textual.

Se a descoberta – se é que se pode chamar assim – dos editores da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* sobre *A ideologia alemã* tem sentido, então vemos suavizadas as palavras dos primeiros receptores “da obra” (MUSTO, 2021, p. 36). Não se pode esquecer, mesmo assim, que a MEGA, em seu projeto de “despolitização” das publicações de Marx¹⁴, “é também marcada por uma certa configuração histórica que incentiva comentários interpretativos que, [...], cauterizam os aspectos mais incômodos e revolucionários do pensamento de Marx” (MARTINS, 2013, p. 142).

Frente a tudo isso, a leitura que se faz dos manuscritos de Marx e Engels de 1845-1847 neste trabalho deve assumir o compromisso em questionar o estatuto do texto que está sendo analisado, estando subordinada ao sentido nele existente objetivamente (FORTES; VAISMAN, 2020, p. XII), buscando na sua tecitura interna a gênese social e seus possíveis pontos de contradição. De certo que falamos da análise

¹³ *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) é o projeto que organiza e edita os escritos deixados por Marx e Engels para fins de publicação de suas obras completas. O projeto, descontinuado anteriormente, tem agora um novo esforço na Academia de Ciências de Berlim e na Fundação Internacional Marx-Engels (IMES) em Amsterdã.

¹⁴ Declaração do editor Gerald Hubmann: “De início, destaquemos mais uma vez que foi justamente o caráter filológico que salvou da mudança histórica o empreendimento da *MEGA*, antes político. Embora pouco de fato pudesse ser revisto no núcleo filológico da *MEGA 2* depois de 1990, era ainda preciso garantir uma validade consequente para o primado da filologia. A tarefa de despolitização da edição era algo novo, especialmente nos comentários. No lugar das anteriores interpretações e imperativos editoriais politicamente motivados, surge agora o princípio da historicização consequente da obra de Marx. Isso implica uma contextualização intelectual que discuta o pensamento de Marx no nexo de seu tempo e no horizonte de seus problemas e questões” (HUBMANN, 2012, p. 43).

imane (Cf. CHASIN, 2009). Tal compromisso - que se toma em respeito à gênese, estrutura e função nos textos -, não permite deixar de lado os aspectos “incômodos e revolucionários” de Marx e de Engels, evitando também recair em comentários mais ou menos destros pelos quais rotineiramente se abordam os discursos deles (Ibid., p. 25).

Marx e Engels na história: do trabalho ao Estado ou o Estado como comunidade ilusória

Já pudemos comentar que Marx e Engels têm como ponto de partida – para uma análise histórica – a práxis dos homens na produção de sua vida material imediata. A história, assim, tem seu desenvolvimento dependente das condições pelas quais esta vida material é produzida. Em outras palavras: “devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 32-33). Dessa forma, uma condição histórica fundamental é a de que seus agentes garantam - antes de tudo - comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. A satisfação destas necessidades primeiras não encerra, contudo, o percurso histórico: o ato da satisfação e o instrumento da realização - uma vez adquirido - são o que conduzem a novas necessidades (idem). É justamente no renovar diário das próprias vidas e das necessidades que, para nossos autores, reside a história; processo esse no qual os homens vão necessariamente estabelecendo relações sociais e desenvolvendo as condições de divisão do trabalho, intercâmbio e forças *produtivas*:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições. (Ibid., p. 40).

Esta produção da vida, vale dizer, já aparece como uma relação dupla: de um lado como relação natural, de outro como relação social (Ibid., p. 34). Se, por um lado, a satisfação das necessidades mais básicas do homem tem lugar na natureza, por outro, ele também tem a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam. Dessa forma, o homem é atravessado não só pelas relações próprias do mundo natural, mas também por aquelas relações que só podem existir no seio da sociedade. A realização das necessidades humanas incontornavelmente se

dá em meio às relações sociais adquiridas historicamente, tanto porque estas necessidades agora só podem ser garantidas em meio a elas, quanto porque algumas destas necessidades derivam – em certa medida – dessas relações. Podemos dizer, assim, que “Marx não admite uma divisão absoluta entre natureza e sociedade” (SCHMIDT, 1971, p. 49). O processo histórico do qual falamos aqui, portanto, está no engendrar objetivo e subjetivo das conexões do homem nestes dois “polos”.

Mostra-se, portanto, desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma “história”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 34).

Uma vez que tal conexão não se dá de forma idêntica durante todos os tempos, estando em constante mudança e a depender das necessidades e do modo de produção, pode se falar numa “história” da conexão dos homens no seio da divisão do trabalho, já que ela toca imediatamente nas condições práticas das organizações humanas, tanto objetivas quanto subjetivas. Se, num dado momento, nossos autores apontam essa conexão materialista na cooperação como uma relação social, “no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade” (Idem); num outro a cooperação aparece como relação não-voluntária e natural (Ibid., p. 38), pois, imposta pela divisão do trabalho, é inescapável ao indivíduo uma vez que se identifica com a garantia dos seus meios de vida. A relação dupla se expressa novamente: embora com uma faceta natural, atravessa os indivíduos com relações sociais, um “poder social”, que aparece a eles:

... como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (Idem).

Faz-se notar que as relações sociais adquiridas no seio da divisão do trabalho tenham, desde já, o poder de dirigir os homens em seu “querer e agir”. Uma força como essa só pode ser resultado da interação entre o aumento das necessidades e do surgimento de novas relações sociais: a complexificação da divisão do trabalho, que se autonomiza com a força de todos os indivíduos cooperados. “Desse modo, todas as capacidades que resultam da atividade conjunta dos indivíduos se objetivam como entidades autônomas, cada qual conforme o tipo de capacidades e suas formas de

realização” (COTRIM, 2012, p. 3-4). Livia Cotrim percebe bem que para nossos autores o Estado figura entre essas entidades, como “corporificação do poder social dos indivíduos, previamente extraído deles” (Idem). Antes de chegarmos a ele, ainda temos um elemento que compõe sua base que queremos apresentar:

A chave do nosso “quebra-cabeça” não é apenas a divisão do trabalho, mas também o produto da atividade engendrada por ela: a propriedade privada¹⁵. Esta que, pelos manuscritos d’*A ideologia alemã*, tem sua primeira forma “na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem”¹⁶ (MARX; ENGELS, 2011, p. 36), atravessa a história e se desenvolve, desde o início, como o poder de dispor da força de trabalho alheia. Se a conexão materialista dos homens no seio da divisão do trabalho tem uma história, já que se refere à produção de vida humana em permanente alteração pelas suas condições objetivas, assim também tem a propriedade, que corresponde ao produto dela¹⁷.

Como vimos, na história, as condições de produção legadas por uma geração estarão sofrendo constantes alterações operadas pelas seguintes (MARX; ENGELS, 2011, p. 40). Assim, também sofre alterações a forma da propriedade que corresponde a estas condições. As forças produtivas, no processo de seu desenvolvimento:

... aparecem como plenamente independentes e separadas dos indivíduos, como um mundo próprio ao lado destes, o que tem sua razão de ser no fato de que os indivíduos, dos quais elas são as forças,

¹⁵ “Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (MARX; ENGELS, 2011, p. 37).

¹⁶ Como pôde demonstrar Ronaldo Vielmi Fortes, a partir dos cadernos etnológicos de Marx de 1880-1882, o processo de inferiorização da mulher na sociedade acompanha o surgimento da família monogâmica no contexto do nascimento da propriedade privada (FORTES, 2018, p. 443). Percebe o autor, com isso, uma correlação com as teses que Marx e Engels defendiam já n’*A ideologia alemã* – a saber, aquelas pelas quais “a essência da individualidade da mulher característica do período é uma determinação histórica, posta e constituída pela forma específica das relações humanas da época, na qual a mulher é socialmente subjugada, oprimida pelo homem” (Ibid., p. 445). Melhor dizendo, a condição de inferiorização da mulher se relaciona com as condições de produção historicamente constituídas, a partir da divisão do trabalho baseada na propriedade privada. É igualmente válido conferir a relação entre homem e mulher e estranhamento em Lukács (2013) e no artigo de Ana e Vera Cotrim, que também têm em conta a natureza, a sensibilidade, os desejos e as paixões (2020).

¹⁷ “A divisão social do trabalho e a propriedade privada que lhe corresponde têm, pois, uma história, cujo sentido foi a ampliação da própria divisão social do trabalho e, conseqüentemente, a ampliação da cisão entre propriedade e comunidade, até o ponto em que, tendo a propriedade alcançado a forma pura, isto é, extinta a comunidade, a sociabilidade toma a forma de estado separado da sociedade civil. Também coerentemente com o exposto em textos anteriores, a constituição plena tanto da sociedade civil quanto do decorre da completa separação entre vida privada e vida pública, entre indivíduo e sociedade, ou entre indivíduo e gênero. Cindidas do conjunto dos indivíduos e coaguladas sob a forma de estado, as forças sociais são apropriadas, evidentemente, por outros homens – pela burguesia” (COTRIM, 2007, p. 29).

existem dispersos e em oposição uns com os outros, enquanto, por outro lado, essas forças só são forças reais no intercâmbio e na conexão desses indivíduos. Portanto, de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados. (Ibid., p. 72).

O desenvolvimento da propriedade privada emerge como elemento que possibilita a autonomização das forças produtivas com relação aos indivíduos. Sendo a divisão do trabalho um elemento real dentro da conexão materialista dos homens, ela se corporifica e alcança autonomia por meio das relações sociais próprias deles. Assim, a propriedade privada se autonomiza contrapondo os indivíduos: “no interior da divisão do trabalho, surge uma divisão na vida de cada indivíduo, na medida em que há uma diferença entre a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes” (Ibid., p. 64-65). A contraposição dos indivíduos, dessa forma, só se dá na medida em que eles são proprietários privados, já que as forças produtivas de seu coletivo foram apoderadas pela propriedade privada. A separação entre vida pessoal e vida do trabalho escancara tal oposição: na condição de proprietários privados, a personalidade desses indivíduos “é condicionada e determinada por relações de classe bem definidas” (Idem).

Dessa conexão entre os homens na divisão do trabalho é que pode se dar a contradição entre o interesse de indivíduos ou de famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente. Se tal conexão dos homens é observada efetivamente no trabalho e se esses interesses coletivos são expressão dos interesses singulares, sabemos que todos eles são reais e que se pautam na cisão entre dois momentos da atividade humana: o momento da elaboração e projeção subjetiva do trabalho e o da sua efetivação (COTRIM, 2007, p. 26-27) – em outras palavras, na divisão social do trabalho consumada. É desta contradição entre os interesses coletivos e particulares, possibilitada pela cisão colocada no trabalho, – Marx nos deixa saber em nota – que:

... o interesse coletivo assume, como *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses. (MARX; ENGELS, 2011, p. 37).

Finalmente chegando à questão do Estado, fica claro que ele é a encarnação

autonomizada desse interesse coletivo, em contradição com os interesses particulares dos indivíduos, colocados em oposição pela divisão social do trabalho. Mas, mais importante do que isso, percebemos que Marx e Engels não pressupõem o Estado - e nem o direito - como formas naturais de organização dos homens; nossos autores, pelo contrário, submetem estas instituições a uma profunda análise histórica, da qual elas emergem derivativas das próprias condições práticas das organizações humanas. Não existe aí uma noção do Estado como fiel expressão dos interesses de uma comunidade, ou de um Estado que dá significado aos indivíduos que a ele pertencem¹⁸; na verdade, estamos pensando no Estado como uma comunidade ilusória – que tem, sim, uma base nos laços realmente existentes na materialidade, mas que é uma expressão ilusiva e separada dos reais interesses singulares e gerais dos indivíduos contrapostos pela propriedade privada. Se o Estado parece se impor aos indivíduos quando os interesses individuais destes são diversos do daquele, isso se dá apenas porque tal relação de imposição esteve dada desde sempre na realidade da divisão do trabalho e da cooperação. Na crítica dos autores vemos emergir claramente as determinações materiais que se colocam ao Estado, percebendo que é delas que emanam a dimensão política e autônoma deste último. Mais claramente: não só a existência do Estado, mas a sua autonomia também, é resultado dos processos de desenvolvimento da divisão do trabalho e da propriedade privada¹⁹.

Por meio da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil; mas esse Estado não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses. (Ibid., p. 75).

Na exposição de nossos autores, o Estado tem um local muito bem demarcado na história das civilizações humanas, que alcança sua forma moderna juntamente com o desenvolvimento da propriedade privada moderna. Neste momento, impera candente sobre ele a dominação da burguesia pelo sistema da dívida pública, sendo a sua existência inteiramente dependente do crédito comercial que lhe é concedido pelos

¹⁸ Esta é a crença, por exemplo, de Max Stirner: “A tese, frequentemente enunciada por São Sancho [Max Stirner], de que cada um é o que é por meio do Estado é no fundo a mesma tese segundo a qual o burguês é somente um exemplar do gênero burguês; uma tese que pressupõe que a *classe* do burguês já existia antes dos indivíduos que a constituem” (Ibid., p. 63).

¹⁹ Este fato parece não ser trivial para Max Stirner, que, “em sua singeleza, acredita que ‘o *Estado* vincula a posse da propriedade’, ‘assim como faz com tudo, por exemplo, com o casamento, a certas condições” (Ibid., p. 344).

proprietários privados²⁰ (Idem). É certo, porém, que o domínio da propriedade e do Estado em todas as épocas é vinculado a certas condições, “em primeira linha econômicas, dependentes do estágio de desenvolvimento das forças produtivas e do intercâmbio” (Ibid., p. 344). Assim, é coincidente da forma mais recente desse Estado – com a burguesia no poder – e em todas as épocas, que ele corresponda à forma de garantia da dominação de um certo grupo, da sua propriedade e de seus interesses.

É bom frisar, uma vez mais, que o fato de o Estado se colocar enquanto comunidade ilusória, para Marx e Engels, não significa que se faça dele um construto imaginário de conteúdo vazio. Pelo contrário, ele é a expressão própria dos interesses coletivos dominantes, que se colocam autonomamente aos interesses singulares e gerais. Para garantir a realização dos seus interesses, ele tem a seu dispor o poder social, “isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho” (Ibid., p. 38). Contudo, quando falamos das lutas no interior do Estado - por exemplo, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia -, estamos falando de formas ilusórias da comunidade, por meio das quais são travadas as lutas reais entre diferentes classes (Ibid., p. 37). Nossos autores nos ensinam que, quando se conjuntura um real histórico, é importante se ter em conta que o Estado ocupa apenas um dos locais por onde a história humana é travada: o da comunidade ilusória, a expressão política do real dentro da sua sociabilidade própria. Ausente das relações de trabalho e propriedade que contrapõem os indivíduos, as lutas no interior do Estado isoladas têm pouco a nos dizer sobre uma certa sociedade.

Uma vez que o Estado não está no ponto de partida do desencadear histórico – como temos mostrado, ele reflete os acontecimentos mediado pelas condições materiais de produção da vida e pela disposição dos interesses coletivos e individuais dos grupos entre os quais o trabalho está dividido -, é evidente que o desenvolvimento histórico é melhor representado não a partir das ações políticas dos príncipes e dos Estados, mas a partir da produção material da vida imediata, localizando a sociedade civil-burguesa em seus diferentes estágios – de onde podemos encontrar os diferentes

²⁰ Este tema, que aparece discretamente na *Ideologia alemã*, assume lugar de grande importância no itinerário marxiano posterior, sendo melhor discutido em *O capital* (Cf. MARX, 2017). Nos manuscritos de 1845-1847 vemos apenas a constatação de que o desenvolvimento da acumulação e da propriedade burguesa tornou alguns indivíduos cada vez mais ricos, ao passo que o Estado se tornou cada vez mais endividado. Tal fato, que inaugura um contínuo estado de dependência do Estado pela burguesia, profetizaria o arremate dele por ela (Cf. MARX; ENGELS, 2011, p. 349).

grupos de interesses individuais e coletivos contrapostos. Do contrário, caímos em uma concepção de história que compartilha das ilusões de cada época histórica. Ou seja, nesse caso tomaríamos como força determinante e ativa - que domina a prática dos homens - a *imaginação*, a *representação*, desses homens sobre a sua práxis real²¹ (Ibid., p. 44). Dessa forma, Marx e Engels consomem a concepção de história de que falamos até aqui: desenvolvendo o processo real de produção, torna-se possível explicar a partir dele as diferentes formas de consciência que dele derivam, apresentando o objeto em sua totalidade (Ibid., p. 42).

Já pincelamos algumas considerações sobre Marx e Engels, n' *A ideologia alemã*, sobre história. Nelas, são notáveis os esforços em não opor natureza e história, evitando uma relação de excludência entre elas (Ibid., p. 43-44) - ou seja, um esforço em não tratar a produção material da vida como elemento meramente pré-histórico, de forma que ter-se-ia, assim, como agente determinante da história um elemento extra e supraterrâneo. Pelo que pudemos demonstrar, nossos autores levantam uma concepção que parte do desenvolvimento da produção material da vida em todas as épocas, que só então nos permite identificar nas condições desse processo os desenvolvimentos ideais ("supraterrâneos") que se fazem delas. Em debate direto com os comentadores de Hegel de seu tempo, os autores do *Manifesto comunista* se esforçam em rebater posições que veem na história o desenvolvimento de conceitos, ou a realização de uma tal *autoconsciência* (Cf. Ibid., p. 174-175).

Dessa maneira, se o Estado e as relações sociais reificadas dos indivíduos têm surgimento com uma transformação na sociedade operada pelo desenvolvimento da divisão do trabalho, de certo que a superação deste quadro não pode ser operada por uma retirada de dentro da cabeça das pessoas da representação do Estado e das relações sociais. Pelo contrário, o que defende a dupla é que esta superação só pode ocorrer na esfera material, ou seja, "se os indivíduos voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho" (Ibid., p. 64).

²¹ "Daí que tal concepção veja na história apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teóricas e, especialmente, que ela tenha de *compartilhar*, em cada época histórica, da *ilusão dessa época*. Por exemplo, se uma época se imagina determinada por motivos puramente 'políticos' ou 'religiosos', embora 'religião' e 'política' sejam tão somente formas de seus motivos reais, então o historiador dessa época aceita essa opinião. A 'imaginação', a 'representação' desses homens determinados sobre a sua práxis real é transformada na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens" (MARX; ENGELS, 2011, p. 44).

O direito sem história

A crítica ao Estado também vale para o direito: no Estado, podemos separar as ideias das classes dominantes de um período histórico das condições práticas dessa dominação, e chegar, com isso, à conclusão de que certas ideias ou conceitos dominaram durante aquele período: “então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc.” (Ibid., p. 48). Faltaria, assim, localizar corretamente o lugar que ocupa a esfera do Estado no sistema de dominação, e assim perceber que as classes dominantes de uma época são as detentoras da força *material* dominante da sociedade, e, portanto, também da força *espiritual* dominante. Mais claramente: “as ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias” (Ibid., p. 47). Marx e Engels nos fazem perceber que as classes dominantes só dominam idealmente porque também dominam materialmente - na esfera da produção da vida humana e da divisão do trabalho -, e que é daí que vem a sua capacidade de tornar as suas ideias os ideais dominantes. Assim sendo, as lutas travadas no interior do Estado, isoladas, novamente falham diante da completude do objeto histórico. O Estado não tem uma história própria.

Para o direito, igualmente:

Da mesma maneira se pode aqui, separar, por sua vez, o direito de sua base real [*realen*], com o que então se consegue extrair uma “vontade soberana” que se modifica diferentemente nas diferentes épocas e que em suas criações, as leis, possui uma história própria, independente. Desse modo, a história política e burguesa se dissolve ideologicamente numa história do domínio de leis sucessivas. Esta é a ilusão específica de juristas e políticos...²² (Ibid., p. 319).

Se, no Estado, é possível fazer uma história do domínio de ideias sucessivas, no direito podemos acreditar num domínio sucessivo de leis. Isto só é possível isolando as esferas do direito e do Estado de suas bases reais. É certo, porém, que tal maneira de enxergar a história faz parte do imaginário ilusório dos políticos e juristas. Eles criam ilusões:

... tão mais necessárias quanto isso já é condicionado pela própria natureza do ofício. As relações, na jurisprudência, na política, convertem-se – em conceitos na consciência; por não estarem acima dessas relações, também os conceitos dessas relações são, na cabeça

²² “... da qual *Jacques le bonhomme* [Jacó, o tonto – Max Stirner] adota *sans façon* [sem rodeios]” é o resto do trecho.

de religiosos, juristas, políticos e moralistas, conceitos fixos; o juiz, por exemplo, aplica o código, e por isso a legislação vale, para ele, como o verdadeiro motor ativo. Respeito por sua mercadoria, pois seu negócio tem a ver com o geral. (Ibid., p. 78).

Há aí uma relação duplamente atravessada: não simplesmente o trabalho do jurista e do político se insere na lógica de dominação do indivíduo pelas relações sociais próprias da divisão do trabalho no seio da propriedade privada – como já vimos –, mas também há nele uma afirmação, inerente ao próprio ofício, da dominação de conceitos abstratos sobre a realidade, que obscurecem a real dominação que se dá na esfera material do trabalho. O fato de que a aplicação do código, para o jurista, valha como o verdadeiro motor ativo da sociedade tem relação com o respeito que ele tem com o próprio ofício, que lhe aparece como “o verdadeiro ofício”, ao mesmo tempo que também lhe é seu meio de vida, sua mercadoria. Reflete nesta postura, contudo, o ocultamento – ou a insciência – dos nexos materiais colocados entre direito e propriedade privada²³.

Já sabemos que as relações de produção se autonomizam dos indivíduos no âmbito da divisão do trabalho. Essas relações, naturalmente, passam a só poderem ser expressas em termos de linguagem na forma de conceito. A crítica de Marx e Engels endereçada a Max Stirner aproxima-o dos políticos e juristas e explica estas ilusões comuns a eles, reafirmando que são as relações de produção, e não o direito, o verdadeiro fundamento das reais relações de propriedade:

O fato de essas generalidades e esses conceitos serem considerados como forças misteriosas, é uma consequência necessária da autonomização das relações reais [*realen*], cuja expressão eles constituem. Além dessa validade para a consciência comum, essas generalidades ainda adquirem uma validade e uma conformação especial dos políticos e juristas, os quais, em virtude da divisão do trabalho, dependem do cultivo desses conceitos e veem neles, e não nas relações de produção, o verdadeiro fundamento de todas as reais [*realen*] relações de propriedade. (Ibid., p. 351).

Sobre estas falas de Marx e Engels, há um interessante trabalho já escrito quanto à questão da posição dos juristas na divisão do trabalho e suas ilusões (Cf. MACHADO, 2022). Nele conclui-se, em certo momento, que os autores tratam estas ilusões como uma forma de estranhamento presente no direito, sendo o autor certo a respeito da classe dos juristas frente a ele:

Um dos corolários desse estranhamento imanente ao Direito se expressa no fato de que seus especialistas, os juristas, tenham

²³ Nexos esses que serão melhor explorados à frente.

precisamente nessa determinação “geral” da lei e do direito a sua “mercadoria” e seu “negócio” em sua vida prática, donde fica ainda mais claro em que sentido os juristas são, ainda que não o saibam ou queiram conscientemente, os “ideólogos da propriedade privada”²⁴: o são na medida em que hipostasiam as leis e relações jurídicas de sua base real e professam sem peias a lei como expressão (se não efetiva, ao menos em potência) da vontade geral e as relações jurídicas como resultados contingentes de vontades livres e autônomas, com o que simultaneamente naturalizam e glorificam as relações de produção e propriedade que efetivamente dão *o conteúdo* da lei e demais manifestações do direito. (MACHADO, 2022, p. 20)

Machado percebe aí que, na medida em que partilham dessas ilusões jurídicas, a posição dos juristas é “uma posição *no mínimo* conservadora diante da realidade presente” (Idem). Sendo o direito um aparato que se pretende de caráter universal e autoengendrado, pode-se alimentar a partir dele a ilusão de que tudo pode ser feito e mediado por seus institutos. Acreditando que as relações jurídicas são impulsionadas pelas vontades livres dos indivíduos, como expressão da vontade geral, não enxergam as raízes que elas têm na produção da vida humana, baseada na dominação pelo trabalho. Assim, ainda que o jurista se considere um revolucionário, as determinações objetivas da lei e do direito “restringem qualquer luta neste âmbito a uma luta para alterar pontualmente, mas de modo algum *suprimir*, as condições médias de vida da dominação burguesa” (Idem). É claro que é necessário, assim, que a ilusão presente entre os juristas - e a sua insciência dela - corrobore com a função social real que essa classe exerce na reprodução das condições da dominação burguesa (Ibid., p. 22-23). Voltando à *Ideologia alemã*, poderemos perceber melhor este caráter conservador do direito e do jurista frente à realidade:

Assim como puderam revelar o Estado como forma derivativa das organizações humanas no seio da divisão do trabalho, também podem Marx e Engels agora partir do direito, encontrando seus fundamentos materiais: para nossos autores, da mesma forma como o Estado aparece enquanto comunidade ilusória, dando uma representação autônoma aos interesses coletivos dominantes, o direito também se faz instrumento de dominação: “na lei, os burgueses devem fornecer uma expressão geral de si mesmos, precisamente porque dominam como classe” (MARX; ENGELS, 2011, p. 77). Na lei, como no Estado, a classe que domina imprime seus interesses particulares como se estes fossem um interesse geral, e logo se deixam expressar enquanto classe nestes espaços, pois é nisto que consiste o ordenamento social que tem como

²⁴ Machado faz referência à jocosa expressão de Marx e Engels: “Já o jurista, o ideólogo da propriedade privada, ainda pode tagarelar algo nesse sentido” (MARX; ENGELS, 2011, p. 225).

fundamento a dominação (Ibid., p. 49). Este não é um fato que se dá pela pura arbitrariedade dos indivíduos dominantes, mas que se dá porque:

A vida material dos indivíduos, que de modo algum depende de sua mera “vontade”, seu modo de produção e as formas de intercâmbio que condicionam reciprocamente são a base real do Estado e continuam a sê-lo em todos os níveis em que a divisão do trabalho e a propriedade privada ainda são necessárias, de forma inteiramente independente da *vontade* dos indivíduos. Essas condições reais de modo algum foram criadas pelo poder do Estado; elas são, antes, o poder que o cria. Os indivíduos que dominam nessas condições, abstraindo do fato de que seu poder deve se constituir como Estado, têm de conferir à sua vontade condicionada por essas condições bem determinadas uma expressão geral como vontade do Estado, como lei. (Ibid., p. 317-318).

O que nossos autores deixam claro é que há a ilusão de que a lei se baseie na vontade dos indivíduos; uma vontade que, geralmente, é separada de sua base real, uma “vontade livre”²⁵. A ilusão cai por terra assim que se percebe que a lei é uma expressão geral dos interesses dos indivíduos dominantes condicionada pela produção de sua vida material, seu modo de produção e as formas de intercâmbio aí conectadas. Não há como se falar em uma “vontade livre” nesse caso, mas em uma vontade condicionada pelas próprias condições de dominação no desenvolvimento da divisão do trabalho. O Estado não cria estas condições que se colocam na vida material dos indivíduos, pelo contrário, ele que é criado por elas - e é daí que vem a sua “soberania”. Em outras palavras: “não é o Estado que subsiste por meio da vontade dominante, mas o Estado que procede do modo de vida material dos indivíduos tem também a forma de uma vontade soberana” (Ibid., p. 318).

Ainda sobre isso, Marx e Engels apontam que os teóricos do direito discordam se o poder ou a vontade é o fundamento do direito. Não é possível dizer que nossos autores se alinhem com alguma dessas interpretações, mas é certo que uma delas sintomatiza algo que eles já vinham dizendo sobre o direito – a saber, a de que o poder do Estado deriva do “poder social” dos indivíduos cooperados: “Se o poder é suposto como a base do direito, como fazem Hobbes etc., então direito, lei etc. são apenas sintomas, expressão de outras relações nas quais se apoia o poder do Estado” (Ibid., p. 317).

Da longa passagem que acabamos de trazer (Cf. MARX; ENGELS, 2011, p. 317-

²⁵ Max Stirner é a quem se direcionou essa crítica, pois, em sua obra *O Único e sua propriedade*, ele teria dito que “os Estados só duram enquanto houver uma *vontade dominante* e essa vontade for vista como idêntica à vontade própria. A vontade do senhor é... lei” (STIRNER, 2004, p. 156).

318), ainda há mais a ser dito: a vida material dos indivíduos, seu modo de produção e as formas de intercâmbio de um certo momento histórico são a base real do Estado enquanto forem necessárias a divisão do trabalho e a propriedade privada. Assim, existe o Estado independentemente da vontade dos indivíduos que o compõem. Para além disso: os elementos que compõem sua base real persistem enquanto necessitarem os indivíduos da divisão do trabalho e da propriedade privada que lhe correspondem. Enquanto não existirem condições de superá-las, os indivíduos viverão contrapostos de forma inescapável no seio destas relações adquiridas historicamente. O direito, para aqueles que dominam nestas condições – e que tem seu poder constituído como Estado –, serve como forma de expressar a si e a seus interesses.

Já temos delineados os fundamentos que levam os autores a crer que “o direito não tem uma história própria” (Ibid., p. 77). De acordo com o que vimos, embora o Estado e o direito tenham se autonomizado dos indivíduos no desenvolvimento das relações produtivas e da propriedade privada, estas esferas não estão apartadas das condições práticas da produção material da vida. Um olhar histórico para o direito e para o Estado nos leva a perceber que todo o conteúdo deles esteve sempre atrelado a estas últimas. Assim sendo, o direito não é capaz de nos revelar sobre um período histórico muito mais do que a expressão jurídica dos interesses das classes dominantes de um certo tempo. Ele é incapaz sozinho de direcionar o desenvolvimento de uma sociedade, já que isto depende de uma série de fatores práticos colocados na materialidade. O que é seguro dizer é que o direito tem seu desenvolvimento simultâneo com o da propriedade privada, e, portanto, com o desenvolvimento das condições de produção da vida: “sempre que, por meio do desenvolvi[mento] da indústria e do comércio, surgiram novas formas de [in]tercâmbio, [...] o direito foi, a cada vez, obrigado a admiti-las entre os modos de adquirir a propriedade” (Idem). Assim, para nossos autores, o direito não tem um desenvolvimento simultâneo paralelo às relações de propriedade, mas um desenvolvimento conectado e em relação direta e de obrigação com elas. Ele é, nesse caso, reconhecimento das novas formas de propriedade.

Sabendo disso, são exemplificativos os fatos de que “Amalfi, a primeira cidade que, na Idade Média, praticou um extenso comércio marítimo, formulou também o direito marítimo” e de que “tão logo a indústria e o comércio desenvolveram a propriedade privada, primeiro na Itália e mais tarde noutros países, o desenvolvido direito privado romano foi imediatamente readotado e levado à posição de autoridade”

(Ibid., p. 76). Diferentemente do caso romano, no qual o desenvolvimento da propriedade privada e do direito privado não teriam gerado consequências industriais e comerciais – pois não teria provocado também uma expansão da indústria e do comércio –, o que temos para o direito na época da dissolução da comunidade feudal é um conjunto de determinações práticas que se colocam: assim que a regulação da propriedade privada se ergueu necessária, vimos o direito romano ser reincorporado – e ressignificado, já que aqueles princípios e conceitos estavam sendo inseridos em um contexto histórico completamente diferente. Podemos dizer, assim, que o direito expressa os interesses comuns das classes dominantes de um certo período, os consolidando e/ou reiterando. Além disso, o desenvolvimento dele, neste último exemplo, tem um caráter desigual ressaltado uma vez que ele se dá em face do desenvolvimento da propriedade privada – caso no qual o espaço de balizamento dele parece curto demais para falarmos em uma autodeterminação. Pelo contrário, Marx e Engels parecem indicar que, de fato, o direito é objeto de instrumentalização pelas relações de produção.

Outro fator, ainda, chama a atenção sobre aqueles exemplos da *Ideologia alemã*: o direito tem seu desenvolvimento bem presente em um contexto em que a produção já coloca a cidade e o campo em oposição. Não se trata de mera coincidência, mas, de fato, estamos falando de um período em que a divisão do trabalho subjuga os indivíduos e reproduz diariamente a oposição entre eles: a oposição cidade-campo “é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais” (Ibid., p. 52). É certo que falamos de uma oposição que só pode existir no interior da propriedade privada e que cria sua própria administração: “Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral” (Idem). Este é um processo colocado em marcha pela autonomização do “poder social” dos indivíduos cooperados, projeto no qual o direito tem um papel de viabilização dos interesses “gerais” dominantes. Sendo inegável que a marca da oposição entre campo e cidade seja o desenvolvimento unilateral dos indivíduos, que, na expressão de Marx e Engels, se tornam limitados animais urbanos e rurais, “a superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade” (Idem). Para que ela se realize, porém, dizem os autores haver uma série de “pressupostos materiais” a

serem satisfeitos, bem como há consequências: o desaparecimento das bases dessa oposição – a saber, da divisão do trabalho, da propriedade privada, do direito, do Estado, da política, da apropriação unilateral das forças produtivas etc. Para saber mais sobre a oposição cidade-campo como colocada pelos autores na *Ideologia alemã*, conferir Barboza Filho (Cf. 2022) e Sartori (Cf. 2023).

Voltando às bases materiais do direito, é possível perceber a partir da evolução histórica do poder dos tribunais – processo marcado pela lamúria dos feudistas em relação à evolução do direito²⁶ - o quanto as condições jurídicas estão associadas ao desenvolvimento do “poder social” oriundo da divisão do trabalho:

Exatamente na época entre o domínio da aristocracia e o da burguesia, quando colidiram os interesses de duas classes, quando o intercâmbio comercial entre as nações europeias começou a ganhar importância e, em consequência, a própria relação internacional assumiu um caráter burguês, o poder dos tribunais começou a ter mais relevância, chegando ao seu ápice sob o domínio burguês, para o qual essa divisão consumada do trabalho é incontornavelmente necessária. (Ibid., p. 331).

No período de dissolução da sociedade feudal, tiveram os comerciantes um papel fundamental. A especialização de uma classe comerciante possibilitou uma maior ligação entre as cidades e uma separação entre produção e comércio²⁷. Rompida com a limitação local, a produção operada pelos homens está cada vez mais conectada e, assim, fica evidente a dependência multifacetada dos indivíduos nessa “forma natural de cooperação *histórico-mundial*” (Ibid., p. 41). É neste momento, de já avançado desenvolvimento da divisão social do trabalho, que começa a burguesia a ganhar um certo poder; não porque domina a máquina estatal – isso só ocorreria mais tarde -,

²⁶ A referência de Marx e Engels neste assunto, apontada em nota, é o historiador Amans Alexis-Monteil, de quem podemos encontrar coisas como: “Y a-t-il rien de plus bizarre qu'un magistrat qui, em hiver, juge les différends des citoyens, est gardien de leurs droits respectifs et qui, em été, va dans la campagne ennemie butiner, ravager, incendier ? Qui, em hiver, tient suspendu le glaive de la justice sur la tête de l'accusé qu'on amène pieds et poings liés devant son tribunal, et qui, em été, prend sa plus longue épée, va s'en escrimer à tort et à travers sur les champs de bataille, où tantôt il frappe et tantôt il est frappé ? [...] Répondez-moi encore, Messires ; pensez-vous que des gend'armes qui ne savent rien soient bien heureux d'être conseillés par des conseillers savants ? Pensez-vous aussi que des conseillers savants soient bien heureux de conseiller des gend'armes qui ne savent rien, qui ne sont pas même en état de recevoir leus conseils ? Soyez sûrs que dans ces cours de bailliage, de sénéchaussée, où la science en robe longue, en chaperon est présidée par l'ignorance en robe courte, em épée, personne n'est heureux” (MONTEIL, 1848, p. 285-286).

²⁷ “Com o comércio constituído numa classe especial, com a expansão do comércio por meio dos comerciantes para além dos arredores mais próximos da cidade, surgiu prontamente uma ação recíproca entre a produção e o comércio. As cidades estabeleceram ligação *umas com as outras*, novas ferramentas foram levadas de uma cidade para outra e a separação entre produção e comércio provocou rapidamente uma nova divisão da produção entre as diversas cidades, que passaram cada qual a explorar um ramo industrial predominante. A limitação inicial à localidade começou gradualmente a desaparecer” (MARX; ENGELS, 2011, p. 54-55).

mas porque domina a produção, que neste momento cresce incontornavelmente. Passa ela a imprimir seus interesses no comércio internacional e na jurisprudência, já que é protagonista nestas demandas. A chegada ao poder do Estado marca apenas a consumação dessa divisão do trabalho, que é profundamente necessária ao domínio burguês.

Assim sendo, fica delimitado o local do jurista no seio da divisão do trabalho baseada na propriedade privada, e a história que o direito tem está completamente subsumida à história do conjunto dessas relações produtivas; de forma que “é totalmente indiferente o que os servos da divisão do trabalho, os juízes, e até mesmo os professores juris [professores da ciência jurídica] imaginam sobre isso” (Ibid., p. 331). Trata-se de um domínio que não pode ser parado por um simples decreto de Estado ou por um mando judicial: falamos de um domínio que nasce das próprias condições organizativas da produção da vida humana. Marx e Engels percebem que os poderes de fato que surgem da divisão do trabalho não podem ser convertidos arbitrariamente no poder pessoal de alguém por meio do direito²⁸, pois a história dele próprio está imbricada com o desenvolvimento desses poderes. Historicamente enraizado nas condições práticas colocadas pela divisão do trabalho, se coloca como instrumento a elas necessário e delas dependente enquanto não puderem ser ambos superados. Da esfera subjetiva, toda apologética que se possa fazer do direito enquanto motor ativo da sociedade se mostra improlífera e diz mais sobre como a classe dos juristas enxerga a si própria do que sobre a efetiva manifestação dele na história.

A ciência da história: uma maneira de concluir

Há um célebre trecho n’*A ideologia alemã* que trata da história – a saber, aquele em que Marx e Engels declarariam: “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história” (Ibid., p. 86-87). Eles anunciariam na passagem seguinte uma história da natureza e uma história dos homens, que, enquanto existirem homens, sempre se

²⁸ Contra Max Stirner: “Para ele, trata-se *tão somente* das *designações*, pois a coisa mesma ele não toca, já que não conhece as condições reais sobre as quais se apoiam essas diversas formas do direito e na expressão jurídica das relações de classe só consegue vislumbrar as designações idealizadas daquelas condições bárbaras. [...]. Em última instância, portanto, São Sancho [Stirner] chega, uma vez mais, apenas ao impotente mandamento moral de que cada Um deve buscar satisfação para si mesmo e aplicar penas a si mesmo. Ele acreditada em Dom Quixote quando este lhe diz que, por meio de um simples mandamento moral, pode sem mais nem menos transformar os poderes de fato que surgem da divisão do trabalho em poderes pessoais” (MARX; ENGELS, 2011, p. 331).

condicionarão reciprocamente (Idem). Embora confirmem que os dois lados não possam ser separados, o restante do trecho anunciaria algo sobre as intenções de Marx e de Engels [vai abaixo a passagem completa]:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história [*Wissenschaft der Geschichte*]. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza [*Geschichte der Natur*] e história dos homens [*Geschichte der Menschen*]. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural [*Naturwissenschaft*], não nos diz respeito aqui; mas, quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história. (Idem).

Faz-se importante pontuar que os manuscritos deixados por Marx e Engels são cadernos cujas folhas se encontram divididas em duas colunas: na esquerda vai o texto, na direita as anotações deles. O trecho acima, embora muitas vezes publicado como parte do texto integral, se inclui na coluna destra (Cf. ENDERLE, 2011, p. 19; Cf. MARX; ENGELS, 1970, p. 567). É, certamente, tortuoso afirmar contundentemente sobre trechos que os autores suprimiram, especialmente em se tratando de um conjunto de rascunhos não editorados e não publicados em vida. Mais irresponsável seria utilizar as passagens como máximas, sem as devidas mediações. Tomando os devidos cuidados, veremos o que este trecho nos diz sobre o que vimos hoje:

Parte-se da inseparabilidade entre “história da natureza” e “história dos homens”. Evitando a oposição entre ambas, nos aproximamos de uma concepção pela qual a “história dos homens” é diretamente relacionada com a interação destes homens com a natureza, que integra a base real dessa história (Cf. MARX; ENGELS, 2011, p. 43-44). Schmidt identifica que estas duas frentes formam uma unidade diferenciada, sem deixar que uma se funde na outra²⁹ (SCHMIDT, 1971, p. 45). Defendem Marx e Engels, assim, uma *atividade sensível*, na qual se compreende os homens em suas contínuas interações entre si e com o meio que os cerca, na produção de sua vida material imediata.

Se temos o foco nestas interações na materialidade, fica claro que Marx e Engels não tratam a questão histórica como algo que se engendra de um processo de consciência do indivíduo. Sobre isso, eles são enfáticos que, “desde o início, portanto,

²⁹ “Natural and human history together constitute for Marx a differentiated unity. Thus human history is not merged in pure natural history; natural history is not merged in human history” (SCHMIDT, 1971, p. 45).

a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX; ENGELS, 2011, p. 35). A consciência, para além de seu atravessamento natural, se desenvolve na medida em que os indivíduos se associam e melhoram as condições de produção de suas vidas³⁰; e, como a melhoria destas condições é necessariamente concebida enquanto resultado da associação dos indivíduos no trabalho, então a sociabilidade é entendida como condição de possibilidade do pensamento (VAISMAN, 1996, p. 187). Assim sendo, os elementos mais determinantes para a história estão nestas condições práticas que se colocam aos indivíduos para satisfação de suas necessidades - não no produto da consciência humana frente a elas. Como vimos, estas condições, enquanto frutos da interação sensível entre homens e natureza reciprocamente, se encontram sempre alteradas a cada geração que sucede.

Se tal concepção da história não admite um devir – já que é multideterminada por condições práticas e imediatas operadas pelos homens e pelo seu meio, sem regras fixas -, também é difícil dizer que admita etapismos ou um caminhar mecânico. Permanece curioso, assim, o fato de que a passagem célebre que comentamos fale em uma “ciência da história” [*Wissenschaft der Geschichte*]: destoa da reivindicação de tal ciência a ausência, nos manuscritos, de direcionamentos teóricos-metodológicos – da forma como operam as ciências – para a análise histórica. Aliás, todos os outros trechos do manuscrito falam apenas em *concepção* - ou *visão* - da história [*Geschichtsauffassung*], e não em *ciência*. Mas, se dela for o caso, tal ciência parece se mover de forma peculiar, e não por meio de uma “arrumação operativa” da subjetividade acompanhada de procedimentos ditos científicos³¹. Pelo contrário, Marx e Engels fazem a crítica desta postura, anunciando que sua concepção de história não necessita:

... de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem

³⁰ “Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros” (MARX; ENGELS, 2011, p. 35).

³¹ O professor José Chasin parece resumir bem àquilo que nos referimos: “Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx. Em adjacência, se todo método pressupõe um fundamento gnosiológico, ou seja, uma teoria autônoma das faculdades humanas cognitivas, preliminarmente estabelecida, que sustente ao menos parcialmente a possibilidade do conhecimento, ou, então, se envolve e tem por compreendido um *modus operandi* universal da racionalidade, não há, igualmente, um problema do conhecimento na reflexão marxiana. E essa inexistência de método e gnosiologia não representa uma lacuna” (CHASIN, 2009, p. 89).

ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, [...], mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas. (MARX; ENGELS, 2011, p. 43).

Chegamos a um ponto de encontro com o que nos resta analisar da passagem célebre: Marx e Engels compreendem a necessidade de adotar uma visão crítica da historiografia, pois é na medida em que ela é idealizada que nos aproximamos de uma abstração – ou de uma distorção, propriamente, – da história real³². Se abstraímos da história o seu conteúdo real, que é dado pelas condições materiais e práticas da produção da vida humana, chegamos a uma representação deste processo que é encaminhado por conceitos demasiado abstratos e unilaterais. A dupla nos ensina que, com isso, não nos aproximamos de explicar o objeto histórico; pelo contrário, passamos a crer que um processo que se realiza na interação *sensível* - pelos homens entre si e com seu meio – é encaminhado por um conjunto de ideias derivadas de uma ou algumas esferas da socialização humana. Contra esse equívoco, os autores deixam o aviso: “A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história” (Ibid., p. 87); de forma que não se pode admitir uma história do direito ou do Estado apartada das outras condições de produção da vida humana, pois formam um todo diferenciado as formas ideológicas e todos os pressupostos materiais – dados tanto pela natureza quanto pela sociedade – que aí incidem. Resume bem o que queremos dizer a professora Ester Vaisman, ao constatar que “O caráter determinante da vida, de um lado, e o determinado da consciência, de outro, suprimem a possibilidade da existência de uma história ideal independente da história realmente constituída pelos indivíduos em seu meio material” (VAISMAN, 1996, p. 151).

Não parece estar em jogo aqui uma noção de ideologia enquanto falseamento ou *falsa-consciência*, mas sim uma reafirmação da *determinação social do pensamento* (Cf. VAISMAN, 1996). Quanto mais nos aproximamos dos reais determinantes da produção da vida humana, mais percebemos a incompletude das formas ideológicas de consciência e dos conceitos enquanto narradores da história. Se desenvolvemos o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata, concebendo a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção por ele engendrada, explicando a partir disso o conjunto das diferentes criações teóricas e formas de

³² Acreditamos estar correta a professora Ester Vaisman ao notar que “na obra em questão [*A ideologia alemã*], o termo *ideologia* se refere categoricamente à *filosofia especulativa neohegeliana*” (VAISMAN, 1996, p. 152) e que “‘idealismo’ e ‘ideologia’ são empregados explicitamente como equivalentes, designando procedimentos de caráter especulativo” (VAISMAN, 1996, p. 146).

consciência, então somos capazes de apresentar nosso objeto na totalidade (MARX; ENGELS, 2011, p. 42). Neste processo, percebemos que o homem e a sua consciência não podem ser separados da natureza, uma vez que “a capacidade do homem de pensar é um produto da natureza e da história” (SCHMIDT, 1971, p. 31)³³. Entendendo a relação sensível que o homem tem com o seu entorno, passamos a compreendê-lo não somente como agente movente, mas também como agente movido. Marx e Engels, assim, despem as formas ideais de consciência: tornando evidentes as origens e determinantes materiais colocadas historicamente para elas, descem nuas do pedestal de demiurgos do processo histórico.

Isto não impede, contudo, que os juristas e políticos acreditem que as esferas do direito e do Estado estejam conduzindo a história, dissolvendo todo o caráter político e burguês que ali reside em uma história das leis e dos princípios (MARX; ENGELS, 2011, p. 319). Já sabemos como essas narrativas são possíveis uma vez que o direito e o Estado têm seus fundamentos nas condições práticas de produção da vida material. Não se pode esquecer, porém, que representam unilateral e ilusoriamente os verdadeiros interesses colocados dentro desse processo: “a ideologia [...] é apenas um dos lados dessa história” (Ibid., p. 87). Marx e Engels ensinam que tais representações ilusórias só podem se concretizar com a autonomização das relações de produção, pois é a partir do momento em que a divisão do trabalho se dá consumada que “a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real” (Ibid., p. 35). Ainda assim, teríamos uma resposta incompleta se disséssemos que as ilusões criadas pelos juristas são resultado de mero equívoco: elas têm uma função social real na lógica de dominação dada pela divisão do trabalho baseada na propriedade privada e reproduzem diariamente as condições dessa dominação. Portanto, concordamos com Machado que, “longe de ser uma distorção mental de indivíduos, a ilusão dos juristas é ilusão necessária e determinada objetivamente pela natureza mesma de seu ofício e pela mercadoria com a qual trabalha” (MACHADO, 2022, p. 16).

Todo o esforço empregado por Marx e Engels no ponteiro da produção da vida material imediata, percebendo as formas ideológicas de consciência como parte determinada pelas condições dessa produção, tem um arremate prático: todos estes

33 “Nature cannot be separated from man; man and the accomplishments of his spirit cannot be separated from nature. Man’s capacity for thought is a product of nature and history”.

produtos da consciência não podem ser superados apenas tirando-os da cabeça ou criticando-os; antes, a superação deles depende da demolição prática das relações sociais que lhes dão origem (MARX; ENGELS, 2011, p. 43). Há ao fim de tudo a constatação de que, se se considera que as classes estão contrapostas na concorrência:

... enquanto as forças produtivas não tiverem se desenvolvido a ponto de tornar supérflua a concorrência e, por essa razão, reiteradamente provocarem a concorrência, as classes dominadas quererão algo impossível se tiverem a “vontade” de eliminar a concorrência e, junto com ela, Estado e lei. (Ibid., p. 318).

A ironia é clara: a existência da lei e do Estado em nada depende da vontade dos indivíduos – em especial, das classes dominadas – (Idem), mas depende das condições pelas quais a produção da vida humana se dá, baseada na propriedade privada e na divisão do trabalho. Se estas condições ditam um jogo de dominação entre classes distintas, a superação desse quadro também não se torna possível pela simples vontade da classe dominada, mas apenas com um revolucionamento que desenvolve e apodera os homens dessas forças produtivas, tornando supérfluas as condições de dominação. Com isso, não apenas se nega a possibilidade de se ditar a história por meio do direito ou pela mera vontade, mas também reiteram os autores a necessidade de se alterar as condições de produção, pois nelas residem os reais determinantes da história humana. Marx e Engels não se contentam, assim, com a mera constatação de um Estado enquanto comunidade ilusória e de um “direito sem história”; eles acabam por perceber a incompletude que existe nestas formas ideológicas de consciência. A 11ª tese de Marx contra Feuerbach resume bem sua posição: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2011, p. 535). Se as formas ideológicas são constatadas enquanto unilaterais frente ao todo histórico, igualmente não é por meio delas que se quer nele interferir: antes, há que se abrir mão de todos os pressupostos materiais que dão base a elas – não só o Estado e o direito, mas também a divisão do trabalho, a propriedade privada, a oposição cidade-campo, as classes etc.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- BARBOZA FILHO, E. **A oposição cidade-campo em A Ideologia Alemã: divisão do trabalho, intercâmbio e forças produtivas**. Monografia (Graduação) apresentada à Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

- COTRIM, A.; COTRIM, V. Hegel e Marx sobre o patriarcado: naturalização e ruptura. *In Cerrados*, n. 52, p. 120-151. Brasília, mai. 2020.
- COTRIM, L. Politicidade e alienação em Marx. *In: V Coloquio Internacional “Teoría Crítica y Marxismo Occidental” Alienación y Extrañamiento: Reflexiones Teóricas y Críticas*. Buenos Aires: Cátedra Libre, Teoría Crítica y Marxismo Occidental e Universidad de Buenos Aires, 2012. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/cotrim/ano/mes/90.pdf>. Acesso em: 31/12/2023.
- _____. **Marx – política e emancipação humana: 1848-1871**. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CHASIN, J. **Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENDERLE, R. Sobre a tradução. In MARX, K.; ENGELS, F. *In A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. *In Germinal: Marxismo e educação em Debate*, 4(2), p. 131–166, Salvador, dez.2012.
- FORTES, R. V. Gênese social e atualidade dos processos de inferiorização da mulher em Marx, Engels e Lukács. *In Revista Katálisis*, v. 21, n. 3, p. 441-451, Florianópolis, set/dez, 2018.
- FORTES, R. V.; VAISMAN, E. “Apresentação”. *In LUKÁCS, G. A destruição da razão*. Tradução de Bernard Herman Hess, Rainer Patriota, Ronaldo Vielmi Fortes; revisão de Ester Vaisman, Ronaldo Vielmi Fortes. – São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- HUBMANN, G. Da política à filologia a Marx-Engels Gesamtausgabe. *In Critica Marxista*, n. 34. P. 33-49. Campinas, 2012.
- HUBMANN, G.; PAGEL, U. A “Ideologia alemã” não é um livro: Conversa sobre a nova edição dos manuscritos da Ideologia alemã. Entrevista feita por Olavo Ximenes. *In Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 6, p. 28-56, Campinas, 2022.
- LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. Tradução de Lya Luft e Rodney Nascimento, supervisão editorial de Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. **Para uma ontologia do ser social. V. 2**. Tradução de Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MACHADO, Gabriel Müller de Jesus Pinheiro. A posição dos juristas na divisão do trabalho e suas ilusões em A Ideologia Alemã. *In Revista de Ciências do Estado*, v. 7, n. 1, p. 1–27, Belo Horizonte, 2022.
- MCLELLAN, D. *Karl Marx: His life and thought*. London: The Macmillan Press, 1973.
- MARX, K. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. “Ad Feuerbach”. In MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **O capital: crítica da economia política – Livro 1: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Die Deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen philosophie in ihren repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen sozialismus in seinen verschiedenen propheten**. Frankfurt: Walter Engel, 1970.
- _____. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2011.

- _____. **Cartas sobre “O Capital”**. Tradução de Leila Escorsim. Revisão técnica de José Paulo Netto. p. 47-49. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- MONTEIL, A. A. **Histoire des français des divers états ou Histoire de France aux cinq derniers siècles**. Paris: Victor Legou, 1848.
- MUSTO, M. Novas caracterizações de Marx após a Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2). *In Revista Crítica Marxista*, n. 53, p. 33-49. Campinas, 2021.
- PERDIGÃO, Gabriel A. **Lentes coloridas: direito e religião, as concepções de mundo e a questão da igualdade em F. Engels**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- RUBEL, M. **Karl Marx – Ensayo de biografía intelectual**. Tradução para o espanhol de Saul Karsz. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2011.
- SARTORI, V. A relação cidade-campo: a análise marxiana na década de 1840. *In Revista Direito e Práxis*, ahead of print, Rio de Janeiro, 2023.
- SCHMIDT, A. **The concept of nature in Marx**. Tradução para o inglês de Ben Fowkes. Londres: NLB, 1971.
- STIRNER, M. **O Único e sua propriedade**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.
- VAISMAN, Ester. **A determinação marxiana da ideologia**. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

Como citar:

BARBOZA FILHO, Edmundo. O direito sem história e o Estado como comunidade ilusória: Marx e Engels sobre história em *A ideologia alemã*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 154-181; jan.-jun., 2024



DOI 10.36638/1981-061X.2024.29.1.707

ARTIGO

O papel do terreno jurídico na Prússia revolucionária: uma análise da função ideológica do direito nos escritos marxianos da *Nova Gazeta Renana*

The role of the legal terrain in revolutionary Prussia: an analysis of the ideological function of law in the Marxian writings of the *New Rhenish Gazette*

José Roberto Almeida Sales Júnior*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo discutir o papel do direito na Prússia na Revolução de 1848 tendo os escritos de Marx na *Nova Gazeta Renana* como referência. Busca-se com isso um delineamento de qual teria sido a função do terreno jurídico para o autor alemão no período em questão e os seus reflexos posteriores para a formação do capitalismo prussiano tendo como base seus escritos jornalísticos do período.

Palavras-chave: Marx; *Nova Gazeta Renana*; direito; Terreno jurídico; Revolução; Capitalismo; Via prussiana.

Abstract: The present paper has the aim of discussing the role of law in the 1848 Revolution occurred in Prussia having the works of Marx in the *Neue Rheinisch Zeitung* as the frame of reference. The objective of the present work is to underscore the function of the Prussian legal basis for the German writer within the chosen timeframe and its repercussions on the development of Prussian capitalism, having his journalistic texts of the time as research material.

Keywords: Marx, *Neue Rheinische Zeitung*, Law; Legal basis; Revolution; Capitalism; Prussian path to capitalism.

O presente artigo tem como objetivo expor a visão de Marx sobre o papel do que ele denominava como “terreno do direito” (utilizado de forma intercambiável com “direito” no presente texto¹) na Revolução de 1848 a partir dos textos da *Neue Rheinisch Zeitung* (Nova Gazeta Renana, em tradução livre, a partir daqui referenciada como NGR)². A partir disso pretende-se concluir se e de que maneira e extensão o

* Graduado e mestre em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora. *E-mail:* malarauco@hotmail.com

¹ Marx usa a expressão “terreno do direito” entre aspas de forma irônica em alguns textos ou trechos da *Nova Gazeta Renana*, notadamente ao comentar a teoria ententista de Camphausen, exposta posteriormente. Entretanto, em diversos outros excertos ele a utiliza de forma intercambiável com “direito”, opção aqui realizada para retomar a sua terminologia.

² Trata-se de estudo desenvolvido em sede de dissertação de mestrado denominada “O direito como “freio irracional” na formação do capitalismo na Prússia revolucionária: a analítica marxiana do território jurídico na Nova Gazeta Renana” realizado por José Roberto Almeida Sales Júnior no Programa de Pós-

direito teria exercido influência na formação do capitalismo prussiano para o autor renano, uma vez que o destino da malsucedida Revolução de 1848 significou uma implantação incompleta do projeto burguês ali e nos estados alemães, incidindo decisivamente na forma que o capitalismo viria a assumir na futura Alemanha unificada, caracterizando a chamada via prussiana de formação do capitalismo, distinta da via clássica observada em França e na Inglaterra.

Para dar conta dessa empreitada, optou-se pela utilização da análise imanente dos textos marxianos. Com isso, buscou-se uma penetração profunda nas palavras do próprio Marx para tentar extrair dali a sua percepção dos fenômenos históricos que se desenrolavam em seu tempo, utilizando-se da visão do autor renano para poder observar de que forma o direito teria influenciado na Revolução de 1848 e os desdobramentos disso no futuro desenho institucional da Prússia e, conseqüentemente, da Alemanha, e de que forma tal arcabouço institucional teria interagido com o capitalismo alemão.

A análise imanente caracteriza-se como uma postura investigativa defendida pelo filósofo J. Chasin que pregava pelo mergulho dentro do texto marxiano, sem se perder em abstrações ideais por parte do investigador. Com isso seria buscada a objetividade contida no texto original de Marx, desvendo a lógica do real presente nos seus escritos, sem perder de vista os problemas que a forma escrita traz por também ser uma abstração ideal³.

Essa postura busca afastar os condicionamentos prévios do intérprete da obra marxiana ao erigir como horizonte interpretativo o fato de a obra do autor renano ser algo novo no desenvolvimento da filosofia, inaugurando um momento que encarava a concretude da materialidade na sua complexidade ontológica em vez de submeter o concreto à lógica de formações ideais prévias, desnudando a estrutura operativa mesma de funcionamento do real (CHASIN, 2009, p. 27).

Defende-se então o respeito estrito ao texto marxiano como balizador fundamental da descoberta da lógica de operação do direito no período em questão. Esse esforço metodológico, por sua vez, demanda uma análise sistemática que exaure

Graduação em Direito e Inovação da Universidade Federal de Juiz de Fora.

³ [...] a postura analítica deve propender ao compromisso com a solidez dos vigamentos que caracterizam a chamada análise imanente ou estrutural. Tal análise, na melhor tradição reflexiva, encara o texto - a formação ideal - em sua consistência autossignificativa aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. (CHASIN, 2009, p. 25, grifos do autor).

do texto esses nexos lógicos. Por isso, tal esforço exige um quadro de investigação complexo e extenso, de forma a reproduzir, na medida do possível, a totalidade das interações sociais da época de acordo com a ótica do autor renano.

Ainda esclarecemos que o terreno jurídico ou o direito será analisado na sua função ideológica, aqui partindo-se de uma concepção ontoprática de ideologia. Com origem na obra de Lukács, a leitura do direito na sua função ideológica ontoprática, caracteriza-o como complexo social apto a orientar o desenvolvimento social numa direção específica⁴, dando materialidade organizativa favorável a um dos lados de um conflito social, no caso em análise, no conflito entre as classes burguesa, aristocrata, operária e camponesa da Prússia na época. Distante da mera concepção gnosiológica que equipara ideologia com uma “falsa consciência”, entende-se então o direito como ideologia numa acepção que baliza a sua atuação material, concreta, destacando o seu efeito real sobre o embate entre as classes sociais destacadas e o seu desfecho, de forma a deixarem expostas as preferências e associações de classe dos operadores do direito no mundo concreto, desnudando assim a lógica de atuação efetiva do terreno jurídico no mundo social:

Na análise da ideologia do direito, o critério válido é, portanto, a verificação se, mesmo que falso, o seu ser-precisamente-assim é capaz de desempenhar uma função de regulação e ordenação da vida socioeconômica de forma eficiente. (VAISMAN, 2010, p. 53).

Percebe-se então que a análise imanente é uma ferramenta apta a encarar o estudo da função do direito na função ideológica. Na medida em que o estudo do direito como ideologia importa no esclarecimento do seu papel histórico concreto dentro da interlocução entre os setores sociais, tendo o econômico como eixo articulador, a análise imanente do texto marxiano auxilia no esclarecimento da lógica operativa própria desse setor no caso específico da investigação da Revolução de 1848 e o nascimento do capitalismo prussiano. Ao subsidiar o pesquisador com um ferramental rigoroso de análise dos textos marxianos para extração do panorama histórico das articulações dos setores sociais concretos que compunham a sociabilidade no período revolucionário, a análise imanente permite então que seja

⁴ Na medida em que o ser social exerce uma determinação sobre todas as manifestações e expressões humanas, qualquer reação, ou seja, qualquer resposta que os homens venham a formular, em relação aos problemas postos pelo seu ambiente econômico-social, pode, ao orientar a prática social, ao conscientizá-la e operacionalizá-la, tornar-se ideologia. Ou seja, ser ideologia não é um atributo específico desta ou daquela expressão humana, mas, qualquer uma, dependendo das circunstâncias, pode se tornar ideologia. (VAISMAN, 2010, p. 50).

exposta a lógica operativa real do direito na sua aplicação prática pela burocracia prussiana através dos relatos de Marx, em detrimento de uma análise puramente ideológica sobre os diplomas ou teorias legais da época⁵. Ressalta-se apenas que, em virtude das limitações do formato artigo⁶, a apresentação do resultado da pesquisa desenvolvida será focada nos principais pontos levantados pela investigação realizada.

Assim, quando se fala em analisar o direito e seu papel na formação do capitalismo prussiano, pretende-se não apenas uma análise do direito encarado como ciência teórica cujo objeto de estudo são os pronunciamentos estatais gerais e abstratos, mas também a função e forma práticas do terreno jurídico no meio social, a forma como os operadores jurídicos agem na realidade material concreta⁷. Apenas dessa maneira será possível uma apreensão global do fenômeno jurídico nas suas diversas articulações como o meio social, em que a prioridade ontológica do fenômeno econômico não encapsula o direito de forma separada das outras esferas sociais, mas serve como eixo articulador desse substrato material com o próprio terreno jurídico, bem como desse último com os outros setores sociais, abrangendo uma totalidade de interações recíprocas que perfazem o meio social⁸.

O recurso ao texto jornalístico, inclusive, embora tenha as suas limitações (que serão abordadas posteriormente), também favorece essa concepção na medida em que, além de deixar resplandecer as observações do Marx enquanto teórico abstrato, também permite que o autor renano desenvolva as suas observações acompanhando o desenrolar dos fatos, atuando quase como historiador⁹. Isso fornece ao pesquisador

⁵ Por análise imanente, portanto, não se compreende o estudo que confere ao produto ideológico explícito, origem e desenvolvimento imanente ao próprio campo das ideologias. Isso equivale a dizer que as ideologias, como todas as manifestações superestruturais, não possuem uma história autônoma, mas esta sua condição de dependência genética das forças motrizes de ordem primária não implica que elas não se constituam em entidades específicas, com características próprias em cada caso, que cabe descrever numa investigação concreta que respeite a trama interna de suas articulações, de modo que fique revelado objetivamente seu perfil de conteúdos e a forma pela qual eles se estruturam e afirmam. (CHASIN, 1978, p. 77).

⁶ Para maiores informações sobre o método de análise (análise imanente) e o objeto (direito na sua função ideológica) da pesquisa que embasou o presente artigo cf. SALES JÚNIOR, 2018, p. 15-25.

⁷ Marx, inclusive, ao defender a NGR da perseguição judicial sofrida pelo jornal em função do seu papel no contexto revolucionário, comentava sobre a relação entre burocracia judiciária e poder soberano real, numa acepção aproximativa com o conceito aqui utilizado para orientar a pesquisa: “Se, em um discurso, “incito ao armamento contra o poder soberano”, não é evidente que incito à “resistência violenta contra funcionários”? A existência do poder soberano é justamente seus funcionários, exército, administração, juízes. Abstraído deste seu corpo ele [o poder soberano] é uma sombra, uma ilusão, um nome. (MARX, 2010h, p. 482, grifos do autor e comentário nosso).

⁸ Para maiores considerações sobre o direito como ideologia a partir de uma perspectiva ontoprática cf. VAISMAN, 2010, p. 41-64.

⁹ Embora o foco no presente texto seja uma parcela da história prussiana que possa ser enquadrada como história do direito, importa salientar que os escritos de Marx na NGR englobam uma miríade de assuntos que não se limitam ao direito da época.

a oportunidade de ter em Marx uma testemunha da época gerando um relato de primeira mão sobre acontecimentos históricos do período analisado, bem como imprimindo o seu olhar teórico ao observado, formando um quadro analítico rico no qual o autor alemão descreve os acontecimentos aplicando e formando entendimentos que, em maior ou menor maturação, fariam parte do seu horizonte intelectual.

Tendo, portanto, esses dois eixos articuladores, a análise imanente do texto marxiano bem como o objetivo de dele extrair a função ideológica do direito na Revolução de 1848 na Prússia, tem-se delimitado o objeto e o modo de investigação. Já o objetivo, como ressaltado, será a busca por compreender qual teria sido o papel do terreno jurídico nesse período e, a partir disso, se e em que medida ele teria influenciado a formação do capitalismo alemão, especialmente no que tange às suas particularidades.

Para fazer jus a proposta apresentada, primeiro será exposta a maneira como Marx encarava, no momento dos textos da NGR, a relação entre direito e sociedade. Após será mostrado um breve resumo sobre o desenrolar dos fatos históricos da Revolução de 1848 até o golpe que a derrubou. Por fim, será mostrado o desenho institucional jurídico pensado para a Prússia no período pós-1848 pela aristocracia feudal, de forma a se encaminhar para uma conclusão a partir da análise da função concreta do direito, indicando por fim o que foi possível extrair dos textos marxianos sobre o papel do terreno jurídico na formação da via prussiana do capitalismo.

Direito e sociedade na NGR

Especificamente sobre a relação geral entre direito e sociedade, os escritos da NGR trazem uma posição de Marx bastante concisa, porém clara, sobre o tema. Importa então destacá-la uma vez que ela vai ao encontro da linha adotada no presente artigo, justificando a interação entre o terreno jurídico e o desenvolvimento dos modos de produção em uma sociedade específica, abordando como o direito em especial pode favorecer ou obstaculizar esse desenvolvimento.

Ao defender o Comitê Distrital dos Democratas Renanos em relação à perseguição jurídica sofrida por este último¹⁰, Marx profere um longo discurso, reproduzido no jornal, no qual ele questiona a legitimidade da legislação eleitoral produzida pela Dieta Unificada. Marx argumentava que esse corpo legislativo, formado

¹⁰ Para maiores detalhes cf. MARX, 2010k, p. 459-475 ou SALES JÚNIOR, 2018, p. 261-276.

por latifundiários, representava uma forma de organização social em vias de superação e transformação, sendo confrontada por um novo modo de vida, a organização burguesa da sociedade:

O modo de vida, de produção, de ocupação desses senhores já mostra, portanto, a mentira de suas tradicionais e pomposas ilusões. A propriedade fundiária como elemento social dominante pressupõe *o modo de produção e de troca medieval*. A Dieta Unificada representava esse modo de produção e de troca medieval, que há muito cessara de existir, e cujos representantes, por mais que se apeguem aos velhos privilégios, igualmente desfrutam e exploram as vantagens da nova sociedade. (MARX, 2010k, p. 462, grifo do autor)

A revolução de 1848, por sua vez, teria significado a negação e superação desse modelo de sociedade¹¹, não sendo possível que a Dieta Unificada tivesse legitimidade para embasar o novo direito que surgiria após a revolução pois ela representava apenas:

A defesa de leis pertencentes a uma época social passada, elaboradas por representantes de interesses sociais decadentes ou declinantes, portanto apenas a elevação a lei destes interesses que estão em contradição com as necessidades gerais. (MARX, 2010k, p. 463).

Com isso, o Marx da NGR defendia que o terreno jurídico de uma determinada sociedade tivesse como embasamento a sua forma própria de sociabilidade. Assim, não era o direito o ponto originário de uma sociedade, não era o terreno jurídico o responsável por estruturar a forma específica de uma dada sociedade, mas sim a vivência concreta dos cidadãos na materialidade das suas relações sociais, particularmente as atinentes ao seu modo de produção específico, que deveria ditar os rumos de conformação do direito às suas necessidades sociais:

Mas a sociedade não se baseia na lei. Isso é uma ilusão jurídica. Ao contrário, a lei deve basear-se na sociedade, deve ser expressão de seus interesses e necessidades comuns, resultantes do modo de produção material atual, contra o arbítrio do indivíduo isolado. (MARX, 2010k, p. 463, negritos nossos).

Como exemplo dessa situação, Marx retoma o *Code Napoléon*¹² francês,

¹¹ A sociedade nova, burguesa, apoiada em fundamentos totalmente diferentes, em um modo de produção transformado, precisava apoderar-se também do poder; precisava arrebatá-lo das mãos que representavam os interesses da sociedade declinante, um poder político cuja organização inteira resultara de relações sociais materiais muito diferentes. Daí a revolução. A revolução foi, por isso, dirigida igualmente contra a monarquia absoluta, a expressão política mais alta da velha sociedade, e contra a representação estamental, que representava uma ordem social há muito negada pela indústria moderna, ou no máximo as ruínas ainda arrogantes de estamentos a cada dia mais superados pela sociedade burguesa, empurrados para o segundo plano, dissolvidos. (MARX, 2010k, p. 462-463, grifos do autor).

¹² O *Code Napoléon* foi instituído na região do Reno após a sua conquista por Napoleão. Representava

conjunto de leis promulgadas em França para atender aos interesses burgueses. Ali era visível que a alteração social engendrada pela ascensão do modo de produção burguês determinou a criação de uma nova legislação apta a satisfazer as necessidades desse novo modelo produtivo. Futuramente, cessando a predominância desse modelo, tal legislação deveria ser abandonada. O mesmo deveria ocorrer na Prússia, não sendo possível então que a antiga legislação do período feudal servisse de fundamento para as novas exigências legais que as alterações liberais da sociabilidade prussiana almejavam, já que essas leis medievais não criaram a situação material tipicamente feudal, mas apenas serviram às necessidades que essa condição anteriormente demandava; tampouco era possível que essa legislação feudal restaurasse tais condições sociais ultrapassadas:

O Code Napoléon, que eu tenho aqui em mãos, não gerou a moderna sociedade burguesa. Ao contrário, a sociedade burguesa, nascida no século XVIII e desenvolvida no século XIX, apenas encontra no Code sua expressão legal. Assim que deixar de corresponder às relações sociais, ele não passará de um pedaço de papel. Os senhores não podem fazer das velhas leis o fundamento do novo desenvolvimento social, assim como tampouco estas velhas leis geraram as velhas condições sociais. (MARX, 2010k, p. 463, negrito nosso).

Ao surgirem em contextos determinados, notadamente no contexto de predominância das relações de produção medievais, com o desaparecimento desse contexto específico, deve essa antiga legislação medieval também ser superada. A insistência na manutenção desse arcabouço jurídico contra as tendências do progresso burguês representaria apenas uma forma da aristocracia feudal de tentar manter os seus interesses em detrimento dos anseios sociais modernos, tentativa essa que dava ao terreno jurídico um caráter notadamente reacionário. Ao se utilizar do direito para bloquear, em vez de fomentar, as tendências de alteração nos padrões de produção dos setores econômicos da Prússia, tem-se que:

A defesa das velhas leis contra as novas necessidades e exigências do desenvolvimento social não passa, no fundo, da defesa hipócrita de interesses particulares anacrônicos contra o interesse geral contemporâneo. *Esta defesa do terreno do direito* pretende que tais interesses particulares vigorem como *dominantes* quando eles *não mais dominam*; pretende impor à sociedade leis que foram condenadas pelas próprias relações vitais desta sociedade, por sua forma de trabalho, seu intercâmbio, sua produção material, pretende manter legisladores que se ocupam apenas de interesses particulares,

uma legislação mais moderna, de molde burguês, em contraponto às obrigações feudais, extintas após a tomada do território e não completamente retomadas mesmo após a re-anexação à Prússia. (VASILYEVA, 2010, v. 7, p. 627, nota 186)

pretende abusar do poder político para sobrepor violentamente os interesses da minoria aos da maioria. Ela entra, pois, a todo momento em contradição com as necessidades existentes, inibe a circulação, a indústria, ela prepara *crises sociais* que explodem em *revoluções políticas*. (MARX, 2010k, p. 463, grifos do autor).

Marx relatava que a Dieta Unificada havia acabado por ficar responsável por estabelecer as leis orgânicas que coordenariam a atuação da Assembleia Nacional Prussiana¹³, criada pela Revolução de 1848 para proceder às reformas burguesas. Tal papel recaiu sobre a Dieta em virtude da teoria ententista¹⁴ de Camphausen e a tentativa de manutenção de uma continuidade do terreno jurídico na Prússia. A Assembleia Nacional, entretanto, retirava a sua legitimidade da revolução, de forma que ela teria apenas concedido uma formalidade à Coroa (representada pela Dieta), já que a Assembleia havia sido:

[...] eleita pelo povo para estabelecer autonomamente uma constituição que correspondesse às condições de vida que haviam entrado em conflito com a organização política até então vigente e com as leis até então vigentes.” (MARX, 2010k, p. 464).

Assim, ao destacar o conflito entre Assembleia e Coroa no momento após a contrarrevolução, Marx indicava que era importante enfatizar que esse embate não era apenas entre facções políticas com discordâncias pontuais, tais como entre situação e oposição num cenário político corriqueiro, mas sim representava uma discordância fundamental entre os modos de sociabilidade que tais setores representavam, o burguês e o feudal, respectivamente:

O que houve aqui não foi um conflito político entre duas frações sobre o terreno de *uma* sociedade, foi o conflito *entre duas sociedades mesmas*, um conflito social que assumiu uma figura política, foi *a luta da velha sociedade feudal-burocrática com a moderna sociedade burguesa*, a luta entre a sociedade da *livre concorrência* e a *sociedade corporativa*, entre a sociedade dos proprietários fundiários e a sociedade da indústria, entre a sociedade da fé e a sociedade do saber. A expressão *política* correspondente à velha sociedade era a coroa pela graça de Deus, a burocracia tuteladora, o exército independente. O fundamento *social* correspondente a este velho poder político era o proprietário fundiário nobre e privilegiado com seus camponeses servis ou semisservis, a pequena indústria patriarcal ou corporativamente organizada, os estamentos isolados uns dos outros, o brutal antagonismo entre campo e cidade, e sobretudo o domínio do campo sobre a cidade. (MARX, 2010k, p. 470-471, grifos do autor).

¹³ Corpo legislativo convocado para escrever a constituição da Prússia após a revolução, que deveria ser promulgada em comum acordo com a Coroa (VASILYEVA, 2010, v. 7, p. 606, nota 10).

¹⁴ Explicada em maiores detalhes no item seguinte.

Nessa situação, destaca-se, como apontado no trecho acima, que a Coroa teria o seu poder político erodido caso a sua base social de sustentação fosse solapada, qual seja, a propriedade fundiária e a predominância do campo sobre a cidade. De forma recíproca, a aristocracia feudal e a burocracia percebiam que o seu poder político seria podado caso a Assembleia obtivesse êxito em superar os privilégios feudais e alterar a base da sociedade prussiana, levando a união desses setores contra o projeto burguês.

Já a burguesia, pontuava Marx, necessitava abolir os privilégios da aristocracia, burocracia estatal e setores do exército para obter controle sobre o direcionamento da indústria e comércio nacionais. Esses privilégios, por sua vez, eram agressivos à consolidação da livre concorrência, idealizada pelos burgueses como eixo estruturante da sua atuação material. Além disso, os interesses dos setores medievais prejudicavam a lida do estado prussiano em direção às necessidades burguesas, notadamente às referentes ao controle do comércio internacional, do orçamento público e a superação da baixa integração entre as regiões germânicas, já que ainda existiam institutos jurídicos que perpetuavam tanto essa divisão geográfica como a separação ente o campo e a cidade:

As condições de existência desta última [da burguesia] requerem que a burocracia e o exército, de dominadores do comércio e da indústria, sejam rebaixados a seus instrumentos, sejam *convertidos* em meros órgãos do intercâmbio burguês. Ela não pode tolerar que a agricultura seja limitada por privilégios feudais, e a indústria pela tutela burocrática. Isso se opõe a seu princípio vital, a livre concorrência. Não pode tolerar que as relações comerciais externas sejam reguladas, não pelos interesses da produção nacional, mas sim pelas considerações de uma política de corte internacional. Precisa subordinar a gestão financeira às necessidades da produção, enquanto o velho estado deve subordinar a produção às necessidades da coroa pela graça de Deus e dos remendos da muralha do rei, da sustentação social desta coroa. Assim como a indústria moderna de fato nivela, a sociedade moderna precisa demolir toda barreira social e política entre cidade e campo. Nela ainda há *classes*, mas não mais *estamentos*. Seu desenvolvimento consiste na luta entre essas classes, mas elas estão unidas em contraposição aos estamentos e sua monarquia pela graça de Deus. (MARX, 2010k, p. 471, grifos do autor e comentário nosso).

A falta de apoio da Coroa às demandas burguesas, por sua vez, não representava uma simples falta de vontade pessoal de um governante ou ministros específicos. Justamente por deter a sua base social de sustentação nos institutos típicos da sociedade feudal, a autopreservação da nobreza dependia da continuidade dessa sociedade: “assim como os elementos sociais feudais vêm na monarquia pela graça de Deus sua cabeça política, a monarquia pela graça de Deus vê nos estamentos

feudais sua base social [...]” (MARX, 2010i, p. 392, grifos do autor). Uma alteração social de tal monta como a revolução apontava seria fatal para a Coroa, fazendo com que a sua adesão à contrarrevolução fosse inevitável: “depois de uma revolução, a contrarrevolução é a sempre renovada condição de existência da coroa.” (MARX, 2010k, p. 472).

Isso demonstrava que o conflito entre esses setores sociais antagônicos era inescapável, pois se tratava da questão de um embate entre as diferentes sustentações materiais respectivas de cada setor, confronto esse determinante para que ou aristocracia ou a burguesia conduzisse os rumos da Prússia:

Portanto, não há paz entre essas duas sociedades. Seus interesses e necessidades materiais implicam uma luta de vida ou morte, uma deve vencer, a outra sucumbir. Esta é a única mediação possível entre ambas. Portanto, também não há paz entre os mais altos representantes políticos dessas duas sociedades, entre a coroa e a representação popular. (MARX, 2010k, p. 472).

Assim, a contenda em questão no período revolucionário não era, para Marx, um embate meramente político, mas uma guerra deflagrada entre dois modos de sociabilidade, fundamentados em dois modos de produção radicalmente diferentes. Nesse confronto aberto, o direito, entendido na sua acepção ideológica, teria sido um dos setores que atuou em favor da aristocracia pela manutenção da forma feudal de sociedade, justamente pela sustentação que o modelo feudal dava aos responsáveis pela elaboração e aplicação do terreno jurídico (os aristocratas e a Coroa que mantinham o poder político necessário para influenciar na produção legislativa e a burocracia estatal que aplicava concretamente esse direito). Vista essa concepção e seu delineamento básico, prosseguiremos nessa argumentação, com maior grau de detalhamento e mantendo a base na obra marxiana, no próximo item.

As facetas do terreno jurídico no período revolucionário e a intervenção no estado prussiano

Estabelecidos os apontamentos gerais da intersecção entre direito e sociedade contidos na NGR, passe-se aos relatos e à análise que Marx faz do terreno jurídico no período revolucionário e na contrarrevolução que se seguiu. Pretende-se com isso demonstrar como o direito teria atuado no momento contrarrevolucionário em consonância com os interesses da elite prussiana para manter os padrões feudais de sociabilidade, impedindo o desenvolvimento pleno do modo de produção capitalista. Será possível observar que ali foi impressa uma direção geral ao direito que indicava

que o papel desse setor social seria “frear” a modernização capitalista no contexto prussiano, atuando, portanto, como “freio irracional” sobre o processo de desenvolvimento capitalista prussiano, irracional justamente por ser um obstáculo à superação das formas feudais de sociabilidade na Prússia do século XIX. Conforme será aprofundado na conclusão, essa expressão contrasta com a usada por Marx para se referir ao papel do direito no processo de consolidação do capitalismo britânico, onde ali o terreno jurídico teria sido um “freio racional” (MARX, 2013, p. 673) favorável ao desenvolvimento do capitalismo inglês justamente por ter impedido que uma aceleração desmedida do modo de produção capitalista acabasse levando à sua destruição.

Para tanto, primeiro será repassada uma breve perspectiva histórica do período revolucionário para se chegar à contrarrevolução. No primeiro momento, o terreno jurídico teria exercido sua influência no desenvolvimento do capitalismo prussiano mediante a sua atuação contrária à preservação da revolução burguesa; já no momento contrarrevolucionário seguinte ficará mais clara a direção intervencionista que o direito projetado pela reestabelecida elite prussiana pretendia impor ao desenvolvimento econômico, deixando exposta de forma mais direta a relação negativa entre o terreno jurídico e a frustrada modernização econômica burguesa.

Assim, ocorrida a Revolução em 1848, a NGR cuidou de noticiar os acontecimentos nos seguidos governos burgueses, que se sucederam até o advento da contrarrevolução. Seguindo a esquematização proposta por Marx¹⁵, é possível dividir o período em três partes: os governos Camphausen, Hansemann e Brandenburg-Manteuffel.

A principal característica do governo Camphausen foi a tentativa de afastar o povo da revolução, negando-a como fundamento do novo governo para justificar um acordo pelo alto entre aristocracia e burguesia, portanto, contrariando a concepção de que a Assembleia Nacional Prussiana tinha como sua base legal de sustentação e legitimidade a revolução (conforme argumentou Marx no item anterior). Com isso se pretendia estabilizar o cenário político prussiano após a revolução.

A expressão jurídica desse acordo, por sua vez, foi a elaboração da teoria ententista. Esse expediente teórico defendia uma continuidade entre o direito

¹⁵ Se o boato se confirmar teremos chegado então, *finalmente*, de um ministério de mediação [o ministério Camphausen], através do Ministério de Ação [o ministério Hansemann], a um ministério da contrarrevolução [o ministério Brandenburg]. (MARX, 2010j, p. 139, grifo do autor, comentários nossos)

tipicamente feudal e aquele que passaria a vigorar após a revolução, de forma que a estrutura legitimadora do direito medieval fosse estendida para os institutos jurídicos que o governo burguês buscava fundar ou reforçar. Segundo Marx, Camphausen “[...] inventou a teoria ententista para salvar o terreno do direito [...]” (MARX, 2010a, p. 318). Isso teria como efeito afastar a revolução como novo fundamento político, como “título jurídico”, das novas estruturas jurídicas que se pretendia inaugurar, mantendo o controle do “terreno do direito” nas mãos das elites prussianas. Haveria então apenas a transferência do controle do terreno jurídico da aristocracia para a burguesia, afastando o povo e seu papel na revolução:

O “terreno do direito” significava simplesmente que a revolução não havia conquistado seu terreno e que a velha sociedade não havia perdido o seu, que a revolução de março não fora mais do que um “evento”, que havia dado “impulso” ao “entendimento” entre o trono e a burguesia, de há muito preparado no interior do velho estado prussiano, cuja necessidade a própria Coroa havia expresso em elevadíssimas isenções precedentes, mas que antes de março não julgara “urgente”. Em uma palavra, o “terreno do direito” significava que a burguesia, *depois* de março, queria negociar com a Coroa no mesmo pé que *antes* de março, como se não tivesse havido nenhuma revolução, e a Dieta Unificada tivesse alcançado seu objetivo sem a revolução. O “terreno do direito” significava que o **título jurídico** do povo, a *revolução*, não existia no *contrato social* entre o governo e a burguesia. ***A burguesia deduzia suas reivindicações da velha legislação prussiana, a fim de que o povo não deduzisse reivindicação nenhuma da nova revolução prussiana.*** (MARX, 2010a, p. 329, grifo nosso em negrito e grifos do autor em itálico).

Essa postura conciliatória da burguesia alemã, por sua vez, acabaria transformando a Revolução de 1848 em uma revolução incompleta, permitindo que a contrarrevolução ocorresse logo em seguida: “(o) ministério Camphausen vestira a contrarrevolução com sua roupagem liberal-burguesa. A contrarrevolução sente-se suficientemente forte para livrar-se da importuna máscara.” (MARX, 2010o, p. 112)

A tendência de acordo entre as classes dominantes frustrou a expectativa de que a continuidade do período revolucionário se seguisse à tomada do poder político pela burguesia, abortando a promessa de uma profunda reformulação da estrutura burocrática estado prussiano, nos moldes do que havia ocorrido em França após a Revolução de 1789 (onde ocorreu inclusive a destituição dos ocupantes dos diversos cargos públicos do estado francês¹⁶). O que se verificou na prática, portanto, não

¹⁶ As ações e declarações da Corte de Cassação Renana, do Supremo Tribunal de Berlim, dos Tribunais Superiores de Münster, Bromberg, Ratibor contra Esser, Waldeck, Temme, Kirchmann, Gierke provaram mais uma vez que a Convenção francesa é e permanece o farol de todas as épocas revolucionárias. Ela inaugurou a revolução destituindo, por um decreto, todos os funcionários. Também os juízes não

correspondeu a esse desiderato:

Ele [Camphausen] a rejeitou [a revolução], por certo, em teoria, mas na prática somente se *opunha* às suas pretensões e não *tolerou* a não ser a reconstituição dos velhos poderes estatais.” (MARX, 2010a, p. 330, comentário nosso e grifos do autor).

Assim, sucedeu-se na Prússia um processo revolucionário histórico de forma dissonante do que havia ocorrido no processo revolucionário francês, havendo essa diferença marcante entre ambos:

Mas, na *França*, a burguesia passou para a *vanguarda* da contrarrevolução depois de ter derrubado todos os obstáculos que havia no caminho da dominação de sua própria classe. Na *Alemanha* ela se encontra rebaixada a *caudatária* da monarquia absoluta e do feudalismo antes de ter ao menos garantido as condições vitais básicas de sua própria liberdade civil e dominação. Na França ela se apresentou como déspota e fez sua própria contrarrevolução. Na Alemanha ela se apresentou como escrava e fez a contrarrevolução de seus próprios déspotas. Na França ela venceu para humilhar o povo. Na Alemanha ela se humilhou para que o povo não vencesse. A história inteira não mostra outra *miséria tão ignominiosa como a da burguesia alemã*. (MARX, 2010q, p. 259, grifos do autor)

Já a burocracia prussiana, por sua vez, detinha uma histórica ligação com a aristocracia feudal e os moldes feudais de sociabilidade, ocorrendo entre ambas uma interação simbiótica de mútua preservação dos seus privilégios, já que a aristocracia, detentora do poder político de fato em função da sua supremacia econômica, participava da formação dos cargos públicos de acordo com os seus interesses, criando uma estrutura estatal apta a preservar o modo de vida feudal. Essa estrutura burocrática jurídico-política, ao não ser erradicada pela burguesia, se voltaria contra ela no período contrarrevolucionário, impedindo que a burguesia consolidasse o domínio do aparato estatal, afastando o estado prussiano da modernização pretendida pelos burgueses:

Toda situação política provisória posterior a uma revolução exige uma ditadura, e ademais uma ditadura enérgica. Criticamos Camphausen desde o início por não ter agido ditatorialmente, por não ter destruído e removido imediatamente os restos das velhas instituições. Assim, enquanto o sr. Camphausen se embalava no sonho constitucional, o partido vencido fortalecia suas posições na burocracia e no exército, e ousava mesmo, aqui e acolá, a luta aberta. (MARX, 2010c, p. 213)

A tendência conciliatória da burguesia prussiana ocorre por diversos fatores, destacando-se dentre eles a intensa resistência e contestação que o proletariado nos

passam de funcionários, o que os supracitados tribunais testemunharam perante toda a Europa. (MARX, 2010b, p. 357, grifos do autor e negrito nosso)

países mais adiantados na implantação do capitalismo já fazia sobre a relação capital-trabalho e as suas consequências¹⁷, notadamente o proletariado francês. Já existia, assim, algum grau de autonomia e consciência de classe no proletariado alemão à época, embora ainda incipiente, mas num grau já suficiente para deixar receosa à burguesia alemã, principalmente tendo em vista a experiência francesa que se desenrolava na mesma época:

A burguesia alemã tinha se desenvolvido com tanta indolência, covardia e lentidão que, no momento em que se ergueu ameaçadora em face do feudalismo e do absolutismo, percebeu diante dela o proletariado ameaçador, bem como todas as frações da burguesia cujas ideias e interesses são aparentados aos do proletariado. E tinha não apenas uma classe *detrás* de si, *diante* dela toda a Europa a olhava com hostilidade. A burguesia prussiana não era, como a burguesia francesa de 1789, a classe que, diante dos representantes da antiga sociedade, da monarquia e da nobreza, encarnava *toda* a sociedade moderna. Ela havia decaído ao nível de uma espécie de *casta*, tanto hostil à Coroa como ao povo, querelando contra ambos, mas indecisa contra cada adversário seu tomado singularmente, pois sempre via ambos diante ou *detrás* de si [...]. (MARX, 2010a, p. 324, grifos do autor).

Essa condição despertou na burguesia alemã o receio de que a aliança entre burguesia e proletariado forjada para alcançar o poder político do estado e superar a aristocracia ultrapassasse a barreira da discussão sobre política e entrasse na contestação própria da relação capital-trabalho. Essa situação vai fazer com que a burguesia, em vez de terminar a revolução e encerrar de vez o período feudal, como ocorre na via clássica, se alie a enfraquecida aristocracia agrária para coibir as aspirações políticas do povo, parando a revolução nos seus trilhos e permitindo com isso que os *Junkers* e as classes mais afeitas aos modos feudais de sociabilidade se recuperassem:

A serviço da grande burguesia, teve de procurar privar a revolução de seus frutos democráticos; em luta contra a democracia, teve de se aliar ao partido aristocrático e tornar-se o instrumento de seus apetites contrarrevolucionários. Este se sente suficientemente fortalecido para desembaraçar-se de seu protetor. *O senhor Camphausen semeou a reação no sentido da grande burguesia e colheu-a no sentido do partido feudal.* (MARX, 2010o, p. 113, grifo do autor).

¹⁷ Cotrim resume bem a situação quando aduz: “Havia também o surgimento de um proletariado: Mesclam-se [na Prússia] batalhas que, em outros povos, se deram em momentos distintos: pela unificação nacional e centralização política, contra o absolutismo e, ao mesmo tempo, o combate efetivamente contemporâneo, pois o proletariado já se levanta contra a burguesia – o movimento dos trabalhadores começa com as insurreições operárias da Silésia e da Boêmia em 1844, alguns anos antes, portanto, da revolução de 1848, enquanto na França ou na Inglaterra só após as respectivas revoluções burguesas ocorre um levante operário.” (COTRIM, 2014, p. 331, comentário nosso).

A reticência da burguesia num momento fulcral manteria nos estados germânicos elementos feudais que prejudicariam a plena modernização burguesa, marcando de forma indelével a via de formação do capitalismo alemão: “A parte comercial e industrial da burguesia se lança nos braços da contrarrevolução por medo da revolução.” (MARX, 2010i, p. 395).

Após esse primeiro momento de estabilização da situação política conjugada com a manutenção das pretensões burguesas encapsulado na teoria ententista, é escolhido Hansemann para suceder Camphausen. Embora tenha ficado pouco tempo no governo, Marx se debruça sobre os objetivos projetados por Hansemann justamente por esse governo representar, para o autor renano, a mudança de postura da burguesia, onde essa última partiria para afastar ativamente a participação popular da estruturação do novo estado prussiano. Para Marx, esse governo foi quando se “[...] pretendia passar, do período de traição passiva ao povo em favor da Coroa, ao período de subjugação ativa do povo sob seu domínio em compromisso com a Coroa”. (MARX, 2010a, p. 330, grifo do autor). Isso se daria através do fortalecimento da combatida estrutura burocrática, enfraquecida pela revolução, onde esse aparato atuaria para conter os ímpetos da população. Pela postura ativa contra o povo Marx, ironicamente, chamava tal ministério de “ministério da ação”.

Assim, com papel de destaque redivivo pelos burgueses, tanto o judiciário quanto a polícia da Prússia passaram a atuar repressivamente contra as demandas populares relativas à forma de condução dos assuntos estatais. Marx nota que importante para a consolidação desse quadro foram as Jornadas de Junho acontecidas naquele ano em França. Tal evento, caracterizado pela forte repressão do proletariado europeu pelo exército francês, reverberou no imaginário da burguesia europeia, tanto instigando seus medos em relação às demandas dos operários como também apontando a forma de solucionar a questão, ou seja, através de forte intervenção repressiva: “A revolução de junho [em França] era os bastidores do ministério de ação, como a revolução de fevereiro era os bastidores do ministério de mediação”. (MARX, 2010a, p. 331, grifos do autor e comentário nosso).

Animada por esse ímpeto, a burguesia prussiana instigou o aparelho repressivo penal da Prússia contra os líderes e intelectuais dos operários e camponeses, de forma a restringir a atuação deles na vida política pós-revolução. Nesse período foram notadamente restringidos os direitos de liberdade de imprensa e associação, bem como a liberdade individual, havendo a perseguição a líderes trabalhistas e refugiados

políticos opositores da burguesia¹⁸.

Dessa forma, o terreno jurídico prussiano, que num primeiro momento serviu para estabilizar o cenário jurídico-político da Prússia, no período pós-revolucionário rapidamente adaptou a sua função para uma postura ofensiva contra o elemento popular da Revolução de 1848:

Sob o ministério de ação “*fortaleceram-se*” por conseguinte a velha polícia prussiana, o judiciário, a burocracia, o exército – porque Hansemann acreditava que, estando estes a *soldo*, também estavam a *serviço* da burguesia. (MARX, 2010a, p. 335, grifos do autor).

Aqui a função ideológica assumida pelo terreno jurídico não dependia nem mesmo da confecção de novas leis. Observa-se que bastou uma postura pró-ativa da burocracia prussiana contra a revolução para que as antigas legislações do período monárquico na Prússia fossem utilizadas contra o elemento popular do período revolucionário: “eis o alto patamar alcançado pela contrarrevolução, eis a ousadia com que a burocracia saca e consegue fazer valer contra a nova vida política as armas que ainda se encontram no arsenal da velha legislação.” (MARX, 2010g, p. 143)

Isso não impediu, entretanto, que a discussão acerca da confecção de legislações agressivas às conquistas revolucionárias, que permitiriam à burguesia prussiana expandir a repressão ao povo, ocorressem, tais como a lei de imprensa, a lei da guarda civil e a lei do empréstimo compulsório¹⁹:

A argúcia prussiana pressentiu que toda nova instituição constitucional oferece a interessantíssima oportunidade para novas leis punitivas, novos regulamentos, nova medida disciplinar, novo controle, novas chicanas e nova burocracia. (MARX, 2010m, p. 157)

No outro lado da moeda, a tentativa de implantação do modelo de modernização burguês não conseguiu avançar sobre os privilégios da aristocracia agrária. Marx destacava que, em função do prestígio ainda possuído pelos *Junkers* e pela aliança de classe entre estes últimos e a burguesia representada pela continuidade do terreno jurídico encapsulado na teoria ententista, não foi possível implementar na Prússia um robusto programa de revisão das obrigações feudais que reduzissem significativamente o peso desses encargos na vida produtiva da época²⁰. Assim, a tentativa de abolir a propriedade feudal foi frustrada pela contradição de se abolir esse

¹⁸ Para uma análise mais detalhada de como Marx enxergou essas perseguições cf. SALES JÚNIOR, 2018, p. 87-90.

¹⁹ Para a análise que Marx faz dessas legislações na NGR, cf SALES JÚNIOR, 2018, p. 96-111.

²⁰ Para maiores detalhes acerca da discussão jurídica de Marx sobre a continuidade dessas obrigações cf. SALES JÚNIOR, 2018, p.111-119.

tipo de propriedade ao mesmo em que se tentava conservar a propriedade burguesa:

Certamente, o sr. Gierke ataca a propriedade – é inegável – mas não a propriedade moderna, burguesa, e sim a feudal. Ele reforça a propriedade burguesa, que se ergue sobre as ruínas da propriedade feudal, destruindo a propriedade feudal. E é somente por isso que não quer revisar os contratos de resgate, porque, por meio destes contratos, as relações feudais de propriedade são convertidas em relações burguesas, porque não pode, portanto, revisá-los sem ao mesmo tempo violar formalmente a propriedade burguesa. E a propriedade burguesa é naturalmente tão sagrada e inviolável quanto a propriedade feudal é atacável e, segundo as necessidades e a coragem dos senhores ministros, violável. (MARX, 2010n, p. 181)

Nesse sentido, nem mesmo as pesadas indenizações devidas pelo campesinato aos *Junkers* pela abolição dos privilégios feudais, negociadas em momentos anteriores, antiga reivindicação dos setores populares no campo, conseguiu ter algum avanço. Assim, a manutenção do terreno jurídico anterior, representado pela teoria ententista, serviu como argumento para a defesa desses privilégios, mesmo em frente à necessidade de modernização das relações de propriedade na Prússia. Ao comentar a lei patrocinada pelo deputado Gierke sobre o tema: “A isto [abolição dos privilégios feudais] “se opõem direitos e leis formais”, que se opõem sobretudo a todo progresso, já que cada nova lei revoga uma antiga e um velho direito formal.” (MARX, 2010n, p. 180, comentário nosso).

Já no que tange à organização estatal, a burguesia não conseguiu estruturar algum desenho institucional favorável a ela em relação às finanças públicas do estado prussiano, sendo que ao final ela sucedeu apenas em majorar alguns poucos tributos sobre gêneros alimentícios que acabaram recaindo mais pesadamente sobre as camadas populares, inflando a insatisfação dessas com os burgueses: “[...] suas tentativas de reforma em geral apareciam, aos olhos do povo, como simples expedientes financeiros para encher os cofres do “poder estatal” fortalecido.” (MARX, 2010a, p. 336).

Ao final do curto governo Hansemann, portanto, houve um afastamento das camadas populares do movimento revolucionário ao mesmo tempo em que a burocracia estatal e a aristocracia começam a retomar a proeminência afastada pelo golpe da revolução:

A burguesia francesa começou pela libertação dos camponeses. Com os camponeses conquistou a Europa. A burguesia prussiana estava tão atrapalhada com seus interesses mais estreitos e imediatos, que ela própria desperdiçou esse aliado e fez dele um instrumento nas mãos da contrarrevolução feudal. (MARX, 2010a, p. 339).

Dessa forma, a reticência e covardia da burguesia prussiana, protagonista imediata do momento pós-revolucionário, começava a pavimentar o caminho para inevitável contrarrevolução e volta dos senhores de terra e da burocracia estatal acessória aos seus objetivos ao poder.

O Ministério de Ação quer fundar o domínio da burguesia concluindo ao mesmo tempo um compromisso com a velha polícia e o velho estado feudal. Nessa tarefa dúplice e plena de contradições, vê a todo momento o domínio ainda a ser fundado da burguesia e sua própria existência sobrepujados pela reação no sentido absolutista, feudal – e sucumbirá a ela. A burguesia não pode lutar por seu próprio domínio sem se aliar provisoriamente a todo o povo, sem, por isso, apresentar-se como mais ou menos democrática. (MARX, 2010m, p. 161).

Após ser fortalecida pelo governo Hansemann, a burocracia e exército prussianos foram ponta de lança da aristocracia e da nobreza no governo Bradenburg-Manteuffel, que culminou no processo contrarrevolucionário posto contra o projeto burguês e popular de modernização do substrato feudal da sociabilidade prussiana. Ao suceder nesse desiderato, o aparato jurídico-burocrático prussiano torna-se importante elemento fiador de preservação das formas feudais de interação social, buscando com isso conservar as bases sociais que garantiriam a sustentação tanto dos seus privilégios sociais como daqueles da aristocracia e da nobreza, como será visto adiante.

Nessa esteira, atentando-se particularmente para a faceta que o terreno jurídico assume a partir do advento do período contrarrevolucionário, é possível, a nível esquemático, a divisão do papel do direito em duas frentes, subterfúgio utilizado para melhor apreensão do fenômeno jurídico em relevo.

Primeiro, tem-se como destaque o papel mais imediato de repressão penal para deter o ímpeto dos setores revolucionários, expediente que foi manejado desde os governos burgueses mas intensifica-se após a ascensão de Brandenburg e a contrarrevolução. Utilizando-se do aparato policial e jurídico, o recurso à manutenção da ordem posta foi amplamente direcionado contra os líderes populares que clamavam pela alteração da estrutura política e pela implementação das garantias que a modernização das relações sociais civis e políticas já havia conquistado nos países de constituição da via clássica do capitalismo. Não é de se surpreender que, para manter inalterado o estado de coisas, a repressão penal tenha sido usada com liberalidade pelas classes dominantes para ceifar o ímpeto revolucionário do povo (com destaque

para as prisões dos líderes trabalhistas e a perseguição jurídica à NGR²¹), com ampla utilização de medidas de exceção, notadamente a decretação do estado de sítio, para agredir as garantias da população:

[...] o governo Brandenburg só pode se manter com meios *extraordinários*, sabemos que sua situação já teria se tornado insustentável há muito se o país não estivesse em estado de sítio. O estado de sítio é o *estado legal* do governo Brandenburg. (MARX, 2010f, p. 293, grifos do autor).

Nesse contexto, dentre os relatos trazidos por Marx no período relativo à atuação repressora do estado prussiano, tem-se como destaque as perseguições aos líderes trabalhistas. Importa ressaltar que o autor renano se debruçou longamente sobre a análise legal da legislação referente às prisões e procedimentos penais relativos a esses episódios, assim como também sobre a atuação das cortes, demonstrando a abusividade e muitas vezes ilegalidade dos acontecimentos²²:

Mal as notícias oficiais sobre a formação de um Ministério contrarrevolucionário [o Ministério Brandenburg] chegaram ao Reno e a procuradoria pública da região subitamente desenvolveu não só um apetite voraz por prisões mas um zelo por essa atividade não encontrado mesmo nos antigos estados policiais. (MARX; ENGELS²³, 2010r, v. VII, p. 452, tradução livre e comentário nosso).

Também importante é a “análise jurídica”²⁴ que Marx faz das legislações reacionárias promulgadas ou cuja promulgação era estudada na época, demonstrando o seu caráter agressivo aos objetivos revolucionários. Diversos dispositivos legais específicos desses diplomas são expostos e criticados por Marx, destacando quais seriam as garantias e direitos civis que essas normas tolheriam. São analisadas leis relativas à liberdade de associação (em clubes e assembleias), ao direito de reunião, à afixação de pôsteres ou cartazes e à regulação de imprensa²⁵.

²¹ A perseguição jurídica à NGR e à imprensa no geral é bastante discutida por Marx em diversos textos da época, mesmo antes da contrarrevolução, mas intensificando-se após a sua consolidação. Para maiores detalhes cf. SALES JÚNIOR, 2018, p.90-99, p. 205-218 e p. 261-276.

²² Tais episódios não serão aprofundados por imposição da manutenção do foco do presente artigo. Para uma análise mais detalhada dessas discussões cf. SALES JÚNIOR, 2018, p.87-90 para as prisões antes da contrarrevolução. Em relação à perseguição no período contrarrevolucionário cf. SALES JÚNIOR, 2018, p. 201-205 e 218-231.

²³ Dentre os textos pesquisados da *Nova Gazeta Renana* alguns não haviam indicação de autoria clara, sendo indiscriminadamente atribuído a Marx e Engels. Pela autoria não ser clara evitamos utilizar esses textos ao longo do trabalho, com exceção do trecho indicado pois ilustrativo do momento político do período em questão.

²⁴ Expressão entre aspas para indicar que Marx, embora analise o texto legal, não faz uma análise propriamente jurídica, ou seja, não analisa a lei tendo como parâmetro da sua crítica construções teóricas do tipo jurídico ideais, mas expõe a função do direito na materialidade do contexto revolucionário.

²⁵ Também por limitação de foco não será possível expor em profundidade essa análise marxiana.

A importância das garantias que estavam sendo afastadas para a burguesia foi realçada por Marx, na medida em que tais “direitos” eram necessários à burguesia para a consolidação dos seus interesses. Representavam prerrogativas cuja plena implementação era de interesse não só da classe burguesa, mas especialmente dela, adquirindo significados específicos para tal classe, que lutava para as garantir até mesmo antes da Revolução de 1848. Eram direitos que, a despeito da sua formulação geral, detinham importância especial para os burgueses por representar a oportunidade de expor livremente suas opiniões, debater os seus interesses em conjunto com os negócios do governo, sedimentar a livre concorrência, etc.:

Para alcançar seu fim, [a burguesia] tinha que poder debater livremente seus interesses, suas opiniões e os negócios do governo. A isso denominou “*direito à liberdade de imprensa*”. Tinha que poder se associar sem embaraços. A isso chamou “*direito de livre associação*”. Tinha também que reivindicar *liberdade religiosa* e assim por diante, consequência necessária da *livre concorrência*. E antes de março de 1848 a burguesia estava no melhor dos caminhos para ver a efetivação de todos os seus desejos. (MARX, 2010a, p. 321, grifos do autor, comentário nosso).

Nesse contexto, Marx, no único comentário específico que ele traz sobre o papel da magistratura prussiana no período contrarrevolucionário, aduz que ela foi condescendente com a perseguição da aristocracia aos apoiadores da revolução. A consolidação da contrarrevolução, advinda da covardia da burguesia, permitiu que esse segmento da burocracia estatal se postasse do lado da elite agrária, fomentando a aguda crise institucional que instalou no estado prussiano naquele momento, de forma a ameaçar mesmo a estabilidade jurídica tão cara à manutenção da propriedade burguesa. Essa postura reforça o papel da burocracia, aqui notadamente a especificamente judiciária, no conflito:

[...] a *burguesia* se convenceu de que sua traição contra o proletariado desamparava justamente o que pensava assegurar com essa traição – a *propriedade burguesa*. Na Prússia, por sua covarde confiança no governo e sua traidora desconfiança contra o povo, a *burguesia* vê ameaçada a indispensável *garantia da propriedade burguesa* – a *organização burguesa da justiça*. (MARX, 2010b, p. 361, grifos do autor).

Talvez a legislação mais representativa do período e sobre a qual Marx também se debruça seja justamente o decreto relativo ao estado de sítio (bem como as normas

Destaca-se apenas que um dos objetivos principais dessas legislações eram afastar a incidência da aplicação do *Code Napoléon* (mais afinando com as necessidades burguesas) nas regiões germânicas anteriormente sob domínio francês e que ainda utilizavam essa estrutura legal. Para maiores detalhes cf. SALES JÚNIOR, 2018, p. 205-218.

e ordens militares conexas recebidas pelo exército), necessário para deflagrar a tensão política que permeou o período, asseverando a retomada do poder político da aristocracia. Nessa análise o autor renano chegava mesmo a asseverar que a situação jurídica de exceção criada por esse conjunto normativo deveria ser considerada como o novo estatuto jurídico real da Prússia, situação na qual o decreto do estado de sítio figuraria como a verdadeira nova constituição prussiana ou “constituição lei-marcial” (MARX, 2010e, p. 572):

Certa vez se disse que jamais um “pedaço de papel” se interporia entre o rei e *seu povo*. Agora se diz: *somente um pedaço de papel* deve se interpor entre o rei e *seu povo*. A verdadeira constituição da Prússia é o *estado de sítio*. A Constituição francesa outorgada continha apenas um parágrafo 14, que a suprimia. Cada parágrafo da constituição prussiana outorgada é um parágrafo 14²⁶. (MARX, 2010a, p. 341, grifos do autor)

Tal afirmação se devia ao fato de que mesmo as garantias e direitos previstos na constituição outorgada poderiam ser suspensos quando confrontados com as exigências impostas pela regulamentação do estado de sítio (MARX, 2010d, p. 565). Dentre as pesadas restrições às liberdades civis esmiuçadas por Marx lista-se a supressão da imprensa (mais intensa que a simples censura), a possibilidade de realização de prisões arbitrárias julgadas por tribunais militares de exceção, a suspensão do funcionamento dos tribunais, execuções, a citada suspensão de algumas das garantias previstas na constituição outorgada pela simples vontade dos comandantes militares (garantias tais como as relativas à liberdade de imprensa, inviolabilidade dos domicílios, liberdade de expressão, princípio do juiz natural etc.), a suspensão dos governos locais, dentre outras²⁷.

Essa lei também criava procedimentos e processos específicos para julgamento daqueles que incorriam nas proibições nela previstas, criticados por Marx por também não serem aptos a preservação das garantias civis²⁸. Para o autor renano tais normas processuais representavam apenas uma tentativa de [...] preservar para o estúpido burguês a aparência de um procedimento “jurídico” e entretanto assegurar ao mesmo

²⁶ Tal artigo afirmava que o rei era o comandante do estado (SAZONOV, 2010, v. VIII, p. 559, nota 168).

²⁷ Marx analisou separadamente a maioria dos artigos do decreto do estado de sítio pormenorizadamente, indicando quais e como eram violadas as garantias elencadas. Em virtude da sua extensão e grau de complexidade essa análise não poderá ser aprofundada no presente artigo. Para mais detalhes cf. SALES JÚNIOR, 2018, p. 218-231.

²⁸ Pelos motivos acima, também a exposição detalhada dos artigos que disciplinavam esses procedimentos não será possível. Para mais detalhes cf. SALES JÚNIOR, 2018, 218-231.

tempo a condenação pela superioridade numérica dos servos assassinos militares [...]” (MARX, 2010e, p. 576).

Em suma, é possível perceber através da análise desses escritos a implantação de uma situação de exceção na Prússia na época com vistas a debelar a revolução. Embora os erros já expostos da burguesia tenham afastado o campesinato e o proletariado da revolução, ainda sim houve resistência desses três polos à simples retomada de poder pela aristocracia, burocracia e nobreza e retomada da condição político-social anterior. Nesse cenário o terreno jurídico teve papel de proeminência na estabilização da situação, uma vez que ele assume formas repressivas extremas para apaziguar a situação, chegando a adotar as medidas interventivas incisivas sobre as liberdades civis vistas acima, para as quais necessitava da decretação do estado de sítio, remédio jurídico amplamente denunciado por Marx.

Já a segunda faceta do papel do terreno jurídico para interromper o progresso do desenvolvimento do capitalismo na sociedade prussiana, e que detinha maior relação direta com o terreno econômico, foi a função intervencionista dada a esse campo. O desenho institucional que se vislumbrava na constituição outorgada após a contrarrevolução e nas leis que se seguiram davam à burocracia estatal extensos poderes para exercer influência sobre a vida econômica da Prússia, trazendo diversas disposições regulatórias relativas à indústria, agricultura e comércio prussianos, criando embaraços para o pleno desenvolvimento desses setores nos moldes liberais burgueses:

O sistema de tutela burocrática assegurado pela constituição outorgada é a *morte* da indústria. Basta considerar a administração das minas, os regulamentos fabris e assemelhados! Quando o fabricante inglês compara seus custos de produção com os do fabricante prussiano, sempre coloca em primeiro lugar a perda de tempo a que o fabricante prussiano se submete pela observância dos regulamentos burocráticos. (MARX, 2010i, p. 393, grifo do autor)

Nesse cenário, mesmo formas de organização produtiva já ultrapassadas ou tipicamente feudais encontravam no arcabouço normativo defendido pelos setores feudais proteção para a sua subsistência, como as corporações²⁹. Tratava-se, portanto,

²⁹ A constituição presenteada pelo atual governo prussiano é digna dele. Para caracterizar a hostilidade deste governo à burguesia basta atentar a seu projetado código industrial. O governo procura regredir para a corporação sob o pretexto de avançar para a associação. A concorrência obriga a produzir cada vez mais barato, portanto, em escala cada vez maior, isto é, com capital maior, com divisão do trabalho sempre ampliada e com uma sempre crescente utilização de maquinaria. Toda nova divisão do trabalho desvaloriza a velha habilidade dos artesãos, toda nova máquina substitui centenas de trabalhadores, todo trabalho em maior escala, isto é, com capital maior, arruína os pequenos negócios e os

da criação de um cenário jurídico institucional agressivo aos negócios e ao modelo de propriedade burgueses:

Portanto, não se trata absolutamente, neste momento, de uma luta contra as relações de propriedade burguesas, como ocorre na França e se prepara na Inglaterra. Trata-se antes de uma luta contra uma constituição política que põe em risco as “relações de propriedade *burguesas*” entregando o leme do estado aos representantes das “relações de propriedade *feudais*”, ao rei pela graça de Deus, ao exército, à burocracia, aos *Junker* e a alguns barões das finanças e filisteus aliados a eles. (MARX, 2010i, p. 391, grifos do autor).

Além da interferência regulatória, importa também destacar que o desenho proposto para a estruturação do direito financeiro do estado prussiano projetado pelas antigas elites prussianas não era favorável ao modelo capitalista liberal, uma vez que mantinha o orçamento estatal prussiano sequestrado em favor da manutenção das vantagens da nobreza, aristocracia e burocracia. Nesse sentido, é interessante notar que Marx chegava mesmo a comparar o orçamento público da Prússia com o dos Estados Unidos no texto “O orçamento dos Estados Unidos e o germano-cristão” (MARX, 2010I), demonstrando como este último era mais eficiente e apropriado ao desenvolvimento econômico em comparação com o primeiro, pródigo. Assim, a burguesia prussiana “[...] insiste obstinadamente em que a monarquia pela graça de Deus, com seu exército de guerra e de funcionários, seus bandos de pensionistas, suas gratificações, extraordinários etc. nunca poderá ser suficientemente bem paga.” (MARX, 2010I, p. 376); os burgueses norte-americanos, por sua vez, “[...] são tão teimosos que nada sabem de nossas instituições germano-cristãs, e preferem pagar impostos baixos em vez de altos.” (MARX, 2010I, p. 376)”.

O autor renano, por sua vez, era claro ao enfatizar que, para garantir o seu desenvolvimento econômico, a burguesia deveria assumir o controle do estado prussiano, notadamente do direcionamento das finanças públicas, de forma a aplicar esses recursos materiais no fomento das capacidades materiais dos estados alemães, garantindo a satisfação dos seus “interesses mais sagrados”:

Somente ela própria [a burguesia] seria capaz de fazer valer legalmente suas necessidades industriais e comerciais. Tinha que tirar

empreendimentos pequeno-burgueses. O governo promete proteger, por meio de instituições corporativas feudais, o artesão contra a empresa fabril, a habilidade herdada contra a divisão do trabalho, o pequeno capital contra o grande. E a nação alemã, especificamente a prussiana, que luta com muita dificuldade e à custa de extremo esforço para não sucumbir totalmente à concorrência inglesa, deve ser lançada indefesa os braços dela pela imposição de uma organização industrial contraposta aos modernos meios de produção e que a indústria moderna desmanchou no ar! (MARX, 2010i, p. 394-395, grifos do autor).

das mãos de uma burocracia ultrapassada, tão ignorante quanto arrogante, a administração de seus “*interesses mais sagrados*”. Tinha que reclamar para si o controle do tesouro do estado, do qual se acreditava criadora. Depois de ter tomado da burocracia o monopólio da assim chamada educação, consciente de ser em muito superior a ela no conhecimento real das necessidades da sociedade burguesa, tinha também a ambição de conquistar uma posição política correspondente à sua posição social. (MARX, 2010a, p. 320-321, grifo do autor, comentário nosso)

O impedimento ao florescimento dos negócios burgueses vislumbrado por Marx no desenho da constituição outorgada se verificava mesmo no plano da política internacional. O autor renano projetava que, dentro do arcabouço institucional proposto pela nova constituição, os acordos comerciais firmados entre as classes dirigentes do estado prussiano e as de outras nações não raramente prejudicariam os negócios da burguesia alemã:

No interior, a indústria coibida pelos grilhões burocráticos e a agricultura pelos privilégios feudais, no exterior, o comércio vendido pela contrarrevolução à Inglaterra – eis os destinos da riqueza nacional sob a égide da constituição outorgada. (MARX, 2010i, p. 394).

Portanto, dentro do arranjo jurídico-político encapsulado na constituição outorgada, a classe burguesa da Prússia não podia esperar do estado a utilização dos recursos públicos para fomentar o desenvolvimento do modelo produtivo capitalista, incentivando tal modelo ou amenizando as suas crises. O estado prussiano, caso continuasse a ser comandado pela elite agrária, pela nobreza e pela burocracia, teria a sua atuação orientada precipuamente de forma a manter os vultuosos privilégios dessas classes em detrimento do suporte às necessidades burguesas, como havia ocorrido até então:

E quanto às crises comerciais, meu caro? Quando irrompe uma crise comercial europeia, o estado prussiano não é capaz de pensar em nada mais ansiosamente do que em extorquir a última gota d’água às fontes usuais de impostos, valendo-se da execução ou outros meios semelhantes. Pobre estado prussiano! Para neutralizar a crise comercial, o estado prussiano precisaria ter, além do trabalho nacional, uma terceira fonte de rendimentos nas nuvens. Se os votos de ano novo do Altíssimo, a ordenança ao exército de Wrangel ou os decretos ministeriais de Manteuffel fizessem dinheiro brotar da terra, certamente a “*negação dos impostos*” não teria provocado um medo tão pânico na “fiel amada” prussiana e também a questão social poderia ser resolvida sem constituição outorgada. (MARX, 2010i, p. 389, grifo do autor).

Em suma, na configuração institucional antecipada pela aristocracia após a contrarrevolução, os burgueses prussianos não podiam esperar que o estado atuasse

como “ferramenta profana” dos seus interesses:

Estas quantias, subtraídas do bolso dos demais cidadãos para que a aristocracia levasse uma vida adequada a seu status e para manter bem escorados os “pilares” da monarquia feudal, não passam de insignificâncias em comparação com a administração pública outorgada junto com a constituição de Manteuffel. Acima de tudo, um exército forte, para que a minoria domine a maioria; o maior exército de funcionários possível, para que o maior número possível deles se aliene do interesse comum em virtude de seus interesses privados; utilização do dinheiro público da maneira mais improdutivo, para que a riqueza não torne atrevidos os súditos, como diz a *N[ova] G[azeta] P[russiana]*; a máxima economia possível do dinheiro público em vez de seu uso industrial, para que o governo pela graça de Deus possa enfrentar autonomamente o povo nos facilmente previsíveis momentos de crise – eis os contornos fundamentais da administração pública outorgada. Utilização dos impostos para manter o poder estatal como um poder opressor, autônomo e sagrado diante da indústria, do comércio e da agricultura, em vez de rebaixá-lo a **ferramenta profana** da sociedade civil – eis o princípio vital da constituição prussiana outorgada! (MARX, 2010i, p. 394, negrito nosso)

As considerações levantadas indicam que o terreno jurídico no período em questão se portou como um óbice ao pleno desenvolvimento do capitalismo na Prússia. Na medida em que as formas jurídicas foram manejadas pelas elites dominantes para manter o padrão de sociabilidade feudal através da constituição de institutos jurídicos e políticos aptos a manter essa sociabilidade, com vistas a conservação dos privilégios das suas elites, percebe-se que, através dos relatos de Marx, é possível conceder ao direito prussiano da época o papel específico de obstaculizar o progresso liberal. Atuando como linha auxiliar para imobilizar a modernização das estruturas jurídico-políticas prussianas, tirando da burguesia o acesso aos recursos estatais e garantindo à burocracia extensos poderes regulatórios, bem como impedindo que o processo revolucionário fosse adiante, percebe-se que o terreno jurídico no período teve papel de destaque no projeto de interrupção ou atraso do desenvolvimento do modo de produção capitalista na Prússia, isso quando comparado ao ocorrido no percurso econômico histórico do capitalismo nos países da via clássica.

Conclusão

Portanto, embora o período analisado seja cronologicamente breve, pois a produção intelectual da *Nova Gazeta Renana*, assim como o período mais agudo da revolução, durou cerca de apenas um ano, é possível perceber através dos escritos

marxianos a direção que a aristocracia agrária buscava impor ao desenvolvimento econômico no estado prussiano. Nesse quadro, fica patente que o projeto burguês de modernização das estruturas institucionais necessárias a um desenvolvimento mais robusto do capitalismo nos estados germânicos seria deixado de lado sempre que houvesse confronto com os interesses dos *Junkers*, uma vez que não houve a superação da proeminência desses últimos na vida política germânica, nem das classes cujos privilégios estavam atreladas ao modelo feudal de sociabilidade, como a burocracia, em virtude dos elementos já destacados.

É possível asseverar, assim, que o direito exerceu um grau de influência significativo no período revolucionário, ajudando a estancar a pressão pela modernização burguesa representada pelo evento da Revolução de 1848, bem como é notória a influência dos interesses da aristocracia feudal no desenho dos institutos jurídicos no período contrarrevolucionário, tornando o direito uma ferramenta para manutenção do status quo produtivo da Prússia. Dessa forma, embora o terreno jurídico, pelas suas particularidades intrínsecas dentro de um período de instabilidade institucional como o que se seguiu na Prússia pós-revolução, tenha tido momentos ou eventos nos quais não foi fiel aplicador do projeto feudal, como, por exemplo, no curto período de proeminência representado pelo governo tripartite burguês, é possível argumentar que o terreno jurídico assumiu uma direção geral contrária ao elemento popular da revolução, sendo uma ferramenta importante para impedir alterações significativas na estrutura social da Prússia, atuando como verdadeiro freio irracional.

Isso porque julgamos ter demonstrado que o terreno jurídico foi um dos fatores para que a via prussiana do capitalismo se caracterizasse de forma diferenciada da via clássica. Enquanto a modificação dos institutos jurídicos nos casos francês e inglês favoreceu o desenvolvimento do capitalismo nessas nações, na Prússia ocorreu o oposto. Assim, tem-se que mesmo as regulamentações fabris na Inglaterra, embora insatisfatórias para a classe burguesa no período imediato da sua implantação, viabilizaram a consolidação das formas capitalistas de produção naquele país ao impedir que o avanço da exploração do operariado levasse a um grau de insatisfação desse último que ameaçasse desestabilizar a sociedade inglesa, levando Marx a encarar tal regulamentação como um “freio racional”, racional pois permitia a consolidação de longo prazo das relações sociais necessárias ao desenvolvimento do capitalismo.

Já o contrário aconteceu na Alemanha. Ali o direito serviu aos interesses

imediatos da aristocracia feudal, criando formas de intervenção ao avanço burguês cujo objetivo último era conservar os traços do feudalismo favoráveis à manutenção dos privilégios das elites. A modernização das relações de produção nos moldes burgueses levaria fatalmente à erosão da base social feudal e à perda desses privilégios. Portanto ali ele atuou como “freio irracional”, irracional porque a sua atuação concreta foi no sentido de impedir o progresso da sociedade prussiana em direção à sociedade liberal-burguesa. Pode-se afirmar, portanto, que essa foi a função ideológica que o terreno jurídico assumiu no período em questão, ou seja, operou como “freio irracional”.

Diante desse quadro, é necessário estabelecer que o terreno jurídico na via prussiana assume essa função sempre num contexto de inter-relação com os outros movimentos ou fatores históricos nos quais se desenrolaram os fatos que caracterizaram a via prussiana. De acordo com Marx, para que o direito assumisse essa função ideológica específica foi notadamente importante foi a reticência da burguesia prussiana em levar a cabo a revolução após o período de agudização em que ela efetivamente assumiu o poder. Ao não reformular o estado prussiano e reestruturar a sua base jurídica, inclusive reformando o aparelho burocrático historicamente ligado à aristocracia feudal, a burguesia prussiana perdeu a oportunidade de assumir as rédeas do direcionamento do desenvolvimento da sociedade prussiana:

[A burguesia] (d)eixou em vigor a velha legislação prussiana sobre crimes políticos e os antigos tribunais. Sob seu governo, a antiga burocracia e o antigo exército tiveram tempo para se recuperar do susto e se recompor completamente. Sem qualquer restrição, todos os chefes do antigo regime permaneceram em seus postos. (MARX, 2010a, p. 318, comentário nosso)

Assim, o direito apresentou-se como uma das vias alternativas possíveis para a sobrevivência de um modelo de sociabilidade com afinidade às formas feudais na Prússia, interrompendo o caminho da modernização burguesa, diferente do que acontecia nos países europeus de capitalismo avançado. A aliança entre aristocracia e burocracia estatal, calcada na manutenção do privilégio de ambas, teve no terreno jurídico uma válvula de escape para atrasar a modernização liberal dos estados germânicos. Percebe-se, portanto, que a função do direito verificada nos relatos de Marx refletia amplamente os fatores materiais históricos daquele momento específico da vida prussiana.

Essa conclusão, por sua vez, pode ser extraída da análise imanente dos textos marxianos, na medida em que eles expõem com clareza a função do terreno jurídico

na Primavera dos Povos e no período subsequente, bem como aponta a tendência que esse terreno teria sob a organização da aristocracia, como o desenho constitucional dos institutos jurídicos interventores na economia demonstrava. O relato vivo de Marx na forma de texto jornalístico desnuda justamente essa atuação ideológica efetiva na materialidade, em vez de se prender a teorias abstratas dos ideólogos do direito da época, como é comum no estudo da teoria geral do direito. A realidade da atuação efetiva do terreno jurídico enquanto fenômeno histórico, tanto repressor do povo como articulador da interferência da burocracia sobre o terreno econômico, reforçam a defesa dessa conclusão.

Insta ressaltar que a análise aqui realizada observa a tendência do terreno jurídico enquanto direção geral, partindo do concreto para apontar um vetor de atuação histórico. É possível afirmar que não foi toda e qualquer produção jurídica da época que exerceu essa função. Marx chega mesmo a fazer nos escritos da Nova Gazeta Renana uma crítica jurídica a legislações trabalhistas favoráveis à burguesia enquanto agressivas aos trabalhadores³⁰. A análise realizada dos escritos marxianos apresenta uma tendência e direção gerais, não devendo se perder de vista que o terreno jurídico foi um dentro de uma miríade de fatores que caracterizaram a via prussiana, fatores esses que dialogavam com o jurídico mas tinham a base material como eixo articulador.

A título de encerramento, é necessário destacar os limites da pesquisa empreendida. Por se tratar de material jornalístico, com objetivo de informação célere para movimentar os ânimos da classe trabalhadora e informar o público sobre os movimentos institucionais do período em questão, os textos elaborados por Marx detêm um grau de análise talvez um pouco mais direto e menos detalhado do que o encontrado nos seus estudos posteriores, inclusive pelas limitações de extensão da escrita que o formato impunha. Embora seja possível vislumbrar nesses escritos parte da teoria marxiana, ressaltando notadamente o foco entre as relações de classe dentro do movimento histórico, a importância do modelo produtivo como elemento fulcral de orientação da estruturação social de uma sociedade e, conseqüentemente, a materialidade como eixo articulador do ser social, aqui especificamente como orientadora do terreno jurídico, esses elementos não são desenvolvidos a exaustão e com grau de complexidade analítico que se encontra nas obras de fôlego do autor renano.

³⁰ Crítica presente no texto “Um documento burguês” (MARX, 2010p). Para mais informações cf. SALES JÚNIOR, 2018, p. 257-261.

Ressaltamos mais uma vez que a inspiração em se utilizar os textos jornalísticos marxianos buscou encontrar no Marx da NGR uma combinação de jornalista historiador com analista, tentando extrair das suas observações do movimento de forças na Prússia de sua época o quadro geral da função ideológica do direito no período. Também o período destacado pelas obras foi extremamente breve, pois a Nova Gazeta Renana teve curta duração em função da perseguição política empreendida contra os apoiadores da Revolução de 1848 e que obrigou Marx a fugir da Alemanha.

Assim, dados mais complexos sobre o estado da indústria e do comércio alemão, bem como o seu desenvolvimento nas décadas seguintes, além de estudos mais aprofundados de como o terreno jurídico variou no período pós-revolucionário, notadamente a sua influência sobre o desenvolvimento do capitalismo prussiano, são de extrema valia para asseverar ou refutar a tese aqui aventada. Seria necessário observar em que grau a legislação intervencionista destacada por Marx foi efetivamente aplicada pela burocracia, a sua duração, eventuais modificações, a reação da burguesia a essa regulação, dentre outros fatores.

Asseveramos, portanto, que os escritos marxianos aventados apontam para uma direção geral em relação ao comportamento do terreno jurídico e sua relação com o capitalismo alemão, tese que necessita de confirmação posterior, que não foi possível em virtude do escopo finito da pesquisa desenvolvida.

Assim, também dentro dos limites aqui expostos, importa lembrar que o foco no terreno jurídico foi uma opção metodológica para a investigação realizada. Não está se afirmando que o fator principal que incidiu sobre o caráter único da via prussiana foi o direito, mas apenas que, pelos escritos marxianos indicados, o direito foi um dos elementos a conformar a especificidade da via prussiana. Em virtude da complexidade da interrelação real dos diversos elementos sociais dentro da materialidade histórica, mesmo apontar um papel de destaque ao direito seria prematuro. O terreno jurídico foi um dentre diversos fatores responsáveis pela caracterização do atraso da via prussiana, longe de ser o único ou necessariamente o mais relevante.

Entretanto, mesmo diante desses limites bastante restritos, acreditamos ter fornecido alguma contribuição para o estudo do papel do direito dentro da análise marxiana histórica relativa à formação do capitalismo, notadamente o caso prussiano. Julgamos que os parâmetros científicos propostos, particularmente a tentativa de aferição da atuação do direito enquanto função ideológica no mundo real, os contornos

da sua aplicação pela burocracia prussiana em detrimento da análise puramente idealista das teorias em voga no período, seja um caminho válido para o desenvolvimento de uma análise materialista do direito. A tentativa de demonstrar, mesmo que num período extremamente limitado e na perspectiva particular de Marx, a relação entre o jurídico e o econômico no período aventado, mostrou-se um desafio que, com alguma sorte, será frutífera, mesmo que num grau mínimo, para o desenvolvimento de uma análise marxista do direito.

Referências bibliográficas

- CHASIN, J. **Marx - Estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. **O integralismo de Plínio Salgado: Forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.
- COTRIM, Lívia. A revolução alemã de 1848 nos artigos da nova gazeta renana. **Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós Graduados de História**. ISSN 2176-2767, v. 47, p. 323-364, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/15894/14210>. Acesso em: 20 jan. 2018.
- MARX, Karl. “A burguesia e a contrarrevolução”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010a. p. 318-342.
- _____. “A contrarrevolução prussiana e a magistratura prussiana”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010b. p. 357-363.
- _____. “A crise e a contrarrevolução”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010c. p. 209-216.
- _____. “A lei sanguinária em Düsseldorf”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010d. p. 565.
- _____. “A nova Carta-Lei Marcial”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010e. p. 571-577.
- _____. “Drigalski, o legislador, cidadão e comunista”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010f. p. 293-297.
- _____. “Inquérito judicial contra a Nova Gazeta Renana”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010g. p. 141-144.
- _____. “Lassalle”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010h. p. 482-483.
- _____. “Montesquieu LVI”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010i. p. 382-396.
- _____. *O capital - Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. “O ministério da ação”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010j. p. 139.
- _____. “O processo contra o Comitê Distrital Renano dos Democratas”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010k. p. 459-475.
- _____. “O orçamento dos Estados Unidos e o germano-cristão”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ,

- 2010l. p. 373-376.
- _____. “O projeto de lei da guarda civil”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010m. p. 155-165.
- _____. “Projeto de lei sobre a revogação dos encargos feudais”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010n. p. 177-181.
- _____. “Queda do ministério Camphausen”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010o. p. 112-113
- _____. “Um documento burguês”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010p. p. 369-372.
- _____. “Vitória da contrarrevolução em Viena”. In: MARX, Karl. **Nova Gazeta Renana**. Tradução, apresentação e notas: Lívia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010q. p. 259-261.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederick. “Counter-Revolution In Cologne”. In: **Marx & Engels Collected Works, v. VII**. Prefácio e notas: Tatyana Vasilyeva. London: Lawrence & Wishart, 2010r. p. 452-453.
- SAZONOV, Vladimir. **Marx & Engels Collected Works, v. VIII**. Prefácio e notas: Vladimir Sazonov. London: Lawrence And Wishart, 2010.
- VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. **Verinotio: Revista online de educação e ciências humanas**, [s. L.], n. 12, p.41-64, out. 2010. Semestral. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/O.49365995032122.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2018.
- VASILYEVA, Tatyana. **Marx & Engels Collected Works, v. VII**. Prefácio e notas: Tatyana Vasilyeva. London: Lawrence And Wishart, 2010.

Como citar:

SALES JÚNIOR, José Roberto Almeida. O papel do terreno jurídico na Prússia revolucionária: uma análise da função ideológica do direito nos escritos marxianos da *Nova Gazeta Renana*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 182-212; jan.-jun., 2024



A batalha pelos significados dos *Grundrisse* e o labirinto criativo de leituras marxistas sobre o direito

The battle for the meanings of the *Grundrisse* and creative labyrinth of Marxist readings of law

Moisés Alves Soares*

Resumo: A importância dos *Grundrisse* no itinerário da obra de Marx é um debate pleno de repercussões para o pensamento marxista. Não poderia ser diferente para a teoria marxista do direito. Para tanto, será discutido 4 importantes abordagens (Rosdolsky, Vygotski, Dussel e Negri), que dividiram a quadra histórica e geopolítica sobre o tema, bem como suas repercussões nas leituras marxistas sobre o direito. Neste ponto, no interior do labirinto dos *Grundrisse*, pode-se observar uma abordagem imanente do texto; uma construção categorial fundante da teoria marxista do direito (Stuchka e Pashukanis); teorizações heterodoxas ou que perpassam o marxismo (Direito Insurgente e Autonomismos).

Palavras-chave: Marx e marxismo; *Grundrisse*; Teoria Marxista do Direito; Método.

Abstract: The importance of the *Grundrisse* in the itinerary of Marx's work is a debate full of repercussions for Marxist thought. It could not be different for the Marxist theory of law. To this end, 4 important approaches will be discussed (Rosdolsky, Vygotski, Dussel and Negri), which shared the same historical moment and geopolitical scene on the topic, as well as their repercussions on Marxist readings of law. At this point, within the labyrinth of the *Grundrisse*, an immanent approach to the text can be observed; a founding categorical construction of the Marxist theory of law (Stuchka and Pashukanis); heterodox theories or those that permeate Marxism (Insurgent Law and Autonomism).

Keywords: Marx and Marxism; *Grundrisse*; Marxist Theory of Law; Method

O lugar e os significados dos *Grundrisse*

Apesar da enorme importância dos *Grundrisse* no projeto de Marx, o contexto de sua publicação – em plena segunda guerra mundial, ocorrendo, inclusive, o adiamento de sua impressão (3100 exemplares) do dia 21 de junho para 28 de junho de 1941 em virtude da invasão alemã à União Soviética – implicou o exílio da obra no desenvolvimento do pensamento marxista.

Em pouquíssimo tempo, estas primeiras cópias dos *Grundrisse*, por terem

* Professor Adjunto de História do Direito da Universidade Federal de Jataí (UFJ). Vice-Coordenador e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da UFJ. Coordenador do Grupo de Pesquisa Teorias Críticas do Direito e Desigualdades Sociais (Críticas do Direito - UFJ). Foi membro da Secretaria Executiva do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS) e, atualmente, é coordenador do GT Direito e Marxismo.

servido “no fronte de guerra como material de agitação contra os soldados alemães e depois nos campos como material de estudo para prisioneiros de guerra” (VASINA, 2008, p.204), tornaram-se bastante raras, uma vez que somente alguns exemplares conseguiram cruzar as fronteiras soviéticas. Além disso, os *Manuscritos de 1857-58* não fizeram parte da primeira edição russa das obras de Marx e Engels, *Сочинения* (1928–47), sendo retomadas como nova edição apenas em 1953 (30000 exemplares), restrita à língua alemã, mas agora impressa e distribuída por Berlim Oriental.

O fim deste eclipse ou “100 anos de solidão” (MUSTO, 2008, p.181) não se reverte espontaneamente em impacto teórico e político entre os militantes comunistas. Pode-se “dizer que até 1960 as discussões entre os marxistas não os mencionavam nem tampouco se pensava em traduções em outros idiomas” (ARICÓ, 2007, p.VIII). Uma obra que seria alvo, na próxima década, de intenso interesse, sendo dissecada em seu mosaico de possibilidades pelas mais diversas vertentes.

O primeiro estudo dedicado exclusivamente a uma análise dos *Grundrisse* foi elaborado por Roman Rosdolsky (1968). Ele, a partir de um contato inesperado com um dos raríssimos exemplares da primeira edição, compreendeu que estava diante de uma obra fundamental, porém críptica e densa, e pôs-se a escrever uma obra que ampliasse seu círculo de leitores e desvendasse suas principais descobertas. Não há dúvida que atingiu seu objetivo, pois o escrito, *Gênese e Estrutura de O Capital de Marx*, constitui-se em uma referência internacional – não é equívoco afirmar que ainda é considerado o principal estudo dos escritos de 1857-58 –, sendo “traduzido em muitas línguas, encorajando a publicação e circulação do trabalho de Marx e exercendo uma considerável influência em todos os intérpretes posteriores” (MUSTO, 2008, p.184).

Outra importante obra neste debate da apreensão e sobre o significado dos *Grundrisse* é *A história de uma grande descoberta de Marx: a criação de O Capital* de Vitali Vygodski [Виталий Выгодский]¹ – impressa em 1965 na Rússia, antes mesmo do livro de Rosdolsky, mas atingindo o grande público só em 1973 com sua tradução publicada na República Democrática da Alemanha. Tal análise, embora não seja centrada unicamente sobre os *Grundrisse*, assume vital interesse, uma vez que, em paralelo ao *Gênese e Estrutura de O Capital de Marx*, traça o caminho de Marx ao *O*

¹ Será mantida a transliteração inglesa em respeito a tradução que será utilizada.

Capital na visão de um dos mais representativos teóricos soviéticos – Vygodski seria mais tarde, em 1968-69, o editor da tradução russa dos *Grundrisse* –, recuperando os esquecidos *Manuscritos de 1857-58* de seu exílio no leste europeu. Da mesma forma que Rosdolsky, o trabalho de Vygodski transformou-se em parada obrigatória sobre a temática.

Após essas duas grandes obras sobre o assunto, em poucos anos o interesse sobre os *Grundrisse* cresceu exponencialmente, causando o surgimento de inúmeras traduções e intervenções de pensadores de diversas matizes dentro do marxismo na batalha pela hegemonia da interpretação destes escritos. Entre eles, destacam-se por suas posições inovadoras e controversas a respeito dos significados e potencialidades dos *Grundrisse*, Antonio Negri e Enrique Dussel. Tanto o pensador italiano, em *Marx para além de Marx* (1979), quanto o filósofo argentino/mexicano, em *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse* (1985), ressignificam, de maneiras diferentes, a partir dos *Grundrisse*, a teoria marxista e recolocam os próprios termos da discussão sobre o lugar dos *Manuscritos de 1857-58* na totalidade da obra de Marx.

Avaliar e estudar as repercussões deste campo de batalha sobre os sentidos dos *Grundrisse* é fundamental para compreender, sobretudo, as raízes, mesmo que profundas, de várias tentativas de produzir teorias marxistas do direito ou até de teorias críticas do direito pesadas em sentido amplo. Para tanto, de forma analítica, serão expostas as principais leituras sobre os significados dos *Grundrisse*: os *Grundrisse* como caminho ao *O Capital* em Roman Rosdolsky; a revitalização da interpretação soviética em Vitali Vygodski; Marx contra Marx: a leitura dos *Grundrisse* de Antonio Negri; os *Grundrisse* como abertura para América Latina em Enrique Dussel. Por fim, a partir da exposição de tais concepções, caminharemos pelo labirinto crítico em suas repercussões, em particular, sobre a teoria marxista do direito.

Os *Grundrisse* como caminho ao *O Capital* em Roman Rosdolsky

A obra *Gênese e Estrutura de O Capital de Marx* de Roman Rosdolsky é um marco no debate sobre o significado dos *Grundrisse* na totalidade do projeto de Marx. Ela reconstitui, com fidelidade textual, os principais passos tracejados por Marx nos *Grundrisse* e disseca, por meio da análise das modificações dos planos constantes nos manuscritos, as desventuras dos caminhos que levam ao *O Capital*. “Se os *Grundrisse* representam o ‘laboratório teórico’ de Marx, numa metáfora conhecida, o livro de

Rosdolsky é o diário da vida do laboratório, o inventário dos métodos e procedimentos, do material e dos modos de fazer, dos protocolos de ação e síntese de resultados” (PAULA, 2010, p.69). Mas não se trata apenas de um estudo que observa o processo de elaboração dos *Grundrisse* a partir dos resultados de seu ponto de chegada, *O Capital*, uma vez que a reafirmação do papel da dialética como elemento central na teoria marxiana a partir dos *Manuscritos 1857-58* lança outra interpretação, pelas mãos do próprio Marx, de sua obra fundamental. Por esta via, Rosdolsky “ênfatiza a raiz hegeliana da dialética conceitual e histórica nos *Grundrisse* e em *O Capital*. Isso emerge, justamente, quando a interpretação estruturalista francesa de Marx formula o ‘corte epistemológico’ com o humanismo, a antropologia” (RABINBACH, 1974, p.56).

Ao observar as variações na estrutura dos projetos para crítica da economia política de Marx, Rosdolsky, como é plenamente indicativo pelo título de seu trabalho, observa os *Grundrisse* como um ponto de inflexão na trajetória de elaboração de *O Capital*. Isto é, sobre o sentido dos *Grundrisse*, para ele, “o que Marx esboçou em 1857-1858 é, de fato, o programa de sua obra posterior [*O Capital*]” (ROSDOLSKY, 2001, p.56).. Pois, “como se sabe, Marx elaborou dois planos – em 1857 e 1866 (ou 1865) – que deveriam servir de base para sua principal obra econômica. Entre ambos há um período de nove anos de experimentação e de permanente busca da forma expositiva adequada. Verificam-se uma contração do plano inicial e, ao mesmo tempo, uma ampliação da parte remanescente” (ROSDOLSKY, 2001, p.27).

O fio condutor, para Rosdolsky, que permite compreender tais alterações promovidas no plano de trabalho de Marx é o método desenvolvido nos *Grundrisse*, em especial, o delineado em sua introdução. O movimento dialético que vai do abstrato ao concreto e do simples ao complexo e, sobretudo, a perspectiva da totalidade² – acento conferido por Rosdolsky em consonância com as contribuições de György Lukács em *História e Consciência de Classe* – permanecem enquanto princípios metódicos centrais do projeto marxiano. Além disso, em que pese as mudanças no livro 3, o esboçado por Marx em 1857 permanece como o programa em seu trabalho final em linhas gerais. Pois, assim como nos *Grundrisse*, os livros I e II de *O Capital* estão também limitados, nas próprias palavras de Marx, unicamente à ‘visão abstrata

² “A categoria da totalidade não reduz, portanto, seus elementos a uma uniformidade indiferenciada, a uma identidade; a manifestação de sua independência, de sua autonomia – autonomia que eles possuem na ordem de produção capitalista – só se revela como pura aparência na medida em que eles chegam a uma inter-relação dialética e dinâmica e passam a ser compreendidos como aspectos dialéticos e dinâmicos de um todo igualmente dialético e dinâmico”. LUKÁCS, 2003, p.83-84.

do fenômeno da formação do capital, isto é, estão confinados à análise do processo de circulação e reprodução ‘na sua forma fundamental’ – a consideração do ‘capital em geral’” (ROSDOLSKY, 1974, p.70).

O “capital em geral” – “não uma abstração arbitrária, mas uma abstração que capta a diferença específica do capital em oposição a todas as demais formas de riqueza ou modo em que a produção (social) se desenvolve” (MARX, 2007, p.409) – representa somente o que os capitais têm como essencial: a capacidade de expandir seu próprio valor extraindo a mais-valia por meio da exploração do trabalho. Os vários capitais ou as expressões presentes em concreto nas ações dos capitalistas em relação, em particular a partir da concorrência, podem apenas ser desvendados após o estabelecimento das leis básicas terem sido desenvolvidas no estudo do capital em geral. Nesse sentido, “as situações concretas em que o sistema capitalista se encontrará historicamente depende tanto das leis gerais tanto das manifestações concretas da realidade capitalista” (CATEPHORES, 1978, p.579). Desta forma, as manifestações reais da pluralidade de capitais são inteligíveis somente através da teorização de sua forma mais abstrata o “capital em geral”.

As categorias “capital em geral” e “pluralidade de capitais” acabam, conforme o marxista ucraniano, sendo a “chave para compreender não só os *Grundrisse* mas também *O Capital*” (ROSDOLSKY, 2001, p.56). Pois,

assim como os *Grundrisse*, o primeiro e segundo tomos de *O Capital* limitam-se apenas, em última análise, a ‘enfocar abstratamente, em forma pura, o fenômeno da formação do capital’ e analisar o processo de circulação e reprodução ‘em sua forma fundamental, reduzido à sua expressão mais abstrata’; ou seja, a considerar ‘o capital em geral’” (ROSDOLSKY, 2001, p.56).

A diferença de método sobressalta apenas no terceiro livro de *O Capital*, uma vez que Marx conduz suas observações para além da categoria mais abstrata de “capital em geral” em direção à totalidade concreta do processo global de produção capitalista – na ação recíproca dos diversos capitais entre si em seu movimento real (lucro industrial, taxa de interesse, lucro comercial, renda da terra, juros etc.), na concorrência e na consciência habitual dos próprios agentes da produção. A abordagem dessas formas concretas, embora também sejam tratadas nos *Grundrisse*, “em sua última seção, do lucro, da taxa geral de lucro e da queda tendencial desta taxa, o enfoque permanece centrado no ‘lucro em geral’, no ‘lucro da classe capitalista’, e não no lucro de ‘um capital individual em detrimento de outro’” (*Ibid.*).

É justamente pela questão do método que se explicitam as distinções do

executado no plano dos *Manuscritos de 1857-58* e o realizado na obra de 1867. Pois, nos *Grundrisse*, a centralidade conferida no estudo da sociedade capitalista à determinação abstrata do ‘capital em geral’, relega, conscientemente, inúmeros problemas concretos que só teriam tratamento adequado em *O Capital*. Assim sendo, estão ausentes nos *Grundrisse* “não só a análise da circulação do capital-dinheiro, do capital produtivo e do capital-mercadoria, mas também o exame – fundamental – da reprodução e circulação do capital social global” (*Ibid.*, p.30). Por este motivo, Rosdolsky ressalta a condição de primeiro projeto ao *O Capital* e afirma que “não devemos exagerar o parentesco das duas obras. Não podemos ignorar a circunstância de que a reestruturação posterior do primeiro ‘Livro sobre o capital’ também produziu – e devia produzir – uma certa modificação dos conceitos fundamentais desse livro” (*Ibid.*, p.56-57).

O marxista ucraniano, deste modo, ressalta a continuidade na descontinuidade entre os *Grundrisse* e *O Capital*, visto que, evidentemente, há um desenvolvimento categorial a partir dos *Manuscritos de 1857-58*, que resultam na modificação da estrutura do projeto inicial na medida em que, a partir da análise concreta, evidenciam-se não mais como fundamentais o foco específico em determinados objetos – por exemplo, todo o estudo do processo de produção e circulação do capital foram elaboradas em detrimento dos temas dos livros sobre propriedade da terra e trabalho assalariado (constantes no plano dos *Grundrisse*), que foram incorporados em *O Capital* – e a extensão de outros problemas antes não suficientemente dimensionados.

Há na obra de Rosdolsky, portanto, um claro esforço em resgatar a dialética marxiana para o marxismo tanto no que tange à análise interna dos *Grundrisse* quanto no significado de seu caminho na gênese do/para *O Capital*. Nesta tarefa, ele se aproxima do famoso aforismo de Lênin, para quem “é completamente impossível compreender *O Capital* de Marx, em especial seu primeiro capítulo, sem haver estudado a fundo toda a *Lógica* de Hegel” (LENIN, 1972, p.172), posto que pensa não haver “tema tratado com mais descuido pelos comentadores da teoria econômica de Marx do que o de seu método e, particularmente, de sua relação com Hegel” (ROSDOLSKY, 2001, p.15). E infere que se “em *O Capital*, a influência de Hegel só se manifesta, à primeira vista, em algumas notas de pé de página. Já os *Grundrisse* são uma grande remissão a Hegel, especialmente à sua *Ciência da Lógica*, e mostram a radical inversão materialista de Hegel” (*Ibid.* p.17). Ponto que, certamente, abre a dimensão de sua obra não apenas como um mero caminho descritivo ao *O Capital*,

mas, sobretudo, provoca uma abertura na interpretação dialética da obra marxiana a partir dos *Grundrisse*.

O aparecimento dos *Grundrisse*, chega a afirmar Rosdolsky, pode “eliminar, talvez, a necessidade de morder o fruto amargo e ‘estudar minuciosamente o conjunto da lógica de Hegel’ para compreender *O Capital* de Marx” (ROSDOLSKY, 1974, p.64). Ele considera, por sua forma de exposição, que por meio da investigação dos *Manuscritos de 1857-58* é possível alcançar, mais diretamente, a compreensão do significado da obra principal de Marx. Pois, “é precisamente nos *Grundrisse* que se demonstra a extensão da centralidade da dialética na construção de *O Capital*, bem como se indica o papel decisivo atribuído por Marx às categorias de método derivadas de Hegel. Categorias como: a relação entre forma e conteúdo, essência e aparência, o geral, o particular e o individual; entre imediatez e mediação, entre diferença, oposição e contradição, etc.” (*Ibid.*). Nesse sentido, Rosdolsky defende que “a caracterização de Lassale da filosofia hegeliana como um ‘sistema conceitual de mediações’ é válido também para o sistema econômico marxiano. A diferença, sem dúvida, é que o ‘sistema de mediações’ de Marx não se restringe a meros conceitos, mas é dirigido para captar a totalidade do mundo empírico” (ROSDOLSKY, 2001, p.67).

A ênfase na raiz hegeliana da dialética marxiana em os *Grundrisse* e sua continuidade mais apurada em *O Capital*, para Rosdolsky, apontam, portanto, no sentido da “inadequação das interpretações puramente econômicas de Marx, que negligenciam o caráter histórico-dialético da teoria social em seu trabalho, ignorando, frequentemente, a importância do trabalho produtor de valor como o lado subjetivo do capital, bem como a transformação histórica do valor de uso em forma mercadoria” (ROSDOLSKY, 1974, p. 56). O marxista ucraniano, deste modo aborda, rigorosamente, os *Grundrisse* como um manuscrito ao *O Capital* com imensa potencialidade teórica, porém sem estatura de obra autônoma – sempre tracejando o caminho dos planos de trabalho –, no tocante a abertura da dogmatizada teoria marxista sob a pena do próprio do Marx.

A revitalização da interpretação soviética em Vitali Vygotski

Em paralelo e com objetivo aparentemente próximo ao livro de Rosdolsky, Vitali Vygotski, em seu *A história de uma grande descoberta de Marx: como Karl Marx escreveu “O Capital”*, aborda a caminhada de Marx até a formulação das teses principais de sua obra mestra, englobando o período de gênese de sua crítica da

economia política (1850-1863). Deste modo, embora não seja um trabalho explicitamente centrado no alcance e significado dos *Grundrisse*, os *Manuscritos de 1857-58* são considerados peça fundamental em sua construção teórica, sendo abordados transversalmente e, em especial, em dois capítulos: “Um *Mont Blanc* de fatos” e “A célula econômica da sociedade burguesa”. Além disso, fato certamente mais importante é a retirada do limbo, na União Soviética, devido ao seu potencial heterodoxo, de uma parte relegada do projeto teórico de Marx – basta dizer que, após a primeira publicação em 1939-41, somente foi levada a cabo uma tradução para a língua russa dos *Grundrisse* em 1968-69 sob edição do próprio Vygotski. Tal recuperação assume, igualmente, um papel diferenciado na interpretação soviética da totalidade da obra de Marx, pois “estudar a história da teoria econômica de Marx revela seu método criativo e nos leva para dentro de seu laboratório criativo”, permitindo, assim, o domínio do método marxiano, que consiste no caminho para compreender “a teoria marxista-leninista de um modo criativo e aplicá-la corretamente para explicar os fenômenos da vida na sociedade humana de nossa época” (VYGODSKI, 1973, p.14).

Neste estudo, o autor russo, delimita seu período de análise entre 1850 e 1863, pois considera estar nesse ínterim o desdobramento de categorias fundamentais como valor, mais-valor, lucro médio, preço de produção, que dão vida ao centro de sua crítica da economia política: a teoria do mais-valor. Ao demarcar a relevância inaugural desta fase no pensamento marxiano, Vygotski julga que “tudo produzido por Marx antes desse período, entre 1843 e 1849, no campo da economia política, pode ser designado como pré-história de sua teoria econômica” (VYGODSKI, 1973, p.15). Apesar de operar esse corte no campo econômico, ele não relega a importância dos escritos anteriores na integralidade da obra marxiana, uma vez que é, precisamente, este pré-Marx que “formula as teses básicas da dialética e concepção materialista da história” – nada próximo a uma ideia de um não-Marx desprezável perante o Marx propriamente dito, mas somente a delimitação do desenvolvimento autônomo de seus estudos econômicos –, “devotando toda sua atenção à investigação das relações de produção da formação capitalista da sociedade” (*Ibid.*, p.16). E é a partir da constituição dessa teoria materialista da história, tendo como momento predominante a economia, que Marx é impulsionado a elaborar sua teoria econômica posteriormente.

Por esta via, é no caminho da constituição da crítica marxiana da economia política, que Vygotski compreende os *Manuscritos de 1857-58* como um passo

fundamental neste processo de construção. Nos *Grundrisse*, para o autor russo, Marx “expõe, detalhadamente, a base metodológica de sua teoria econômica [...], as características básicas do desenvolvimento de sua teoria da mais-valia, bem como os elementos essenciais das teorias da reprodução e da crise econômica” (VASINA, 2024). Assim, no primeiro manuscrito ao *O Capital*, “Marx elaborou o mais importante aspecto de sua teoria econômica: a teoria do valor e da teoria do mais-valor” (VYGODSKI, 1973, p.17). Isto é, “Engels disse que Marx fez duas grandes descobertas: a primeira é a concepção materialista da história e a segunda trata-se da teoria do mais-valor. Foi precisamente trabalhando nos Manuscritos de 1857-58 que Marx fez sua segunda grande descoberta” (*Ibid.*, p.17, grifo do autor).

Nesse sentido, para Vygotski, “um relatório detalhado de como Marx descobriu a ‘célula econômica’ da sociedade burguesa e a formulação de sua teoria do valor foi dado no ‘Capítulo sobre o Dinheiro’, o primeiro capítulo dos *Grundrisse*” (*Ibid.*, p.57). Em sua crítica aos proudhonistas e suas utopias monetárias, Marx observa que a contradição interna das mercadorias, a contradição entre a uniformidade qualitativa como valor e sua diversidade natural como valor de uso, é aparentemente resolvida no processo de troca na duplicação das mercadorias enquanto mercadoria e dinheiro, isto é, o valor das mercadorias adquire uma existência independente numa forma especial de mercadoria – o dinheiro. “Com base nesta análise do duplo fator contraditório das mercadorias, Marx chega à conclusão de que o valor de troca é a forma necessária exterior de valor, em outras palavras, que o dinheiro é necessário” (VYGODSKI, 1973, p.52).

Tal divisão da mercadoria entre valor de uso e valor, sempre conforme o autor russo, no que se refere ao processo de troca, leva Marx a descobrir, igualmente, o duplo caráter do trabalho produtor de mercadorias.

A teoria do duplo caráter do trabalho na produção de mercadorias constitui o fundamento da teoria do valor de Marx. É precisamente este ponto que marca a diferença da teoria marxiana em relação à teoria do valor-trabalho dos clássicos da economia política burguesa. (*Ibid.*, p.54)

O ponto de partida dos economistas burgueses que consideram o modo de produção capitalista como eterno e natural levou-os a abstrair da forma social da mercadoria, do valor enquanto forma socialmente determinada, somente a discussão da magnitude. Deste modo, “a economia política burguesa não avançou no sentido de dividir a mercadoria e separar seu envelope social do seu conteúdo material” (*Ibid.*,

p.56). Sendo assim, quando Marx,

em sua teoria do valor divide a mercadoria, separando a forma social da mercadoria do seu conteúdo físico e estabelecendo a distinção entre valor de uso e valor, bem como a magnitude do valor e sua forma, ele criou a condição essencial para superar do fetichismo em relação a mercadoria da economia política burguesa para quem o valor de uso e valor teriam ‘crescido’ juntos (*Ibid.*).

Nos *Manuscritos de 1857-58*, então, Vygotski entende que Marx já parte da célula econômica da sociedade burguesa: a mercadoria. No entanto, ressalta que ainda há uma dubiedade em sua teoria econômica em construção, uma vez que algumas vezes ainda procede do valor de troca.

Nos *Grundrisse*, o primeiro capítulo era para ter sido chamado de ‘Valor’, mas em ‘A contribuição à crítica da economia política’ o título usado foi ‘A mercadoria’. É evidente que não se tratou de apenas uma mudança formal. Ela expressa, sobretudo, o caráter materialista da teoria dialética e econômica de Marx (*Ibid.*, p.55).

Há, deste modo, nos *Grundrisse*, o encaminhamento teórico do problema da troca entre trabalho e capital com base na lei do valor e o delineamento dos fundamentos da sua teoria do mais-valor, que constituirá a pedra angular de toda sua crítica da economia política.

A descoberta do mais-valor foi o maior acontecimento revolucionário da ciência econômica. Ela permitiu a Marx, pela primeira vez na história da economia política, desvelar e explicar cientificamente o mecanismo da exploração capitalista. Na linguagem vigorosa de Vladimir Maiakovski, Marx ‘pegou os ladrões da mais-valia em flagrante’ (VYGODSKI, 1973, p.54).

Ele demonstra, o que desenvolverá de forma mais acabada em *O Capital*, que a aquisição pela burguesia do mais-valor criado pelos trabalhadores é a base do modo de produção capitalista e ocorre em pleno acordo com suas leis internas, especialmente com a lei do valor.

Para Vygotski, portanto, a hipótese científica da década de 1840 do “pré-Marx”, tornou-se uma tese cientificamente comprovada nos *Manuscritos de 1857-58*. Deste modo, “os *Grundrisse* nos levam ao laboratório criativo de Marx e nos permite seguir passo a passo o processo no qual Marx elaborou sua teoria econômica” (*Ibid.*, p.44). O marxista russo, da mesma forma que Rosdolsky, ressalta o caráter de continuidade e progressão no desenvolvimento da teoria de Marx – nas fases de elaboração por ele propostas – e aponta o significado da obra como o marco fundamental na conformação de sua economia política em virtude da descoberta do mais-valor. No entanto, cerra o seu sentido numa concepção estritamente econômica

em consonância com o marxismo soviético – o que talvez aponte para ares de enquadramento da obra a linha oficial –, não impulsionando em toda potência a capacidade criativa que os *Grundrisse* poderiam fornecer aos textos de Marx. No entanto, o estudo significa importante resgate que será avaliado e deglutido por autores como Negri e Dussel.

Marx contra Marx: Antonio Negri diante do novelo revolucionário dos *Grundrisse*

Outro importante e controverso trabalho sobre os *Grundrisse* é *Marx para além de Marx* de Antonio Negri. A obra é fruto dos textos que serviram de base aos nove seminários sobre os *Manuscritos de 1857-58* proferidos por Negri, a convite de Althusser, na *École Normale Supérieure* durante a primavera de 1978. Inclusive, reputa o filósofo italiano tal estudo como o único comentário existente a respeito desse vital escrito de Marx, posto que as análises anteriores foram realizadas no sentido meramente filológico, tendo como objetivo vasculhar o “laboratório marxiano” para compreender a gênese do pensamento exposto em *O Capital*, e não desenvolver uma apropriação original de seu espírito revolucionário para discussão contemporânea.

O próprio critério filológico adotado por tais abordagens é posto em xeque por Negri, uma vez que indaga “se é correto considerar a obra definitiva de Marx, *O Capital* em nosso caso, como sintética e exaustiva a respeito de toda investigação marxiana” (NEGRI, 2001, p.19-20). No sentido contrário, argumenta que, caso se observe o previsto nos esquemas preparatórios, *O Capital* é apenas uma parte da temática global marxiana e não o elemento absolutamente fundamental. *O Capital*, sobretudo, é supervalorizado como centro nodal pelos teóricos por ser a única parte do plano realmente levada a cabo, acarretando, por isso, uma redução nos horizontes interpretativos substancialmente incongruentes com o espírito global da obra de Marx. Deste modo, evidentemente, Negri compreende que “as gêneses de *O Capital*, expostas por ilustres companheiros estudiosos, se acham a meu juízo viciadas pela premissa de que *O Capital* constitui o ponto mais elevado da análise marxiana” (*Ibid.*, p.20). Assim sendo, ao construir seu posicionamento acerca do significado dos *Grundrisse* enquanto obra aberta, em primeiro lugar, faz um balanço crítico de tais interpretações representadas nas figuras de Vygotski e Rosdolsky.

Em relação ao trabalho do marxista russo, Negri ressalta a forte tensão genética

por captar uma ideia de continuidade sem contradições antagônicas³ no desenvolvimento teórico de Marx – a linha crescente de sua teoria econômica, tendo como ponto fundamental a descoberta da teoria do mais-valor nos *Grundrisse*, até *O Capital*. “O avanço teórico de Vygotski [...] não logra caracterizações definitivas, não somente porque Vygotski não vai além da descoberta do mais-valor, mas também porque não apreende até as últimas consequências o alcance desse descobrimento” (NEGRI, 2001, p.21). Desta forma, a despeito de sua interpretação econômica ser frequentemente correta, Negri considera que a obra de Vygotski pertence, inequivocamente, a um “*new look* do *Diamat*” (*Ibid.*, p.30). Tal face dos *Grundrisse*, reabsorvida pelo marxismo oficial, atenua a ortodoxia, não menos rígida, mas nem sempre adequada, do sistema ideológico soviético.

Conjugar os *Grundrisse* com a vulgata soviética de *O Capital* significa permitir essa modernização do *Diamat* por parte do poder [...], visando desenvolver melhor dialética e conflitivamente o potencial de domínio da teoria do valor, que a leitura economicista e/ou stalinista de *O Capital* igualmente expressa” (NEGRI, 2001, p.30).

A leitura de Vygotski, portanto, para Negri, ao se restringir estritamente a esfera econômica, não alcança em nenhum nível a dimensão antagonista da dialética, provinda do elemento central da teoria do mais-valor, à totalidade das categorias marxianas.

Por sua vez, Negri é muito mais comedido ao tecer críticas sobre *Gênese e Estrutura de O Capital de Marx*, visto que

na conjugação dos *Grundrisse* e de *O Capital*, Rosdolsky sempre buscou um terreno intermediário, nunca tentou a redução do primeiro ao segundo, antes pretendia fazer uma interpretação revolucionária e uma leitura com frequência original e inovadora de *O Capital*’ (*Ibid.*).

Os Grundrisse e O Capital movem-se um no interior do outro a partir de uma ideia de totalidade da obra marxiana, capturando, para o filósofo italiano, a forte tensão antagonista até o limite do “catastrofismo marxiano”. No entanto, a obra de Rosdolsky

³ “O Marxismo Soviético introduz a distinção entre contradições antagônicas e não-antagônicas (‘conflitos’ e ‘contradições’): a primeira, irreconciliável e ‘solúvel’ apenas através da explosão catastrófica; a última, sujeita a solução gradual por meio do controle político; a primeira, característica da sociedade de classes; a última, característica da sociedade socialista. O Marxismo Soviético sustenta que a mudança da forma explosiva para a transição dialética gradual tem sido possível na URSS com o estabelecimento do estado Soviético. [...] Obviamente, a concepção do Marxismo Soviético sobre a dialética é mais adequada para servir à estabilização ideológica do estado estabelecido: atribui ao estado a tarefa histórica de resolver as “contradições não-antagônicas” e evita, teoricamente, a necessidade de uma outra revolução no caminho ao comunismo”. MARCUSE, 1969, p.153-54.

se estriba nos limites do tecido ideológico dos entreguerras:

“por um lado, um objetivismo extremo, por outro, a necessidade de o fundamentar na recuperação da ortodoxia. [...] Sua leitura dos *Grundrisse* pretende mediar a extraordinária novidade do texto, que Rosdolsky, reiteradamente, adverte com a ingenuidade do verdadeiro intelectual e a continuidade da ortodoxia (*Ibid.*).

O elemento central dessa crítica ao marxista ucraniano, apesar de admitir os méritos em alargar o horizonte interpretativo da totalidade da obra marxiana, consiste na manutenção de *O Capital* enquanto traço acabado de Marx e, por conseguinte, no entendimento da viabilidade de aplicação de seu aporte categorial, com a oxigenação dos *Grundrisse*, sem revisionismos à realidade concreta.

Em oposição a tais concepções, Negri não lê os *Grundrisse* como um texto, prioritariamente, utilizável para estudar a constituição do Capital, tampouco se contenta em definir o método da crítica da história e economia política capitalista, mas o visualiza como um escrito potencialmente político: a conjugação da possibilidade revolucionária decorrente da crise iminente e a necessidade de elaboração de uma síntese teórica que orientasse a ação comunista da classe operária frente àquele momento histórico. É justamente na abertura para a prática que os *Grundrisse* recuperam Marx, não por sua fidelidade textual, mas como teoria revolucionária. Por isso, ao revés das interpretações anteriores, o filósofo italiano considera que

os *Grundrisse* representam o ápice do pensamento revolucionário marxiano; com tais cadernos atinge-se a fratura teórico-prática que constitui o comportamento revolucionário e funda sua diferença tanto da ideologia quanto do objetivismo. Nos *Grundrisse*, a análise teórica é constitutiva da prática revolucionária (NEGRI, 2001, p.32).

Sendo assim, pode-se

contemplar a síntese efetuada pelos *Grundrisse* em seu sentido real: representam o centro do desenvolvimento teórico de Marx, porque representam o momento no qual o sistema em formação não se fecha, mas se abre à totalidade da prática (*Ibid.*).

Tal dinamismo aberto irradiado pelos *Grundrisse* na teoria marxiana se desenvolve a partir da vinculação crise-emergência resolvida na erupção da subjetividade revolucionária. A centralidade, para Negri, dessa relação é tamanha que chega a afirmar que “o marxismo bem poderia denominar-se uma ciência da crise e da subversão” (*Ibid.*, p.24). Então, a crise e a luta de classes estão articuladas tão profundamente que a primeira toma a forma, dentro desta dialética antagônica, de catástrofe, enquanto a segunda toma forma de comunismo. Para Negri,

os *Grundrisse* constituem, pois, uma aproximação subjetiva ('crise iminente') à análise da subjetividade revolucionária no processo do capital. Representam, simultaneamente, o ponto mais alto de análise e da imaginação-vontade revolucionária de Marx (*Ibid.*, p.22-23).

Procurando extrair dos *Grundrisse* elementos para a refundação do movimento revolucionário contemporâneo, Negri, baseado nos comentários sobre a maquinaria, formula sua teoria do trabalho imaterial – sem dúvida, a parte mais controversa de seu pensamento. Ele considera que “o desenvolvimento capitalista conduz a uma sociedade na qual o trabalho obreiro industrial (enquanto trabalho imediato) é a partir de um certo momento unicamente um elemento secundário na organização do capitalismo; isto é, quando o capital subsume a sociedade a organizando a sua imagem e semelhança, o trabalho produtivo torna-se trabalho intelectual, cooperativo, imaterial” (*Ibid.*, p.8). Deste modo, ao considerar que a forma de trabalho predominante do “capitalismo maduro” é a imaterial, sepulta no nascedouro a grande descoberta dos *Grundrisse*: a teoria da mais-valia.

A teoria do mais-valor descoberta nos *Grundrisse*, então, passa a representar, ao invés do centro nervoso da teoria marxiana que deveria orientar a práxis no sentido da reabsorção do trabalho alienado, uma estaca na organização do movimento revolucionário. Mais: Marx torna-se “o teórico da grande sublevação do capital desde o ponto de vista da crise da lei do valor” (NEGRI, 2001, p.31). Isto provoca todo um rearranjo categorial da teoria “marxista” e na estratégia revolucionária – senão seu abandono –, tendo como eixo central “a liberação do trabalho intelectual, como *mise en forme* dos processos de produção subjetiva (fonte matriz de valor e riqueza), que nos *Grundrisse* aparece como chave interpretativa do projeto comunista” (*Ibid.*, p.8).

O trabalho de Negri, portanto, em que pese apresentar contribuições de extrema fecundidade, como a insistência no resgate da dimensão subjetiva da teoria marxiana, não vai além de Marx – tal qual o título da própria obra indica: *Marx Oltre Marx* –, mas sim, em grande medida, contra Marx. O que não significa uma teoria potente em oposição ao mundo do capital, porém sob outros marcos e estratégia política. O filósofo italiano não só alça os *Grundrisse*, ao contrário das outras interpretações, como uma obra autônoma de ineditismo absoluto, mas a coloca como centro da teorização marxiana, inclusive, em oposição ao próprio *O Capital*. Pois, além da síntese teórica entre crise e sublevação – a teoria aliada com a práxis revolucionária – inexistente em *O Capital*, enxerga nos *Grundrisse* uma antecipação teórica da sociedade capitalista contemporânea – a era do trabalho imaterial. Neste Marx contra

Marx, por via da elevação do significado dos *Grundrisse* como obra definitiva da teoria marxiana, Negri, curiosamente no escrito em que há a descoberta da mais-valia, vê como pedra angular o fim da vigência da teoria do valor e traça seu caminho para “para além” do marxismo.

Os *Grundrisse* como abertura para América Latina em Enrique Dussel

Enrique Dussel, em *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* (1985), elabora um estudo indispensável dos *Grundrisse* em que procura extrair, mediante uma interpretação criativa – que em diferente dimensão, igualmente, desloca o eixo conceitual marxiano –, elementos para revolucionar a realidade concreta, em especial, a latino-americana. No entanto, ao contrário de Negri, o qual deliberadamente se afasta do marxismo, Dussel se reivindica como partícipe da melhor tradição marxista, uma vez que sua teorização desenvolve o discurso *implícito*, mas coerente e sem contradição com o discurso explícito de Marx. Isso porque “o discurso que continua Marx é marxista enquanto não trai sua lógica, seus fundamentos, o já realizado em sua teoria; mas, ao mesmo tempo, não é meramente repetitivo, tampouco explicativo, senão criador: realiza e constrói um discurso próprio, abre-se para novos horizontes que não foram explorados por Marx (que não puderam ser pensados por seu espaço e tempo)” (DUSSEL, 1985, p.336-337). O filósofo argentino, então, rejeita qualquer simulacro de revisionismo, pelo contrário, traça por meio dos *Grundrisse*, o aprofundamento da teoria já exposta conjugada ao desdobramento das categorias ontológicas que Marx utiliza sem descrever ou construir diretamente.

Nesse sentido, para Dussel, evidentemente em discordância das leituras de Rosdolsky e Vygodski, os *Grundrisse*

não são apenas escritos preparatórios ao *O Capital*. De maneira alguma. Se *O Capital* não tivesse sido escrito, os *Grundrisse* já haveriam delineado as questões essenciais. Estes oito cadernos iniciados em 1857 expressam o momento criador fundamental da produção teórica de Marx, é neles que alcança a claridade do que, em definitivo, será o descobrimento teórico radical de toda sua vida (*Ibid.*, p.12),

o mais-valor. Por isso, ele considera que os *Grundrisse* são a porta de entrada para o “Marx mesmo”, isto é, uma passagem ao momento essencial da produção teórica marxiana.

‘Essencial’ no sentido de que, nos *Grundrisse*, o leitor desavisado será conduzido ao Marx mesmo, com sua própria mão de pedagogo, a seus descobrimentos centrais, fundamentais, com suas próprias palavras,

categorias, e na ordem que ele foi descobrindo em seu ‘laboratório’ teórico (*Ibid.*, p.11).

A valorização dos *Grundrisse* como obra autônoma e fundamental no interior da totalidade do projeto marxiano, não significa, contudo, adotar posição semelhante a de Negri, visto que Dussel identifica em *O Capital* a continuação inconclusa do plano de trabalho dos *Manuscritos de 1857-58* – daí a grande importância dos elementos não explicitados. Assim, observa-se que

os *Grundrisse* são a única obra em que vemos surgir, geneticamente, objetivamente – não já formuladas segundo as exigências de exposição, senão, intrinsecamente, segundo a necessidade das próprias determinações constitutivas do conceito – as categorias essenciais do discurso de Marx, do qual *O Capital* de 1867 é seu maior exemplo expositivo desenvolvido (*Ibid.*, p.14).

Nos *Grundrisse*, então, neste processo teórico ao *O Capital*, a mão de pedagogo de Marx tem, “enquanto ontologia, no segundo tratado da *Lógica* de Hegel sobre a ‘essência’ um verdadeiro fio condutor” (*Ibid.*, p.19). Há, para Dussel, além da centralidade de categorias como mediação e totalidade, inclusive, em relação ao método, um tratamento analógico entre a *Lógica* e os *Grundrisse*. Hegel, pois, distingue a essência em três partes: essência simples, que existe em si, em suas determinações no interior de si mesma; essência como ente, que está representada em sua existência e aparição e essência como realidade. Por sua vez, nos *Grundrisse*, observa-se a essência do capital em si mesmo na categoria “capital em geral”, tendo como determinação fundamental o valor; já o nível da existência ou aparição se expressa em suas formas de aparição – dinheiro, trabalho assalariado, meios de produção, etc. – estruturada na distinção ontológica da ordem fenomênica entre uma esfera mais superficial (circulação) e outra mais profunda (produção); por fim, a essência como realidade figura enquanto “capital produtivo” ou na ordem da realização do capital – mais tarde aparecerá em *O Capital*, livro III, como unidade entre produção e circulação no processo global de produção capitalista.

O que Marx elabora, deste modo, nos *Manuscritos de 1857-58*, é “uma ontologia do capital, em estrito sentido filosófico e, ao mesmo tempo, em estrito sentido econômico, tendo categorias específicas de ambos os campos epistêmicos. Está é sua originalidade dialética” (DUSSEL, 1985, p.347-48). É nestes escritos que Marx passa a delinear e ter pleno domínio de sua ontologia, pois “este sair do ‘mundo das mercadorias’ – nível superficial dos fenômenos, a aparência hegeliana – para passar ao ‘mundo essencial’ da produção – em íntima relação com a essência – é o

movimento dialético de fundo de todo os *Grundrisse*” (*Ibid.*, p.20). Assim, Dussel, em oposição àqueles que defendem que desde 1845 a problemática marxiana seria somente econômica, defende que, nos *Grundrisse*, há a inauguração definitiva da filosofia como um marco problemático não negligenciável do projeto marxiano, posto que é no horizonte ontológico que tais categorias se constituem e ordenam. Por isso,

querer reduzir capital, mais-valor, produção, circulação, lucro etc., em Marx, a somente categorias econômicas é destruir seu discurso; o mesmo que reduzi-lo a mero discurso filosófico. [A obra de Marx] é uma ontologia da economia, e uma economia ontológica (*Ibid.*, p.348).

A teoria marxiana, para Dussel, em especial nos *Grundrisse*, constitui-se na primeira ontologia do capital, que, pela clareza de seu delineamento categorial, logra alcançar linhas definitivas de sua crítica da economia política. Entretanto, em discordância com a ontologia do ser social de Lukács, “que hipostasia a totalidade e bloqueia a visão do ‘fora’” (*Ibid.*, p.350), Dussel busca na ontologia marxiana o caminho para exterioridade ao mundo do capital. Nesse sentido, a criticidade da teoria marxista origina-se da ontologia, mas a partir dessa ideia de exterioridade, que se encontra para além dessa mesma ontologia: o não-capital, o outro (como sujeito vivo), o trabalhador como capacidade criadora de valor. “A totalidade do capital é superada por um âmbito que transcende seu fundamento. Se a ontologia pensa o ser (e a crítica da economia política capitalista é, por isso, uma ‘ontologia econômica’), a crítica do ser se efetua desde uma *alteridade*” (DUSSEL, 1985, p.359). A exterioridade que se consubstancia nessa utopia concreta (à Bloch) – alteridade futura – como “polo afetivo, tendencial (*triebende*, diria Marx) que mobiliza a ação. O oprimido, alienado, subsumido ao capital tem, assim, um ‘projeto de libertação’ que cria o fundamento para uma práxis revolucionária libertadora” (*Ibid.*) – uma ética da libertação, uma teoria da justiça, em oposição à realidade capitalista e à moral burguesa.

A realização desta crítica ao ser do capital, desde a exterioridade prática e utópica, é o que Dussel conceitua como transcendentalidade analética – “por analética queremos indicar o ‘para além’ (em grego *aná-*) do horizonte ontológico” (*Ibid.*, p.366). Desta forma, “a negação da negação da totalidade (a negação do trabalho assalariado como subsumido ao capital) somente pode partir da afirmação da exterioridade analética ou desde a capacidade da transcendentalidade que o homem possui por ser homem” (*Ibid.*). Tal afirmação pode se realizar somente através da realização das mediações concretas de libertação, “mas antes de sua concretização, há que se situar na prática a denominada exterioridade, há que se formular uma teoria crítica radical,

há que se organizar mediações políticas e, há, por fim, que se efetivar na história a nova ordem alternativa” (*Ibid.*).

É justamente nos *Grundrisse* que Dussel vê a grande abertura teórica para desenvolver, em consonância com o não-explicito em Marx, sua leitura marxista latino-americana. Ele conjuga com o aparato categorial clássico de Marx desdobramentos de outras categorias já existentes, mas não desenvolvidas, na teoria marxiana para compreender a realidade periférica. Então, deste encontro com o real:

a pobreza atroz, sanguinária, lacerante de nosso continente, nos fez há anos delinear a questão do ‘pobre’ como categoria antropológica e metafísica – de origem e estatuto ético. [...] [Nesse sentido], os *Grundrisse* nos têm dado a pista para poder agora começar a construir, como categorias analíticas estritas, os conceitos de pobre e povo – um no singular e outro o coletivo histórico (*Ibid.*, p.18).

Isto é, além das categorias “pobre” e “povo”, dos *Manuscritos de 1857-58*, Dussel extrai outros elementos fundamentais, senão base dessas primeiras, para discussão da questão popular: a dimensão da dialética entre o capital periférico e central (a teoria da dependência) – a partir dessa relação dúplice do capital pode-se analisar o fenômeno do colonialismo, nacionalismo, imperialismo inseridos na ideia de exterioridade deste povo oprimido.

O filósofo argentino, desta forma, tem nos *Grundrisse* um verdadeiro laboratório, para utilizar a recorrente metáfora, da teoria social marxista latino-americana. Uma obra que, a despeito de sua ligação genética com *O Capital*, possui luz própria e merece tratamento autônomo – o que não quer dizer elevá-la a centro do pensamento marxiano. Certamente, não é isso que Dussel faz. Ele sobrevaloriza os *Grundrisse*, sem deslocar a essencialidade de *O Capital*, porém ressignifica a partir de extratos de Marx a centralidade da estrutura categorial marxiana. Quer se situar como um marxismo extremamente heterodoxo, no entanto, como Negri, abandona os postulados essenciais em prol de sua própria teorização: a filosofia da libertação.

Do laboratório ao labirinto criativo de aproximações com o Direito

Conforme foi esboçado nos tópicos anteriores, os *Grundrisse*, quando analisados na totalidade de seus escritos, caem como uma bomba em certas teorizações dominantes do marxismo. Se não causou o mesmo impacto do aparecimento dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1932), o ensaio geral presente nos lineamentos de 1857-58 possibilita ampliar a análise da totalidade da obra de Marx – afetando diretamente o dissecar de Marx em períodos e o desidrar de seu

pensamento, bem como o esquematismo presente em algumas versões soviéticas – e, sobretudo, o repensar da práxis revolucionária diante dos desafios do século XX.

Por óbvio, como já restou nítido na batalha pelos sentidos *Grundrisse*, a grande descoberta ali efetuada é a teoria do mais-valor com suas dimensões objetivas e subjetivas. No entanto, não menos relevantes são os excertos metódicos implícitos e explícitos presentes na obra. Inclusive, um de seus textos introdutórios, a famosa *Introdução de 1857*, publicada em 1903 sob a batuta de Kautsky, tornou-se marco nos debates sobre método em Marx.

É possível extrair, dentro das limitações deste trabalho, três tipos de considerações sobre o labirinto criativo dos *Grundrisse* em relação ao direito: 1) uma aproximação imanente⁴ do direito nos *Manuscritos de 1857-58*; 2) A hipótese que a partir da leitura metódica dos *Grundrisse* é fundada a teoria marxista do direito propriamente dita a partir das leituras de Stutchka e Pachukanis; 3) A abertura de teorias críticas que perpassam o marxismo, sobretudo, a partir das chaves de leitura de Negri e Dussel.

A primeira, de fato, uma conjectura autoral⁵ dentro da abertura e possibilidades que uma obra como os *Grundrisse* fragmentada e incompleta permite, isto é, observar que no nascedouro da teoria do mais-valor, tal demonstrado por Rosdolsky e Vygotski, há uma articulação entre uma normatividade do trabalho e a normatividade jurídica – um eixo genético entre apropriação e alienação.

Nos *Grundrisse*, de forma constitutiva, há o surgimento categorial descritivo de outra forma qualitativa de acumulação, sendo o direito um elemento mediador do processo de apropriação no confronto entre trabalho e capital. Em trecho emblemático, Marx afirma, em linguagem próxima aos *Manuscritos de Paris*, que

O ser-para-si autônomo do valor frente à capacidade viva de trabalho

⁴ Embora não seja uma análise sistemática dos *Grundrisse* e, na verdade, mais centrada em situar os acertos e descaminhos de Pachukanis e dos pachukanianos brasileiro, Vitor Sartori realiza análise importante dos argumentos contidos nos *Manuscritos de 1857-58*. Em breve exposição, afirma: “Mesmo que a ênfase de Marx seja diferente daquela do autor soviético, ambos destacam que as condições de produção modernas dão um conteúdo completamente diferente à igualdade e à liberdade que aquele explícito na antiguidade. No lugar do trabalho compulsório, tem-se o trabalho formalmente livre e regido pela valorização do valor. Há também uma atomização dos sujeitos que só pode ser efetiva com a supressão das entidades comunais, bem como dos privilégios [...] Porém, pelo que vimos acima, também é preciso que se volte os olhos com mais cuidado ao fetichismo do dinheiro, bem como para a autonomização do Direito e para o papel da esfera jurídica na distribuição; deve-se, assim, colocar o principal tema pachukaniano sob o solo em que está em Marx, aquele da crítica da economia política”. SARTORI, 2002, p.118.

⁵ Cf. SOARES, Moisés Alves. *Direito e alienação nos Grundrisse de Karl Marx*. Florianópolis: Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

– daí sua existência como capital –; a indiferença objetiva, conservada em si mesma; a alienação das condições objetivas do trabalho ante a capacidade viva do trabalho, alienação que chega ao ponto de que estas condições da pessoa do trabalhador se contrapõem na pessoa do capitalista – como personificações com vontade e interesses próprios” (MARX, 2007, p.413).

Acrescenta que

esta dissociação, separação absoluta a respeito da propriedade, ou seja, das condições objetivas de trabalho sobre a capacidade viva de trabalho – de tal modo que se contrapõem como propriedade alienada, como a realidade de outro sujeito de direito, domínio absoluto da vontade, e de tal modo que também o trabalho se apresente ante o valor personificado no capitalista ou ante às condições de trabalho, como trabalho alienado (*ibid.*).

O direito pode ser compreendido, em breves linhas, como um manipulador dos tempos do capital e um criador/destruidor de subjetividades (jurídicas) que operam a alienação do trabalho. Em síntese, a

fertilidade do laboratório teórico de Marx está disposta na relação dialética entre a descoberta progressiva dos mecanismos de extração do mais-valor e os meios de conformação social, em particular da alienação jurídica, que normatiza esse processo de apropriação do trabalho sem equivalente, conferindo uma aparente equivalência a tal relação de exploração (SOARES, 2018, p. 1652).

Por sua vez, a leitura metódica presente nos *Grundrisse*, é o eixo ontogenético que dá surgimento a uma teoria marxista do direito propriamente. Apesar da grande influência da metáfora arquetípica entre base e superestrutura presente na *Introdução de 1859*, que levou ao desenvolvimento de leituras deterministas sobre a forma do direito, é com base, nas pistas dos *Grundrisse*, de pluralidade de tempos históricos e apoiado na categoria de totalidade estruturada em “relações desiguais” que se elaboram teorias materialistas sobre o direito. Na aclamada *Introdução de 1857*, há uma importante advertência:

De uma maneira geral, não usar o conceito de progresso sob a forma habitual. [...] Mas aqui o ponto realmente difícil é: a maneira como as relações de produção seguem, como relações jurídicas, um desenvolvimento desigual. Assim por exemplo, a relação entre o direito privado romano (isto é menos válido para o direito penal e o direito público) e a produção moderna (MARX, 2007, p.31, grifo nosso).

É sustentado nessa leitura, absolutamente, alheia a dogmatismos que o pensamento jurídico soviético foi erigido na figura de Piotr Stutchka e Evguiéni

Pachukanis, que, ao que tudo indica como afirmou Umberto Cerroni⁶, foram os primeiros marxistas a trabalhar nos marcos metódicos esboçados por Marx nos *Grundrisse*.

A obra de Stutchka, “O papel revolucionário do direito e do Estado”, resultado de um processo de reflexão derivado do comunismo de guerra, traça a primeira grande elaboração sistemática de uma teoria marxista do direito (1921) sob calor da revolução de outubro. Tal obra inaugural se propõe ao desafio de realizar uma análise imanente dos traços que demarcam as formas do direito para além da surrada alegoria base e superestrutura. “Extravasando abordagens economicistas, Stutchka trabalha nos traços metódicos de Marx expostos na conhecida *Introdução de 1857 (Grundrisse)* e em *O Capital (livros I e III)*” (PAZELLO; SOARES, 2023, p.29). Portanto, no ensaio geral de uma teoria marxista do direito, Stutchka lança mão da categoria de desenvolvimento desigual para compreender a dialética do que constituiria as formas do direito em sua totalidade. Uma combinação forjada historicamente entre formas concretas (as relações de produção e apropriação) e formas abstratas (a ideológica gestada pelo direito + norma imposta por poder organizado). Com base nesta construção, sobretudo a partir da metódica dos *Grundrisse*, é possível estabelecer análises frente ao desafio do “que fazer” com o direito.

Por sua vez, apesar da recepção brasileira ilustrar Stutchka e Pachukanis como autores antagônicos, ambos estiveram num esforço coletivo na revolução de outubro de formulação de uma teoria geral do direito a partir do método de Marx. Não por acaso, Pachukanis também tenta remontar a protoforma jurídica a partir de categorias como mercadoria e sujeito de direito e fluir dentro de um circuito de trocas em estrita relação com a produção e reprodução do mundo do capital. Em obra bastante celebrada no Brasil, *Teoria Geral do Direito e Marxismo (1924)*, Pachukanis identifica uma ligação genética entre a forma jurídica e a forma mercantil, mas sem negligenciar as interrelações com o mundo da produção. O autor russo, no sentido oposto das análises anteriores que centravam seu foco sobre o conteúdo (de classes) das “normas jurídicas”, atende a exigência metodológica de Marx e procura esmiuçar as razões por que certa relação social adquire, sob determinadas condições, a forma jurídica. Essa crítica ontogenética deve-se a Pachukanis ser, como abordado, um dos poucos juristas marxistas a ter trabalhado nos marcos dos *Grundrisse*.

⁶ Cf. CERRONI, 1976, p.65.

Como os *Grundrisse* tornou-se um texto chave, parada quase obrigatória, para boa parte do marxismo que queria se libertar do dogmatismo por sua diversidade de temas não suficientes explorados em outros escritos publicados de Marx, igualmente, houve a formulação de teorias jurídicas marxistas bastante heterodoxas com inspiração nos textos de 1857-58. De alguma forma, as quatro abordagens já expostas sintetizam as principais categorias utilizadas em tais formulação: método dialético, mercado mundial, práxis jurídica/subjetividade revolucionária e relação entre trabalho vivo/exploração. Em particular, a partir das principais interpretações do *Grundrisse*, é possível observar o impacto das reflexões de Dussel e Negri nas aproximações à teoria marxista do direito.

De outra parte, temos leituras que dialogam direta ou indiretamente com a leitura marxista de Dussel, como a de Celso Ludwig e Ricardo Pazello, para ficar em autores brasileiros. O professor Ludwig foi um pioneiro na recepção na recepção do pensamento de Dussel no Brasil, contudo operando um diálogo maior com a tradição do Direito Alternativo do que propriamente com a teoria marxista⁷. Em particular, aprofunda sua teorização, dando substância por meio da reflexão dusseliana de Marx, “ao longo do livro *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*, no capítulo 17 - *Os Grundrisse e a Filosofia da Libertação* - com a finalidade de mostrar a contradição *capital-trabalho* diante do movimento que vai da *exterioridade* ao *frente a frente*” (LUDWIG, 2018, p.1871).

Ainda, com grande influência da leitura de Dussel, mas legatário de uma tradição mais ampla latino-americana, bem como fortemente influenciado pela teoria marxista do direito soviética, Pazello, em particular, em seu “Direito Insurgente: para uma crítica marxista ao direito”, recupera a tradição que dá nome ao livro e tenta ressignificá-la em torno de uma teoria/práxis insurgente ao século XXI. Há representativa contribuições dos *Grundrisse* em seu tracejar equilibrista, contudo a maior força parece estar no método.

Ali [sobretudo, a *Introdução de 1857*], Marx esboça aquilo que tomamos como o primordial para o entendimento do seu sentido do método. Assim, sua proposta se nucleia em três grandes aspectos os quais podemos chamar de ‘totalidade’, ‘historicidade’ e ‘essencialidade’” (PAZELLO, 2021, p.37).

⁷ Em particular, a partir de Dussel, Ludwig propõe que “a partir das categorias filosóficas desse paradigma da vida concreta de cada sujeito – que na perspectiva crítica, é negação da vida, ou de aspectos da vida –, foi possível construir um discurso para uma filosofia jurídica de libertação”. LUDWIG, 2011, p.176.

De maneira provocativa com os adeptos das proposições de Roberto Lyra Filho, Pazello demonstra em sua metódica o direito achado n'O Capital, bem como reivindica o imperativo de uma práxis insurgente orientada por usos táticos do direito.

Por fim, nesse campo fértil de possibilidades abertas pelo surgimento dos *Grundrisse*, há leituras autonomistas inspiradas nos traços de Negri centrada no antagonismo, potência e revolução. Há algumas tentativas desenvolvidas pelo próprio Antonio Negri, contudo no Brasil, com maior aproximação com o marxismo, pode-se visualizar a produção de Francisco Guimaraens e de Adriano Pilatti. Uma das categorias mais fundamentais nesse esforço é a de Poder Constituinte. Para Guimaraens, Negri realiza uma associação entre o conceito de trabalho vivo (presente nos *Grundrisse*) e a noção de poder constituinte, com duas finalidades: “a) conferir consistência material ao poder constituinte, ou seja, inseri-lo no âmbito da produção; b) retirar, definitivamente, o conceito de poder constituinte do domínio jurídico ao compreender a natureza da criatividade e da inovação constituintes” (GUIMARAENS, 2016, p.148). Em síntese, Negri “retomou o conflito entre trabalho vivo e trabalho morto, proposta por Marx, para desenvolver a análise do antagonismo entre poder constituinte e poder constituído” (GUIMARAENS, 2024, p.149). Ainda, Pilatti, que é tradutor da obra *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*⁸ de Negri, realizou potente análise do processo constituinte brasileiro⁹ sob esses marcos e sobre as denominadas jornadas de junho de 2013¹⁰.

Os *Grundrisse*, portanto, possui os problemas e encanto próprios de textos potentes e inacabados, isto é, a abertura hermenêutica presente nas categorias nascentes e temas explorados, porém não desenvolvidos plenamente. A batalha pelos sentidos dos *Manuscritos de 1857-58* foi apresentada a partir dos intérpretes mais influentes do ponto de vista teórico e geopolítico (Rosdolsky, Vygotski, Dussel e Negri), que partilharam uma quadra histórica de reflexão de revitalização e debates sobre a atualidade do pensamento marxista. A crueza de *O Capital* encontraria em os *Grundrisse* um ritmo de construção categorial diferente do anteriormente desenhado, um estilo/conteúdo recheado de “humanismos” e problemas a serem respondidos com o caminhar do seu processo de investigação. Todos os autores citados afirmaram o lugar e o grau de autonomia que os *Grundrisse* teriam no itinerário de Marx, porém,

⁸ Cf. NEGRI, 2002, p.264-315.

⁹ Cf. PILATTI, 2020, p.1-18.

¹⁰ Cf. PILATTI, 2016, p. 115-134.

especialmente, apontaram novos caminhos para a teoria marxista na contemporaneidade.

Como abordado, tais teorizações influíram direta ou indiretamente na formação da teoria marxista do direito. Foi possível visualizar um reposicionamento de uma leitura imanente do direito nas obras de Marx, em especial a partir da dinâmica entre alienação e apropriação. Ainda, afirmar que é a partir dos juristas soviéticos (Stutchka e Pachukanis), com base na metódica dos *Grundrisse*, que temos a emergência da teoria marxista do direito propriamente dita. E, por fim, centrando a abordagem em autores brasileiros, o debate de um marxismo heterodoxo estruturado em torno do “Direito Insurgente” e de abordagens autonomistas. O ponto decisivo é que apesar do esforço de tradução da obra ao português, ainda o impacto no campo do direito é diminuto e conhecer esses caminhos parcialmente trilhados podem ajudar o aprofundamento das pesquisas das relações entre Marx e o direito.

Referências

- ARICÓ, José; et al. Presentación. In: MARX, Karl. **Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (GRUNDRISSE) 1857-1858**. México: Siglo XXI, 2007.
- CERRONI, Umberto. **O pensamento jurídico soviético**. Póvoa: Europa-America, 1976.
- DUSSEL, Enrique. **La Producción Teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse**. Siglo XXI, 1985.
- GUIMARAENS, Francisco de. O poder constituinte segundo Antonio Negri: um conceito marxista e spinozista. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, n. 4, p. 135–168, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/21683>. Acesso em: 21 abr. 2024.
- LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2011.
- LUDWIG, Celso Luiz. **Por Marx e além de Marx: crítica do capitalismo em Dusel** **Revista Direito e Práxis**, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 1840–1870, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/36563>. Acesso em: 10 abr. 2024.
- LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARCUSE, Hebert. **Soviet Marxism: a critical analysis**. New York: Columbia, 1969.
- MARX, Karl. **Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (GRUNDRISSE) 1857~1858. I**. México: Siglo XXI, 2007.
- NEGRI, Antonio. **Marx más allá de Marx**. Madrid: AKAL, 2001.
- MUSTO, Marcello. **Marx's life at the time of the Grundrisse**. In: MUSTO, Marcelo (Org.). **Karl Marx's Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later**. Londres: Nova Iorque: Routledge, 2008.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito Insurgente: para uma crítica marxista do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.
- PAZELLO, Ricardo Prestes; SOARES, Moisés Alves. Apresentação: a práxis jurídica insurgente de Stutchka. In: Ricardo Prestes Pazello; Moisés Alves Soares. (Org.). STUTCHKA, Piotr. **O papel revolucionário do direito e do Estado: teoria geral do**

- direito. 1ed.São Paulo: Contracorrente, 2023.
- PAULA, José Antonio de. *Roman Rosdolsky: um intelectual em tempos de extremos*. In: PAULA, José Antonio de (Org.). **Ensaio Geral: Marx e a crítica da economia política (1857-1858)**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- PILATTI, Adriano. **A Constituinte de 1987-1988: progressistas, conservadores, ordem econômica e regras do jogo**. Rio de Janeiro - RJ: Lumen Juris, 2020.
- PILATTI, Adriano. Junho de 2013 - O Direito Enunciado Tumultuariamente nas Ruas. In: José Ricardo Cunha. (Org.). **Epistemologias Críticas do Direito**. Rio de Janeiro - RJ: Lumen Juris, 2016.
- NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- RABINBACH, Anson G. *Roman Rosdolsky 1897-1967: An Introduction*. **New German Critique**, Durham, n.3, p.56-61, outono de 1974.
- ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e Estrutura de O Capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.
- ROSDOLSKY, Roman. *Comments on the Method of Marx's Capital and Its Importance for Contemporary Marxist Scholarship*. **New German Critique**, Durham, n.3, p.62-72, outono de 1974.
- SARTORI, Vitor. *Acerca do sujeito, da pessoa e do Direito nos Grundrisse*. **Sofia**, Espírito Santo, Brasil, v. 11, n. 1, p. 96–123, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/35714>. Acesso em: 23 abr. 2024.
- SOARES, Moisés Alves. O direito entre a apropriação e a alienação nos *Grundrisse* de Karl Marx. **Rev. Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 3, 2018, p. 1621-1654. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/36641>: Consulta em: 10 de abril de 2024.
- SOARES, Moisés Alves. **Direito e alienação nos Grundrisse de Karl Marx**. Florianópolis: Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- VASINA, Lyudmila L. Russia and the Soviet Union. In: MUSTO, Marcelo (Org.). **Karl Marx's Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later**. London: New York: Routledge, 2008.
- VASINA, Lyudmila L (Васина, Людмила Л.). **Vitali Solomonovich Vygodski - Esboço Biográfico (Виталий Соломонович Выгодский – Биографический очерк)**. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/vygodsky/biographicalsketch.htm>. Consulta em: 10 de janeiro de 2024.
- VYGODSKI, Vitali. **The Story of a Great Discovery: how Karl Marx wrote "Capital"**. German Democratic Republic: Verlag Die Wirtschaft, 1973.

Como citar:

SOARES, Moisés Alves. A batalha pelos significados dos *Grundrisse* e o labirinto criativo de leituras marxistas sobre o direito. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 213-237; jan.-jun., 2024



Marx e o movimento do Direito nos textos econômicos tardios (1857-1879)

Marx and the movement of law in late economic texts (1857-1879)

Lucas Almeida Silva*

Resumo: Este artigo investiga o Direito nos textos econômicos tardios de Marx, de 1857 em diante. O objeto derivado, portanto, apenas poderia ser a via clássica de objetivação do capitalismo. Desta investigação pudemos concluir que há em Marx duas etapas do movimento do Direito feudal inglês. No primeiro momento, temos a revogação dos restos do Direito feudal, que obstava a acumulação nascente, e a instituição de um Direito viabilizador do capitalismo, que atualiza seus pressupostos objetivos. No segundo momento, com o amadurecimento do modo de produção capitalista, o funcionamento de suas leis imanentes leva a um Direito propriamente capitalista.

Palavras-chave: Karl Marx; Direito; Capitalismo.

Abstract: This paper investigates Law in Marx's late economic texts, from 1857 onwards. Our object could only thus be the objectification of capitalism in its classical path. From this investigation we conclude that there are in Marx two stages in English feudal Law. At first, we have the abolition of the remnants of feudal law, which hindered the nascent accumulation, and the institution of a law that could enable capitalism, one that actualizes its objective presuppositions. Later, with the maturing of the capitalist mode of production, the operation of its immanent laws leads to a properly capitalist law.

Keywords: Karl Marx; Law; Capitalism.

O objetivo deste artigo não é fazer uma teoria geral do Direito marxista nem refletir se ela é possível. Trata-se antes de apresentar em que termos o processo do Direito se desdobra nos textos econômicos de Marx - nem mais, nem menos.

Não se cuidará, portanto, de relacionar a extensa historiografia sobre a gênese do modo de produção capitalista ou de investigar a precisão da apreensão de Marx da realidade mesma, mas apenas de elucidar o movimento da objetivação do modo de produção capitalista como Marx o expõe em seus textos econômicos de maturidade.

Para tanto, o modo de exposição aqui se configura em duas seções: a primeira, em que exponho os efeitos da materialidade sobre o Direito, e a segunda, em que exponho o movimento do Direito sobre a materialidade. Não é supérfluo lembrar que

* Mestre em Direito e Inovação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). *E-mail:* lucas1770@protonmail.com.

a divisão é meramente expositiva.

Da materialidade ao Direito

Começo pelos efeitos que a materialidade, a produção da vida material, exerce sobre o elemento jurídico. Aqui nos dedicamos à tarefa de expor as relações de mútua dependência, reciprocidade não mecânica e pressuposição objetiva, ainda que num desenvolvimento desigual, no caso concreto inglês.

No caso específico de nosso objeto, o pressuposto objetivo mais elementar era a criação de uma força de trabalho adequada à acumulação nascente. Daí o impulso para a revogação de todas as disposições em contrário, acompanhada da mais crua violência da assim chamada acumulação primitiva.

No período da assim chamada acumulação primitiva, o processo material tinha um caráter primordialmente de separação entre trabalhador e condições de produção, cujo resultado se provou a criação da força de trabalho livre adequada à produção capitalista. Essa força de trabalho é livre em dois sentidos:

Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias 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, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho (MARX, 2013, p. 244).

Conseqüentemente, o sentido geral tem o seguinte movimento:

O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como “primitiva” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde (MARX, 2013, p. 786).

O que nos importa, porém, é que, no caso do Direito, esse processo guarda a dissolução de todas as determinações bem talhadas à produção feudal. Na objetivação do modo de produção capitalista, cujo local clássico foi a Inglaterra, o Direito feudal local obstaculizava a acumulação nascente. Assim, a atualização dos pressupostos objetivos do modo de produção moderno requeria a neutralização do Direito local. Apesar de longa, leia-se a seguinte passagem:

O que nos interessa aqui, antes de tudo: o comportamento do trabalho em relação ao capital, ou às condições objetivas do trabalho como capital, pressupõe um processo histórico que dissolve as diferentes formas em que o trabalhador é proprietário, ou em que o proprietário trabalha. Sobretudo, por conseguinte: 1) *dissolução* do comportamento em relação à terra — território — como condição natural de produção, com a qual ele se relaciona como sua própria existência inorgânica; como o laboratório de suas forças e domínio de sua vontade. Todas as formas em que essa propriedade ocorre supõem uma *comunidade* cujos membros, a despeito das diferenças formais que possa haver entre eles, são *proprietários* como membros da comunidade. Por isso, a forma original dessa propriedade é, ela mesma, *propriedade comum imediata* (*forma oriental*, modificada na forma eslava; desenvolvida até o contrário, mas permanecendo ainda a base secreta, embora contraditória, na propriedade antiga e na germânica). 2) *Dissolução das relações* em que ele figura como *proprietário do instrumento*. Assim como a forma da propriedade de terra acima presume *uma comunidade real*, essa propriedade do trabalhador sobre os instrumentos presume uma forma particular do desenvolvimento do trabalho manufatureiro como *trabalho artesanal*; associado a isso, o sistema de guildas e de corporações etc. [...] 3) Incluído em ambos está o fato de que ele tem em seu poder, antes da produção, os meios de consumo necessários para viver como produtor — ou seja, durante sua produção, *antes* da conclusão desta. Como proprietário de terra, ele aparece diretamente munido com o fundo de consumo necessário. Como mestre artesão, ele os herdou, adquiriu, poupou, e, como oficial artesão, ele ainda é *aprendiz*, condição em que ainda nem figura como trabalhador autônomo propriamente dito, mas de forma patriarcal comparte a mesa com o mestre. Como oficial (de fato), há certo caráter comunitário no fundo de consumo em poder do mestre. Embora tal fundo não seja *propriedade* do oficial, pelas leis da guilda, suas tradições etc., ele é ao menos seu copossuidor etc. (Assunto a ser aprofundado.) 4) Por outro lado, *dissolução* na mesma medida das relações em que os *próprios trabalhadores*, as *próprias capacidades de trabalho vivas*, ainda fazem parte *diretamente das condições objetivas de produção* e são apropriados enquanto tais — ou seja, são escravos ou servos. Para o capital, o trabalhador não é uma condição de produção, mas só o trabalho. Se ele puder realizá-lo por meio de máquinas ou até por meio da água, do ar, tanto melhor. E o capital não se apropria do trabalhador, mas do seu trabalho — não diretamente, mas pela mediação da troca (MARX, 2011, pp. 408–409).

Ou seja, eis aí os pressupostos históricos para que o trabalhador venha a se tornar livre, no sentido moderno. Temos essa longa enumeração dos pressupostos objetivos do modo de produção moderno, que se devem atualizar por meio da dissolução do modo de produção feudal, que o antecedeu. É uma exposição sintética dos condicionamentos que a materialidade impõe ao Direito, que, acossado pela mudança material, deve afrouxar tudo quanto embarace a acumulação nascente, como as “leis da guilda, suas tradições etc.” Sua dissolução, na medida em que são a regulação jurídica de relações em que “as próprias capacidades de trabalho vivas”

ainda pertencem diretamente às “condições objetivas de produção e são apropriados enquanto tais”, é a face jurídica da ruína da feudalidade e de suas disposições legais. A revogação das normas referentes às guildas, fique claro, segue de perto a queda das próprias guildas. De modo mais geral, vale o mesmo para o desmonte de todas as disposições fundadas sobre relações de dependência direta e dissolução das relações mesmas, sejam de “escravos ou servos”. Cabe lembrar que, adicionamos ao acima, instituir um Direito adequado ao modo de produção que vinha apontando era igualmente uma necessidade.

Obliquamente, demonstra-se a reciprocidade não mecânica do Direito e da materialidade. Se, num momento, a criação de uma força de trabalho assalariada demanda a “dissolução das relações em que ele [o trabalhador] figura como proprietário do instrumento”, no próximo, a preservação dessa mesma força de trabalho requer a intervenção do Direito, por meio da legislação fabril. O mesmo impulso move a revogação da legislação feudal sobre a inamovibilidade do trabalhador: o desenvolvimento capitalista “(...) pressupõe a abolição de todas as leis que impedem os trabalhadores de transferir-se de uma esfera da produção a outra ou de uma sede local da produção para outra qualquer” (MARX, 2014, p. 231). Da mesma forma, o desenvolvimento da assim chamada acumulação primitiva pode revestir certos pretextos jurídicos, que evidentemente não podem ser explicados a partir de si próprios:

Se estudássemos a história das terras comunais inglesas, como estas foram sucessivamente convertidas em propriedade privada e incorporadas ao cultivo pelas *Enclosure Bills* [...]. O fator decisivo, nesse caso, foi muito mais a ocasião que faz o ladrão: os pretextos jurídicos de apropriação, mais ou menos plausíveis, que se ofereciam aos grandes proprietários de terra (MARX, 2017, p. 830).

Sobre o movimento de usurpação da propriedade comunal, veja-se também:

A propriedade comunal — absolutamente distinta da propriedade estatal anteriormente considerada — era uma antiga instituição germânica, que subsistiu sob o manto do feudalismo. Vimos como a violenta usurpação dessa propriedade comunal, em geral acompanhada da transformação das terras de lavoura em pastagens, tem início no final do século XV e prossegue durante o século XVI. Nessa época, porém, o processo se efetua por meio de atos individuais de violência, contra os quais a legislação lutou, em vão, durante 150 anos. O progresso alcançado no século XVIII está em que a própria lei se torna, agora, o veículo do roubo das terras do povo, embora os grandes arrendatários também empreguem paralelamente seus pequenos e independentes métodos privados. A forma parlamentar do roubo é a das “*Bills for Inclosures of Commons*” (leis para o cercamento da terra comunal), decretos de expropriação do

povo, isto é, decretos mediante os quais os proprietários fundiários presenteiam a si mesmos, como propriedade privada, com as terras do povo (MARX, 2013, p. 796).

Marx resume o movimento real, aqui exposto em duas partes. Antes, o Direito lutava contra os “atos individuais de violência”. Depois, torna-se ele próprio um veículo de violência, como é possível depreender.

Provamos com isso um ponto importante do movimento. A objetivação do modo de produção capitalista na via clássica passava pela dissolução das condições da feudalidade e do Direito que lhe correspondia. Na citação aqui reproduzida, esse processo material, “em geral acompanhad[o] da transformação das terras de lavoura em pastagens”, se deu em virtude de “atos individuais de violência, contra os quais a legislação lutou”. A legislação, portanto, era um impedimento à acumulação nascente. Esse contexto dá lugar a um momento em que se forma um Direito mais harmônico à acumulação em processo, de modo que “a própria lei se torna, agora, o veículo do roubo das terras do povo”.

As duas faces do processo da dita acumulação “primitiva” — a substituição de um Direito feudal por outro abertamente violento, que se torna força material, ao agir na objetivação do capitalismo inglês — são demonstradas na mesma citação, nas condições do processo inglês. A queda do Direito feudal está muito próxima a um Direito da acumulação nascente, que leva adiante o processo.

O vetor resultante do processo é, frise-se, a criação social de uma força de trabalho adequada à valorização do valor, que passava à época pelo fim de todas as relações diretas de dominação. Que tenha tomado a forma dos meios mais brutais é um fato incontestável. A consequência jurídica dessa mudança material é que a produção da força de trabalho, formalmente livre, leva ao fim dos privilégios feudais e assenta as bases da rearticulação do Direito romano sobre a base da produção moderna:

[Q]ue o trabalhador confronta o capitalista, que possui dinheiro, como o proprietário de sua própria pessoa, e, portanto, de sua própria força de trabalho, e como o vendedor do uso temporário desta. Assim, ambos se encontram como possuidores de mercadorias, como vendedor e comprador, enfim como pessoas formalmente livres, entre as quais nenhuma outra relação existe além daquela de vendedor e comprador, nenhuma outra relação de dominação ou subordinação política ou socialmente fixada (MARX, 1994, p. 95, tradução livre).

É preciso adicionar que Marx reconhece explicitamente que tais tendências, como seria de se esperar, alteram o movimento do Direito, uma vez que sua base real

é alterada. Prova disso, aliada à evidência de que a liberdade pessoal encarnada na venda da força de trabalho é um pressuposto objetivo do modo de produção capitalista, pode-se ler a seguir:

Embora os direitos civis” dos trabalhadores não afetem a “sua posição econômica”, sua posição econômica no entanto afeta seus direitos civis. O trabalho assalariado em escala nacional — e, conseqüentemente, também o modo de produção capitalista — é possível somente onde os trabalhadores são pessoalmente livres. Ele se baseia na liberdade pessoal dos trabalhadores (MARX, 1991, p. 354, tradução livre).

Não é demais lembrar que, embora a dimensão jurídica ocupe o primeiro plano, o processo invisível e subjacente é a já aludida violência direta na separação entre trabalhadores e condições de produção. Nesse sentido, veja-se:

A dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros. Os preços são antigos; a troca também; mas a crescente determinação dos primeiros pelos custos de produção, assim como a predominância da última sobre todas as relações de produção, só se desenvolvem completamente, e continuam a desenvolver-se cada vez mais completamente, na sociedade burguesa, a sociedade da livre concorrência [...] (MARX, 2011, p. 104).

A dissolução das “relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção” deve ser compreendida no contexto mais geral da dissolução de todo o Direito feudal, como a já citada legislação de guildas, mas também a legislação de aprendizagem, vista abaixo. Acrescente-se outra passagem relevante:

Na relação monetária, no sistema de trocas desenvolvido (e essa aparência seduz a democracia), são de fato rompidos, dilacerados, os laços de dependência pessoal, as diferenças de sangue, as diferenças de cultura etc. (todos os laços pessoais aparecem ao menos como relações *pessoais*); e os indivíduos *parecem* independentes (essa independência que, aliás, não passa de mera ilusão e, mais justamente, significa apatia — no sentido de indiferença), livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar (MARX, 2011, p. 111).

Ultrapassa este trabalho explorar como a aparência do “sistema de trocas desenvolvido [...] seduz a democracia”. No momento, basta provar o sentido geral desse processo. Para tanto, mobiliza-se outra passagem, talvez a mais assertiva:

Na história efetiva, o trabalho assalariado resulta da dissolução da escravidão e da servidão — ou do declínio da propriedade comunal,

como se deu entre povos orientais e eslavos — e, em sua forma adequada que faz época, forma que abarca toda a existência social do trabalho, procede da destruição da economia das corporações, do sistema estamental, do trabalho natural e da renda em espécie, da indústria operando como atividade rural acessória, da pequena economia rural ainda de caráter feudal etc. Em todas essas transições históricas efetivas o trabalho assalariado aparece como dissolução, como destruição de relações em que o trabalho era fixado em todos os aspectos, em seu rendimento, seu conteúdo, sua localização, sua extensão etc. *Portanto, como negação da fixidez do trabalho e de sua remuneração* (MARX, 2011, p. 34).

O elemento comum a todas as passagens reunidas é que, para direcionar, para levar adiante os conflitos sociais, foi preciso lançar mão de um poder que impulsionasse o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviasse a transição de um para o outro. Tal poder, como visto, abreviou as dores do parto da transição, em virtude do que, do ponto de vista do Direito, temos bem demonstrado que o momento inaugurador da assim chamada acumulação primitiva, além das óbvias mudanças materiais, resultou na ruína de todo o Direito, em sentido amplo, feudal. Assim, as guildas, o “sistema estamental” etc. e suas expressões jurídicas. A passagem seguinte é decisiva:

Prescindindo de motivos mais elevados, os interesses mais particulares das atuais classes dominantes obrigam-nas à remoção de todos os obstáculos legalmente controláveis que travem o desenvolvimento da classe trabalhadora. É por isso que, neste volume, reservei um espaço tão amplo à história, ao conteúdo e aos resultados da legislação inglesa relativa às fábricas. Uma nação deve e pode aprender com as outras. Ainda que uma sociedade tenha descoberto a lei natural de seu desenvolvimento — e a finalidade última desta obra é desvelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna —, ela não pode saltar suas fases naturais de desenvolvimento, nem suprimi-las por decreto. Mas pode, sim, abreviar e mitigar as dores do parto (MARX, 2013, p. 79).

A reciprocidade complexa entre o momento jurídico e o econômico, sendo este o momento preponderante, são determinações presentes no trecho citado. O desenvolvimento do Direito é possibilitado pela produção material dos homens, desenvolvimento, porém, que pode assumir formas que travem ou que impulsionem sua produção social. É o que se lê quando Marx sustenta que “os interesses mais particulares das atuais classes dominantes obrigam-nas à remoção de todos os obstáculos legalmente controláveis que travem o desenvolvimento da classe trabalhadora” (MARX, 2013, p. 79).

Como temos demonstrado, um exemplo claro é a legislação medieval de guildas, um entrave à produção moderna:

Nas guildas medievais, o mestre não podia se tornar capitalista, devido às regulações da guilda, que restringia o número de trabalhadores passíveis de serem empregados em determinado momento a um máximo bem baixo (MARX, 1988, p. 270, tradução livre).

É uma legislação que trava um possível desenvolvimento capitalista, e, portanto, tinha de ser tornada inoperante de algum modo para que o capital se pudesse desenvolver.

A determinação material do Direito nesse caso aponta que o desenvolvimento do capitalismo nascente afasta todas as limitações à livre operação de suas leis imanentes: “E de fato as leis sobre o aprendizado seriam repelidas logo após o surgimento da maquinaria” (MARX; ENGELS, 1991, p. 499, tradução livre); “[...] O trabalho fabril deixa ao trabalhador apenas o conhecimento de certos movimentos manuais; com isso, portanto, dá-se cabo às leis de aprendizado” (MARX; ENGELS, 1994, p. 34, tradução livre).

Veja-se aqui que a categoria econômica madura prescinde das mediações anteriores. A criação de uma força de trabalho adequada agora não passa mais pelo aprendizado, e, portanto, a mudança material — o sistema fabril em processo de maturação — torna possível descartar a legislação que a antecedeu. O fascinante é que o próprio Direito foi uma mediação para a generalização do sistema fabril, que, por sua vez, foi primordial para tornar supérflua a mediação jurídica na determinação de categorias econômicas. Assim, as leis do aprendizado são descartadas assim que a criação de uma força de trabalho adequada podia ser deixada às leis imanentes do modo de produção moderno.

O capitalismo maduro, portanto, não carece de muletas, por assim dizer, e naturalmente tem outra relação com a mediação jurídica em relação ao capital em seu estado larval:

Enquanto o capital é fraco, ele próprio procura ainda apoiar-se nas muletas dos modos de produção do passado ou que estão desaparecendo com o seu surgimento. Tão logo ele se sente forte, joga as muletas fora e se movimenta de acordo com as suas próprias leis (MARX, 2011, p. 546).

Pode ser de interesse lembrar que a acumulação primitiva não é um guia geral, passível de ser meramente aplicado. É uma nota importante, considerada a possibilidade da aplicação, fundada numa analogia apressada, dos escritos marxianos. Os mesmos pressupostos gerais da acumulação capitalista se têm de atualizar, está claro. A via de sua objetivação, porém, pode variar enormemente. Sendo O capital uma

obra que se debruça sobre as tendências mais gerais do capital, no que é complementada pela maior parte dos textos econômicos, não seria razoável esperar uma análise imanente das vias não clássicas de objetivação do modo de produção capitalista. Apesar de ser um ponto que aparece, aqui e ali, nesta exposição, não carece de maiores considerações para além da passagem a seguir:

A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo [da acumulação primitiva]. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica (MARX, 2013, pp. 787–788).

Até o momento expusemos as provas do primeiro momento da objetivação do modo de produção capitalista, em que o bom desenrolar do processo carecia da abolição de todos os obstáculos materiais e legais, sendo este nosso objeto privilegiado. Processo correlato mostrou-se a instituição de um Direito correspondente à acumulação primitiva, cuja função era a compulsão ao trabalho.

Nesse ponto, devemos ressaltar que Marx não sugere que todo o movimento superestrutural segue o movimento da base. O movimento superestrutural não tem lógica própria, e, portanto, se reporta sempre a um momento anterior que possibilita sua existência, sendo este o momento preponderante. O Direito possui especificidade, porém não lógica inteiramente sua. A relação de pressuposição objetiva traz em seu bojo a questão do desenvolvimento desigual. Antes de abrirmos a questão do que seria o desenvolvimento desigual, uma última citação marxiana que prova a pressuposição objetiva da materialidade em relação a complexos superiores:

Os burgueses não consideram que a atual distribuição é “justa”? E não é ela a única distribuição “justa” tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? (MARX, 2012, p. 27).

No mesmo sentido:

Não faz sentido falar aqui de justiça natural [...]. A justiça das transações que se realizam entre os agentes da produção repousam no fato de que essas transações derivam das relações de produção como uma consequência natural. As formas jurídicas, nas quais essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos envolvidos, como exteriorizações de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta às partes contratantes pelo Estado, não podem determinar, como meras formas que são, esse conteúdo. Elas podem apenas expressá-lo. Quando corresponde ao modo de produção, quando lhe é adequado, esse conteúdo é justo;

quando o contradiz, é injusto. A escravidão, sobre a base do modo de produção capitalista, é injusta, assim como a fraude em relação à qualidade da mercadoria (MARX, 2017, pp. 386–387).

As relações materiais em determinado estágio, é bom notar, também dependem das relações jurídicas, ainda que não sejam estas que engendrem aquelas. Chamemos a atenção a este fato: nessa reciprocidade, o Direito pode ser importante mediação ou para impedir que a materialidade se desenvolva ou para levar a materialidade a outro patamar. Esse patamar superior, na sua constituição e talvez na sua manutenção, como no caso da legislação fabril, que não pode ser inteiramente descartada, precisa do desenvolvimento jurídico. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento jurídico não é o momento preponderante.

As relações jurídicas necessitam de determinados desenvolvimentos materiais que possibilitem sua existência, porém sempre de forma contingente, dentro de um espectro, mais ou menos largo, de desenvolvimentos historicamente viáveis. Para que fique claro, é preciso expor outro ponto importante de nossa investigação, a saber, o fato de que essa relação de pressuposição objetiva, bem entendida, convive com o desenvolvimento desigual.

Esse ponto é importante para demonstrar outra matéria, a saber, que a burguesia, em sua fase ascendente, rearticulou o Direito romano. Mais fecundo que se dedicar a provar que o Direito romano não é um Direito propriamente dito, tese sustentada no *Teoria Geral do Direito e Marxismo* de Pachukanis e que encontra fortes ecos no Brasil, é compreender o movimento objetivo do Direito e a modificação de seu centro gravitacional de uma sociedade fundada no escravagismo antigo a outra fundada na produção moderna.

O ponto chave do desenvolvimento desigual se encontra nos *Grundrisse*. Como afirma Marx, é “[a] relação desigual do desenvolvimento da produção material” (MARX, 2011, p. 62) com outros desenvolvimentos.

Mas o ponto verdadeiramente difícil de discutir aqui é o de como as relações de produção, como relações jurídicas, têm um desenvolvimento desigual [*ungleiche Entwicklung*]. Em consequência disso, p. ex., a relação do Direito privado romano (nem tanto o caso no Direito penal e no Direito público) com a produção moderna (MARX, 2011, p. 62).

Há várias formas de entificação do Direito possíveis e abertas pela mesma base, ou seja, que assentam sobre as mesmas condições de possibilidade. Como Marx afirma, o Direito privado romano, em específico, foi rearticulado na produção moderna, o que

não ocorreu com os Direitos penal e público (lembrando que o próprio Direito penal, de certa forma, desempenha um papel na época das *workhouses*). Esse ponto demonstra a importante função desempenhada pelo Direito, que foi mediação na fase ascendente da burguesia contra a feudalidade.

Para nossos propósitos mais específicos, devemos falar aqui do desenvolvimento desigual que os vários complexos têm sobre sua base material, sobre suas condições objetivas de possibilidade.

O desenvolvimento desigual se refere também ao fato de que uma mudança material “transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura” (MARX, 2008, p. 50). A base material e a superestrutura, portanto, podem apresentar, dentro de certos limites, rumos diferenciados, ainda que em reciprocidade. A questão é difícil, porém, no âmbito específico do Direito, podemos destacar que, além do fato de a produção moderna rearticular o Direito privado romano, e nem tanto os Direitos penal e público, o Direito privado em Roma é em grande medida oposto aos seus fundamentos. Assim, o desenvolvimento do Direito privado romano, que só pode existir posta certa produção anterior, pode coincidir com a dissolução da comunidade romana, ou seja, pode ser desarmônica diante de seus pressupostos objetivos:

Por essa razão, é igualmente claro que esse *Direito*, embora corresponda a uma situação social na qual a troca não estava de modo algum desenvolvida, pôde, entretanto, na medida em que estava desenvolvido em determinado círculo, desenvolver as *determinações da pessoa jurídica, precisamente as do indivíduo da troca*, e antecipar, assim, o Direito da sociedade industrial (em suas determinações fundamentais); mas, sobretudo, teve de se impor como o Direito da sociedade burguesa nascente perante a Idade Média. Mas seu próprio desenvolvimento coincide completamente com a dissolução da comunidade romana (MARX, 2011, pp. 188–189).

Com o desenvolvimento desigual, demonstra-se que a tarefa marxiana não é apenas compreender que as formas ideológicas têm determinações materiais, ou seja, que têm pressupostos objetivos nas relações materiais. É evidente que o Direito pressupõe toda uma série de relações. O que ocorre, porém, é a necessidade de uma crítica imanente, que demonstre as condições de surgimento da forma ideológica, sua gênese e sua função concreta.

Engels, deve-se notar, tinha em mente o desenvolvimento desigual. Numa carta a Karl Kautsky, datada de 26 de junho de 1884, afirma:

O Direito romano é a consumação do Direito da *produção simples de*

mercadorias, isto é, pré-capitalista, embora encarne muito do sistema legal do período capitalista. Era exatamente o que nossos burgueses *precisavam* ao tempo de sua ascensão e *não* encontravam no Direito tradicional local (ENGELS, 1979, p. 167, tradução livre).

O bom curso da acumulação capitalista carecia de um Direito mais apropriado. O Direito tradicional das localidades não se coadunava com a acumulação capitalista, com o que o Direito romano, que integrava uma sociabilidade pré-capitalista, agora é rearticulado. A fonte acima, porém, é Engels. Marx, por sua vez, escreve inequivocamente:

A forma econômica específica em que o mais-trabalho não pago é extraído dos produtores diretos determina a relação de dominação e servidão, tal como esta advém diretamente da própria produção e, por sua vez, retroage sobre ela de modo determinante. Nisso se funda, porém, toda a estrutura da entidade comunitária econômica, nascida das próprias relações de produção; simultaneamente com isso, sua estrutura política peculiar. Em todos os casos, é na relação direta entre os proprietários das condições de produção e os produtores diretos — relação cuja forma eventual sempre corresponde naturalmente a determinada fase do desenvolvimento dos métodos de trabalho e, assim, a sua força produtiva social — que encontramos o segredo mais profundo, a base oculta de todo o arcabouço social e, conseqüentemente, também da forma política das relações de soberania e de dependência, isto é, da forma específica do Estado existente em cada caso. Isso não impossibilita que a mesma base econômica — a mesma no que diz respeito às condições principais — graças a inúmeras circunstâncias empíricas de diversos tipos, condições naturais, raciais, influências históricas externas etc., manifeste-se em infinitas variações e matizes, que só se podem compreender por meio uma análise dessas circunstâncias empíricas (MARX, 2017, p. 852).

Ora, o desenvolvimento do Direito, repita-se, tem especificidade, ou seja, características próprias, não sendo mero epifenômeno da base econômica, mas não lógica inteiramente própria. O Direito é heterogêneo em relação à economia.

Quanto à tradição em específico e sua relação com o Direito, Marx a elabora nos seguintes termos:

[...] [E]stá claro que nas situações naturais e não desenvolvidas em que se fundamenta essa relação social de produção e o modo de produção a ela correspondente, a tradição tem de desempenhar um papel predominante [*übermächtige Rolle*]. Ademais, é nítido que aqui, como sempre, à parte dominante da sociedade interessa consagrar o que já existe, conferindo-lhe o caráter de lei, e fixar como legais as barreiras estabelecidas pelo uso e pela tradição (MARX, 2017, p. 853).

Se “nas situações naturais e não desenvolvidas [...] a tradição tem de desempenhar um papel predominante”, *a contrario sensu* temos que, nas situações

desenvolvidas, como a sociedade moderna, a tradição não pode desempenhar papel predominante, vindo a se separar gradualmente do Direito, em seu desenvolvimento superestrutural, tornando-se “Direito racional”.

Não houve em qualquer outro modo de produção grau assemelhado de diferenciação entre política e Direito como no capitalismo. O desenvolvimento histórico geral aponta no sentido da diferenciação tendencial entre os elementos da superestrutura. Com a complexificação das sociedades, fica cada vez mais necessário dividir especificamente entre “Direito racional” e tradição, por exemplo. A tradição dá conta de conflitos sociais em sociedades relativamente simples, mas não naquelas altamente complexas, como a moderna.

A linha de demonstração apenas passa aí na trajetória de provar a rearticulação do Direito romano sobre a base da produção moderna. O sentido do processo tornou necessário rearticular um Direito pré-capitalista, como tal heterogêneo à materialidade, no próprio processo material de dissolução da feudalidade e constituição da moderna sociedade civil-burguesa. Em relação à não correspondência, ou *heterogeneidade*, do Direito em relação a seus pressupostos objetivos, veja-se Marx:

[...] o Direito romano, mais ou menos modificado, foi adotado pela sociedade moderna porque a representação *jurídica* que o sujeito da livre concorrência faz de si corresponde à da *pessoa* romana (não que eu tenha qualquer intenção de cá adentrar na vital questão de que a representação *jurídica* de certas relações de propriedade, por mais que delas surgindo, não são nem podem ser com elas de todo congruentes) (MARX, 1974, p. 614, tradução livre).

O importante nesse quesito é demonstrar que o desenvolvimento do Direito não é mecânico e deve sempre se reportar a tais condições de possibilidade, por sua vez agindo sobre elas com efeitos variados. No caso da obra econômica marxiana, que se debruça precipuamente sobre a via clássica, o movimento geral foi exposto. Essa parte, em específico, pode iluminar toda a série de condicionamentos que a atualização das condições de possibilidade do capitalismo exerce sobre o Direito. É evidente que não é um condicionamento de mão única. Os efeitos não mecânicos que o Direito pode ter sobre a materialidade, a seu turno, ficam para o próximo item.

Do Direito à materialidade

Neste item elaboramos os efeitos que o Direito, em sentido amplo, pode ter sobre a materialidade. Em sua maior parte, Marx trata dos efeitos da legislação parlamentar sobre a materialidade, ainda que o Direito não se resuma à lei.

Como seu objeto primário nos textos analisados é desvelar o desenvolvimento das leis econômicas, o que se podia observar nos países industrialmente mais avançados, França e Inglaterra, não surpreende que sejam objeto de análises mais demoradas. Não é à toa que a legislação parlamentar inglesa é tão longamente citada por meio dos *Blue Books* [Livros Azuis].

Como afirma Marx sobre a legislação fundiária:

As leis podem perpetuar um instrumento de produção, a terra, por exemplo, em certas famílias. Essas leis só ganham significado econômico quando a grande propriedade fundiária está em harmonia com a produção social, como na Inglaterra, por exemplo. Na França, a pequena agricultura era praticada apesar da grande propriedade fundiária, daí porque esta última foi destruída pela Revolução. Mas e a perpetuação do parcelamento, por exemplo, pelas leis? A despeito dessas leis, a propriedade se concentra novamente. A influência das leis na manutenção das relações de distribuição e, daí, seu efeito sobre a produção devem ser particularmente determinados (MARX, 2011, p. 52).

Temos aí o desenvolvimento desigual do Direito em relação à materialidade, o fato de que propriedade não é mero conceito jurídico e que a materialidade assenta as condições de possibilidade sobre que pode se erigir um Direito harmônico ou desarmônico em face da materialidade, ao “perpetuar um instrumento de produção [...] em certas famílias”. Lembre-se cá que Marx já falara noutra ocasião que “o Direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 1985, p. 86).

Neste item resumimos os achados marxianos mais significativos. Todos têm em comum o fato de mostrarem que o Direito, longe de poder ser compreendido meramente em virtude de uma teoria geral, deve sempre se reportar a suas condições concretas de possibilidade e de articulação no presente, ou seja, deve sempre se apresentar no contexto particular de sua produção, desenvolvimento, rearticulação ou abolição. Compreender o movimento concreto do Direito é o desafio marxiano, visto pela lente estreita do objeto jurídico.

Ponto importante se lê no *Règlement organique*, com o que Marx compara uma legislação semi-feudal à legislação inglesa, a mais desenvolvida à época:

A comparação da avidez por mais-trabalho nos Principados do Danúbio com a mesma avidez nas fábricas inglesas tem um interesse especial, visto que o mais-trabalho na corveia apresenta uma forma independente, palpável (MARX, 2013, p. 310).

A avidez por mais-trabalho, porém, ainda que presente tanto nos Principados do Danúbio quanto nas fábricas inglesas, possui uma dinâmica significativamente diferente nas últimas:

Se o *Règlement organique* dos Principados do Danúbio foi uma expressão positiva da avidez por mais-trabalho, legalizada a cada parágrafo, as *Factory Acts* inglesas são uma expressão negativa dessa mesma avidez. Essas leis refreiam o impulso do capital por uma sucção ilimitada da força de trabalho, mediante uma limitação compulsória da jornada de trabalho pelo Estado e, mais precisamente, por um Estado dominado pelo capitalista e pelo *landlord* [proprietário de terras]. Abstraindo de um movimento dos trabalhadores que se torna a cada dia mais ameaçador, a limitação da jornada de trabalho nas fábricas foi ditada pela mesma necessidade que forçou a aplicação de guano nos campos ingleses. A mesma rapacidade cega que, num caso, exauriu o solo, no outro matou na raiz a força vital da nação. Epidemias periódicas são, aqui, tão eloquentes quanto a diminuição da altura dos soldados na Alemanha e na França (MARX, 2013, p. 313).

A avidez por mais-trabalho, como se nota no item citado, pode ocorrer tanto numa organização feudal da sociedade, mediante a prestação direta de serviços por dependência pessoal, como no capitalismo inglês, o mais avançado de sua época, sob a forma do mais-valor. Aduz Marx:

Meu objetivo aqui é simplesmente ilustrar o paralelo com o apetite ganancioso dos boiardos, aduzindo certas citações dos mais recentes relatórios de fábrica; e, de forma semelhante, apresentar um ou dois exemplos em relação aos ramos da indústria em que as leis fabris ainda não foram introduzidas (rendados) ou acabaram de ser introduzidas (tipografias). Tudo de que precisamos aqui são algumas ilustrações para uma tendência que não opera mais fortemente na Valáquia do que na Inglaterra (MARX, 1988, p. 216, tradução livre).

É evidente que a constituição de um código da corveia nos Principados do Danúbio passa por uma relação de pressuposição objetiva, de modo que a constituição das relações que o Direito vem a reconhecer toma a seguinte forma:

O trabalho dos camponeses livres sobre sua terra comunal se converteu na corveia para os ladrões da terra comunal. Com isso, desenvolveram-se, ao mesmo tempo, relações de servidão, ainda que apenas de fato, não de Direito, até que a Rússia, a libertadora do mundo, legalizou essas relações sob o pretexto de abolir a servidão. O código da corveia, proclamado em 1831 pelo general russo Kisselev, foi, naturalmente, ditado pelos próprios boiardos. Assim, a Rússia conquistou, com um só golpe, os magnatas dos Principados do Danúbio e o aplauso dos liberais cretinos de toda a Europa (MARX, 2013, p. 311).

Ressalte-se o uso do Direito como pretexto jurídico da abolição da escravidão, solidificando, na realidade, relações de corveia.

A citação abaixo não deixa dúvidas de que o papel que o Direito desempenha no caso concreto é central no projeto científico de Marx:

Onde a produção capitalista se instalou plenamente entre nós [isto é,

na Alemanha] — por exemplo, nas fábricas propriamente ditas —, as condições são muito piores que na Inglaterra, pois aqui não há o contrapeso das leis fabris. Em todas as outras esferas, atormenta-nos, do mesmo modo como nos demais países ocidentais do continente europeu, não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a falta desse desenvolvimento. Além das misérias modernas, aflige-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes da permanência vegetativa de modos de produção arcaicos e antiquados, com o seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Padecemos não apenas por causa dos vivos, mas também por causa dos mortos. *Le mort saisit le vif!* [O morto se apodera do vivo!]

Comparada com a inglesa, a estatística social da Alemanha e dos demais países do ocidente do continente europeu ocidental é miserável. Não obstante, ela levanta suficientemente o véu para deixar entrever, atrás dele, uma cabeça de Medusa. Ficariamos horrorizados ante nossa própria situação se nossos governos e parlamentos, como na Inglaterra, formassem periodicamente comissões para investigar as condições econômicas; se a essas comissões fossem conferidas a mesma plenitude de poderes para investigar a verdade de que gozam na Inglaterra; se, para essa missão, fosse possível encontrar homens tão competentes, imparciais e inflexíveis como os inspetores de fábrica na Inglaterra, seus relatores médicos sobre *public health* [saúde pública], seus comissários de inquérito sobre a exploração de mulheres e crianças, sobre as condições habitacionais e nutricionais etc. Perseu necessitava de um elmo de névoa para perseguir os monstros. Nós puxamos o elmo de névoa sobre nossos olhos e ouvidos para poder negar a existência dos monstros (MARX, 2013, p. 79).

Marx chama a atenção aos diferentes graus de desenvolvimento do objeto — no caso específico, a produção capitalista. É claro que o capitalismo pode estar mais ou menos desenvolvido, mais ou menos preso a restos de modos de produção anteriores. Porém mesmo esses restos de modos de produção anteriores mostram que as formas concretas de entificação do capitalismo são heterogêneas. A história inglesa, como bem consta em *O capital*, demonstrou que o desenvolvimento capitalista gradualmente se desvencilhou de seus embaraços feudais. O Direito foi, contraditoriamente, instrumento para a viabilização do modo de produção capitalista e, posteriormente, instrumento de “contrapeso” ou freio racional, por meio das leis fabris, à dinâmica interna da acumulação.

No caso prussiano, a existência de traços pré-capitalistas e a miséria alemã deságuam na via prussiana. As consequências materiais são enormes. Na Inglaterra puderam surgir Direitos civis amplos, além dos Direitos do trabalho postos pela legislação fabril.

Um ponto que demonstra ainda mais evidentemente a função concreta do Direito, sendo este um papel inerente a seu funcionamento como ideologia, temos na

jornada normal de trabalho. A atuação jurídica é complexa, passando da violência ostensiva, num primeiro momento, à compulsão econômica, quando a produção social de uma classe trabalhadora adequada à acumulação capitalista está num estágio adiantado. Como aduz nosso autor:

Para “se proteger” contra a serpente de suas aflições, os trabalhadores têm de se unir e, como classe, forçar a aprovação de uma lei, uma barreira social intransponível que os impeça a si mesmos de, por meio de um contrato voluntário com o capital, vender a si e a suas famílias à morte e à escravidão (MARX, 2013, p. 373–4).

Ao mesmo tempo, pode Marx sustentar que “a legislação sobre o trabalho assalariado, desde sua origem cunhada para a exploração do trabalhador”, seja “sempre hostil a ele” (MARX, 2013, p. 809).

Como visto, a jornada normal de trabalho, um compromisso imposto pela revolta crescente da classe trabalhadora em cada país, é produto das próprias contradições imanentes ao capitalismo. Assim, com o tempo, e com a normalização das condições de concorrência, ela teve de se generalizar:

O modo de produção material modificado, ao qual correspondem as relações sociais modificadas entre os produtores, engendra, de início, abusos desmedidos e provocam, como reação, o controle social que limita, regula e uniformiza a jornada de trabalho e suas pausas. Por isso, durante a primeira metade do século XIX, esse controle aparece como mera legislação de exceção [...]. A legislação foi, por isso, obrigada a livrar-se progressivamente de seu caráter excepcional, ou, onde ela é aplicada segundo a casuística romana, como na Inglaterra, a declarar arbitrariamente como fábrica (*factory*) toda e qualquer casa onde algum trabalho é executado (MARX, 2013, pp. 369–370).

A importância da análise da legislação fabril é provada com todas as letras:

Somente com a lei fabril de 1833 — que incluía as indústrias de algodão, lã, linho e seda — foi instituída na indústria moderna uma jornada normal de trabalho. Nada caracteriza melhor o espírito do capital do que a história da legislação fabril inglesa de 1833 a 1864! (MARX, 2013, p. 350).

Como sempre, é bom notar que Direito e política estão em reciprocidade complexa, e que o Direito, tanto quanto a política, é um campo provisório, isto é, não resolutivo. Dito de outro modo, o Direito assenta sobre certas condições de possibilidade, não podendo ultrapassar os limites circunscritos por determinada sociabilidade. Em última análise, portanto, o Direito pode ser relevante campo de batalha para gerir a produção material da vida, gestão essa que não consegue dar cabo da irresolubilidade inata da organização societária cindida em classes. Em suma, o Direito é sintoma de uma sociabilidade que precisa gerenciar conflitos com meios

inócuos para superá-los.

De qualquer forma, somos levados a crer que o amplo desenvolvimento do Direito sobre a produção capitalista medeia uma série de relações imprescindíveis à reprodução social do valor. Ao mesmo tempo em que responde a influências de outras esferas do ser social, como tratamos no capítulo anterior, acaba por atuar de formas heterogêneas sobre a realidade concreta. Logo, o Direito pode contribuir para o desenvolvimento das determinações do dinheiro, por exemplo, ou pode contribuir para a manutenção de uma classe trabalhadora adequada à valorização do valor, tudo de forma heterogênea em relação à economia e de forma contingente.

Ao falar da mudança da jornada normal de trabalho como atuação dos trabalhadores, por meio do Estado, sobre o estado atual de coisas da vida material como um importante passo rumo ao reino da liberdade, devemos lembrar que não cabe ao pesquisador, como falamos mais de uma vez neste trabalho, repetir conclusões acerca de possibilidades que existem no processo histórico mesmo por meio de seus sistemas doutrinários. Afirma nosso autor:

Pelo que diz respeito à *limitação da jornada de trabalho*, tanto na Inglaterra quanto em todos os outros países, ela nunca foi regulamentada a não ser por *intervenção legislativa*. E sem a constante pressão exterior dos operários, essa intervenção nunca se efetivaria. Em todo o caso, esse resultado não seria alcançado por acordos particulares entre os operários e os capitalistas. É a necessidade de uma *ação política geral* que demonstra claramente que, na luta puramente econômica, o capital é a parte mais forte (MARX, 2010a, p. 137).

Note-se que o próprio desenvolvimento da lei fabril avança desigualmente, em reciprocidade com outros momentos, em cada local, o que demonstra o projeto científico instaurado por Marx. Como escreve ele:

A França se arrasta, claudicante, atrás da Inglaterra. Foi necessária a Revolução de Fevereiro para trazer à luz a Lei das 12 Horas, muito mais defeituosa que a original inglesa. Apesar disso, o método revolucionário francês também mostra suas vantagens peculiares. De um só golpe, ele estabelece para todos os ateliês e fábricas, sem distinção, os mesmos limites da jornada de trabalho, ao passo que a legislação inglesa cede à pressão das circunstâncias, ora nesse ponto, ora noutro, e está no melhor caminho para se perder em meio a novos imbróglios jurídicos. Por outro lado, a lei francesa proclama como um princípio aquilo que a Inglaterra conquistou apenas em nome das crianças, dos menores e das mulheres, e que só recentemente foi reivindicado como um Direito universal (MARX, 2013, pp. 371–372).

Não poderia ser mais claro o fato de que o Direito está concretamente ligado às circunstâncias de cada país, como a concorrência mundial, o estágio da luta de

classes, a organização jurídica, se casuística e de *common law* ou de inspiração romano-germânica (*civil law*) etc. Não obstante, dado que a materialidade, no processo de objetivação do capitalismo, impunha circunstâncias mais ou menos similares na Europa ocidental, o desenvolvimento da legislação fabril no continente europeu pôde seguir o caminho inglês:

Os governos do continente (França, Prússia, Áustria etc.) foram compelidos, proporcionalmente ao desenvolvimento da produção capitalista, e, portanto, do sistema fabril, a seguir o exemplo inglês, limitando o dia de trabalho *d'une manière ou d'autre autre* [de um jeito ou de outro]. Eles, em sua maior parte, com certas modificações, inevitavelmente copiaram a legislação da fábrica inglesa (MARX, 1988, p. 220, tradução livre).

Portanto, as legislações dos governos europeus continentais puderam exercer efeitos semelhantes porque passavam por circunstâncias mais ou menos semelhantes, o que, em verdade, pôs as bases que ativaram a mediação jurídica em primeiro lugar. Assim, nesse ponto específico o continente europeu seguiu univocamente na instituição da jornada normal de trabalho, ainda que, e este é o ponto a reter, isso não signifique que todos os aspectos jurídicos seguiram dessa forma, muito menos de outros momentos, como o político. Em relação à Prússia, em particular, já nos referimos à existência de um corpo teórico acerca da via prussiana, com o que podemos evitar maiores menções ao assunto.

Como as atuações do Estado e do Direito são complexas, é possível extrair determinações contraditórias do movimento concreto. Ao mesmo tempo em que o Direito pode ser uma reação de proteção dos trabalhadores, ainda que “sempre hostil a ele[s]”, pode também ser um freio racional contra os excessos da grande indústria:

As investigações profundamente conscienciosas da *Child. Empl. Comm.* [*Children's Employment Commission*] demonstram, de fato, que em algumas indústrias a regulamentação da jornada de trabalho não fez mais do que distribuir uniformemente, ao longo de todo o ano, a massa de trabalho já empregada; que tal regulação foi o primeiro freio racional aplicado aos volúveis caprichos da moda, homicidas, carentes de sentido e por sua própria natureza incompatíveis com o sistema da grande indústria; que o desenvolvimento da navegação transoceânica e dos meios de comunicação em geral suprassumiu a base propriamente técnica do trabalho sazonal; que todas as demais circunstâncias pretensamente incontroláveis são varridas pela construção de novos edifícios, pelo incremento de maquinaria, pelo aumento do número de trabalhadores simultaneamente empregados e pelo efeito retroativo que isso gera sobre o sistema do comércio atacadista. Entretanto, o capital, como ele mesmo reiteradamente declara pela boca de seus representantes, só consente em tal revolucionamento “sob a pressão de uma lei geral do Parlamento” que regule coercitivamente a jornada de trabalho

(MARX, 2013, pp. 550–551).

O aspecto do Direito como freio racional, segundo nos parece, não recebe a devida atenção na literatura marxista¹. Ao mesmo tempo em que demonstra claramente os efeitos que o Direito tem sobre a materialidade, não deixa de ser um momento da produção social de uma classe trabalhadora adequada à acumulação capitalista e da eliminação de excessos da grande indústria. Os grilhões da regulação legal sem dúvida foram reação necessária ao prolongamento desmedido da jornada de trabalho e à “voracidade de lobisomem” do capital. A partir de então, a extração de mais-trabalho deve deslocar sua tônica do prolongamento em termos absolutos da jornada de trabalho para a redução do tempo de trabalho necessário por meio do desenvolvimento técnico. Numa frase, é o deslocamento do papel preponderante da extração de mais-valor absoluto para a extração de mais-valor relativo.

Em termos breves, há duas formas, em Marx, de produção de mais-valor. A primeira é o mais-valor absoluto, obtido pelo prolongamento da jornada de trabalho, de modo que aumenta o tempo dedicado à produção de excedente, pela intensificação do trabalho ou pela supressão de tempo ocioso ou pouco produtivo. A segunda é o mais-valor relativo, derivado da redução do tempo de trabalho necessário por meio do avanço técnico, de forma que o mais-trabalho passa a ocupar proporcionalmente, no mesmo tempo de trabalho dado, proporção maior, mediante o aumento da força produtiva. A consequência é a elevação da composição orgânica do capital, ou, expresso por outras palavras, o aumento da parcela morta ou técnica do trabalho sobre a parcela viva, ou capital constante sobre capital variável.

Retomando a citação, cabe mostrar que o desenvolvimento exposto não se deu por uma súbita iluminação espiritual dos capitalistas, mas por uma “lei geral do Parlamento”, feita pela pressão da revolta crescente da classe trabalhadora. Devido a seu caráter de generalidade e abstração, o Direito pode se tornar o campo privilegiado de conflitos sociais, ainda que esta mediação se revele incapaz de extirpar os conflitos sociais, passando apenas a gerenciá-los.

Ao mesmo tempo, é evidente que isto não exclui outra determinação marxiana, segundo a qual:

A legislação fabril, essa primeira reação consciente e planejada da sociedade à configuração natural-espontânea de seu processo de

¹ A bem da verdade, há poucas exceções, até onde foi possível ao autor apreender a literatura sobre o tema. Não surpreende que sejam de outros estudiosos do tema do mesmo círculo, a saber, Elcemir Paço Cunha, José Roberto Almeida Sales Júnior e Vitor Bartoletti Sartori.

produção, é, como vimos, um produto tão necessário da grande indústria quanto o algodão, as *self-actors* e o telégrafo elétrico (*ibidem*, p. 551).

O Direito desempenha seus inúmeros papéis, dentro do espectro do possível, simultânea e contraditoriamente, tanto de um freio racional ao impulso do capital quanto de elemento essencial à reprodução desse mesmo capital, ao criar e manter uma força de trabalho adequada a seu movimento regular. O próprio Marx sempre se reporta à realidade e ao desenvolvimento particular e não mecânico de cada país:

Esses estatutos do trabalho [cujas funções práticas são alongar compulsoriamente a jornada de trabalho], que também se encontram ao mesmo tempo na França, nos Países Baixos etc., só foram formalmente abolidos em 1813, muito tempo depois que as mudanças nas relações de produção os haviam tornado obsoletos (*ibidem*, p. 343).

No capitalismo, existe a tendência para o alongamento desmesurado do mais-valor absoluto, isto é, o alongamento absoluto da jornada de trabalho, diminuição dos intervalos e períodos de descanso e/ou refeições etc. Essa tendência se expressa de formas variadas:

Mas a afeição do capitalista por mais-trabalho se manifesta como ímpeto por um prolongamento ilimitado da jornada de trabalho, ao passo que a do boiardo mais simplesmente como caça direta por dias de corveia (*ibidem*, p. 311).

É tal tendência que leva à resistência, ou seja, à luta pela diminuição compulsória da jornada de trabalho. O Direito, considerando-se que essa diminuição compulsória tem de tomar a forma da limitação legal e geral da jornada normal de trabalho, é uma das mediações pivotais para a acumulação capitalista. Por isso a comparação entre as regulações legais da fase de transição do feudalismo ao capitalismo, que tomam a forma de alargamento da jornada de trabalho e da legislação sanguinária contra os trabalhadores, com as regulações do capitalismo desenvolvido, com sua limitação da jornada de trabalho. Segue-se que é apenas de determinado momento do desenvolvimento do capital que este cessa de necessitar de ajuda externa, noutras palavras, não lança mão de outras mediações que não suas leis imanentes.

Por outro lado, tutelar legalmente uma jornada normal de trabalho generaliza as condições de extração de mais-valor relativo e normaliza a concorrência. Quanto a isto, como afirma Marx, “a igual exploração da força de trabalho é o primeiro Direito humano do capital” (MARX, 2013, p. 364). O trecho a seguir é explícito quanto à

incitação da busca por mais-valor relativo:

Ao mesmo tempo, operou-se uma modificação no caráter do mais-valor relativo. Em geral, o método de produção do mais-valor relativo consiste em fazer com que o trabalhador, por meio do aumento da força produtiva do trabalho, seja capaz de produzir mais com o mesmo dispêndio de trabalho no mesmo tempo. O mesmo tempo de trabalho agrega ao produto total o mesmo valor de antes, embora esse valor de troca inalterado se incorpore agora em mais valores de uso, provocando, assim, uma queda no valor da mercadoria individual. Diferente, porém, é o que ocorre quando a redução forçada da jornada de trabalho, juntamente com o enorme impulso que ela imprime no desenvolvimento da força produtiva e à redução de gastos com as condições de produção, impõe, no mesmo período de tempo, um dispêndio aumentado de trabalho, uma tensão maior da força de trabalho, um preenchimento mais denso dos poros do tempo de trabalho, isto é, impõe ao trabalhador uma condensação do trabalho num grau que só pode ser atingido com uma jornada de trabalho mais curta (*ibidem*, p. 482).

Sobre a revolta crescente na via clássica, é possível adicionar: “[a]ssim que a classe trabalhadora, inicialmente aturdida pelo ruído da produção, recobrou em alguma medida seus sentidos, teve início sua resistência, começando pela terra natal da grande indústria, a Inglaterra” (MARX, 2013, p. 350).

Já aludimos que essa resistência generaliza as condições de extração do mais-valor relativo e leva o modo de produção nascente a um novo patamar. Nesse mesmo sentido:

[O]s *Factory Reports* ingleses unanimemente demonstram duas coisas: 1) que desde a introdução da Lei das 10 Horas (mais tarde modificada para 10h1/2) os pequenos e gradativos melhoramentos na maquinaria se deram numa escala maior e mais contínua do que em qualquer período anterior, e 2) que a velocidade e o número do maquinário que o trabalhador individual tem de supervisionar aumentou deveras a intensidade do trabalho, as demandas sobre os nervos e músculos do trabalhador.

Ademais, os mesmos *Reports* não deixam dúvidas sobre os seguintes dois fatos: 1) que sem a legislação trabalhista, a limitação da jornada de trabalho absoluta, a grande revolução no funcionamento da indústria não haveria ocorrido, posto que implementada pelo limite externo fixado pela legislação à exploração do trabalhador; 2) que o experimento não seria possível, isto é, não seria possível tão bruscamente com um resultado tão favorável, sem o alto nível de desenvolvimento tecnológico já alcançado e os meios de assistência dados pelo nível da produção capitalista adquiridos em geral (MARX, 1982, pp. 1907–1908, tradução livre).

O Direito, ao instituir uma jornada normal de trabalho, acaba por, em virtude da concorrência, normalizar a extração de mais-valor relativo. Outro efeito da regulação jurídica é o aumento dos custos de produção — pois aumenta o valor da força de

trabalho com seus direitos trabalhistas. Assim, os pequenos produtores são destituídos pelo aumento dos custos de produção. A consequência é a concentração de capitais, uma vez que os pequenos produtores, como as oficinas menores, passam a ter uma margem de lucro agudamente reduzida:

Se a lei fabril, por meio de todas as suas medidas coercitivas, acelera indiretamente a transformação das oficinas menores em fábricas, interferindo, assim, indiretamente no Direito de propriedade dos capitalistas menores e garantindo o monopólio aos grandes, a imposição legal do volume de ar necessário para cada trabalhador na oficina expropriaria diretamente, de um só golpe, milhares de pequenos capitalistas! Ela atingiria a raiz do modo de produção capitalista, isto é, a autovalorização do capital, seja grande ou pequeno, por meio da “livre” compra e consumo da força de trabalho (MARX, 2013, pp. 552–553).

Esse efeito material do Direito pode levar a enormes mudanças, como o declínio das condições materiais de vida, a concentração de capitais, o rebaixamento dos salários etc. No caso específico da Inglaterra, a instituição de uma jornada normal de trabalho e a subsequente busca por mais-valor relativo, o que implica trabalho mais *intenso*, em vez de *extenso*, como na busca por mais-valor absoluto, conviveu com um aumento do valor socialmente produzido e mesmo com o aumento de salários:

Esta é a razão pela qual, com a introdução da Lei das dez horas, não houve apenas um crescimento na produtividade dos ramos da indústria inglesa em que foi introduzida, mas também um aumento, em vez de uma queda, na quantidade de valor que produziram, e mesmo em salários (MARX, 1991, p. 383).

No mesmo sentido, e mais explicitamente:

Os *Factory Reports* mostram que, nos ramos da indústria que foram cobertos (até abril de 1860) pela lei fabril e em que, portanto, a semana de trabalho foi reduzida por lei a 60 horas, os salários não caíram (comparando 1859 com 1839), mas antes aumentaram, enquanto eles caíram positivamente durante este período em fábricas onde “o trabalho de crianças, jovens e mulheres” ainda era “sem restrições” [...].

O fenômeno de que a Lei das dez horas não tenha reduzido os lucros dos fabricantes ingleses, apesar do encurtamento do dia útil, é explicado por dois motivos:

1) A hora de trabalho inglesa está acima da continental, relacionando-se a ela como trabalho mais complexo em relação a trabalho simples. (Daí a relação do fabricante inglês com o estrangeiro é a mesma que a relação de um fabricante que introduziu novo maquinário com seu competidor) [...].

2) O que se perde através da redução do tempo de trabalho absoluto é obtido na condensação do tempo de trabalho, de modo que, de fato, 1 hora de trabalho é agora igual a $\frac{6}{5}$ ou mais horas de trabalho

(MARX, 1988, pp. 337–338, tradução livre).

Os efeitos materiais da lei das dez horas (e meia) aparecem elencados ainda a seguir:

Todos conhecem a Lei das dez horas, ou antes, a Lei das dez horas e meia, em vigor desde 1848. Foi uma das maiores mudanças econômicas que testemunhamos. Foi uma alta súbita e compulsiva de salários, não apenas a alguns negócios locais, mas aos principais ramos da indústria, pelos quais a Inglaterra domina os mercados do mundo [...]. Bem, qual foi o resultado [desta lei]? Um aumento dos salários em dinheiro dos operários das indústrias, apesar da diminuição da jornada de trabalho, um grande aumento no número de operários ocupados nas indústrias, uma queda constante nos preços dos seus produtos, um maravilhoso desenvolvimento nas forças produtivas do seu trabalho, uma extraordinária expansão progressiva dos mercados para suas mercadorias (MARX, 2010a, pp. 81–82).

Consideradas as citações imediatamente acima, é preciso concluir que os efeitos materiais da legislação fabril, a qual instituiu a jornada normal de trabalho de dez horas (e meia), necessitaram da produção material mais desenvolvida da Inglaterra, de modo que o trabalho social inglês era mais complexo que seu correspondente continental. Deve-se igualmente concluir que a busca generalizada pelo mais-valor relativo era uma possibilidade historicamente aberta pelo desenvolvimento anterior, que, por sua vez, leva o modo de produção capitalista a um novo patamar de acumulação, dado o rápido avanço das forças produtivas. Essa possibilidade histórica, porém, não necessariamente se encontra aberta em outras vias de objetivação do capitalismo, e, portanto, legislações similares em conteúdo podem ter efeitos materiais significativamente distintos.

É curioso notar que essa legislação que regula a jornada normal de trabalho e aumenta os salários é um momento posterior àquelas que os rebaixam forçosamente:

[...] a partir de Henrique VII (quando começa simultaneamente a limpeza da terra das bocas supérfluas mediante a transformação da lavoura em pastagens, o que perdura por mais de 150 anos, pelo menos as reclamações e a interferência legislativa; portanto, cresce o número das mãos colocadas à disposição da indústria), o salário na indústria não era mais fixado, mas só na agricultura [...]. Com o trabalho livre, ainda não está plenamente posto o trabalho assalariado. Os trabalhadores ainda encontram apoio nas relações feudais; sua oferta ainda é muito pequena; por isso, o capital ainda é incapaz de, como capital, reduzir o salário ao mínimo. Daí as determinações estatutárias do salário. Enquanto o salário ainda é regulado por meio de estatutos, não se pode dizer nem que o capital como capital subsumiu a produção a si mesmo, nem que o trabalho assalariado recebeu o seu modo de existência adequado [...].

Em 1514, o salário é outra vez regulamentado, quase da mesma forma

como da vez anterior. O horário de trabalho é também outra vez fixado. Quem não quisesse trabalhar quando requisitado era preso. Portanto, ainda *trabalho forçado* dos trabalhadores livres por um salário determinado. Eles primeiro têm de *ser forçados* a trabalhar nas condições postas pelo capital. O sem-propriedade está mais inclinado a tornar-se vagabundo, ladrão e mendigo do que trabalhador. Isso só fica evidente no modo de produção desenvolvido do capital. No estágio preliminar do capital, coerção do Estado para converter os sem-propriedade em *trabalhadores* em condições favoráveis ao capital, que aqui ainda não são impostas aos trabalhadores por meio da concorrência dos trabalhadores entre si (MARX, 2011, pp. 615-616).

Acerca do primeiro *Statute of Labourer* [Estatuto dos Trabalhadores], de 1349, Marx afirma que “[s]alários razoáveis foram, assim, fixados compulsoriamente por lei, assim como os limites da jornada de trabalho” (MARX, 2013, p. 344).

Aludimos acima que a legislação foi instrumental para a transição da produção manufatureira à fabril. O trecho abaixo é explícito quanto a isso:

Essa revolução industrial, que transcorre de modo natural-espontâneo, é artificialmente acelerada pela expansão das leis fabris a todos os ramos da indústria em que trabalhem mulheres, adolescentes e crianças. A regulamentação compulsória da jornada de trabalho em relação a sua duração, pausas, início e término, o sistema de revezamento para crianças, a exclusão de toda criança abaixo de certa idade etc. exigem, por um lado, o incremento da maquinaria e a substituição de músculos pelo vapor como força motriz. Por outro, para ganhar em espaço o que se perde em tempo, tem-se a ampliação dos meios de produção utilizados em comum: os fornos, os edifícios etc., portanto, em suma, uma maior concentração dos meios de produção e, por conseguinte, uma maior aglomeração de trabalhadores [...].

Mas se, desse modo, a lei fabril acelera artificialmente a maturação dos elementos materiais necessários à transformação da produção manufatureira em fabril, ela ao mesmo tempo acelera, em virtude da necessidade de um dispêndio aumentado de capital, a ruína dos pequenos mestres e a concentração do capital (MARX, 2013, pp. 545–548).

É o Direito sendo importante mediação para levar a materialidade a um patamar superior, como já havia conseguido antes, ao possibilitar a acumulação capitalista com o Direito terrorista, e como, *a contrario sensu*, a impedia, ou pelo menos obstava, com sua legislação feudal.

Soma-se a isso o desenvolvimento de Marx, por exemplo, de que a Liga Contra a Lei dos Cereais inglesa girava em torno da necessidade de uma aliança entre capitalistas industriais e a classe trabalhadora contra a aristocracia, que encontrou na legislação aduaneira seu campo de batalha. Marx o cita no contexto da decadência científica da burguesia em economia vulgar:

De qualquer forma, mesmo os importunos opúsculos lançados aos quatro ventos pela Anti-Corn Law League [Liga Contra a Lei dos Cereais], tendo à frente os fabricantes Cobden e Bright, ainda possuíam um interesse, se não científico, ao menos histórico, por sua polêmica contra a aristocracia fundiária (MARX, 2013, p. 86).

Sobre o movimento contra a legislação dos cereais, escreve:

Eram os mesmos melífluos livre-cambistas [que se opunham à Lei das 10 Horas], exalando amor à humanidade, que por 10 anos inteiros, durante a *anti-corn law agitation* [movimento contra a lei dos cereais], haviam assegurado aos trabalhadores, calculando até o último tostão, que com a livre importação de cereais e com os meios da indústria inglesa apenas 10 horas de trabalho seriam suficientes para enriquecer os capitalistas (MARX, 2013, p. 363).

Há prova mais cabal de que o Direito tem enormes efeitos sobre a materialidade e sobre o momento da acumulação capitalista? E que é importante lançar mão de análises de realidade para apreender o complexo movimento da realidade, seja na criação, rearticulação ou revogação de um Direito? No caso específico sob análise, a lei dos cereais elevava o valor da força de trabalho, além da luta contra a aristocracia fundiária.

No contexto da luta em torno da Lei dos Cereais, havia determinado estágio da produção da vida material dos homens que tornava desejável a supressão de determinado Direito, eminentemente aduaneiro e tributário, que emperrava uma acumulação superior do capital. Os setores interessados na derrubada deste Direito lograram revogá-lo, e este êxito mudou a vida material.

Em suma, temos demonstrado neste trabalho como o Direito, em reciprocidade complexa com outros momentos, pode assumir, o que jamais deve ser atribuído a uma determinação conceitual e puramente formal, formas mais violentas, e depois pode deixar a violência latente. A legislação sanguinária pela compulsão do trabalho, que leva a uma nova etapa de acumulação econômica, não é senão a expressão jurídica deste movimento. Assim que a própria compulsão econômica consegue funcionar espontaneamente, sem a ajuda de necessidades externas, a legislação correspondente se torna supérflua e pode ser revogada.

Em seu conjunto, esses itens devem demonstrar a determinação material do Direito nos textos econômicos marxianos. Como vimos, a separação do movimento nestes capítulos não deve impedir a compreensão abrangente de todos estes momentos em reciprocidade. A seguir retomamos todo o desenvolvido e concluímos a exposição.

Conclusão

Exposta a argumentação fundamental de nosso trabalho, devemos retomar as teses centrais da investigação. Muito do que exploramos neste trabalho corresponde ao desenvolvimento marxiano referente à *via clássica* de objetivação do capitalismo, a expressão mais completa ao tempo de Marx, o movimento mais desenvolvido transposto para a intelecção por meio de abstrações.

Em suma, toda a exposição anterior culmina no que podemos sumarizar simplificada e a seguir. A tendência geral do movimento do Direito na via clássica aponta para dois grandes momentos, cada um com duas divisões ou traços principais.

No primeiro momento de objetivação do modo de produção capitalista, o Direito feudal inglês emperrava a acumulação capitalista nascente. Tal Direito devia ser repellido para que a objetivação pudesse se desenrolar, compreendendo, portanto, o sentido geral da assim chamada acumulação primitiva, cujo ponto central é a separação dos trabalhadores das condições objetivas do trabalho e sua subsequente ruína em força de trabalho assalariada. Esse processo tomou a forma da expulsão da população campesina, do cercamento das áreas tradicionalmente comuns etc.

Esse primeiro momento, assim, guarda dois traços principais em relação ao Direito. De um lado, são repelidas as legislações referentes à aprendizagem, suprimem-se as guildas, enfim, revoga-se toda a legislação feudal, que agora é um empecilho à produção material. Por outro lado, coloca-se um novo Direito sanguinário para viabilizar o modo de produção nascente, um movimento em virtude do qual cria-se uma classe trabalhadora adequada à produção moderna, submetida ao assalariamento e livre como pássaros.

Os dois traços desse momento são, enfim, o fim do Direito feudal e a instituição de um Direito da assim chamada acumulação primitiva, se nos for permitida a expressão. Demonstramos que a burguesia ascendente lança mão de um Direito mais apropriado ao mundo que cria em sua imagem e semelhança, e, portanto, rearticula-se o Direito romano sobre a base da produção moderna.

No segundo momento, com o amadurecimento do modo de produção capitalista, um novo Direito deve surgir para a compulsão ao trabalho e a máxima extração do mais-trabalho e simultaneamente para a autoproteção da classe trabalhadora. Esse, porém, é um momento da produção social de uma força de trabalho adequada à acumulação, de tal modo que a legislação capitalista, como desenvolvido, é simultaneamente hostil ao trabalhador e freio racional à rapacidade cega do capital.

Esse novo Direito prescinde da violência explícita, uma vez que o trabalhador pode ser deixado às leis imanentes da produção.

Com o desenvolvimento das leis internas do modo de produção capitalista, toda a legislação anterior caduca e pode ser revogada ou ignorada. Os salários passam a ser regulados pelo valor da força de trabalho em questão, e não mais por uma mediação jurídica. A categoria econômica desenvolvida, que é um resultado histórico, agora renuncia à mediação jurídica que viabilizou seu desenvolvimento em estágios imaturos.

Ao mesmo tempo, esse novo Direito social, incorporado na legislação fabril, generaliza as condições de extração de mais-valor relativo, desembocando num patamar superior de acumulação, porque se funda primordialmente no aumento de produtividade, tendendo a busca por mais-valor a se centrar no relativo, não apenas no absoluto, ainda que o impulso primordial do capital seja extrair mais-valor na forma em que puder. O trabalho inglês torna-se mais produtivo e sua hora de trabalho produz mais valor do que sua correspondente continental, de modo que este capitalismo maduro inglês teve as condições de passar de sua adolescência violenta a uma maturidade comparativamente serena, em que o aumento da produtividade toma o lugar da rapacidade pelo mais-valor absoluto, que, no limite, transformaria o sangue de crianças em capital.

Esse segundo momento, enfim, guarda dois traços principais: a criação do moderno Direito social, ou *Direito trabalhista*, e o início de um novo patamar da acumulação capitalista, agora fundada na igualdade de concorrência e na extração facilitada de mais-valor relativo. Juntos, esses dois momentos são a determinação material do Direito na via clássica.

Aludimos às legalidades mais gerais do movimento concreto. O Direito pressupõe relações materiais que lhe assentam condições de possibilidade, sobre elas agindo de forma não mecânica. Essa reciprocidade complexa leva a toda sorte de contradições, com que os homens concretos devem lidar.

Aí jaz talvez o pequeno valor que este artigo pode ter: contribuir para o acervo da crítica ao Direito no Brasil. Se a realidade é sempre mutante, a reprodução ideal do movimento real está sempre a persegui-la, de tal forma que Marx não pode esgotar todo o movimento histórico. O Direito, em suma, também não pode se resumir a um conceito marxiano — nem incumbe a Marx fazer qualquer conceito de semelhante natureza.

Referências bibliográficas

- ENGELS, F. Briefe - April 1883-Dezember 1887. *In*: MARX, K; ENGELS, F. **Werke v. 36**. Berlim: Dietz Verlag, 1979.
- _____. Briefe - Januar 1888-Dezember 1890. *In*: MARX, K; ENGELS, F. **Werke v. 37**. Berlim: Dietz Verlag, 1967.
- _____. 1861–1863, Economic Manuscripts. *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx/Engels Collected Works v. 33**. Londres: Lawrence & Wishart, 1991.
- MARX, K. Briefwechsel zwischen Marx und Engels: Januar 1860 - September 1864. *In*: MARX, K; ENGELS, F. **Werke v. 30**. Berlim: Dietz Verlag, 1974.
- _____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. Economic Works, 1861–1863. *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx/Engels Collected Works v. 30**. Londres: Lawrence & Wishart, 1988.
- _____. Economic Works, 1861–1864. *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx/Engels Collected Works v. 34**. Londres: Lawrence & Wishart, 1994.
- _____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857–1858: esboços da crítica da economia política**. São Paulo e Rio de Janeiro: Boitempo e Ed. UFRJ, 2011.
- _____. **Lutas de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- _____. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Global, 1985.
- _____. **O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **O capital: crítica da economia política: Livro II: o processo de circulação do capital**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. **O capital: crítica da economia política: Livro III: o processo global da produção capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. **O capital: livro I, capítulo VI (inédito)**. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- _____. Salário, preço e lucro. *In*: MARX, K. **Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro**. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.
- _____. **Zur kritik der politischen ökonomie (manuskript 1861–1863) v. II.3.6.** (Marx-Engels Gesamtausgabe II). Berlim: Dietz Verlag, 1982.

Como citar:

SILVA, Lucas Almeida. Marx e o movimento do Direito nos textos econômicos tardios (1857-1879). *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 238-266; jan.-jun., 2024



Forma de aparecimento que torna invisível a relação efetiva e mostra precisamente o oposto dessa relação: Marx diante do salário e a crítica marxiana ao direito

Form of appearance which makes the actual relation invisible and shows the direct opposite of that relation: Marx before wages and the Marxian critique of law

João Lucas Sales Prates*

Resumo: Neste artigo, a partir daquilo que J. Chasin chama de análise imanente, procuraremos expor a crítica marxiana à categoria salário tendo como ponto de partida o Livro I de *O Capital*. Entende-se que o pensador alemão em sua crítica da economia política considera o salário – que na superfície da sociedade civil-burguesa aparece como valor ou preço do trabalho – uma forma de aparecimento invertida e irracional para o valor da força de trabalho, na qual todo trabalho aparece como trabalho pago. Tendo em conta que no estatuto marxiano as categorias são formas de ser [*Daseinformem*], demonstrar-se-á que a expressão preço do trabalho, com seu caráter irracional, é efetiva, ou seja, uma categoria dada não somente nas cabeças dos indivíduos, mas expressão de uma contradição que existe, dotada de objetividade e movimento no real. Por fim, analisa-se a relação entre o direito e o salário tendo em vista a crítica marxiana ao direito. Procurar-se-á dar sentido à assertiva marxiana segundo a qual a consciência jurídica reconhece apenas uma diferença material no intercâmbio entre capital e trabalho, o que a leva a aceitar a irracionalidade da expressão preço do trabalho, que ao mesmo tempo é a base para as “tolices apologéticas” da economia vulgar e para as “representações jurídicas” [*Rechtsvorstellungen*] de trabalhador e capitalista.

Palavras-chave: O Capital; Salário; Direito.

Abstract: In this paper, from what J. Chasin called immanent analysis, we try to showcase the Marxian critique of the wage category taking *Das Kapital's* first volume as a starting point. It is believed that Marx's critique of political economy considers wage – which in civil-bourgeois society's surface appears as value or price of labour – an irrational and inverted form of appearance to the value of the labour power, in which all labour appears as paid labour. Taking in consideration that in Marxian thought categories are forms of being [*Daseinformem*], it will be demonstrated that the inversion in the wage-form and its irrational character are effective, that is, they are given not only in the heads of the individuals, but express contradictions that exist, equipped with objectivity and movement in reality. At last, it is analyzed the relation between the wage category and law in view of Marx's critique of law. We try to make sense of the marxian statement according to which the legal conscience recognizes a merely material difference in the interchange between capital and labour. This standpoint leads the legal conscience to accept the irrationality of the expression price of labour, which is also the basis to the vulgar economy's “apologetic foolishness” and to the “legal notions” [*Rechtsvorstellungen*] of both worker and capitalist..

Keywords: Das Kapital; Wage; Law.

* Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail:* joaolucasprates.com@gmail.com

Introdução

O objeto do presente artigo é a crítica marxiana à categoria salário presente no Livro I de *O Capital* e a relação desta com sua crítica ao direito. Nesse sentido, nosso primeiro objetivo é demonstrar que o autor de *O Capital* compreende o salário como uma forma de aparecimento [*Erscheinungsform*] invertida para o valor da força de trabalho, na qual o conceito de valor “converteu-se em seu contrário”¹. A irracionalidade da expressão do salário, contudo, não é concebida como acidental ou simplesmente uma deformação da realidade operada apenas nas cabeças dos agentes sociais. A partir do que o filósofo brasileiro J. Chasin denominou de análise imanente², defende-se que Marx pensa a forma do salário [*Form des Arbeitslohns*] como uma categoria que, conquanto irracional, expressa uma irracionalidade que corresponde às relações de produção capitalistas e explica fenômenos reais da superfície da sociedade civil-burguesa, que é ela mesma efetivamente regida por formas irracionais. Seu caráter mistificador não é senão o resultado necessário das relações de produção vigentes, em que a irracionalidade se coloca como imperativo.

Sobre essa forma irracional e mistificadora – em que todo trabalho aparece

¹ Nesse sentido, alinhamo-nos a San Martins (2016, pp. 10-14), segundo o qual o aspecto da crítica marxiana ao salário enquanto forma de manifestação irracional é um ponto ainda pouco explorado pela literatura marxista. Em sua pesquisa, Martins identifica duas linhas no que tange à pesquisa sobre o salário em Marx. A primeira, para o pesquisador, sequer se coloca a questão do salário como uma categoria que comporta uma tensão entre o seu conteúdo e a sua expressão. Escapa a esses autores que a expressão do salário e o conteúdo que esta vela (a venda da força de trabalho) são coisas qualitativamente distintas, sendo o salário uma expressão irracional e invertida do valor da força de trabalho. Mesmo autores de vulto como Rosdolsky (2001, p. 237) incorrem nesse erro. Segundo este autor, “o preço da força de trabalho é o salário”. Marx teria simplesmente, “assim como aqueles que o antecederam”, distinguido o salário do valor da força de trabalho por este ser a grandeza média pela qual a força de trabalho é vendida, enquanto aquele seria o preço da força de trabalho, que depende da relação entre oferta e demanda no mercado de trabalho. Assim, Rosdolsky admite que o salário seria conceitualmente idêntico ao preço da força de trabalho. Note-se como, ao ignorar que Marx tinha o salário como uma forma de manifestação irracional para o valor ou preço da força de trabalho, Rosdolsky perde de vista justamente um dos aspectos mais originais da crítica marxiana da economia política, identificando, de certo modo, o tratamento de Marx a algo que já se colocava havia muito tempo na economia política. Por outro lado, Martins traça uma segunda linha, composta por autores como David Harvey, que admite textualmente que o salário seja uma forma de manifestação irracional, cujo conceito adequado seria o valor da força de trabalho. Essa vertente, contudo, não aprofunda a investigação no sentido da necessidade dessa expressão, não procura derivá-la a partir do conteúdo essencial que ela oculta, tampouco aborda como ela decorre necessariamente das relações sociais imanentes à sociedade produtora de mercadorias.

² “Trata-se de procedimento analítico que “encara o texto —a formação ideal —em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir [...]” (CHASIN, 2009, p. 26).

como trabalho pago e a fração não paga da jornada de trabalho é ocultada – repousam, segundo Marx, todas as representações jurídicas, todas as ilusões de liberdade do modo de produção capitalista e todas as tolices apologéticas da economia vulgar. Diante disso, outro objetivo assumido pela presente pesquisa é dar sentido e elaborar essa assertiva. Em particular, procura-se esclarecer por que o direito aceita a expressão irracional do salário e, a partir desta, é elencado por Marx lado a lado das apreensões mais apologéticas e mistificadoras da sociedade do capital. A expectativa é que a pesquisa possa, tomando as considerações marxianas sobre a relação do direito com a forma do salário como ponto de partida provocativo, lançar alguma luz sobre a crítica marxiana ao direito enquanto tal presente na sua maior obra de crítica da economia política.

Nessa empreitada, partiremos do Livro I da obra prima de Karl Marx. Este tomo – e em particular a seção VI, que versa especificamente sobre o salário – encerra a análise mais pormenorizada do salário como forma de aparecimento e constitui o ponto nevrálgico da crítica ao salário em todo *O Capital*³. Em especial, o capítulo 17, intitulado “transformação do valor (ou preço) da força de trabalho em salário”, é o primeiro da sexta seção e trata justamente da oposição entre valor da força de trabalho e salário e da transformação necessária daquela nesta última forma irracional. Por essa razão, a presente análise se constrói sobretudo a partir desse capítulo.

A crítica marxiana ao salário, porém, não se esgota no referido capítulo, nem mesmo em todo *O Capital*, embora neste livro se encontre mais acabada e mais bem exposta. Além disso, é necessário ter em mente que as considerações marxianas sobre o direito no referido capítulo não estão plenamente desenvolvidas e, nesse compasso, por nós são tomadas como questionamentos cuja elucidação orienta o trabalho de pesquisa a outros textos. Por estes motivos nós nos valeremos de muitas outras passagens de outros tomos d’*O Capital*, das *Teorias do mais-valor*, do *Grundrisse*, d’*A Ideologia Alemã* – enfim, onde quer que a referência a outras passagens a um só tempo enriqueça o debate e respeite a malha categorial própria de cada texto. Segundo os mesmos critérios, o artigo emprega textos de comentadores, em especial Vitor Sartori,

³ Uma série de temas sobre o salário – como suas formas particulares e outras digressões empírico-históricas – cuja abordagem estaria a princípio reservada a um livro autônomo sobre o trabalho assalariado, foram, com o abandono de projetos pretéritos para *O Capital*, inseridos ao longo do primeiro tomo. Entende-se, pois, que a maior parte do conteúdo, ou ao menos os fundamentos, de sua crítica do trabalho assalariado se encontra no Livro I, em especial na Seção VI, intitulada “O Salário”. Cf. ROSDOLSKY, 2001, pp. 61-65.

que trata sobretudo da relação entre crítica da economia política e crítica ao direito; Isaak Illich Rubin, cujo principal mérito reside em ter exposto pela primeira vez um estudo rigoroso do fetichismo da mercadoria; Roman Rosdolsky, que monumentalmente aborda a relação entre os diversos manuscritos para *O Capital*, sua gênese e sua estrutura, e Fábio Luiz San Martins, que em sede de tese doutoral abordou com fôlego e em português brasileiro a questão do salário como forma de manifestação.

O salário enquanto forma de aparecimento irracional

É preciso assinalar, antes de mais nada, em que consiste a crítica marxiana ao salário. O primeiro passo de Marx no capítulo em análise é explicar a oposição, já enunciada no próprio título, entre salário e valor da força de trabalho. Para tanto, o autor primeiro expõe de que maneira o salário se apresenta, qual seja, como o valor do trabalho:

Na superfície [*Oberfläche*] da sociedade burguesa [*bürgerlichen Gesellschaft*] o salário [*Arbeitslohn*] do trabalhador aparece [*erscheint*] como preço do trabalho, como determinada quantidade de dinheiro paga por determinada quantidade de trabalho (MARX, 2017a, p. 605).

Em primeiro lugar, é interessante notar que o autor relaciona o salário aos aspectos mais imediatos da sociedade civil-burguesa: aquele *aparece*, na superfície desta, como preço do trabalho. Essa constatação merece atenção, pois em Marx a relação entre aparecimento e a superfície da sociedade capitalista não é nada ingênua. Na verdade, é na superfície da sociedade civil-burguesa que as coisas assumem uma aparência contraditória e invertida que simultaneamente oculta e pressupõe sua base efetiva (SARTORI, 2019).

Conforme a forma-mercadoria se generaliza e a produção subjetiva e objetivamente volta-se para a troca, os produtos do trabalho humano passam a somente funcionar como elos do metabolismo social e integrar o trabalho social total mediante a troca. Nesse contexto, em que as relações sociais assumem *necessariamente* a forma de relações entre coisas, os indivíduos colocados na concorrência figuram como portadores de relações sociais na troca de mercadorias⁴.

⁴ Cf RUBIN, 1987. O grande mérito de Rubin consiste em expor como a teoria do fetichismo da mercadoria em Marx não é um apêndice mais ou menos acessório de sua teoria do valor. As condições objetivas da produção sob o capital – a separação entre trabalho e meios objetivos de produção, a independência entre as unidades de produção etc. – exige que os produtos sociais transformados em mercadorias só funcionem como elo do trabalho social mediante a troca. Dessa maneira, as relações

Assim, a superfície da sociedade civil-burguesa é o espaço em que os indivíduos, no âmbito da troca e da concorrência, atuam como portadores de relações sociais, sendo também o ponto de partida de onde os sujeitos elaboram representações e formas de consciência – como o salário – que lhes permitem tomar consciência dessas mesmas relações:

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (MARX, idem, p. 148).

Contudo, o que é essencial para o modo de produção capitalista – a relação-capital e a valorização do valor – não reside na circulação, senão na produção, no mais-valor que se extrai da exploração da força de trabalho. Nas palavras de Marx (2017b, p. 390): “Em seu movimento real, o capital não existe como tal dentro do processo de circulação, mas apenas no processo de produção, no processo de exploração da força de trabalho”. Assim, enquanto se afastam da esfera da produção, as formas da circulação e da concorrência parecem eclipsar precisamente a relação essencial para essa sociedade – a relação-capital com sua respectiva extração de mais-valor –, produzindo um certo apagamento do trabalho:

Assim, na concorrência, tudo aparece invertido. As figuras acabadas das relações econômicas, tal como se mostram na superfície, em sua existência real e, por conseguinte, também nas representações por meio das quais os portadores e os agentes dessas relações procuram obter uma consciência clara dessas mesmas relações, são muito distintas e, de fato, invertidas, antitéticas a sua figura medular interior – essencial, porém encoberta – e ao conceito que lhe corresponde. (MARX, 2017b, p. 245. Destaque no original).

Na circulação e na concorrência, onde o salário se apresenta como valor do trabalho, a exploração do trabalho na produção, o momento preponderante [*übergreifende Moment*]⁵ que dá a tônica dos demais, não se vislumbra imediatamente,

sociais assumem *necessariamente* a aparência de relações travadas entre e presididas por coisas.

⁵ “O importante aqui é apenas destacar que, se produção e consumo são considerados como atividades

é apenas pressuposto. Precisamente aquilo que produz o salário enquanto tal – a determinação do trabalho como trabalho assalariado, o trabalho alijado de suas condições objetivas de produção, a relação entre trabalho e capital – está pressuposto e oculto pelas formas que se dão na superfície da sociedade produtora de mercadorias na esfera da concorrência.

Se o trabalho não fosse determinado como trabalho assalariado, o modo pelo qual participa dos produtos não apareceria como salário, como, por exemplo, na escravidão. Um indivíduo que participa da produção na forma de trabalho assalariado participa na forma do salário nos produtos, nos resultados da produção. A articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que concerne ao seu objeto, já que somente os resultados da produção podem ser distribuídos, mas também no que concerne à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, a forma de participação na distribuição. (MARX, 2011, p. 49).

A produção capitalista fundada na relação-capital determina o trabalho como trabalho assalariado. O indivíduo só toma parte na riqueza socialmente produzida na forma do salário porque todo o restante do produto de valor não lhe pertence, embora seja resultado de seu trabalho. Porém, considerado o salário tal como esse se apresenta na superfície da sociedade civil-burguesa, isto é, como preço do trabalho, isto está oculto, embora lhe seja a base efetiva.

Desse modo, logo o primeiro período do capítulo já nos conduz a considerar o salário como uma categoria ligada à apreensão mais imediata das relações capitalistas, precisamente no espaço em que estas aparecem invertidas e ocultam seu conteúdo essencial – a relação-capital e a exploração da força de trabalho. No que tange especificamente ao salário, essa forma de aparecimento oculta precisamente aquilo que torna a mercadoria força de trabalho uma mercadoria *sui generis* na valorização do valor, pois a expressão preço do trabalho apresenta toda a jornada de trabalho como trabalho pago, como se o trabalhador recebesse um pagamento equivalente à integralidade de sua jornada, ocultando a parcela não-paga da jornada de trabalho, que consiste no mais-valor: “A forma-salário [*Form des Arbeitslohns*] extingue, portanto, todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho, em trabalho pago e trabalho não pago. Todo trabalho aparece

de um sujeito ou de muitos indivíduos, ambos aparecem em todo caso como momentos de um processo no qual a produção é o ponto de partida efetivo, e, por isso, também o momento preponderante [*übergreifende Moment*]” (MARX, 2011, p. 49)

[*erscheint*] como trabalho pago” (MARX, 2017a, p. 610).

Não à toa, após destacar que se trata de uma expressão ligada à apreensão superficial da sociedade do capital, o autor logo em seguida começa a expor o salário, compreendido como valor ou preço do trabalho, como uma expressão irracional que oculta a extração de mais-valor.

Mas o que é o valor de uma mercadoria? A forma objetiva do trabalho social gasto em sua produção. E como medimos a grandeza de seu valor? Pela grandeza do trabalho nela contido. Como podemos determinar o valor, por exemplo, de uma jornada de 12 horas? Pelas 12 horas de trabalho contidas numa jornada de trabalho de 12 horas, o que é uma absurda tautologia. [...] O trabalho é a medida imanente dos valores, mas ele mesmo não tem valor nenhum. (MARX, 2017a, pp. 605-06).

A expressão valor ou preço do trabalho é irracional, pois o trabalho não possui, em si mesmo, nenhum valor. Na realidade, o que o trabalhador vende ao capitalista não é o trabalho em si mas a sua capacidade de trabalho colocada na mercadoria força de trabalho. Afinal, a impossibilidade de alienar [*veräußern*] o próprio trabalho é antes um pressuposto do assalariamento na medida em que o trabalhador é despojado dos meios objetivos de realização do trabalho⁶. Desprovido dos meios de produção, o trabalhador só pode alienar ao capital a sua capacidade de trabalho, o complexo [*Inbegriff*] de músculos, nervos e energia necessários à realização de trabalho, a força puramente subjetiva de trabalho que reside no próprio corpo do trabalhador⁷.

No mercado, o que se contrapõe diretamente ao possuidor de dinheiro não é, na realidade, o trabalho, mas o trabalhador. O que este último vende é a sua força de trabalho, mal seu trabalho tem início efetivamente e a força de trabalho já deixou de lhe pertencer. [...] O valor da força de trabalho, que existe na personalidade do trabalhador e é tão diferente de sua função, o trabalho, quanto uma máquina de suas operações. (MARX, 2017a, pp. 607-09)

O que o trabalhador efetivamente troca com o capitalista, recebendo por isto o equivalente em dinheiro, é sua força de trabalho, e não o trabalho em si, como aparece no salário. A força de trabalho, cujo consumo é o emprego da capacidade de trabalho do trabalhador numa forma útil e determinada, durante uma jornada, possui a característica de produzir mais valor do que ela mesma vale. Sua função no processo

⁶ “Para ser vendido no mercado como mercadoria, o trabalho teria, ao menos, de existir antes de ser vendido. Mas se o trabalhador pudesse dar ao trabalho uma existência independente, o que ele venderia seria uma mercadoria, e não trabalho” (MARX, 2017a, p. 606).

⁷ “Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo” (MARX, idem, p. 242).

de valorização do valor consiste precisamente em fornecer um valor maior do que o que o capitalista emprega na sua compra, e dessa diferença resulta o mais-valor.

É importante pontuar que a solução marxiana ao resgatar o conceito adequado de valor da força de trabalho não é meramente silogística, pois não resolve uma falha puramente lógica na expressão preço do trabalho ou salário. Ao contrário: a crítica do chamado método especulativo, que traz os conceitos autoengendrados e silogisticamente relacionados, é um ponto de inflexão central para a formação do pensamento marxiano, que se afirma na direção da análise imanente do objeto e suas próprias determinações⁸.

A operação que se leva a cabo não é uma que, a partir da dedução dos conceitos autonomizados, encontra a categoria logicamente adequada. Trata-se antes de um esforço por, partindo do real, expor o movimento efetivo em categorias – que no estatuto do pensamento marxiano não são mais do que “formas de ser [*Daseinformem*], determinações de existência⁹”. Nesse sentido, adverte Rosdolsky (2001, p. 108): “um leitor não familiarizado com a obra de Marx poderia considerar que essa dedução é uma ‘construção’, um exemplo de uma simples ‘dialética conceptual’ que atribui vida própria às categorias econômicas e faz com que elas, de um modo autenticamente hegeliano, surjam umas das outras e se transformem umas nas outras”. Pelo contrário, em Marx, arremata o comentador, “as categorias econômicas representam relações reais e não podem ser deduzidas apenas pela lógica, independentemente da história”. Nesse sentido, a própria existência da força de trabalho enquanto mercadoria é resultado de um processo histórico que formou, segundo Marx, homens livres num duplo sentido, pois tanto não pertencem a ninguém quanto nada a eles pertence em termos de meios de produção¹⁰. Deve-se ter em conta,

⁸ “O fundamental da recusa marxiana à especulação não é algo circunscrito à sua fisionomia técnica ou, menos ainda, restrito a defeitos ou insuficiências particulares da mesma, os quais, inadvertidos no seio originário, uma vez retificados, pudessem levar à retomada do paradigma a que pertencem. Ao inverso, trata-se de uma rejeição de fundo, porque de caráter ontológico. Em poucas palavras, o que Marx impugna, entendendo que seja o defeito capital da especulação, é o próprio fundamento das operações hegelianas: a ideia como origem ou princípio de entificação [...], “o fato como realização da ideia”, pois esse como tal é um mero “resultado místico”, um produto do “misticismo lógico”. Cf. CHASIN, 2009, p. 72.

⁹ “Como em geral em toda ciência histórica e social, no curso das categorias econômicas é preciso ter presente que o sujeito, aqui a moderna sociedade burguesa, é dado tanto na realidade como na cabeça, e que, por conseguinte, as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2011, p. 59).

¹⁰ “Se um pressuposto do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital são o trabalho livre e a troca desse trabalho livre por dinheiro a fim de reproduzir e valorizar o dinheiro, [...] outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material de trabalho. [...] O pôr do indivíduo como um trabalhador, nessa nudez, é ela

portanto, que a expressão irracional que o salário apresenta superficialmente não é simplesmente produto da incapacidade intelectual dos sujeitos da sociedade civil-burguesa; antes remete à irracionalidade das próprias relações de produção de que os indivíduos são portadores na circulação:

se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam (MARX, 2007, p. 93).

Com efeito, longe de ser um volteio silogístico, o que Marx faz neste momento é retomar sua exposição anterior sobre a produção do mais-valor. A esse respeito, o mérito do autor de *O Capital* reside em expor como a produção de mais-valor passa pela circulação mas não é resultado dela. Para reproduzir-se como tal, o capital precisa de encontrar na circulação as formas que lhe servirão como suportes [*Träger*] no movimento de valorização do valor¹¹. Por outro lado, se é certo que a valorização do valor não prescinde da circulação, essa esfera, no entanto, não é o central. Embora a circulação seja um momento imprescindível para o movimento de valorização do valor, o mais-valor tem origem em algo que, considerada a circulação, ocorre pelas suas costas, lhe é invisível – o processo de trabalho¹². Da simples troca de equivalentes, que se coloca como uma lei imanente da sociedade produtora de mercadorias, não surge mais-valor, e a investigação volta suas atenções para a produção, onde – não por força da lógica, mas real e efetivamente – apresenta-se a exploração da força de trabalho como a origem do mais-valor.

No entanto, na superfície da sociedade civil-burguesa, onde os indivíduos estão determinados simplesmente como trocadores na circulação e na concorrência, essa exploração está apagada. Na expressão do salário como valor ou preço do trabalho não se divisa a fração não-paga da jornada de trabalho – a forma do salário exprime que o capitalista compra o trabalho, e a aparência é que todo o produto da jornada

própria um produto histórico” (MARX, 2011, p. 388).

¹¹ “As formas independentes, as formas-dinheiro que o valor das mercadorias assume na circulação simples servem apenas de mediação para a troca de mercadorias e desaparecem no resultado do movimento. Na circulação D-M-D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo” (MARX, 2017a, pp. 229-230).

¹² “Mostrou-se que o mais-valor não pode ter origem na circulação, sendo necessário, portanto, que pelas suas costas ocorra algo que nela mesma é invisível” (MARX, 2017a, p. 240).

de trabalho recebeu do capitalista um pagamento equivalente. Trata-se, portanto, de uma forma de aparecimento transformada [*verwandelten Erscheinungsform*] para o valor da força de trabalho que oculta a exploração da força de trabalho ao apresentar todo o trabalho como trabalho pago.

Dessa maneira: “conclui-se, evidentemente, que o valor do trabalho tem de ser sempre menor que seu produto de valor, pois o capitalista sempre faz a força de trabalho funcionar por mais tempo do que o necessário para a reprodução desta última” (MARX, 2017a, p. 609). Assim, a expressão irracional do salário que se extrai da superfície da sociedade civil-burguesa engendra a aparência mistificadora de que uma jornada de trabalho que gera um produto de valor de 2x vale, ela mesma, apenas X.

As razões de ser da expressão do salário e a consciência jurídica

O salário, portanto, como tantas outras expressões que se ligam à apreensão imediata das relações sociais na superfície da sociedade civil-burguesa, é uma categoria irracional que oculta a figura medular do capital. “Na expressão valor do trabalho, o conceito de valor não só se apagou por completo, mas converteu-se em seu contrário. É uma expressão imaginária, como valor da terra” (MARX, 2017a, p. 607). Essa irracionalidade, porém, não é simplesmente tomada pelo autor como produto de uma má-consciência:

Essas expressões imaginárias surgem, no entanto, das próprias relações de produção. São categorias para as formas em que se manifestam relações essenciais. Que em sua manifestação as coisas frequentemente apareçam invertidas é algo conhecido em quase todas as ciências, menos na economia política (MARX, 2017a, p. 607).

Na melhor tradição do tratamento marxiano, a irracionalidade da categoria é encarada como uma forma de ser colocada não somente na cabeça dos sujeitos, mas na realidade. Se o salário encerra uma aparência irracional e mistificadora, ele não faz que expressar, enquanto categoria, irracionalidades e mistificações reais e efetivas, imanentes ao modo de produção capitalista, cuja raiz remonta às suas relações de produção e à irracionalidade de suas leis.

É por essa razão que a solução marxiana não se resolve logicamente; antes, impele a investigação à realidade, instiga-se a buscar no real as razões de ser da categoria que é objeto da crítica. Tendo como pano de fundo a concepção de que as categorias expressam formas de ser, aliada a uma recusa à crítica puramente lógica

das categorias da sociedade civil-burguesa, a crítica marxiana ocupa-se de explicar de que maneira uma categoria irracional que contradiz o conceito de valor é efetiva, e que relação esta expressão irracional guarda com o conceito adequado que ela oculta.

O autor, ao mesmo tempo em que assinala a aparência invertida da forma do salário, consigna que se trata de inversão realmente efetiva nos campos da circulação e da concorrência, precisamente onde a figura medular do capital e a exploração da força de trabalho estão ocultas. Nas chamadas *Teorias do mais-valor* a relação entre a forma do salário e o campo da concorrência – que n' *O Capital*, conquanto inteligível, é tratada muito brevemente – aparece mais explicitamente:

Considerando a relação geral nós devemos levar em conta apenas excepcionalmente essa forma invertida [a forma do salário] na qual o valor da capacidade de trabalho aparece. Essa forma invertida, no entanto, é a maneira como ela aparece no processo real da concorrência, onde tudo aparece numa forma invertida, e na consciência tanto do trabalhador quanto do capitalista. (MARX, 1994, p. 77, tradução livre¹³).

Nessa forma, o valor, preço do trabalho é uma expressão específica que contradiz diretamente o conceito de valor. Mas esta contradição *existe*. [...] Essa forma torna-se importante quando se examina o salário em seu movimento real. Ela também é importante à compreensão de muitos equívocos na teoria. (MARX, 1994, p. 72. Destaque no original, tradução livre¹⁴).

Há uma confluência entre a exposição do *Capital* e das *Teorias* na medida em que em ambos os textos o autor toma o cuidado de assinalar que a inversão presente na categoria salário expressa uma objetividade do modo de produção capitalista. O valor da força de trabalho se converte em preço do trabalho não apenas nas consciências de trabalhador e capitalista, mas também no processo real de concorrência. Por essa razão, a crítica marxiana do salário não se dá apenas no plano da lógica, não se contenta em apontar a irracionalidade da expressão para dar-lhe as costas. O essencial é compreender que se trata de uma forma de ser que expressa irracionalidades reais e que, por esse motivo, deve ser não simplesmente abandonada mas levada em conta quando o objetivo for explicar fenômenos da realidade que são efetivamente regidos por essas formas irracionais.

¹³ "In considering the general relation we have only to take account by way of exception of this inverted form in which the value of labour capacity appears. This inverted form is, however, the way in which it appears in the real process of competition, where everything appears in an inverted form, and in the consciousness of both worker and capitalist"

¹⁴ "In this form, the value, price of labour is a specific expression, which directly contradicts the concept of value. But this contradiction *exists*. [...] This form becomes important when one is examining wages in their real movement. It is also important in understanding many misconceptions in the theory."

Nessas passagens Marx é bastante claro ao enfatizar que as contradições da expressão preço do trabalho exprimem uma contradição real que inclusive explica o movimento dos salários na esfera da concorrência, onde a prática é de fato regida por formas irracionais. Nesse sentido, conquanto irracional, a expressão que se tem no salário ajuda a explicar o movimento dos salários na concorrência, onde o preço da força de trabalho, na forma do salário, pode cair abaixo de seu valor:

Em países há mais tempo desenvolvidos, a própria máquina produz, por meio de sua aplicação em alguns ramos de negócios, uma tal superabundância de trabalho em outros ramos, que a queda do salário abaixo do valor da força de trabalho impede aí o uso da maquinaria, tornando supérfluo e frequentemente impossível, do ponto de vista do capital, cujo lucro provém da diminuição não do trabalho aplicado, mas do trabalho pago [...] Como ele [o capital] não paga o trabalho aplicado, mas o valor da força de trabalho aplicada, o uso da máquina lhe é restringido pela diferença entre o valor da máquina e o valor da força de trabalho por ela substituída. [...] Considerando-se, além disso, que o verdadeiro salário do trabalhador ora cai abaixo de seu valor, ora sobe acima dele, a diferença entre o preço da maquinaria e o preço da força de trabalho a ser substituída por ela pode variar muito [...]. Mas é apenas a primeira diferença que determina os custos de produção da mercadoria para o próprio capitalista e o influencia mediante as leis coercitivas da concorrência. (MARX, 2017a, p. 466).

É dizer, dado que no capitalismo o preço e o valor das mercadorias só coincidem tendencialmente, o salário pode cair abaixo do valor da força de trabalho. Nesse caso, as leis da concorrência obrigam o capitalista a empregar mais trabalho superexplorado do que a maquinaria, vez que, ainda que contenham mais trabalho humano objetivado, as mercadorias assim produzidas serão vendidas por um preço mais baixo. Vê-se dessa maneira que os nexos da forma de aparecimento salário com o conceito adequado que oculta (valor da força de trabalho), podem romper-se completamente quando o salário cai drasticamente abaixo do valor da força de trabalho, caso em que a forma do salário será efetiva ao reger, mediante as leis coercitivas da concorrência, o comportamento dos agentes no mercado (SAN MARTINS, 2016, pp. 153-157). Eis uma evidência decisiva de que o salário, conquanto irracional, é uma expressão efetiva que explica fenômenos reais e rege a atividade cotidiana dos agentes sociais colocados na concorrência.¹⁵

Por outro lado, essas formas como a expressão preço do trabalho não podem ser tomadas apenas negativamente, isto é, compreendidas como mero obscurecimento

¹⁵ Para uma análise detalhada da regência dos movimentos do salário pela sua expressão irracional, ver “O movimento dos salários” In: SAN MARTINS, 2016.

do pensamento. Em alguma medida, é a partir dessas formas que os sujeitos da sociabilidade capitalista tomam consciência de si e, no limite, sua própria atividade é mediada por e a partir de essas expressões¹⁶. Qualquer um pode imaginar, por exemplo, de que maneira a reivindicação por melhores salários integra o léxico das lutas dos trabalhadores do passado e do presente, como essa expressão medeia sua apreensão da luta em que se encontram contra o capital etc.

Nessa esteira o autor de *O Capital* ocupa-se de expor as razões de ser do salário, as razões de ordem prática e cotidiana que conformam essa aparência irracional: “Se a história universal precisa de muito tempo para descobrir o segredo do salário, não há, em contrapartida, nada mais fácil de compreender do que a necessidade, as *raisons d’être* [razões de ser], dessa forma de aparecimento [*Erscheinungsform*]” (MARX, 2017a, p. 610).

O direito, que até então estava aparentemente ausente na exposição, surge de modo bastante interessante quando Marx trata das razões e condições concretas que explicam a assunção da aparência irracional do salário pelo valor da força de trabalho na superfície da sociedade capitalista.

Ao cuidar das referidas razões de ser da forma de aparecimento do salário, a primeira consideração levantada pelo autor é que a troca que se dá entre capital e trabalho não se distingue à primeira vista da troca de quaisquer outras mercadorias:

Inicialmente, o intercâmbio entre capital e trabalho apresenta-se à percepção exatamente do mesmo modo como a compra e a venda de todas as outras mercadorias. O comprador dá certa soma de dinheiro, e o vendedor, um artigo diferente do dinheiro. (MARX, 2017a, p. 611)

Nos estreitos limites da relação de troca, a expressão preço do trabalho não parece ser mais irracional do que o preço das uvas – em todo caso, há simplesmente a expressão do valor de uma mercadoria em um equivalente monetário de igual grandeza.

Além disso, é notado que “como o valor de troca e o valor de uso são, em si mesmos, grandezas incomensuráveis, as expressões “valor do trabalho” e “preço do trabalho” não parecem ser mais irracionais do que as expressões “valor do algodão” e “preço do algodão” (MARX, 2017, p. 61). Mais uma vez, há algo próprio da anatomia

¹⁶ “Convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção [...] e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo *as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim*” (MARX, 2008, p. 48. Grifo nosso).

da relação de valor que concorre para que a expressão preço do trabalho não salte aos olhos como uma patente contradição: a troca de mercadorias, ao equiparar diferentes valores de uso, expressa uma objetividade social – a qualidade de serem ambos produtos de trabalho humano – na forma de uma qualidade que se prende à coisa, na forma da igualdade de valores. Por essa razão, falar-se em preço do trabalho não parece ser mais absurdo que falar do preço da corda etc. Há algo objetivamente colocado na troca, âmbito em que os indivíduos atuam como portadores de relações sociais e de onde eles tiram as formas pelas quais tomam consciência dessas mesmas relações, que chancela a expressão do salário. A apreensão imediata das relações sociais capitalistas a partir da troca de mercadorias em nada contradiz, antes reforça, a expressão valor ou preço do trabalho.

O autor ainda assinala que, diante da troca entre capital e trabalho na circulação, a consciência jurídica se comporta de modo bastante interessante: “Nesse fato, a consciência jurídica [*Rechtsbewußtsein*] reconhece, quando muito, uma diferença material, expressa em fórmulas juridicamente equivalentes [*rechtlich äquivalenten Formeln*]: *do ut des, do ut facias, facio ut des, e facio ut facias*” (MARX, idem, ibidem).

Surge neste momento uma relação mais direta entre a forma do salário e o direito, cuja investigação foi objeto da presente pesquisa. Com esta assertiva, Marx parece relacionar o direito ao âmbito da troca de mercadorias: a consciência que se coloca a partir do direito reconhece no intercâmbio entre capital e trabalho uma diferença meramente material em relação às outras trocas, pelo que é capaz de expressá-lo numa forma juridicamente idêntica a qualquer outra troca. Como a natureza socialmente específica da relação entre capital e trabalho não se revela nos limites da troca, mas no processo produtivo, para o qual o momento da troca é somente um pressuposto, o direito parece assumir o ponto de vista da circulação ao não reconhecer aquilo que, considerada a relação de troca, não se revela. Desse modo, as distintas naturezas das mercadorias trocadas, as diferentes funções que cada agente assume no processo de produção que tem a relação da troca como ponto de partida, a qualidade especial da mercadoria força de trabalho, em suma, que um trocador seja trabalhador e o outro capitalista, são, à consciência jurídica, fatos acessórios que não lhe impedem de expressar a relação em uma fórmula idêntica a qualquer outra troca.

Há uma outra passagem do mesmo capítulo em que a relação do direito com a forma invertida do salário recebe do autor um tratamento mais detido. Marx primeiro

distingue o assalariamento de formas de trabalho correspondentes a outros modos de produção para destacar a diferença específica daquele. Segundo o autor (2017, p. 610), na corveia a relação é mais transparente, porque o trabalho que o servo realiza para si mesmo e o trabalho que realiza a serviço do senhor se distinguem espacial e temporariamente. Já na escravidão, o escravizado é em si mesmo propriedade de outrem, pelo que todo seu trabalho, mesmo aquele que serve para sua precária reprodução, aparece-lhe como trabalho realizado para um terceiro. No assalariamento, por sua vez, a forma do salário apresenta todo o trabalho como trabalho pago, produzindo a aparência mistificadora de que o trabalhador trabalha apenas para si mesmo, apagando o tempo de mais-trabalho: “No trabalho assalariado, ao contrário, mesmo o mais-trabalho ou trabalho não pago aparece como trabalho pago. No primeiro caso, a relação de propriedade oculta o trabalho do escravo para si mesmo; no segundo, a relação monetária oculta o trabalho gratuito do assalariado” (MARX, 2017, p. 610). A forma do salário e a relação monetária ocultam o trabalho gratuito pois aquele apresenta toda a jornada de trabalho como jornada remunerada, e aquela, que é a figura transformada do produto do trabalho, apaga na sua forma que o que refluí para o trabalhador não é mais do que uma fração do seu produto de trabalho total¹⁷.

A expressão do salário, pois, liga-se a uma diferença específica do assalariamento em relação a outras formas de trabalho. Se na corveia e na escravidão a aparência de dominação é imediata, no assalariamento a expressão preço do trabalho e a mediação do dinheiro como meio de pagamento ocultam todo o trabalho realizado gratuitamente que serve à valorização do valor, conformando uma aparência de independência e liberdade do trabalhador por baixo da qual está oculta a sua dominação pelo capital. Após apresentar o assalariamento como uma forma mais mistificadora de extração de mais-trabalho, que apresenta a exploração como liberdade e o trabalho gratuito como trabalho pago, arremata o autor:

¹⁷ “O que refluí continuamente para o trabalhador na forma-salário [*Form des Arbeitslohns*] uma parte do produto continuamente reproduzido por ele mesmo. Sem dúvida, o capitalista lhe paga em dinheiro o valor das mercadorias, mas o dinheiro não é mais do que a forma transformada do produto do trabalho. [...] É com seu trabalho da semana anterior ou do último semestre que será pago seu trabalho de hoje ou do próximo semestre [...] A ilusão gerada pela forma-dinheiro desaparece de imediato assim que consideramos não o capitalista e o trabalhador individuais, mas a classe capitalista e a classe trabalhadora. A classe capitalista entrega constantemente à classe trabalhadora, sob a forma-dinheiro, títulos sobre parte do produto produzido por esta última e apropriado pela primeira. De modo igualmente constante, o trabalhador devolve esses títulos à classe capitalista e, assim, dela obtém a parte de seu próprio produto que cabe a ele próprio. A forma-mercadoria do produto e a forma-dinheiro da mercadoria disfarçam a transação” (MARX, 2017a, pp. 642-643).

Compreende-se, assim, a importância decisiva da transformação do valor e do preço da força de trabalho em valor e preço do próprio trabalho. Sobre essa forma de manifestação [*Erscheinungsform*], que torna invisível a relação efetiva e mostra precisamente o oposto dessa relação, repousam todas as noções jurídicas [*Rechtsvorstellungen*], tanto do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as ilusões de liberdade [*Freiheitsillusionen*], todas as tolices apologéticas da economia vulgar. (MARX, 2017a, p. 610).

Nesta segunda passagem que relaciona diretamente a forma do salário ao direito, Marx uma vez mais destaca que o salário é uma forma de aparecimento [*Erscheinungsform*] invertida, uma expressão irracional em que o valor da força de trabalho se converte. Para o autor, essa forma antitética à figura medular do capital que oculta a relação essencial do modo de produção capitalista seria a pedra de toque para representações jurídicas [*Rechtsvorstellungen*], mistificações, ilusões de liberdade e tolices apologéticas. O direito, em sua relação com a forma do salário, aparece ao lado de elementos associados ao que há de mais simplório e apologético na apreensão do modo de produção capitalista: segundo Marx, a inversão operada na expressão preço do trabalho, que apresenta toda o trabalho realizado como trabalho pago, é uma forma de exploração de mais-trabalho que, na sua especificidade social, é mais sofisticada que a escravidão, menos transparente que a corveia e fornece ao mesmo tempo a base para as representações jurídicas e para mistificações, ilusões de liberdade e tolices apologéticas correspondentes ao modo de produção capitalista.

Ante o exposto, tem-se que o capítulo 17 é um ponto de partida relevante para a pesquisa sobre a crítica de Marx ao direito. Ao tratar da transformação do valor da força de trabalho em valor ou preço do trabalho, Marx oferece pistas importantes para se compreender a posição que o direito ocupa em sua obra: por um lado, o direito parece coadunar-se com o ponto de vista da troca ao expressar no intercâmbio entre capital e trabalho uma diferença apenas material e no mesmo compasso aceitar a expressão irracional do salário; por outro, a inversão da forma do salário é tomada como base tanto para representações jurídicas quanto para concepções apologéticas do modo de produção capitalista.

As determinações abstratas da troca como bases reais para o desenvolvimento das determinações jurídicas

Diante disso, a pesquisa ocupou-se de explicar precisamente por que o direito recebe esse tratamento no salário. Em outras palavras, tomando as assertivas marxianas sobre a relação entre o direito e a forma do salário como ponto de partida,

ocupamo-nos de buscar em outras passagens de *O Capital* e em outros textos possíveis explicações para por que o direito se comporta precisamente assim diante da inversão do salário, com esperanças de jogar alguma luz sobre a crítica marxiana ao direito enquanto tal. Como se pretende demonstrar, a pesquisa revelou que a afinidade do direito com a expressão preço do trabalho e com as ilusões de liberdade e concepções apologéticas e mistificadoras do modo de produção capitalista remete na realidade a uma mesma questão: a conexão entre o direito e a relação de troca de mercadorias, em que esta se coloca, segundo Marx, como pressuposto para o desenvolvimento de determinações jurídicas.

A relação entre o direito e o âmbito da circulação de mercadorias é bastante forte e se repete em outros momentos da crítica marxiana da economia política. Na introdução de 1857 do *Grundrisse*, o autor, ao tratar do desenvolvimento desigual entre as relações de produção e sua base produtiva, aponta na Roma antiga um desenvolvimento desigual entre sua produção e o direito privado:

Mas o ponto verdadeiramente difícil de discutir aqui é o de como as relações de produção, como relações jurídicas, têm um desenvolvimento desigual. Em consequência disso, p. ex., a relação do direito privado romano (nem tanto o caso no direito penal e no direito público) com a produção moderna (MARX, 2011, p. 62).

Haveria um desenvolvimento desigual entre o direito romano e a sua base efetiva na medida em que ele tem uma relação forte com a produção moderna, bastante distinta da produção romana. Uma pista para a explicação do referido desenvolvimento desigual parece ser oferecida mais adiante:

Por isso, no direito romano o *servus* é corretamente determinado como aquele que não pode adquirir nada para si pela troca (ver Institut). Por essa razão, é igualmente claro que esse direito, embora corresponda a uma situação social na qual a troca não estava de modo algum desenvolvida, pôde, entretanto, na medida em que estava desenvolvido em determinado círculo, desenvolver as determinações da pessoa jurídica, precisamente as do indivíduo da troca, e antecipar, assim, o direito da sociedade industrial (em suas determinações fundamentais); mas, sobretudo, teve de se impor como o direito da sociedade burguesa nascente perante a Idade Média. Mas seu próprio desenvolvimento coincide completamente com a dissolução da comunidade romana (MARX, 2011, pp. 188-189).

Ora, nessa passagem Marx, ao tratar do direito romano, afirma que, embora a troca ali não fosse plenamente desenvolvida, esta era suficientemente desenvolvida ao ponto de tornar possível aos romanos o desenvolvimento das determinações da pessoa jurídica. O desenvolvimento do direito privado romano, que é resgatado na

sociedade capitalista em oposição ao privilégio feudal, se dá segundo Marx justamente na esteira do desenvolvimento da troca de mercadorias – certo desenvolvimento da troca é considerado como pressuposto para a elaboração de determinações jurídicas¹⁸. Nesse sentido, o *servus* diferenciava-se da pessoa jurídica justamente pela sua incapacidade de adquirir bens pela troca. O que explicaria o desenvolvimento desigual das relações jurídicas em Roma em relação com sua base produtiva seria precisamente o desenvolvimento em um certo grau de relações de troca que permitem o desenvolvimento da pessoa jurídica como um dos momentos do sujeito da troca, determinações que seriam resgatadas e mais desenvolvidas pela nascente sociedade civil-burguesa.

Claro está que em Marx há uma correlação entre o direito e a circulação de mercadorias; algum grau de desenvolvimento da troca é considerado a chave para o desenvolvimento de determinações jurídicas. Diante disso, ao exame da relação entre o direito e a forma do salário importa examinar as determinações da relação de troca. É dizer, se o desenvolvimento da troca é pressuposto para a elaboração de determinações jurídicas e o direito se coloca sobre as determinações da relação de troca, reconhecendo-as e as elaborando juridicamente, importa analisar precisamente o que essa relação exprime e como determinações do direito são engendradas a partir disso. Ainda no mesmo texto, Marx expõe em detalhe algumas determinações da relação de troca:

De fato, como a mercadoria ou o trabalho estão determinados tão somente como valor de troca e a relação pela qual as diferentes mercadorias se relacionam entre si [se apresenta] como troca desses valores de troca, como sua equiparação, os indivíduos, os sujeitos, entre os quais esse processo transcorre, são determinados simplesmente como trocadores. Entre eles não existe absolutamente nenhuma diferença, considerada a determinação formal, e essa determinação é econômica, a determinação em que se encontram reciprocamente na relação de intercâmbio; o indicador de sua função social ou de sua relação social mútua. Cada um dos sujeitos é um trocador, i.e., cada um tem a mesma relação social com o outro que o outro tem com ele. A sua relação como trocadores é, por isso, a relação da igualdade. É impossível detectar qualquer diferença ou mesmo antagonismo entre eles, nem sequer uma dissimilaridade. Além disso, as mercadorias que trocam são, como valores de troca, equivalentes ou ao menos valem enquanto tais [...]. Os equivalentes são a objetivação de um sujeito para o outro; i.e., eles próprios são de mesmo valor e se confirmam no ato da troca como valendo igual

¹⁸ Dessa maneira Marx parece admitir a existência de uma forma de direito pré-capitalista – ainda que, por certo, ligado à dissolução da comunidade romana – o que diferencia sua concepção da pachukaniana, cf. SARTORI, 2022.

e, ao mesmo tempo, como reciprocamente indiferentes. Na troca, os sujeitos são sujeitos uns para os outros exclusivamente pelos equivalentes, como sujeitos de igual valor, e se afirmam enquanto tais pela permuta da objetividade em que um é para o outro. Uma vez que só são assim, um para o outro, como sujeitos de igual valor, como possuidores de equivalentes e como sujeitos que atestam essa equivalência na troca, como sujeitos de igual valor são ao mesmo tempo indiferentes uns aos outros; suas outras diferenças individuais não lhes interessam; são indiferentes a todas as suas outras peculiaridades individuais (MARX, 2011, pp. 184-185).

A forma do valor exige que na troca as mercadorias valham apenas como invólucros de valor: a relação realiza uma abstração de todas as qualidades materiais etc. das mercadorias ao colocá-las como permutáveis entre si enquanto invólucros da mesma quantidade de trabalho social abstrato. Ao mesmo tempo, a relação de troca determina os indivíduos tão-somente como trocadores, e eles valem apenas como guardiões dessas mercadorias de mesmo valor, como suportes dessa relação na medida em que precisam colocar as mercadorias em contato umas com as outras. Eles existem um para o outro apenas como possuidores, guardiões de mercadorias de igual valor.

Se entre os produtos a troca realiza uma abstração de toda diferença e os relaciona apenas como valores, com os possuidores de mercadorias não pode ser distinto. Determinados objetivamente apenas como trocadores, nessa relação não há entre eles qualquer diferença, e um tem com o outro a mesma relação que este tem consigo na medida em que se apresentam como guardiões de mercadorias de mesmo valor. A troca, pois, estabelece objetivamente uma relação de igualdade que é fundada na forma-mercadoria; nessa relação as mercadorias se igualam como invólucros de valor de mesma grandeza e seus guardiões, ao relacionarem essas coisas entre si, também se conformam enquanto iguais possuidores. Conforma-se um sentido de igualdade bastante singular: a forma do valor, ao equiparar os produtos do trabalho humano exige que sua igualdade se expresse na forma da igualdade entre coisas – e os seus guardiões só são iguais entre si na medida em que se apresentam como possuidores de mercadorias de igual valor. A relação monetária realiza os indivíduos como iguais mas apenas indiretamente: são iguais como sujeitos apenas por e na medida em que são os guardiões de coisas igualáveis enquanto invólucros de valor.

Ainda nessa relação, à igualdade somam-se os momentos da liberdade e do direito:

[A diversidade natural de necessidades e mercadorias dos indivíduos] constitui o motivo para a integração desses indivíduos, para a sua

relação social como trocadores, relação em que são pressupostos e se afirmam como iguais, à determinação da igualdade soma-se a da liberdade. Ainda que o indivíduo A sinta necessidade da mercadoria do indivíduo B, não se apodera dela pela força, nem vice-versa, mas reconhecem-se mutuamente como proprietários, como pessoas cuja vontade impregna suas mercadorias. Em decorrência, aqui entra de imediato o momento jurídico da pessoa e da liberdade, na medida em que está contida na primeira. Nenhum deles se apodera da propriedade do outro pela força. Cada um a cede voluntariamente. Mas isso não é tudo: o indivíduo A serve à necessidade do indivíduo B por meio da mercadoria a somente na medida em que, e porque, o indivíduo B serve à necessidade do indivíduo A por meio da mercadoria b, e vice-versa. Cada um serve ao outro para servir a si mesmo; cada um se serve reciprocamente do outro como seu meio. (MARX, 2011, p. 187).

As distintas necessidades que os impulsionam para a troca, o valor de uso de suas mercadorias etc. constituem apenas o pressuposto para seu contato social mas são indiferentes para a relação monetária enquanto tal e para a sua determinação enquanto trocadores. A liberdade se afirma na medida em que nenhum sujeito apropria-se da mercadoria alheia senão pela troca, mediante o acordo de vontades em que ambos reconhecem-se mutuamente como proprietários. Trata-se de um sentido de liberdade que objetivamente não quer dizer senão que o indivíduo somente se serve do que outro possui por meio de um acordo de vontades que pressupõe o mútuo reconhecimento da qualidade de proprietário de mercadorias. Ambos só se relacionam mutuamente como sujeitos livres na medida em que necessitam da mercadoria alheia – uma vez mais trata-se de um sentido de liberdade que é objetivamente realizado pela troca e, nessa medida, só atinge o sujeito na mediação pelas formas da mercadoria e da relação de valor, e que não é mais que o corolário de seu egoísmo privado. É patente, pois, que se trata de momentos de igualdade e liberdade em cuja testa está escrito que correspondem a um modo de produção em que as coisas dominam as pessoas: liberdade e igualdade são antes determinações que decorrem da relação entre mercadorias enquanto valores, predicados que somente atingem os seres humanos indiretamente enquanto possuidores dessas mercadorias e que se colocam fundamentalmente como uma necessidade imanente à troca de mercadorias¹⁹.

Daí decorreria, para Marx, o momento jurídico da pessoa e da liberdade, em que a liberdade em verdade está contida na primeira, isto é, no momento jurídico da pessoa. Outra vez, portanto, o autor traz o direito como corolário da relação de troca.

¹⁹ Inclusive, vale mencionar que na sequência do desenvolvimento dessas passagens Marx traz o sujeito de maneira ainda mais abstrata, como mera individuação do Dinheiro, que realiza objetivamente a liberdade enquanto forma universal da mercadoria (SARTORI, 2022, pp. 103-108).

Os momentos jurídicos são engendrados a partir da relação de troca – reconhecem situações dadas por relações econômicas e, em relação às determinações de liberdade e igualdade realizadas por estas, não são mais do que a mesma base elevada a outra potência²⁰.

Longe de ser o central na análise marxiana, o direito atua tão somente reconhecendo determinações que são dadas pela relação de troca, chancelando inclusive sentidos de igualdade e liberdade que, longe de qualquer pretensão grandiloquente, significam relações objetivamente dadas pela forma-mercadoria e sua respectiva relação de valor. Na medida em que se afasta da esfera da produção – onde o capital existe como capital mediante a exploração da força de trabalho – e opera seu reconhecimento a partir da circulação, o direito realiza uma apreensão do modo de produção capitalista a partir daquilo que se revela em sua superficialidade. Ele referenda a irracionalidade da expressão preço do trabalho justamente na medida em que, à relação de troca e à determinação dos indivíduos como trocadores, as distintas necessidades dos trocadores, a natureza particular de suas mercadorias e as distintas funções sociais que exercem no processo produtivo são irrelevantes. Quanto à categoria salário, essa correlação explicaria por que a consciência jurídica vislumbra no intercâmbio entre capital e trabalho uma diferença apenas material que não afeta a respectiva fórmula jurídica – implicando em uma aceitação da expressão irracional preço do trabalho.

A referida relação entre desenvolvimento do direito e troca de mercadorias também se faz presente no próprio *Capital*, em que Marx, ao tratar novamente da troca das mercadorias, estabelece o mútuo reconhecimento dos indivíduos colocados na troca como proprietários como pressuposto para o desenvolvimento do acordo de vontades na forma do contrato.

Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O

²⁰ “Igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade e liberdade*. Como ideias puras, são simples expressões idealizadas dessa base; quando desenvolvidas em relações jurídicas, políticas e sociais, são apenas essa base em uma outra potência” (MARX, 2011, p. 188).

conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. (MARX, 2017a, pp. 159-160)

Aqui, como na passagem dos *Grundrisse*, Marx pontua a necessidade de apropriar-se da coisa alheia apenas por meio da troca como o fundamento a partir do qual se coloca o elemento jurídico. Outra vez mais o mútuo reconhecimento da qualidade de proprietário de mercadoria aparece como fundamento de uma liberdade objetivamente realizada na troca a partir da qual desenvolvem-se determinações jurídicas, como o contrato. Além disso, é assinalado de modo explícito que a relação jurídica travada entre os indivíduos não faz mais que refletir a relação econômica, que lhe dá não apenas o conteúdo como lhe é pressuposto.

Em outra passagem de *O Capital*, a relação entre o direito e a esfera da circulação é ainda mais explícita. Na medida em que ela se conforma como o âmbito em que livres trocadores trocam equivalentes, na circulação predominam a liberdade e a igualdade, o reino dos direitos inatos do homem e de Bentham. Nela, trabalhador e capitalista defrontam-se como juridicamente iguais, atuando como comprador e vendedor de força de trabalho, respectivamente.

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem [*angeborenen Menschenrechte*]. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos [*als freie, rechtlich ebenbürtige Personen*]. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal [*Rechtausdruck*] comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. (MARX, 2017a, pp. 250-51).

A circulação, portanto, traz o elemento jurídico ao realizar em seus limites os direitos inatos do homem. O direito conforma-se desenvolvendo um papel importante na circulação onde, tomando os livres trocadores e o egoísmo das vontades como pressupostos, opera um reconhecimento dessa liberdade e das relações que se estabelecem na troca. Trata-se do reconhecimento jurídico, do contrato como expressão jurídica das vontades dos indivíduos egoístas colocados como trocadores

no campo da circulação que, na realidade, sequer é o central para a produção do mais-valor. Os indivíduos reconhecem-se como proprietários de iguais direitos sobre as suas mercadorias, das quais só podem apropriar-se mediante a troca. Longe dos elevados ares que contemporaneamente lhes são atribuídos, Marx traz os direitos do homem [*Menschenrechte*] com um papel bem mais singelo – e mesmo mesquinho – em que há apenas a expressão jurídica daquilo que antes de existir juridicamente já se colocava como fato, o reconhecimento jurídico do indivíduo atomizado, do egoísmo privado que rege a esfera da circulação.

O cotejo dessas passagens com os trechos do *Grundrisse* acima expostos revela uma importante linha de continuidade na crítica marxiana da economia política: a despeito dos distintos modos de exposição e do nível de amadurecimento do pensamento do autor em cada obra, num e noutro caso Karl Marx afirma que o momento jurídico – na forma da liberdade, da pessoa jurídica, dos direitos do homem etc. – se liga de modo bastante forte à circulação, à relação de troca, e somente se afirma quando a troca se encontra suficientemente desenvolvida. Em ambos os textos o desenvolvimento do direito é colocado sobre uma base histórica efetiva: as determinações jurídicas somente se afirmam onde a troca está suficientemente desenvolvida, afirmam-se a partir da troca, operando um reconhecimento, uma elaboração de determinações que se revelam na relação de troca. Em todo caso, é evidente que para o autor o direito é algo longe do essencial, e em verdade apenas exprime juridicamente relações econômicas e chancela sentidos de igualdade e liberdade que se realizam no sistema monetário, pressupondo o egoísmo privado e afirmando-se apenas por meio de qualidades que residem nas coisas e em que os homens só valem enquanto possuidores, guardiões dessas coisas.

Observe-se como, embora de fato exista na crítica marxiana uma relação muito próxima entre a isonomia dos iguais proprietários de mercadorias e a igualdade jurídica, não é possível aceitar a tese pachukaniana segundo a qual o sentido de pessoa na passagem em análise corresponde à figura do sujeito de direito²¹. O central nessas passagens, acreditamos, é nem tanto o desenvolvimento marxiano do sujeito de direito – categoria da Teoria Geral do Direito e em verdade estranha à malha categorial da exposição de Marx – mas a relação entre as determinações da pessoa jurídica, em que esta é um dos muitos momentos da pessoa, que figura como uma

²¹ Cf. PACHUKANIS, 2017. Para uma crítica à leitura pachukaniana da noção de pessoa em Marx, ver SARTORI, 2019b.

possuidora de coisas, e a troca de mercadorias (cf. SARTORI, 2020; 2022).

É patente que muito do que há de mais valioso no texto marxiano estaria perdido com uma análise que se contentasse em assinalar a proximidade existente entre o sujeito de direito e a forma-mercadoria. O mais relevante nesse ponto parece ser a exposição da troca de mercadorias como uma base efetiva de uma igualdade e de uma liberdade que se instauram mediante coisas – o que remete à constatação de que as formas do modo de produção capitalista expressam uma realidade em que as coisas dominam os homens²². Afinal, estes só são iguais na medida em que se relacionam como possuidores de mercadorias de mesmo valor; são livres as pessoas na medida em que somente se apossam da coisa alheia num ato de vontade levado a cabo na troca. Nesse contexto, longe de uma aproximação entre Marx e categorias da Teoria Geral do Direito – mesmo o direito enquanto tal aparece de modo bastante singelo vez que apenas reflete ao seu modo um conteúdo econômico – o essencial é e não poderia deixar de ser uma crítica arguta às categorias da sociedade civil-burguesa a partir da crítica de sua anatomia, a economia política.

A relação do valor coloca determina os indivíduos tão somente como portadores de mercadorias de igual valor, estabelecendo uma igualdade objetiva diante da qual os trocadores reconhecem-se mutuamente enquanto proprietários que não podem apropriar-se da mercadoria alheia senão por um acordo de vontades, donde decorre sua relação jurídica. Assim, ao determinar os indivíduos simplesmente como trocadores, a troca parece dar as condições para o reconhecimento recíproco destes como iguais proprietários; há a realização e o reconhecimento de uma igualdade que se dá por intermédio das mercadorias e se realiza com o sistema monetário. Nela, abstrai-se de toda qualidade concreta das mercadorias: estas estão postas tão somente como invólucros de trabalho humano abstrato de mesma dimensão, e a natureza particular de cada mercadoria, a necessidade particular que levou cada indivíduo à troca estão abstraídas. Do ponto de vista da relação de troca, portanto, que um trocador seja trabalhador e outro capitalista, que um leve sua própria

²² “É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais se colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e, portanto, por que o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo” (MARX, 2017a, pp. 155-156).

corporeidade à troca e o outro um equivalente monetário, é indiferente.

Uma vez que se afirma a partir da relação de troca e da determinação dos indivíduos como trocadores, o momento jurídico não faz que elaborar as determinações da troca de mercadorias, sendo indiferente ao que é essencial nessa relação. Nos limites da relação de troca, como se viu, não é absurdo falar em valor ou preço do trabalho porque toda relação de valor exprime o valor na equiparação com um valor de uso qualquer. A irracionalidade da expressão preço do trabalho, afinal, só se revela de modo mais flagrante na produção, onde se dá a exploração da força de trabalho e onde é possível observar que um trabalho que “vale” X produz 2X. Como é característico do ponto de vista da troca de mercadorias, o direito é indiferente à natureza particular da mercadoria força de trabalho e ao seu papel específico na reprodução do capital, que somente se realiza no processo de produção. Logo, ao direito a expressão preço do trabalho não é mais irracional do que o preço das maçãs. Em conclusão, é por essa razão que a consciência que se coloca a partir do direito, como corolário da troca de mercadorias, é capaz de exprimir a compra e a venda da força de trabalho numa fórmula juridicamente equivalente à troca de quaisquer outras mercadorias, como a maçã e a pêra.

A circulação como demiurgo do direito e das ilusões de liberdade capitalistas

Ao mesmo tempo, a noção de que para Marx o direito se coloca a partir da troca é chave importante para se compreender por que, sobre a base do salário, o direito aparece lado a lado com as apreensões mais apologéticas e mistificadoras do modo de produção capitalista. Para Marx, afinal, refugiar-se nas determinações abstratas de liberdade e igualdade da troca – determinações estas a partir da qual se colocam as determinações jurídicas – são um lugar-comum dos apologistas da sociedade do capital:

Por outro lado, na determinação da relação monetária, tal como desenvolvida até aqui em sua pureza e sem referência a relações de produção mais desenvolvidas, está implícito que todas as antíteses imanentes da sociedade burguesa parecem apagadas nas relações monetárias concebidas de modo simples, e, sob esse aspecto, refugia-se sempre no dinheiro para fazer a apologia das relações econômicas existentes, pela democracia burguesa mais ainda do que pelos economistas burgueses [...] (MARX, 2011, p. 184).

A relação monetária determina os indivíduos tão-somente como trocadores. Nessa relação estão apagadas todas as suas diferenças naturais na medida em que se afirmam um para o outros como possuidores de mercadorias de igual valor. Refugiar-

se na liberdade e na igualdade que o sistema monetário realiza e tomar a relação de troca como régua para avaliar a sociedade civil-burguesa é um lugar-comum apologético porque significa julgar a sociedade do capital pelos seus momentos mais abstratos perdendo de vista o essencial: a valorização do valor no processo de produção. Em outro exemplo que sugere uma continuidade de pensamento entre o *Grundrisse* e *O Capital*, Marx em nota de rodapé repisa que um procedimento comum entre apologistas do modo de produção capitalista é avaliar a sociedade civil-burguesa a partir de seus momentos mais abstratos na relação de troca:

Dois pontos são aqui característicos do método da apologética econômica. Em primeiro lugar, a identificação da circulação de mercadorias com a troca imediata de produtos mediante a simples abstração de suas diferenças. Em segundo lugar, a tentativa de negar as contradições do processo capitalista de produção dissolvendo as relações de seus agentes de produção nas relações simples que surgem da circulação de mercadorias. A produção e a circulação de mercadorias são, porém, fenômenos que pertencem aos mais distintos modos de produção, por mais variados sejam em sua dimensão e alcance. Portanto, ainda não se sabe nada da *differentia specifica* [diferença específica] desses modos de produção e, por conseguinte, não é possível julgá-los enquanto se conhecem apenas suas categorias abstratas, comuns a todos os modos de produção. Em nenhuma ciência além da economia política impera tal pedantaria acompanhada de lugares-comuns tão elementares. Por exemplo, J. B. Say julga-se no direito de dar um veredito sobre as crises porque ele sabe que a mercadoria é um produto (MARX, 2017a, pp. 187-188).

Em ambas as passagens é dito que a relação de troca em sua pureza é algo que diz respeito a diversos modos de produção – o desenvolvimento da troca, afinal, é um pressuposto para o desenvolvimento de determinações jurídicas na Roma antiga, muitos séculos antes do amadurecimento do modo de produção capitalista – e que existe no capitalismo apenas como um de seus momentos mais abstratos. Nessa relação, conforme exposto, os indivíduos aparecem simplesmente como trocadores, proprietários de mercadoria. É a partir disso que se colocam os momentos jurídicos da pessoa e da liberdade.

O autor é claro ao pontuar que, embora esse momento seja real e só tenha se desenvolvido plenamente no modo de produção capitalista, tomá-lo em sua pureza e abstração como ponto de partida para um julgamento da sociedade civil-burguesa é um lugar-comum da apologética, vez que nele está apagada a diferença específica do modo de produção capitalista, assim como todas as suas contradições. Afinal, é muito

diferente a troca do excedente de produção no modo de produção asiático²³ para a produção voltada para a troca de uma fazenda capitalista, muito diferente ainda quando a troca se coloca como ponto de partida para a cessão da capacidade de trabalho, o que pressupõe o assalariamento etc. Por essa razão, o ponto de vista que toma as determinações abstratas da troca e a liberdade e a igualdade que se realizam ali como parâmetro para investigação da sociedade civil-burguesa será sempre apologético e mistificador, pois abdica de encarar as contradições essenciais a esse modo de produção, como a contradição entre capital e trabalho no processo de produção, em favor dos sentidos abstratos de igualdade e liberdade que se realizam na troca. No entanto, para o economista vulgar, cujo procedimento é marcado pela apologia do existente, as determinações abstratas de troca e a expressão irracional que apresenta o todo trabalho como trabalho pago representam “uma base segura de operações para sua superficialidade, fundada no princípio do culto das aparências” (MARX, 2017a, p. 609).²⁴

Uma vez que se desenvolve a partir da relação de troca, o direito parece operar um reconhecimento, isto é, uma elaboração a seu próprio modo, das determinações que se colocam na troca. Da mesma forma que o economista vulgar toma as determinações abstratas de relação de troca como ponto de partida, sendo-lhe indiferente se fala-se de um intercâmbio entre capitalista e trabalhador ou da venda do excedente da produção de um romano livre, o direito é indiferente à natureza concreta das mercadorias trocadas, pelo que interpreta a diferença como uma mera diferença material que não obsta a elaboração de uma fórmula jurídica idêntica.

Dessa maneira, o direito, que tem como base efetiva o desenvolvimento da

²³ “Nos modos de produção asiáticos, antigos etc. a transformação do produto em mercadoria e, com isso, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha um papel subordinado, que, no entanto, torna-se progressivamente mais significativo à medida que as comunidades avançam em seu processo de declínio” (MARX, 2017a, p. 154).

²⁴ Uma exposição detalhada da relação da economia vulgar com o salário foge aos limites deste artigo. Cabe registrar, no entanto, que a afirmação de que a forma do salário fornece as bases para a operação da economia vulgar passa longe de ser simplesmente retórica. Para o autor de *O Capital*, a inversão operada pela expressão preço do trabalho é mesmo a pedra de toque para o desenvolvimento da famigerada fórmula trinitária da economia vulgar: “Uma vez que aqui o salário aparenta ser o produto específico do trabalho, o único produto do trabalho (e o salário é realmente o único produto do trabalho para o trabalhador assalariado), as outras frações do valor - renda da terra e lucro (juros) - parecem fluir tão necessariamente de outras fontes específicas. Assim como aquela fração do valor do produto que se reduz em salário [é concebida] como o produto específico do trabalho, as outras frações do valor que são compostas de renda da terra e lucro devem ser consideradas como o resultado específico de agências para as quais elas existem e às quais elas se acumulam, ou seja, como renda da terra e capital, respectivamente” (MARX, 1989a, pp. 530-531; Tradução nossa).

troca e que toma as determinações desta como pressupostos para o desenvolvimento das suas próprias, guarda uma proximidade evidente justamente com o que há de mais apologético no modo de produção capitalista. As determinações abstratas da troca, afinal, são ao mesmo tempo a base para o desenvolvimento do direito e o refúgio preferido da apologia do modo de produção capitalista justamente em razão de sua abstração, onde as contradições capitalistas estão apagadas. Por isso o comportamento análogo do direito diante da expressão irracional preço do trabalho, que oculta a exploração da força de trabalho, – aceita tanto pelo economista vulgar apologista quanto pela consciência jurídica – revela uma proximidade entre a posição do direito e dos elementos mais apologéticos do capitalismo.

Tomando as determinações abstratas da troca como parâmetro para suas próprias operações, o direito também conforma uma ilusão de liberdade em sua atuação no intercâmbio entre capital e trabalho na circulação. No mercado de trabalho – na esfera da circulação, portanto, onde sua subordinação ao capital não aparece imediatamente e onde o salário se apresenta como preço do trabalho – o trabalhador assalariado se apresenta real e efetivamente como um proprietário, um vendedor de sua mercadoria “trabalho”. No intercâmbio entre capital e trabalho na circulação, as determinações de liberdade e igualdade da relação de troca – que não são mais do que corolários do egoísmo privado e resultados das necessidades imanentes da circulação de mercadorias – outra vez são o ponto de partida para o desenvolvimento de determinações jurídicas, na figura dos direitos inatos do homem [*angeborenen Menschenrechte*] e do contrato de trabalho como resultado das vontades de pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos [*freie, rechtlich ebenbürtige Personen*] (MARX, 2017a, pp. 250-251).

Mais uma vez, portanto, o direito aparece como caudatário da circulação de mercadorias que reconhece as determinações da troca e as elabora. Não surpreende, pois, que o direito em sua relação com o salário apareça como mais uma forma de consciência apologética ou mistificadora: ao tomar os momentos da igualdade e liberdade da circulação como pontos de partida, a consciência que se coloca ao direito é cega para o que é essencial ao modo de produção capitalista, a relação capital que, conquanto pressuposta na circulação, somente se revela no processo de exploração da força de trabalho no campo da produção.

Ao mesmo tempo, porém, a apreensão unilateral que o direito faz desses momentos abstratos de liberdade e igualdade da troca e que, em sua relação com a

forma invertida do salário, o aproxima da apologética da sociedade civil-burguesa, não é de modo algum accidental. Por um lado, como se viu, a aproximação do direito com a circulação em Marx é algo que diz respeito à própria gênese do direito enquanto relação social – afinal, o desenvolvimento da troca em Roma é considerado pelo autor a condição real para o desenvolvimento do direito privado romano que seria resgatado pela nascente sociedade civil-burguesa. Por outro, a mediação do direito é um elemento importante à própria reprodução da relação-capital e do assalariamento na medida em que o reconhecimento do trabalhador como um sujeito que não renuncia à titularidade dos direitos sobre si mesmo definitivamente, mas apenas transitoriamente no processo de produção é uma condição que o distingue enquanto assalariado da situação do escravo ou do servo²⁵.

O que se tem é uma atuação do direito conformando uma ilusão de liberdade que diz respeito à própria valorização do valor, produzida pelas relações sociais especificamente capitalistas. A subordinação do trabalhador ao capital não se mostra na circulação, o demiurgo do direito, mas somente no processo produtivo. Nesse sentido, segundo Marx, as amarras que prendem o trabalhador ao capital são fios invisíveis:

O escravo romano estava preso por grilhões a seu proprietário; o assalariado o está por fios invisíveis. Sua aparência de independência é mantida pela mudança constante dos padrões e pela *fictio iuris* do contrato. (MARX, 2017a, p. 648).

A subordinação do trabalho ao capital, ao contrário do que ocorre na escravidão, não se apresenta tão imediata e transparentemente. À primeira vista, há uma relação de igualdade travada nas trocas que somente se supera quando se considera não a relação isolada do trabalhador com o capitalista enquanto meros possuidores, mas a relação entre trabalhadores e capitalistas enquanto classe. Nesse sentido, a ficção jurídica do contrato, segundo a qual trabalhador e capitalista são sujeitos substancialmente livres e independentes, e somente em razão do contrato surge uma obrigação voluntariamente assumida do trabalhador de ceder sua capacidade do trabalho, chancela a aparência de liberdade própria da circulação de mercadorias. O trabalhador, afinal, jamais renuncia aos seus direitos de propriedade

²⁵ “A continuidade dessa relação requer que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um determinado período, pois, se ele a vende inteiramente, de uma vez por todas, vende a si mesmo, transforma-se de um homem livre num escravo, de um possuidor de mercadoria numa mercadoria” (MARX, 2017a, p. 242).

sobre sua capacidade de trabalho definitivamente – fato que torná-lo-ia um escravo – , mas apenas transitória e livremente. Sob essa aparência esconde-se a relação do trabalhador com o capital enquanto tal, a completa ausência de meios de objetivar o próprio trabalho, a participação sempre mediata e estranhada nos produtos do próprio trabalho na forma dos salários etc. Tudo isso, no entanto, não diz respeito à esfera da circulação e, por consequência, considerada a relação jurídica, é algo fora desta.

Afinal, a compra e venda da força de trabalho é um momento fundamental à própria existência do capital como tal e da valorização do valor enquanto algo que passa pela circulação mas ao mesmo tempo não reside propriamente nesta. É necessário à reprodução do trabalho enquanto trabalho assalariado e ao capital enquanto capital que o trabalhador se relacione com sua força de trabalho enquanto um possuidor juridicamente igual e livre cuja mercadoria não lhe pode ser alienada senão mediante um acordo de vontades na forma do contrato:

Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais. [...] Como pessoa, ele tem constantemente de se relacionar com sua força de trabalho como sua propriedade e, assim, como sua própria mercadoria, e isso ele só pode fazer na medida em que a coloca à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a ao consumo por um período determinado, portanto, sem renunciar, no momento em que vende sua força de trabalho, a seus direitos de propriedade sobre ela. (MARX, 2017a, pp. 242-243).

Na circulação, o trabalhador relaciona-se com sua capacidade de trabalho como um proprietário. Diante do capitalista, estabelece uma relação de iguais possuidores de mercadorias – um, possuidor de dinheiro; o outro, da mercadoria força de trabalho –, pessoas juridicamente iguais. Ao mesmo tempo, coloca-se como uma necessidade imanente à compra e venda da força de trabalho que o trabalhador se relacione com sua capacidade de trabalho como pessoa que a tenha como sua propriedade colocada à disposição apenas transitoriamente, sem jamais renunciar “a seus direitos de propriedade sobre ela”. A correlação entre a necessidade de o trabalhador, diante do capitalista, relacionar-se como pessoa com sua própria capacidade de trabalho e a apreensão jurídica dessa relação também é tratada por Marx nos *Grundrisse*:

As duas partes se defrontam como pessoas. Formalmente, sua relação é a relação igual e livre de trocadores. Que essa forma seja aparência, e aparência enganosa, apresenta-se, considerada a relação jurídica,

como algo situado fora desta. [...] O trabalhador vende a manifestação de força particular a um capitalista particular, com quem se defronta como indivíduo independente. É claro que essa não é a sua relação com a existência do capital como capital, i.e., com a classe dos capitalistas. Em sua própria totalidade, a capacidade de trabalho aparece diante do trabalhador livre como sua propriedade, como um dos momentos sobre o qual ele exerce o domínio como sujeito e que ele conserva ao alienar (MARX, 2011, pp. 617-618).

O que se tem é uma relação que simultaneamente conforma trabalhador e capitalista como livres possuidores e, nessa mesma medida, pessoas juridicamente iguais. Pelo prisma jurídico, que se coaduna com as determinações de troca, o trabalhador se apresenta como livre e igual diante do comprador de sua força de trabalho. Ao mesmo tempo, a expressão do salário conforma uma mistificação especificamente capitalista ao apresentar toda a jornada de trabalho como trabalho pago, velando a exploração da força de trabalho.

Trata-se, é claro, de uma ilusão de liberdade porquanto não representa sua relação perante a existência do capital como capital, que só se revela no processo de exploração da força de trabalho. A relação jurídica, como corolário da relação de igualdade que os indivíduos estabelecem entre si enquanto iguais possuidores de mercadorias de mesmo valor, não considera a articulação da produção ao mesmo tempo que a pressupõe. Que um trocador seja trabalhador que, desprovido de meios de produção, só é capaz de alienar-se sua própria corporeidade e outro seja capitalista, ansioso por usufruir de capacidade de trabalho no processo produtivo é, considerada a relação jurídica, algo estranho a ela justamente porque tratam-se de determinações que escapam aos domínios da relação de troca. A consciência jurídica, afinal, limita-se a reconhecer o que se revela na circulação, sendo-lhe indiferente todo o resto.

Ao passar da circulação rumo à produção, onde se produz o acréscimo de valor às custas do mais-trabalho e diante da qual o olhar jurídico se retrai, a coisa muda de figura:

Ao abandonarmos essa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, de onde o livre-cambista *vulgaris* [vulgar] extrai noções, conceitos e parâmetros para julgar a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já podemos perceber uma certa transformação, ao que parece, na fisionomia de nossas *dramatis personae* [personagens teatrais]. O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor de força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... esfola (MARX, 2017a, p. 251).

Longe do Éden que se coloca na circulação, os livres trocadores contemplados pelo direito como iguais possuidores de mercadorias são substituídos pelas figuras concretas de trabalhador e capitalista. Note-se que, uma vez mais, a esfera da troca de mercadorias, ao mesmo tempo em que dita os limites da concepção jurídica, é apontada como referência da economia vulgar para julgar a sociedade do capital, o que reforça a aproximação entre direito e apologética observada na questão do salário. Diante do campo da produção, o livre-cambista vulgar e o elemento jurídico se retraem precisamente onde se passa o movimento essencial à produção de mais valor mediante o consumo da força de trabalho. Os possuidores de mercadorias da circulação recebem máscaras dramáticas menos pomposas; sua igualdade de proprietários esvai-se conforme a natureza específica da mercadoria que cada um levou à troca determina suas respectivas funções na produção. Aquele que levou ao mercado dinheiro tendo em vista fazer mais dinheiro atua como capitalista, isto é, capital personificado²⁶; o segundo, que vendeu sua própria capacidade de trabalho, subitamente encontra-se no papel de trabalhador. No entanto, para usar a dicção dos *Grundrisse*, essa diferença é, considerada a relação jurídica, algo que se coloca fora desse. Coloca-se fora da relação jurídica justamente na medida em que é algo que remete para além das determinações simples da relação de troca.

Outra vez, a relação entre o direito e o âmbito da circulação prova-se uma chave importante para interpretar-se a afirmação marxiana segundo a qual a inversão presente na categoria salário oferece as bases para as representações jurídicas de trabalhador e capitalista ao mesmo tempo que as oferece para ilusões de liberdade e concepções apologéticas. Conquanto ilusórios, porque apreendidos unilateralmente e tomados em sua abstração e pureza como parâmetro para julgar a sociedade do capital pela apologética, os momentos de liberdade e igualdade do intercâmbio entre trabalho e capital na circulação, elaborados juridicamente, são ao mesmo tempo algo que diz respeito à própria gênese do direito e uma necessidade imanente à reprodução da relação capital.

A expressão irracional do preço do trabalho e sua aparência que oculta a exploração do mais-valor não são simplesmente trapaças capitalistas: encontram

²⁶ “Como portador consciente desse movimento, o possuidor de dinheiro se torna capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação – a valorização do valor – é sua finalidade subjetiva, e é somente enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo de suas operações que ele funciona como capitalista ou capital personificado, dotado de vontade e consciência (MARX, 2017a, p. 229).

lastro, inclusive, na atuação dos possuidores de mercadorias que se coloca como necessária à compra e venda da força de trabalho, e no reconhecimento jurídico disso na igualdade jurídica. Na esfera da circulação e da concorrência, o trabalhador se relaciona com sua força de trabalho como uma mercadoria. Ele atua, em razão das próprias leis imanentes da troca de mercadorias, que se desenvolvem livremente no modo de produção capitalista, como um proprietário. Não tem lugar aqui simplesmente uma ilusão mesquinha do trabalhador; trata-se de algo que se coloca efetivamente na sociedade civil-burguesa.

É nesse sentido que a forma invertida do salário oferece as bases para as representações jurídicas, que aparecem ao lado das ilusões de liberdade, mistificações e tolices apologéticas da economia vulgar. Uma vez que a relação de troca se afirma como ponto de partida para o desenvolvimento das determinações jurídicas, as formas de consciência que se erguem a partir do direito tomam como pressuposto os momentos de liberdade e igualdade da troca. Trata-se de uma liberdade e uma igualdade que, conquanto não sejam propriamente falsas, correspondem aos momentos mais abstratos da circulação no modo de produção capitalista, onde a figura medular do capital com a exploração do mais-valor está oculta. Diante da forma do salário, portanto, o direito aparece ao lado das apreensões mais apologéticas da sociedade do capital precisamente porque um dos *topos* prediletos da apologética burguesa é julgar essa formação social a partir dos momentos mais abstratos da troca, em que as contradições do modo de produção capitalistas estão apagadas em favor da liberdade e da igualdade.

Desse modo, há uma relação bastante forte entre o direito, a forma do salário, e o assalariamento. A consciência jurídica, ao passo que se conforma à esfera da circulação, é afim à expressão irracional preço do trabalho pois a mistificação operada por esta só se revela na produção, longe dos olhos jurídicos. Ao mesmo tempo, o direito, na figura do contrato e do direito de propriedade do trabalhador, é importante à reprodução do trabalho enquanto trabalho assalariado pois realiza uma mediação em que a venda da força de trabalho se dá sempre de forma transitória. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que reconhece a mistificação da forma do salário, liga-se à própria reprodução da relação capital e da valorização do valor ao mediar a compra e venda da força de trabalho.

Conclusão

Ante todo o exposto, sentimo-nos habilitados a concluir que existe, em *O Capital*, uma distinção qualitativa entre salário e valor da força de trabalho. Precisamente, aquele é uma forma de manifestação irracional e invertida para este último. No salário, o valor da força de trabalho aparece como preço do trabalho, expressão em que o conceito de valor se converteu em seu contrário e toda jornada de trabalho aparece como paga, ocultando o mais-valor.

Diante dessa forma de aparecimento, a tarefa da ciência, segundo Marx, é desvelar seu conteúdo oculto, a relação essencial que reside por trás da aparência invertida e os nexos internos entre ambas²⁷. Além de simplesmente mostrar o que a manifestação esconde, é necessário explicar por que aquele conteúdo oculto se apresenta precisamente daquela maneira. Nessa esteira, de maneira coerente com o seu próprio estatuto ideológico – em cujo seio as categorias são formas de ser, determinações de existência –, Marx em *O Capital* trata sempre a irracionalidade da expressão do salário como uma contradição com suas próprias razões de ser dadas não somente no pensamento, mas também na realidade. A irracionalidade presente na aparência invertida do salário corresponde à irracionalidade existente na superfície da sociedade civil-burguesa, onde a figura medular do capital é oculta e somente pressuposta, e o movimento real é efetivamente regido por figuras irracionais.

Ao mesmo tempo, a relação da expressão irracional do salário com o direito, embora tratada esparsamente por Marx, oferece fundamentos valiosos para a compreensão da sua crítica ao direito. A investigação da razão por trás da aproximação entre o direito e as posições apologéticas quanto à irracionalidade da expressão do salário revela um tratamento bastante coeso da questão do direito em distintos textos de crítica da economia política marxiana: o cotejo dos textos do *Grundrisse* com *O Capital* revela que em ambas obras Marx relaciona o direito à circulação de mercadorias, sendo o desenvolvimento da troca apontado como base histórica efetiva para a possibilidade do desenvolvimento de determinações jurídicas. Em razão disso, por um lado, a expressão preço do trabalho, considerada a relação de troca, não parece ser mais irracional do que o preço do algodão, pelo que uma consciência que se coloca

²⁷ De resto, com a forma de manifestação “valor e preço do trabalho” ou “salário”, em contraste com a relação essencial que se manifesta, isto é, com o valor e o preço da força de trabalho, ocorre o mesmo que com todas as formas de manifestação e seu fundo oculto. As primeiras se reproduzem de modo imediatamente espontâneo, como formas comuns e correntes de pensamento; o segundo tem de ser primeiramente descoberto pela ciência.

a partir da circulação não haveria motivos para dela desconfiar. Noutro giro, as determinações de liberdade e igualdade que se afirmam na circulação – que traz consigo os direitos inatos do homem e o mútuo reconhecimento da condição de proprietário como condição para o contrato –, pelo direito reconhecidas e elaboradas, são tomadas em sua pureza pelos apologistas da sociedade do capital para julgá-la, justamente em razão da sua abstração que apaga a diferença específica desse modo de produção e suas contradições essenciais.

Por fim, cumpre registrar que, tratando-se de um autor para o qual categorias expressam formas de ser, essas ilusões de liberdade e apologias ao lado das quais aparece o direito, conquanto formas de consciência mistificadoras, não são simplesmente trapaças ou resultados da inaptidão intelectual dos juristas. Trata-se, em verdade, de determinações que remetem à própria gênese do direito e de sua mediação na reprodução da relação-capital, para a qual é imperativo que o trabalhador no intercâmbio com o capitalista se relacione com sua capacidade de trabalho sem jamais renunciar aos seus direitos sobre ela.

Porém, mesmo nos seus instantes de atuação mais enfática, como quando a titularidade jurídica da capacidade de trabalho se coloca como um aspecto necessário à reprodução do assalariamento e da relação-capital, o direito jamais é o central, e passa longe de ser o principal objeto das considerações marxianas. Embora o direito muitas vezes tenha um papel ativo sobre a realidade, não é ele quem engendra os objetos de seu reconhecimento. Sua atuação, afinal, coloca-se sobretudo como reconhecimento oficial do fato, ou seja, como uma determinada recepção de fenômenos que, antes de existirem juridicamente, já estavam dados faticamente²⁸.

Marx, portanto, realiza uma crítica mordaz ao salário. Não se trata de uma crítica parcial, uma espécie de grito piedoso por melhores salários, tampouco um lamento sincero por um estado momentâneo do nível dos salários, senão de um ataque decisivo contra o salário enquanto categoria, como uma “forma de ser” típica de uma sociedade atravessada pelo estranhamento da relação-capital.

Isso não autoriza nenhum cinismo – não se trata de simplesmente dar de ombros à massa inculta que ignora o caráter irracional da categoria salário e abandonar qualquer reivindicação que passe pela forma do salário. Antes, um dos mais

²⁸ “O ouro e a prata só são aceitáveis de direito porque o são de fato, e o são de fato porque a organização atual da indústria necessita de um agente universal de troca. O Direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 1989b, p. 86). Para uma análise detalhada desta passagem e do papel ativo do direito sobre a realidade a partir de *O Capital*, ver SARTORI, 2021.

decisivos desafios de sua crítica consiste precisamente em compreender de que maneira uma categoria carente de conceito é possível, isto é, dotada de objetividade e movimento no real. Observa-se que sua natureza mistificadora não se deve a uma espécie de desvio cognitivo geral, mas reside em e se deve ao real, à efetividade em que a irracionalidade é ao mesmo tempo resultado e pressuposto necessários das relações de produção vigentes, do próprio modo como a vida é produzida naquela sociedade.

Em inúmeras ocasiões – e de modo mais detido nos capítulos em que trata das lutas pela regulamentação da jornada de trabalho, do desenvolvimento da maquinaria, do exército industrial de reserva, da chamada acumulação primitiva etc. – Marx denuncia rigorosamente as condições de trabalho e a miserabilidade dos rendimentos das famílias operárias de sua época e de anos passados, em muitos casos, inclusive, rebaixados mesmo além do nível considerado “normal”, necessário para a reprodução da força de trabalho. Disso não decorre que se deva aceitar a categoria salário, simplesmente incorporá-lo ao léxico da crítica da economia política como uma categoria inocente. Pelo contrário: a crítica das condições de vida da população trabalhadora conduz à crítica do salário enquanto tal em sua expressão carente de conceito e mistificadora, indissociavelmente entranhada às relações que produzem o trabalhador enquanto um miserável.

Dessa maneira, a crítica da economia política não pode simplesmente valer-se dela enquanto tal, sob pena de incorrer na piedade castíssima que simplesmente clama por melhores salários sem compreender os nexos internos dessa forma de manifestação com os fundamentos da sociedade capitalista, ao modo do socialismo vulgar²⁹. Mesmo quando Marx emprega o termo salário para abordar tal ou qual tema, ele o faz com ressalvas. Por exemplo, sua adoção do termo salário se faz útil sobretudo ao explicar seus movimentos, uma vez que o movimento efetivo do salário, que se processa na superfície da sociedade produtora de mercadorias, é justamente regido por essas irracionalidades.

²⁹ A título de exemplo, pode-se ver na crítica do programa de Gotha como Marx (2012, pp. 28-29) condena Lassalle por empregar ingenuamente a categoria salário. “Desde a morte de Lassalle, impôs-se em nosso partido o ponto de vista científico de que o salário não é o que aparenta ser, isto é, o valor do trabalho ou seu preço, mas apenas uma forma disfarçada do valor ou preço da força de trabalho. [...] E depois que esse ponto de vista se estabeleceu cada vez mais em nosso partido, retrocede-se agora aos dogmas de Lassalle, mesmo que hoje seja impossível ignorar que Lassalle não sabia o que era o salário, senão que, seguindo os economistas burgueses, tomava a aparência da coisa por sua essência”.

Por fim, se a tarefa da ciência consiste, como aponta Marx, em desvelar o conteúdo essencial das aparências investidas, esperamos tê-lo logrado nessa exposição.

Referências bibliográficas:

- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, Karl. "A Contribution to the critique of political economy". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Collected Works v. 34**. Trad. Ben Fowkes. Nova Iorque: International Publishers, 1994.
- _____. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. **Crítica do programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **Grundrisse**. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Miséria da filosofia**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989b.
- _____. **O Capital Livro I**. 2. ed. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. **O Capital Livro III**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- _____. "Revenues and its sources". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Collected Works v. 32**. Trad. Ben Fowkes e Emile Burns. Nova Iorque: International Publishers, 1989a.
- PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria Geral do Direito e marxismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- RUBIN, Isaak. **A teoria marxista do valor**. Trad. José Bonifácio de S. Amaral Filho. São Paulo: Polis, 1987.
- SAN MARTINS, Fábio. **A forma-salário no pensamento econômico de Marx**. 2016. Tese (Doutorado) apresentado ao Setor de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.
- SARTORI, Vitor. Acerca da categoria de "pessoa" e de sua relação com o processo de reificação em "O capital" de Karl Marx: um debate com Pachukanis. **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, v.1 n. 14, pp. 06-37, maio/2019b.
- _____. Acerca do sujeito, da pessoa e do Direito nos Grundrisse. **Sofia**, v. 11 n. 1, pp. 96-123, maio/2022.
- _____. Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros; o livro III de O capital diante do papel ativo do Direito. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, n. 52, Ano XX, pp. 124-155, maio/2019a.
- _____. Notas sobre a função do Estado no Livro I de O Capital. **Trabalho & Educação**, v. 30 n.1, pp. 11-35, maio/2021.
- _____. Marx e o sujeito de direito? A leitura dos Grundrisse diante da leitura pachukaniana do autor de O Capital. **Revista Brasileira de Estudos Organizacionais**, v. 7 n.2, pp. 311-363, maio-agosto/2020.

Como citar:

PRATES, João Lucas Sales. Forma de aparecimento que torna invisível a relação efetiva e mostra precisamente o oposto dessa relação: Marx diante do salário e a crítica marxiana ao direito. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 267-304; jan.-jun., 2024

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 consequente 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 aliariam “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 diferenciariam 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 adestramento 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 anticoalíção, 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. Livia 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



Os direitos humanos à luz de *O capital* Elementos para uma aproximação (Parte 01)

The human rights in the light of *The Capital* Elements for an approximation (Part 01)

Vinícius Casalino*

Resumo: O artigo procura compreender a natureza dos direitos humanos à luz de *O capital*, de Karl Marx. Sustenta a hipótese de que tais direitos devem ser analisados sob a óptica da esfera da circulação mercantil em conexão com a esfera da produção do mais-valor. A partir da noção de interservação das leis de produção mercantil em leis de apropriação capitalista, busca demonstrar como os direitos humanos devem ser compreendidos através da articulação entre identidade formal dos sujeitos de direito e diferença material entre classes sociais. As conclusões revelam que tais direitos, embora expressem e assegurem modos capitalistas de exploração e acumulação, abrem importantes espaços de lutas sociais de resistência em âmbitos institucionais. O método utilizado é o dialético-materialista.

Palavras-chave: Crítica marxista do direito; forma mercantil e forma jurídica; equivalência e interservação; sujeito de direito e classes sociais; direitos humanos e capitalismo.

Abstract: The article seeks to understand the nature of human rights in the light of Karl Marx's *The Capital*. It supports the hypothesis that such rights must be analyzed from the sphere of mercantile circulation in connection with the sphere of production of surplus value. Based on the notion of interversion of the laws of mercantile production into laws of capitalist appropriation, it seeks to demonstrate how human rights should be understood through the articulation between formal identity of subjects of law and material difference between social classes. The conclusions reveal that such rights, although they express and ensure capitalist modes of exploration and accumulation, open important spaces for social struggles of resistance in institutional settings. The method used is dialectical-materialist.

Keywords: Marxist critique of law; mercantile form and legal form; equivalence and interversion; subject of law and social classes; human rights and capitalism.

E a igual exploração da força de trabalho
é o primeiro direito humano do capital.
Karl Marx

Introdução¹

O problema dos direitos humanos tem sido quase sempre uma espécie de

* Professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Doutor e mestre pelo Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (Largo São Francisco – USP). *Email:* vinicius.casalino@puc-campinas.edu.br.

¹ O trabalho divide-se em três partes das quais a primeira, que é o conteúdo deste trabalho, analisa os

“pedra no sapato” do marxismo. Desde que Marx publicou *Sobre a questão judaica* e mostrou, acertadamente, que os direitos do homem não passam dos direitos do indivíduo burguês e egoísta que habita a sociedade capitalista, “recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade” (MARX, 2010, p. 50), os marxistas têm sérias dificuldades para lidar com o tema.

Esta dificuldade decorre do caráter ambíguo, ou melhor, contraditório, do objeto. Se é certo, por um lado, que os direitos humanos são produzidos no contexto de um modo de produção fundado na exploração e na dominação de uma classe por outra, assegurando, de fato, esse estado de coisas; é certo também, por outro lado, que sua linguagem humanista e universal abre relevantes espaços de lutas de resistência e reivindicações que não podem ser desprezados, mesmo por aqueles e aquelas que clamam pela superação revolucionária da sociedade capitalista.

É necessário, portanto, adotar uma dupla precaução: não mistificar os direitos humanos, procurando sua origem em postulados metafísicos como a “natureza do homem” ou a “dignidade da pessoa humana”, como faz a teoria tradicional, e tampouco desprezá-los ou tratá-los de modo displicente, como se não passassem de artifícios retóricos ou simples “ilusões” criadas pela sociedade capitalista.

Antes de tudo, é preciso chamar a atenção para duas constatações.

Em primeiro lugar, registre-se que Marx não conheceu os chamados direitos de segunda dimensão, isto é, os direitos econômicos e sociais, cuja positivação nas constituições teve lugar somente na primeira metade do século XX². Assim, em *Sobre a questão judaica*, o filósofo tem em mente os denominados direitos de primeira dimensão, ou seja, aqueles ligados à superfície da economia de mercado, a saber: liberdade, propriedade privada, igualdade formal e segurança. Nada obstante, os direitos de segunda dimensão cumprem importante papel no que concerne à redistribuição, ou melhor, à devolução do excedente econômico à classe trabalhadora, o que permite sua manutenção existencial em patamares mínimos que viabilizem a organização para lutas de resistência e, quiçá, revolucionárias.

Em segundo lugar, Marx não presenciou – e talvez sequer julgasse possível – a

chamados direitos de primeira dimensão. A segunda parte, que será o conteúdo de um segundo artigo, tratará dos direitos de segunda dimensão. A terceira e última parte, conteúdo de um terceiro trabalho, apresentará a síntese necessária à compreensão global dos direitos humanos sob a óptica marxista.

² Não nos deteremos nas diferenças doutrinárias entre “direitos do homem”, “direitos humanos” e “direitos fundamentais”, tampouco nas distinções entre “gerações” e “dimensões” de tais direitos, questões típicas da teoria tradicional. Para um olhar abrangente e bem contextualizado sobre o tema, sob perspectiva tradicional, veja-se: (SARLET, 2012, pp. 27-57).

captura da classe trabalhadora pelas forças políticas reacionárias e de extrema direita, como ocorreu nos regimes totalitários fascista e nazista. Sobretudo este último, que aplicou os princípios da moderna divisão do trabalho à eliminação sistemática do povo judeu, dos comunistas e de outras minorias, impõe ao marxismo que reflita seriamente sobre a natureza dos direitos humanos, deixando de lado bravatas e simplificações que, enfraquecendo tais direitos, têm por consequência, no limite, o fortalecimento da nova direita e dos regimes de subversão interna da democracia formal³.

Assim, este trabalho, que é dividido em três partes⁴, procura analisar a natureza dos direitos humanos à luz de *O capital*, obra de maturidade de Karl Marx.

Não se trata, evidentemente, de abandonar as concepções marxianas expostas nas obras de juventude. Trata-se, sim, de incorporá-las à dinâmica de amadurecimento da reflexão econômico-filosófica de Marx, acompanhando o desenvolvimento de seu percurso intelectual até o auge, que se encontra na crítica da economia política⁵. A hipótese que se sustenta pode ser enunciada do seguinte modo: a estrutura dos direitos humanos é decifrada a partir da análise da esfera da circulação mercantil, da troca de equivalentes e da identidade formal que caracteriza a figura do sujeito de direito (numa palavra, *juridicamente*); a partir daí, é preciso considerar a esfera da produção do mais-valor absoluto e relativo, o intercâmbio de valores não-equivalentes, a exploração de uma classe social por outra e, portanto, as relações *políticas* que daí provêm. É na síntese destas duas esferas, cuja chave para compreensão reside na categoria da *interversão*, que se pode compreender adequadamente a estrutura social e normativa dos direitos humanos, sua origem material e seus limites práticos.

Desse modo, a primeira parte do trabalho, conteúdo deste artigo⁶, procura investigar a gênese dos chamados direitos humanos de primeira dimensão, cuja origem

³ É preciso considerar, com a devida seriedade, as observações de Herbert Marcuse sobre a potência totalitária que há no discurso e na prática liberal: “A mudança do Estado liberal ao Estado total-autoritário ocorre no plano da mesma ordem social. No que concerne a essa unidade da base econômica é possível afirmar: o liberalismo ‘gera’ a partir de si próprio o Estado total-autoritário, como sendo a sua realização plena num estágio evoluído do desenvolvimento. O Estado total-autoritário fornece a organização e a teoria social que correspondem ao estágio monopolista do capitalismo” (MARCUSE, 2006, p. 61). Assim, o apoio teórico, jurídico e político aos direitos humanos, pelas forças progressistas, pode se revelar como uma importante forma de “bloqueio” desta passagem que, no limite, é quase inevitável.

⁴ Vide nota de rodapé nº 01.

⁵ Nesse sentido, Reichelt observa: “Por essa razão, queremos aplicar mais uma vez à própria obra de Marx a sua indicação metodológica quanto à elaboração conceitual de formações sociais mais antigas (...) e interpreta as formulações anteriores a partir da perspectiva da obra tardia” (REICHELT, 2013, p. 34, *passim*).

⁶ Vide nota de rodapé nº 01.

encontra-se na esfera da circulação mercantil. Trata-se de mobilizar o aparato conceitual produzido por Marx e Pachukanis para compreender de que maneira tais direitos podem ser considerados expressão da forma jurídica. Nesse sentido, a primeira seção propõe a passagem de *Sobre a questão judaica* a *O capital* com o objetivo de entender como o indivíduo burguês e egoísta apresentado na primeira, ressurgiu, na segunda, como guardião de mercadorias. Em seguida, analisa-se a figura do sujeito de direito e a noção, teoricamente incorreta, de que os direitos humanos podem ser compreendidos como espécies de direitos subjetivos (MASCARO, 2017). A terceira seção procura mostrar como a passagem da circulação simples à circulação do dinheiro como capital, embora implique uma diferença formal, projeta uma identidade jurídica no âmbito da forma do sujeito de direito, o que é fundamental para o sentido geral e universal dos direitos humanos. A última seção demonstra como o trabalhador e a trabalhadora, por serem proprietários da mercadoria força de trabalho, também assumem a forma de sujeito de direito e, portanto, sentem-se contemplados pelos direitos de primeira dimensão. Tal constatação coloca em questão uma abordagem marxista meramente negativa dos direitos humanos.

Na segunda parte do trabalho⁷, analisar-se-á a produção do mais-valor absoluto e relativo e o modo como as classes sociais são integradas à apresentação marxiana, dando ensejo a relações políticas e revelando a natureza dos direitos de segunda dimensão. A terceira e última parte apresentará a noção dialética de interversão, com apoio na leitura de Ruy Fausto⁸. O objetivo será o de compreender a articulação precisa entre as esferas da circulação e da produção, cuja síntese permite descobrir a natureza específica dos direitos humanos e sua abertura para novas dimensões.

As conclusões alcançadas, que vêm à tona em toda a sua extensão apenas na última parte do trabalho⁹, revelam que os direitos humanos, em sua essência, visam à conservação da estrutura econômica, jurídica e política da sociedade do capital, assegurando modos de exploração e acumulação capitalistas e apresentando, portanto, caráter conservador. Contraditoriamente, no entanto, sua forma aparente,

⁷ Vide nota de rodapé nº 01.

⁸ Tal categoria, que é fundamental para a compreensão da estrutura lógica de apresentação de *O capital*, tem passado despercebida pela teoria marxista e, em especial, pela crítica do direito. A propósito, Fausto anota: “A esse respeito, é impressionante constatar como o conteúdo desses textos, e mesmo, simplesmente, o seu sentido geral, foi ignorado ou mal conhecido. A razão desse curto-circuito é a mesma proposta de ‘simplificação’ da teoria da circulação simples: num caso e no outro, trata-se de um texto rigorosamente dialético” (FAUSTO, 2021, pp. 30-31).

⁹ Vide nota de rodapé nº 01.

por contemplar aspecto humanista e universal, permite vocalizar reivindicações e aspirações da classe trabalhadora e de minorias vulneráveis, revelando natureza progressista e demarcando importantes espaços de lutas sociais e institucionais de resistência.

O método utilizado é o dialético-marxiano, isto é, a dialética tal como concebida por Karl Marx e concretizada, sobretudo, em *O capital*. Vale lembrar que, ao contrário do método desenvolvido por Hegel, que é idealista, Marx busca a análise concreta das relações sociais, de modo que as abstrações teóricas não devem ser confundidas com estruturas de pensamento autônomas ou ensejadoras da realidade, mas como sínteses de múltiplas determinações que emanam da realidade contraditória, ou seja, como o concreto pensado (MARX, 2011, p. 54).

I. Passagem de *Sobre a questão judaica* para *O capital*

Em *Sobre a questão judaica*, trabalho publicado em 1844, Marx, seguindo de perto o texto da declaração francesa de 1789, analisa os direitos humanos sob duas perspectivas: os direitos do homem e os direitos do cidadão. Trata-se daquilo que a teoria tradicional chama de direitos de primeira geração ou dimensão¹⁰.

Tais direitos surgem no contexto da sociedade moderna - diferente e superadora do mundo feudal - que se organiza em torno da indústria e do comércio privados. São novos modos de sociabilidade do indivíduo burguês que, acorrentado à lógica do excedente econômico, dá vazão à produção e reprodução econômica por intermédio de relações bem demarcadas, caracterizadas pela liberdade de empreendimento, igualdade formal e autonomia para a disposição de bens.

Estas novas relações sociais emanam da propriedade privada que visa ao lucro e, portanto, dissolvem antigos nexos sociais comunitários baseados na feudalidade. Isso significa que, se outrora os poderes econômico e político concentravam-se nas mãos dos senhores feudais, da aristocracia ou realza, agora eles foram cindidos e separados. A atividade econômica pertence ao indivíduo que produz e comercializa

¹⁰ Mesmo neste caso, em que Marx faz a crítica dos direitos humanos, não a faz no sentido meramente negativo, mas com vistas à compreensão das limitações que tais modos de sociabilidade apresentam no que concerne a uma eventual e desejável emancipação. A propósito, Mézáros anota: “O objeto da crítica de Marx não consiste nos direitos humanos enquanto tais, mas no uso dos supostos ‘direitos do homem’ como racionalizações pré-fabricadas das estruturas predominantes de desigualdade e dominação. Ele insiste que os valores de qualquer sistema determinado de direitos devem ser avaliados em termos de determinações concretas a que estão sujeitos os indivíduos da sociedade em causa; de outra forma, esses direitos se transformam em esteios de parcialidade e da exploração, às quais se supõe, em princípio, que se oponham em nome do interesse de todos” (MÉSZÁROS, 2008, p. 161).

bens e serviços sob a óptica do excedente econômico - numa palavra: o burguês. A função política demarca o indivíduo que se dedica à ação comunitária, que representa não o interesse egoísta, mas o de toda a comunidade - em suma: o cidadão.

A produção e a circulação capitalista dão ensejo a modos de sociabilidade distintos daqueles que existiam no antigo regime, substituindo o privilégio feudal pelo direito burguês. Enquanto o primeiro se expressava por normas concretas e singulares, que asseguravam a dominação local e tradicional e o imobilismo da propriedade, o segundo demanda normas gerais e abstratas, aplicáveis a todos, cujo conteúdo exprime a liberdade, a igualdade formal e o fluxo perpétuo de bens e serviços.

Uma vez que o direito burguês é declarado politicamente pelas forças vencedoras das revoluções liberais, seus múltiplos aspectos são reunidos e denominados “direitos humanos”. Estes, por sua vez, são considerados “direitos do homem”, quando ligados ao indivíduo em sua faceta econômica, e “direitos do cidadão” quando vinculados ao aspecto político.

Esta cisão é reflexo da cisão que ocorre no interior da própria sociedade, isto é, da separação entre as esferas econômica e política, acima citada. A primeira caracteriza aquilo que Marx, mais tarde, denominará, na esteira de Hegel, de “sociedade civil”, ou seja, o âmbito da produção e troca privada de bens e serviços; a segunda demarca o chamado Estado moderno e a pretensa tutela do “interesse público”. Marx esclarece:

Observemos por um momento os assim chamados direitos humanos, mais precisamente os direitos humanos sob sua forma autêntica, ou seja, sob a forma que eles assumem entre *seus descobridores*, entre os norte-americanos e os franceses. Esses direitos humanos são em parte *políticos*, direitos que são exercidos somente em comunhão com outros. O seu conteúdo é constituído pela *participação* na *comunidade*, mais precisamente na comunidade *política*, no *sistema estatal*. Eles são classificados sob a categoria da liberdade política sob a categoria dos *direitos do cidadão*, os quais, como vimos, de modo algum pressupõem a superação positiva e irrefutável da religião, e, portanto, inclusive por exemplo do judaísmo. Resta, então, analisar a outra parte dos direitos humanos, os *droits de l’homme* [direitos do homem], na medida em que são distintos dos *droits du citoyen* [direitos do cidadão] [...] Os *droits de l’homme*, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão. Quem é esse *homme* que é diferenciado do *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos do que o *membro da sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que seus direitos são chamados de *direitos humanos*? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política (MARX, 2010, pp. 47/48, *passim*).

Note-se que, para o Marx de 1844, os direitos do homem, que marcam o núcleo dos direitos humanos, são as formas de sociabilidade ligadas ao indivíduo econômico, ao burguês, àquele que produz e comercializa sob o manto da propriedade privada visando ao lucro, enfim, “do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010, p. 48). Em síntese: a igualdade formal; a liberdade, sobretudo de comércio; a segurança, em especial a polícia; e a propriedade privada, com destaque para a transmissibilidade quase absoluta de bens e serviços¹¹.

Não bastasse a cisão entre a economia e a política, produzida pela sociedade moderna e suas formas de produção e circulação, há ainda a submissão da segunda à primeira. Em outras palavras, os direitos de cidadania ficam submetidos aos direitos do homem à medida que o Estado deve se submeter aos imperativos econômicos. As forças políticas, reunidas sob a forma estatal, devem organizar-se institucionalmente de modo a dar vazão às relações econômicas e nunca obstá-las. Marx anota:

Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política*, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *Bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro* (MARX, 2010, p. 50)¹².

A descrição levada a cabo por Marx nos revela ainda o papel ativo do Estado na conservação dos direitos humanos. Os direitos do cidadão, isto é, as liberdades políticas, devem ser usadas para a preservação dos direitos do homem, ou seja, da liberdade econômica, igualdade formal, propriedade e segurança. O poder estatal não cria tais direitos; pelo contrário, é criado num terreno em que os direitos do homem já figuram como modos ativos de sociabilidade.

Em outras palavras, a revolução francesa não criou os direitos declarados em 1789. Pelo contrário, porque esses já existiam na realidade francesa concreta, a

¹¹ Um rápido passar de olhos pelo artigo 5º, *caput*, da Constituição brasileira de 1988 dá conta da atualidade destes direitos: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes [...]”.

¹² De fato, o art. 2º da declaração francesa de 1789 estabelece: “O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses Direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”. Em outras palavras, a associação política - em termos modernos, o Estado - existe para conservar os direitos do homem, isto é, do burguês egoísta, separado da sociedade.

burguesia pôde, através da luta política, conquistar o aparato estatal ligado ao antigo regime, voltando-o contra as forças econômicas e políticas feudais. As declarações e positivamente de direitos humanos são o resultado da vitória burguesa, a formalização de modos de sociabilidade que já estão em vigor no âmbito econômico.

Isso significa que os direitos humanos, quer sob a óptica de direitos do homem, quer sob o aspecto de direitos do cidadão, passam pelo Estado, isto é, dependem da forma estatal, não para a sua constituição ou existência, mas para a sua preservação. De fato, a passagem do privilégio feudal para o direito burguês ocorre a partir da economia, mas não se afirma e nem sobrevive sem a conquista do Estado.

A organismo estatal formaliza e assegura, no âmbito institucional, as condições políticas para que o direito burguês seja permanentemente o modo de expressão das relações econômicas de produção e circulação de bens visando ao lucro. O aparelho estatal, conquistado pela burguesia, passa a reconhecer explicitamente e assegurar os direitos humanos. No entanto, como não pode explicá-los, parte do pressuposto de que são evidentes, ou seja, “naturais”. Marx anota:

A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes – cuja relação é baseada no direito, assim como a relação do homem que vivia no estamento e na guilda era baseada no privilégio – se efetiva em um só e mesmo ato. O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem apolítico, necessariamente se apresenta então como 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).

Os direitos do homem são considerados “naturais” porque a sua positivação, isto é, o ato político de inscrevê-los em declarações ou constituições, reputa-se a si mesma como atividade consciente, quer dizer, exercício intelectual ativo.

Nada obstante, a revolução não pode explicar a origem destes direitos, pois o movimento revolucionário não é um ato crítico; é um ato prático. O homem comum, o burguês egoísta, é tratado pelo homem político, o cidadão, como um dado prévio, quase um objeto da natureza, que deve ser reconhecido e preservado. Os direitos são, assim, “naturais”, porque são evidentes, como as estações do ano, que não são criadas pelo homem, mas apenas conhecidas e estudadas. Por isso, os direitos naturais podem ser descobertos pela razão, já que sua existência independe das forças políticas.

Pois bem, se pudéssemos dar um salto no percurso intelectual de Marx, abandonando *Sobre a questão judaica* e aterrissando em *O capital*, no ano de 1863,

encontraríamos uma estrutura categorial homóloga.

Esta estrutura pode ser remetida, com os cuidados metodológicos necessários¹³, à obra de juventude, reformulada, entretanto, à luz das enormes conquistas teóricas obtidas no campo da economia política, alcançadas pelo filósofo alemão a partir de 1847, quando seu pensamento adquire ares definitivamente científicos¹⁴.

Assim, em *O capital*, os indivíduos burgueses, egoísta natos; aqueles que vivem da produção e comercialização de bens e serviços visando ao lucro, cujo modo de sociabilidade é o direito e não o privilégio feudal, ressurgem na primeira seção do Livro I, no primeiro nível de abstração categorial utilizado por Marx, como possuidores de mercadorias, isto é, indivíduos que, a partir do trabalho próprio, criam valores de uso que devem ser levados ao mercado para realizarem seus valores de troca, isto é, para serem trocados. No famoso parágrafo inicial do capítulo 02, Marx observa:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm que estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. Na sequência de nosso desenvolvimento veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte das quais elas se defrontam umas com as outras (MARX, 2013, pp. 159-160; 1962, pp. 99-100).

¹³ Em razão dos limites deste trabalho, a demonstração metodológica da viabilidade e necessidade desta passagem não pode ser efetuada. De qualquer maneira, registre-se, desde logo, a seguinte observação de Reichelt: “A exposição exata desta ideia é *O capital*, como ainda veremos. O que Marx tem em vista aqui, ele caracteriza mais tarde, no *Rascunho* de *O capital*, como ‘capital existente para si’, e em *O capital* como personificação de categorias econômicas. Em *Sobre a questão judaica*, ao contrário, isso não passa de um *indício*, que, como *indício*, no entanto, só pode ser decifrado sobre o pano de fundo da obra tardia” (REICHELTL, 2013, p. 34).

¹⁴ Nas palavras do próprio Marx, escritas no famoso *prefácio à Contribuição à crítica da economia política*: “Os pontos decisivos das nossas concepções foram cientificamente esboçados *pela primeira vez*, ainda que de forma polêmica, no meu texto contra Proudhon publicado em 1847: *Miséria da filosofia* etc.” (MARX, 2003, p. 07, grifo meu).

Marx aponta, aí, a origem material; a gênese concreta do direito. Em outras palavras, o direito é uma relação social, isto é, a forma que é projetada pelo intercâmbio mercantil. A troca de valores equivalentes exige que os indivíduos que se encontram no mercado se considerem reciprocamente como proprietários privados, livres, formalmente iguais e autônomos.

Desse modo, o enlace econômico mercantil reflete a relação jurídica, cuja forma é o contrato, reconhecida legalmente ou não. Note-se que a norma posta pelo Estado não é essencial à caracterização jurídica da relação. O decisivo, aqui, é a relação econômica que serve de base material e o modo como ela se constitui: a troca de valores equivalentes.

O “indivíduo burguês”, o “egoísta nato” de *Sobre a questão judaica*, ressurgue aqui, neste recorte específico, como *pessoa*, isto é, como o representante da mercadoria. Para que a troca ocorra, os guardiões mercantis precisam se reconhecer mutuamente como proprietários privados, livres, formalmente iguais e autônomos.

Estes são os caracteres da *pessoa* que contrata, isto é, que ajusta sua vontade com outra. A *personalidade* não surge da norma posta pelo Estado e tampouco reside na “natureza humana”. Ela existe apenas ali, concretamente, no momento do contrato que, a seu turno, apenas dá vazão ao movimento econômico de circulação mercantil.

O “salto” de *Sobre a questão judaica* para *O capital*, permite que se confira materialidade e concretude à figura do “homem” que surge na primeira. Trata-se, sem dúvida, do indivíduo burguês; do homem egoísta situado no contexto das novas relações econômicas capitalistas.

Concretamente, no entanto, sua origem remonta àquele indivíduo que vai ao mercado para trocar a sua mercadoria, produto do seu próprio trabalho. Eis o momento econômico fundamental a partir do qual a noção de “direitos do homem” pode ser reconstituída.

II. O sujeito de direito e a natureza específica dos direitos do homem e do cidadão

A *pessoa* da qual fala Marx no início do capítulo 02, do Livro I, de *O capital* não é ninguém mais, ninguém menos, do que o famoso *sujeito de direito*, descrito de modo abstrato e ideologizado pela teoria tradicional. O primeiro autor do campo marxista a identificar esta correspondência foi Evgeny Pachukanis¹⁵ que, em 1927, no prefácio à

¹⁵ A recepção da obra de Pachukanis, no Brasil, deu-se inicialmente pelas mãos de Márcio Bilharinho

segunda edição de *Teoria geral do direito e marxismo*, observa:

A tese fundamental, a saber, de que o sujeito de direito das teorias jurídicas possui uma relação extremamente próxima com os proprietários de mercadoria, não precisa ser provada uma segunda vez depois de Marx. Ademais, não acrescentou nada de novo a conclusão seguinte, qual seja: aquela filosofia do direito cuja base é a categoria do sujeito com sua capacidade de autodeterminação (e nenhum outro sistema coerente de filosofia do direito foi apresentado pela ciência burguesa) é, com efeito, a filosofia da economia mercantil a estabelecer as condições mais gerais, mais abstratas, de acordo com as quais a troca pode se realizar em função da lei do valor, e a exploração se passa sob a forma de “contrato livre” (PACHUKANIS, 2017, pp. 60-61; 2003, pp. 36-37).

A relação jurídica é precisamente a forma de expressão da relação econômica da troca mercantil. Daí por que se tornou célebre a tese de Pachukanis da “forma jurídica”, que não significa senão o reflexo da relação econômica, isto é, o modo específico como esta relação envolve os indivíduos que dela participam, ou seja, os possuidores de mercadorias que se apresentam, então, como *sujeitos de direito*.

Assim, no início do capítulo 04 de *Teoria geral do direito e marxismo*, Pachukanis observa: “Toda relação jurídica é uma relação entre sujeitos. O sujeito é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser decomposto. É por ele, então, que começaremos nossa análise” (PACHUKANIS, 2017, p. 117; 2003, p. 109).

A figura do sujeito de direito e seus atributos (liberdade, igualdade formal, propriedade privada e autonomia da vontade) são a base concreta a partir da qual os direitos do homem e do cidadão devem ser analisados.

Os direitos de primeira geração são, portanto, a formulação lógica e abstrata, levada a cabo pela teoria tradicional, para racionalizar, num nível distinto de relações sociais, os atributos do “homem e do cidadão”, categorias que não passam do resultado da elaboração filosófica daquela primeira (sujeito de direito), desenvolvida em um nível superior de abstração¹⁶.

Naves (2000; 2014), que interpreta a obra do autor russo à luz do pensamento de Louis Althusser. Dando prosseguimento a esta linha, cite-se Alysson Leandro Mascaro (2003). Leituras críticas à recepção althusseriana têm se destacado nos últimos tempo. Destaque-se a proposta de um direito insurgente, levada a cabo por Ricardo Pazello (2021) e a interpretação, à luz da obra de Lukács, desenvolvida por Vitor Sartori (2023).

¹⁶ Note-se, a propósito, como a teoria tradicional, ainda hoje, apresenta a origem destes direitos de modo abstrato e ideológico. Ao remeter sua origem ao pensamento liberal, ela se posiciona, do ponto de vista filosófico, antes do próprio Feuerbach: “*Os direitos fundamentais*, ao menos no âmbito de seu reconhecimento nas primeiras Constituições escritas *são o produto peculiar* (ressalvado certo conteúdo social, característico do constitucionalismo francês), *do pensamento liberal-burguês do século XVIII*, de marcado cunho individualista, surgindo e afirmando-se como direitos do indivíduo frente ao Estado,

Nada obstante, é importante não confundir a figura da *pessoa* ou *sujeito de direito* - das quais falam Marx e Pachukanis, respectivamente, em *O capital* e *Teoria geral do direito e marxismo* - com a figura do *homem* e do *cidadão*, das quais trata o filósofo alemão em *Sobre a questão judaica*. Aquelas estão numa relação mais próxima e íntima com a economia do que estas, que, por sua vez, dependem da *mediação política* para se constituírem e se consolidarem.

De fato, para Pachukanis o sujeito de direito da teoria tradicional não passa da figura do possuidor de mercadorias apreendido a partir da unilateralidade do ponto de vista jurídico. Em outras palavras, a teoria jurídica “isola” os atributos do sujeito, desconsiderando a relação econômica que funciona como base, e desenvolve aqueles atributos separadamente, sem consideração pelo conteúdo material.

Para o marxismo, contudo, é impossível desenvolver teoricamente a figura da pessoa sem a análise da base econômica, pois ela perde o sentido. Assim, Pachukanis observa:

Na verdade, não há dúvida de que a categoria do sujeito de direito abstrai-se do ato da troca mercantil. Justamente nesses atos o homem realiza na prática a liberdade formal de autodeterminação. A relação mercantil transforma essa oposição entre sujeito e objeto em um significado jurídico particular. O objeto é a mercadoria, o sujeito, o possuidor da mercadoria, que dispõe dela nos atos de aquisição e alienação. Justamente no ato de troca o sujeito releva, pela primeira vez, a plenitude de suas determinações. O conceito formalmente mais bem acabado de sujeito, que se detém unicamente na capacidade jurídica, nos afasta ainda mais do sentido vivo, histórico, real, dessa categoria jurídica (PACHUKANIS, 2017, p. 124; 2003, p. 116-117).

É importante compreender, portanto, que o sujeito de direito existe concretamente apenas no contexto de uma relação social que expressa uma troca de valores equivalentes. Fora dessa relação, pode-se encontrar a projeção formal daquela figura, mas não sua existência concreta.

Na relação entre Fisco e contribuinte, por exemplo, verifica-se formalmente a existência de dois sujeitos de direito. Sob o ponto de vista concreto, no entanto, percebe-se que são formas projetadas, isto é, abstraídas artificialmente, pois a exigência de pagamento de tributo não dá ensejo a uma relação de equivalência, mas justamente a sua negação.

Por isso, há uma diferença estrutural entre as figuras da pessoa ou sujeito de

mais especificamente como direitos de defesa, demarcando uma zona de não intervenção do Estado e uma esfera de autonomia individual em face de seu poder” (SARLET, 2012, pp. 46-47, grifo nosso).

direito e do homem e do cidadão. Estas são formas *politicamente mediadas* daquelas.

Em outras palavras, *l'homme* e *citoyen* apenas surgem no contexto social no momento em que a *persona* já configura a forma jurídica dominante do nexos social econômico. Tanto do ponto de vista histórico, como lógico, a formulação das figuras do homem e do cidadão depende do estabelecimento e consolidação de uma classe social que, apoiada na figura do sujeito de direito, está apta à reivindicação do comando político da sociedade. Esta classe é a burguesia.

Por isso, os chamados direitos do homem e do cidadão apenas surgem na arena política no momento em que a produção e circulação de mercadorias já tomou por completo a estrutura do organismo social. As formas mercantil e jurídica já moldaram o conjunto de nexos sociais através dos quais a sociedade engendra seu metabolismo, de modo que resta apenas conquista do poder político¹⁷.

As declarações de direitos do século XVIII tinham como objetivo, portanto, forjar, em sentido amplo, a figura política do indivíduo à luz de sua figura jurídica.

Para tanto, constroem-se duas formas de expressão: a do *homem*, ou seja, do indivíduo em sua vida privada, que transplanta as capacidades jurídicas do sujeito de direito à vida moral, religiosa, econômica etc.; e a do *cidadão*, isto é, a do indivíduo no âmbito político em sentido estrito, ou seja, transplantando as capacidades jurídicas do sujeito de direito à participação na gestão e administração da máquina estatal.

Por isso, ao contrário do sujeito de direito, cuja existência concreta independe do Estado, a existência do homem e do cidadão dependem da mediação política, tanto para seu surgimento (ligado à classe social), quanto para a sua consolidação e manutenção (ligada ao Estado).

Nesse sentido, a formulação teórica do conceito de direitos humanos, tal como estabelecida por Alysson Leandro Mascaro, está teoricamente incorreta, ao menos quando se pretende uma leitura efetuada à luz da obra de Karl Marx e Evgeny Pachukanis. De fato, o autor observa:

Os direitos humanos se configuram, estruturalmente, como uma espécie dos

¹⁷ Esse movimento econômico-histórico é apresentado pela teoria tradicional do seguinte modo: “Como aponta Perez Luño, o processo de elaboração doutrinária dos direitos humanos, tais como reconhecidos nas primeiras declarações do Século XVIII, foi acompanhado, na esfera do direito positivo, de uma progressiva recepção de direitos, liberdades e deveres individuais, que podem ser considerados os antecedentes dos direitos fundamentais. É na Inglaterra da Idade Média, mais especificamente no Século XIII, que encontramos o principal documento referido por todos que se dedicam ao estudo da evolução dos direitos humanos. Trata-se da *Magna Charta Libertatum*, pacto firmado em 1215 pelo Rei João Sem-Terra e pelos bispos e barões ingleses” (SARLET, 2012, p. 41).

direitos subjetivos. Suas lógicas e seu processo de formação são iguais, ainda que ressalvadas ambiguidades e contradições nessa dinâmica [...]. Assim, os direitos humanos são um quantum de direitos subjetivos específicos que venha a ser dado a partir da forma geral do sujeito de direito. Para que haja direitos humanos, é preciso que, antes, os indivíduos naturais sejam considerados sujeitos de direito. Então, após essa qualidade formadora, os chamados direitos humanos são certo grupo de garantias políticas e jurídicas específicas respaldadas às mesmas individualidades (MASCARO, 2017, p. 116/117-118, *passim*)¹⁸.

Mascaro acerta, sem dúvida, quando relaciona os direitos humanos ao sujeito de direito. Erra, no entanto, no momento em que os caracteriza como direitos subjetivos. Esta conceituação o afasta da crítica marxista e o aproxima do idealismo abstrato, típico da teoria tradicional, que procura ver “direitos subjetivos” em quaisquer reivindicações que os indivíduos ou grupos sociais possam fazer.

Ora, para Pachukanis a noção de direito subjetivo emerge no contexto de uma relação econômica bem concreta e delimitada, que é a troca de mercadorias. Fora desse contexto não existe direito subjetivo. De fato, o russo anota:

Cada proprietário, assim como todos de seu círculo, compreende magnificamente bem que o *direito* que lhe *assiste* como proprietário tem em comum com o dever apenas o fato de ser seu polo oposto. O direito subjetivo é primário, pois ele, em última instância, apoia-se nos interesses materiais que existem independentemente de regulamentação externa, ou seja, consciente, da vida social [...] A esfera de domínio que envolve a forma do direito subjetivo é um fenômeno social atribuído ao indivíduo do mesmo modo que o valor, também um fenômeno social, é atribuído à coisa como produto do trabalho. O fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo da jurídico (PACHUKANIS, 2017, pp. 109/124; 2003, pp. 99/117).

Apenas há direito subjetivo onde há valor. Na ausência desta figura econômica, não há que se cogitar daquela. Ademais, o direito subjetivo apoia-se imediatamente em interesses materiais, independentemente de regulação externa, isto é, institucional ou estatal. Basta pensar no direito do comércio internacional, que se desenvolve bastante bem sem quaisquer regulamentações autoritárias. Recordemo-nos, pois, da

¹⁸ Mais à frente, o autor observa: “Os direitos humanos, como um tipo de direito subjetivo, estão perpassados pelo núcleo da estrutura da própria reprodução do capitalismo. Estado e norma jurídica secundam e conformam a condição de sujeitos de direito aos indivíduos constituídos a partir das relações entre as classes exploradoras e exploradas do capitalismo [...] Os direitos humanos, sendo um núcleo específico dos direitos subjetivos, são considerados, louvados e reputados como aqueles que promovem determinado padrão político e social de dignidade; essencialmente, porém, garantem as estruturas político-jurídicas necessárias à dinâmica de reprodução do próprio modo de produção capitalista” (MASCARO, 2017, pp. 122/123, *passim*).

famosa *Lex Mercatoria*.

Assim, os direitos do homem e do cidadão, por demandarem a mediação política para a sua constituição, não podem ser considerados direitos subjetivos, ao menos do ponto de vista marxista. Dependem sempre da articulação no âmbito da classe social ou do Estado, o que os inviabiliza sempre que uma ou outro não estiverem dotados de força, poder ou disposição para os fazerem valer na prática.

As declarações de direitos, tanto quanto a positivação destes em constituições, são manifestações de força política das classes sociais que os reivindicam. Por isso, nem umas, nem outras garantem a existência destes direitos na prática, ao contrário do que ocorre com os direitos subjetivos, que têm lugar no cotidiano da sociedade capitalista, independentemente da participação do Estado.

Por isso, a chamada “eficácia” dos direitos humanos, cuja ausência é tão lamentada pela teoria tradicional, não é um problema jurídico, mas político¹⁹.

A base jurídica para as figuras do homem e do cidadão já está dada, uma vez que a forma do sujeito de direito está em plena operação. No entanto, é a luta política que faz com que aquelas figuras obtenham significação social concreta, isto é, deixem de figurar apenas e tão somente como linguagem normativa e passem a caracterizar relações sociais materiais. Isso apenas pode ocorrer através do constrangimento das forças institucionais à observância das disposições normativas.

III. Circulação mercantil e sujeito de direito: diferença econômica e identidade jurídica

O homem e o cidadão apresentados por Marx em *Sobre a questão judaica* são modos de sociabilidade ligados ao indivíduo burguês, egoísta, que cuida apenas e tão somente de seus negócios e não se preocupa com nada, além de seus interesses privados, orientados à indústria e comércio que geram lucro.

Comparados aos privilégios feudais, que aquinhoavam por nascença e hereditariedade os suseranos da aristocracia, nobreza e clero, os direitos de primeira dimensão constituíram, sem dúvida, um progresso, pois representaram a demanda da burguesia, uma classe então em ascensão, pela dissolução dos vínculos da feudalidade, como a servidão e a ligação perpétua do camponês à terra e a um senhor.

¹⁹ A teoria tradicional que se pretende menos alienada já alcançou esta conclusão. Norberto Bobbio, por exemplo, observa: “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (BOBBIO, 2004, p. 16).

Isso não significa que tais direitos devam ser considerados uma forma de emancipação. Desde sempre, Marx considera as liberdades individuais uma espécie de “prisão” para o indivíduo. Este se liberta dos grilhões feudais para se ver amarrado aos grilhões da economia de mercado; liberta-se do feudo para atar-se às correntes da indústria, comércio e lucro. Liberta-se da suserania, vassalagem e campesinato para recair na cadeia das liberdades individuais:

A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*. Esse *homem*, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos. No entanto, a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital. Consequentemente, o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo e do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio (MARX, 2010, pp. 52-53).

Como vimos, é possível associar a figura do indivíduo burguês apresentado por Marx em *Sobre a questão judaica* ao possuidor de mercadorias exposto no início do capítulo 02, do Livro I, de *O capital*. Este não está menos amarrado às relações sociais do que aquele. Sua “liberdade” consiste em estar preso à relação jurídica, isto é, à forma da relação econômica da troca mercantil.

Nesse sentido, é importante compreender que há, ainda no Livro I de *O capital*, uma passagem categorial importante, que vai do capítulo 02 ao capítulo 04, sobretudo no que concerne à compreensão da figura do sujeito de direito e, especificamente no que toca a este trabalho, dos direitos humanos de primeira geração.

Esta passagem consiste no ressurgimento do guardião da mercadoria, que está no capítulo 02, como capitalista e trabalhador assalariado, no capítulo 04. Tal passagem, no entanto, precisa ser mediada pelas funções do dinheiro, apresentadas no capítulo 03²⁰.

Inicialmente, recorde-se que, no capítulo 02, compreende-se que as

²⁰ Como observa Christopher Arthur (numa passagem que deverá ser criticada no momento adequado), “a dialética sistemática, tal como empregada por Hegel e Marx, investiga as conexões conceituais entre as formas internas de uma dada totalidade; uma sequência de níveis categóricos estabelece-se, na qual formas mais desenvolvidas enraizam-se nas mais primordiais. Esta lógica não depende de modo algum do desenvolvimento histórico que primeiramente lançou as pré-condições elementares do sistema, pois estas são articuladas e fundamentadas *no interior* do próprio ordenamento lógico. O ordenamento lógico corresponde às relações internas do objeto, retrazendo as formas mutuamente positivas que garantem a reprodução da totalidade” (ARTHUR, 2016, p. 92).

mercadorias, por serem coisas, não podem ir sozinhas ao mercado e trocarem-se umas pelas outras. É preciso voltar a atenção a seus possuidores, os guardiões de mercadorias, que devem ajustar suas vontades para que a troca ocorra.

Neste momento, os guardiões se qualificam como pessoas, de modo que a relação social, objetivamente, sem a necessidade da norma estatal, produz os caracteres da liberdade, igualdade formal, propriedade privada e autonomia da vontade – em suma: os sujeitos de direito.

Ainda neste capítulo, Marx mostra como o dinheiro surge da circulação de mercadorias. Trata-se de uma mercadoria especial, cujo valor de uso possui características específicas que a habilitam à substituição de todas as outras no mercado: raridade, maleabilidade para fracionamento e facilidade de transporte.

Assim, os metais preciosos, notadamente a prata e o ouro, deixam de ser simples mercadorias e assumem o papel de mercadoria universal, intercambiável por quaisquer outras, em qualquer localidade, isto é, dinheiro.

Em seguida, no capítulo 03, Marx apresenta a chamada metamorfose das mercadorias ou circulação simples, que pode ser expressa pela fórmula $M-D-M$.

Trata-se da troca de mercadoria por dinheiro ($M-D$) ou venda, e posterior troca de dinheiro por mercadoria ($D-M$) ou compra. Enfim, vender para comprar. O objetivo da circulação simples é contemplar necessidades individuais de consumo. Troca-se a mercadoria “A” por dinheiro para, depois, trocar o dinheiro pela mercadoria “B”. Assim, troca-se arroz por dinheiro e, depois, dinheiro por carne. Substitui-se o arroz pela carne, com a mediação do dinheiro. O cristal monetário funciona como medida de valores e meio de circulação.

Note-se que a circulação $M-D-M$ é a troca direta de mercadorias ($M-M$) com a presença do dinheiro (D). Trata-se da complexificação daquela, na medida em que a forma particular do valor (M) é entremeada por sua forma universal (D).

Do ponto de vista jurídico, a pessoa ou sujeito de direito que surge na troca direta de mercadorias ($M-M$) ressurge na circulação simples ($M-D-M$) com os mesmos caracteres. A única diferença é que os guardiões das mercadorias são, agora, também possuidores de dinheiro. Sob a óptica econômica há diferença; do ponto de vista jurídico, não.

Nada obstante, “a circulação de mercadorias distingue-se da troca direta de produtos não só formalmente, mas também essencialmente” (MARX, 2013, p. 185; 1962, p. 126). Isso ocorre porque a presença do dinheiro (D) permite romper os limites

territoriais e temporais da troca direta, projetando a relação econômica no tempo e no espaço. Pode-se vender uma mercadoria na Itália, hoje, e comprar outra, na França, daqui a seis meses. Essa dinâmica transforma o dinheiro em meio de pagamento.

De fato, na compra à vista (D–M) o dinheiro funciona como meio de compra, pois se recebe a mercadoria no momento em que se transfere o cristal monetário. A projeção da relação econômica no tempo e no espaço viabiliza a alienação imediata da mercadoria pelo recebimento do dinheiro no futuro. Entrega-se a mercadoria agora, mas se receberá o dinheiro daqui a seis meses (M ... D). Como afirma Marx, “o vendedor se torna credor, e o comprador, devedor” (MARX, 2013, p. 208; 1962, p. 149).

Do ponto de vista jurídico, credores e devedores são sujeitos de direito, tanto quanto vendedores e compradores ou permutadores diretos de mercadorias.

No primeiro caso, a pessoa opta por um contrato de crédito; no segundo, de compra e venda; no terceiro, de escambo. Não há modificação de forma: todos são pessoas dotadas de liberdade, igualdade formal, propriedade privada e autonomia de vontade.

Note-se, pois, que o movimento mercantil, por mais que seja diferente do ponto de vista econômico, (M–M), (M–D–M) ou (M...D...M), é sempre o mesmo do ponto de vista jurídico.

Em todas as situações são sujeitos de direito (SD) exercendo autonomamente sua liberdade contratual e escolhendo, a partir de suas vontades egoístas, os modelos de contratos mais adequados às suas necessidades particulares: (SD–SD), (SD–SD–SD) ou (SD...SD...SD).

A principal transformação do dinheiro ocorre, no entanto, no capítulo 04. Aqui o dinheiro deixa de ser mero dinheiro e transforma-se em capital. Marx observa:

Inicialmente, o dinheiro como dinheiro e o dinheiro como capital se distinguem apenas por sua diferente forma de circulação. A forma imediata da circulação de mercadorias é M–D–M, conversão de mercadoria em dinheiro e reconversão de dinheiro em mercadoria, vender para comprar. Mas ao lado dessa forma encontramos uma segunda, especificamente diferente: a forma D–M–D, conversão de dinheiro em mercadoria e reconversão de mercadoria em dinheiro, comprar para vender. O dinheiro que circula deste último modo transforma-se, torna-se capital e, segundo sua determinação, já é capital (MARX, 2013, pp. 223-224; 1962, p. 161-162).

A circulação D–M–D ou circulação do dinheiro como capital significa comprar (D–M) para vender (M–D): compra-se açúcar e, logo em seguida ou algum tempo depois, vende-se o produto. É o oposto da circulação M–D–M, que significa vender

(M–D) para comprar (D–M): compra-se açúcar, troca-se por dinheiro e, com este último, compra-se carne. A primeira transforma o dinheiro em capital; a segunda o mantém apenas como dinheiro²¹.

Em ambos os casos, no entanto, as circulações podem ser fracionadas em momentos que são idênticos. Tanto em D–M–D como em M–D–M, tem-se compras (D–M) e vendas (M–D). A diferença está apenas na ordem em que ocorrem.

Nesse sentido, do ponto de vista jurídico, não há diferença entre as circulações. Vendedores e compradores ou credores e devedores, conforme o caso, são sempre sujeitos de direito (SD) escolhendo os contratos que melhor atendam a seus interesses. Tanto em D–M–D, como em M–D–M, a projeção jurídica é SD–SD–SD.

Nada obstante, enquanto a circulação M–D–M visa a contemplar necessidades individuais, pois significa a substituição de uma mercadoria por outra, isto é, um produto diferente do outro, a circulação D–M–D visa ao dinheiro, ou seja, a um fim que é qualitativamente idêntico ao início. Dinheiro é sempre igual a dinheiro. Isso significa que há, em D–M–D, uma tautologia. Marx anota:

Na circulação simples de mercadorias, os dois extremos têm a mesma forma econômica. Ambos são mercadorias. Eles são, também, mercadorias de mesma grandeza de valor. Porém, são valores de uso qualitativamente diferentes, por exemplo, cereal e roupas. A troca de produtos, a variação das matérias nas quais o trabalho social se apresenta é o que constitui, aqui, o conteúdo do movimento. Diferentemente do que ocorre na circulação D–M–D. À primeira vista, ela parece desprovida de conteúdo, por ser tautológica, mas ambos os extremos têm a mesma forma econômica. Ambos são dinheiro, portanto, não-valores de uso qualitativamente distintos, uma vez que o dinheiro é justamente a figura transformada das mercadorias, na qual estão apagados seus valores de uso específicos. Trocar £ 100 por algodão e, em seguida, voltar a trocar esse mesmo algodão por £ 100, ou seja, trocar dinheiro por dinheiro, o mesmo pelo mesmo, parece ser uma operação tão despropositada quanto absurda. Uma quantia de dinheiro só pode se diferenciar de outra quantia de dinheiro por sua grandeza. Assim, o processo D–M–D não deve seu conteúdo a nenhuma diferença qualitativa de seus extremos, pois ambos são dinheiro, mas apenas à sua distinção quantitativa. Ao final do processo, mais dinheiro é tirado da circulação do que nela fora lançado inicialmente. O algodão comprado por £ 100 é revendido por £ 100 + £ 10 ou £ 110. A forma completa desse processo é, portanto, D–M–D', onde $D' = D + \Delta D$, isto é, a quantia de dinheiro inicialmente

²¹ A modificação da ordem da circulação, de M–D–M para D–M–D, representa uma modificação social estrutural que faz toda a diferença. A partir daí, todo o metabolismo da sociedade passa a seguir a lógica capitalista. Giannotti observa: “No plano do pensamento meramente abstrato é fácil passar do modo de produção simples de mercadoria (M–D–M–D ...) para o modo de produção capitalista. Basta cortar a sequência e começar pelo dinheiro (D–M–D–M ...). Mas o processo mudou completamente de sentido. O proprietário de D não é um entesourador, mas alguém que acumula dinheiro para investi-lo em busca de lucro. Sempre tendo um sistema legal a seu lado” (GIANNOTTI, 2013, p. 69).

adiantada mais um incremento. Esse incremento ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*). O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor, acrescenta a essa grandeza um mais-valor ou valoriza-se. E esse movimento o transforma em capital (MARX, 2013, pp. 226-227; 1962, pp. 164-165).

O que transforma dinheiro em capital é a expansão de valor que ocorre por intermédio da circulação D–M–D.

Ao final do processo não se pode retirar do circuito a mesma quantia de dinheiro que fora lançada no início. Isso não faria sentido. Mais inteligente seria entesourar, ou seja, manter o dinheiro consigo, sem o lançar aos perigos da circulação. Por isso, na circulação D–M–D o objetivo é transformar D em D', ou seja, a quantia inicial, mais um acréscimo. O resultado é D–M–D'. O símbolo (') representa o acréscimo de valor que provém da circulação: o famoso mais-valor²².

Nesse sentido, Marx observa que, “como portador consciente desse movimento, o possuidor de dinheiro se torna capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e de chegada do dinheiro” (MARX, 2013, p. 229; 1962, p. 167).

Do ponto de vista econômico, a circulação D–M–D' revela a presença de uma nova figura, que é o capitalista, ou seja, o indivíduo que impulsiona o movimento, isto é, que dá origem à circulação, na medida em que desembolsa a quantia inicial D.

Sob o aspecto jurídico, no entanto, esta figura assume a forma de sujeito de direito. De fato, a circulação D–M–D' começa com um contrato de compra, tanto quanto a circulação M–D–M se encerra com este mesmo contrato. O fato de que o dinheiro, na circulação D–M–D', amplia sua magnitude, não modifica em nada os negócios jurídicos que são celebrados para que isso ocorra. O mais-valor é realizado ao final do processo e não nos seus entremeios.

Nesse sentido, tanto em D–M, como em M–D', compras e vendas são pactuadas por pessoas dotadas de liberdade, igualdade formal, propriedade privada e autonomia da vontade. O capitalista é tão sujeito de direito quanto o credor ou devedor, o comprador ou vendedor e o permutador simples de mercadorias.

A circulação D–M–D' apresenta-se juridicamente como SD–SD–SD.

²² Anselm Jappe, a propósito, anota: “Para se conservar *dentro da circulação*, o valor tem de desenvolver uma forma no âmbito da qual, no final do processo de circulação o valor seja maior do que no início. Na sociedade mercantil desenvolvida, a primeira fórmula converte-se então numa outra: dinheiro-mercadoria-dinheiro (D-M-D) (...) Não se exagera muito se se afirmar que a conversão da fórmula M-D-M na fórmula D-M-D' encerra em si toda a essência do capitalismo” (JAPPE, 2006, p. 60-61, *passim*).

Isso significa que o advento da circulação do dinheiro como capital (D–M–D') não modifica o complexo de relações jurídicas que já está formado pela troca direta de mercadorias (M–M), pela circulação simples (M–D–D) ou pela circulação de mercadorias à base de crédito (M...D...M).

Pelo contrário, como o capital se transforma em sujeito e substância automáticos em processo²³, ou seja, alimenta-se a si mesmo infinitamente, ampliando as magnitudes de valor em jogo em escalas cada vez mais elevadas, ele reconstitui a todo momento as relações de troca pelas quais se estabelece e, com isso, também as relações jurídicas.

Isso significa que o ordenamento jurídico é criado pelo capital. A complexificação dos sistemas de direito, quer sejam ligados à *civil law* ou à *common law*, dependem, em última instância, do estabelecimento, expansão e complexificação das relações capitalistas de produção.

Finalmente, é importante registrar que a identidade dos sujeitos de direito não é produzida pelo fenômeno jurídico, mas pelo substrato econômico. A forma jurídica reflete a identidade que subjaz ao movimento econômico.

De fato, embora, as formas econômicas sejam formalmente distintas entre si, revezando-se entre mercadoria (M) e dinheiro (D) que, por sua vez, ocupam posições distintas a depender da forma da circulação, elas não passam de expressões de uma identidade originária, que é o valor.

Ora, uma quantidade de valor é idêntica a outra, não importa se expressa em mercadoria ou dinheiro. Assim, mil reais são mil reais, quer assumam a forma de dez notas de cem reais; vinte notas de cinquenta reais; vinte quilos de certa qualidade de carne ou a fração de uma pedra de diamante.

A identidade jurídica, como reflexo da identidade econômica é, no entanto, fundamental para a compreensão dos direitos humanos, pois ela é o ponto de apoio da norma universal, geral e abstrata suposta no interior da sociedade, a partir da qual os direitos do homem e do cidadão são enunciados em declarações ou normas de direito positivo.

IV. O proprietário da força de trabalho e os direitos do homem e do cidadão

Por mais consentânea que seja com o circuito de relações jurídicas pautadas

²³ “O valor se torna, assim, valor em processo, dinheiro em processo e, como tal, capital” (MARX, 2013, p. 231; 1962, p. 170).

nos padrões de equivalência e identidade, a circulação $D-M-D'$ carrega consigo uma importante contradição.

De fato, o primeiro momento da circulação do dinheiro como capital, a compra ($D-M$), coincide com o último momento da circulação simples de mercadorias ($M-D-M$); do mesmo modo, o último momento daquela, a venda ($M-D$), coincide com o primeiro momento desta. Por outro lado, a circulação simples não passa da troca direta de mercadorias ($M-M$) entremeada pelo dinheiro (D). Isso significa que não há a criação de valor, nem em uma, nem em outra.

Desse modo, a circulação do dinheiro como capital não pode gerar a expansão do valor, pois tanto na circulação simples, como na permuta direta, o que se trocam são valores idênticos, de igual magnitude. Como anota Marx, “na medida em que a circulação de mercadorias opera tão somente uma mudança formal de seu valor, ela implica, quando o fenômeno ocorre livre de interferências, a troca de equivalentes” (MARX, 2013, p. 233; 1962, p. 173).

Se a troca de valores equivalentes não pode gerar mais-valor, e a circulação do dinheiro com capital cinde-se em duas trocas de equivalentes, ($D - M$ e $M - D$), de onde surge, então, o excedente de valor?

A circulação $D-M-D'$ deve ser desdobrada para que seja compreendida adequadamente. Na realidade, ela se apresenta assim: $D - M \dots P \dots M' - D'$.

O símbolo (...) significa a interrupção da circulação. Após a compra da mercadoria por seu valor, ou seja, pautada pela equivalência ($D-M$), o capitalista se desloca a um ambiente distinto da circulação, que é a esfera da produção (P)²⁴.

Ali ele agrega valor à mercadoria adquirida, expandindo sua magnitude. Uma vez que o processo produtivo esteja concluído ele volta à circulação, mas agora com uma mercadoria dotada de mais valor do que aquela inicialmente adquirida (M').

Finalmente, ele vende a mercadoria valorizada, não por um valor acima do que ela possui, mas por seu valor exato. O mais-valor não surge da circulação, mas da produção. Por isso, a venda da mercadoria ($M'-D'$) também se caracteriza pelo intercâmbio de valores equivalentes.

Do ponto de vista jurídico, a fórmula $D - M \dots P \dots M' - D'$ pode ser representada

²⁴ Como observa Christopher Arthur, “a transição-chave em *O capital* não é da produção mercantil simples à produção capitalista, mas da ‘esfera da circulação simples ou troca de mercadorias’ ao ‘edifício oculto da produção’. Uma vez feita esta reorientação, a circulação é tomada com a esfera na qual as relações de produção estão refletidas” (ARTHUR, 2016, p. 40). Este argumento será retomado na segunda parte deste trabalho. Vide nota de rodapé nº 01.

assim: SD – SD ... P ... SD – SD. O surgimento do mais-valor, que ocorre na produção, mantém o circuito jurídico intacto. Afinal, como observa Marx, “eventos que ocorram entre a compra e venda, fora da esfera da circulação, não alteram em nada esta forma do movimento” (MARX, 2013, p. 231; 1962, p. 170).

A questão que se coloca, portanto, é a seguinte: como funciona a produção do capital? Em outras palavras, como o capitalista agrega valor, na esfera produtiva, às mercadorias adquiridas na esfera da circulação sem violar o parâmetro de equivalência das trocas, mantendo intactas as subseqüentes relações jurídicas? Marx explica:

A mudança de valor do dinheiro destinado a se transformar em capital não pode ocorrer nesse mesmo dinheiro, pois em sua função como meio de compra e de pagamento ele realiza apenas o preço da mercadoria que ele compra ou pela qual ele paga, ao passo que, mantendo-se imóvel em sua própria forma, ele se petrifica como um valor que permanece sempre o mesmo. Tampouco pode a mudança ter sua origem no segundo ato da circulação, a revenda da mercadoria, pois esse ato limita-se a transformar a mercadoria de sua forma natural em sua forma-dinheiro. A mudança tem, portanto, de ocorrer na mercadoria que é comprada no primeiro ato D–M, porém não em seu valor, pois equivalentes são trocados e a mercadoria é paga pelo seu valor pleno. Desse modo, a mudança só pode provir de seu valor de uso como tal, isto é, de seu consumo. Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, a criação de valor. E o possuidor do dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho (MARX, 2013, pp. 241-242; 1962, p. 181).

A criação do mais-valor na esfera da produção depende da aquisição, pelo capitalista, de uma mercadoria especial: a força de trabalho.

Como observa Marx, por força de trabalho se entende “o complexo das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo” (MARX, 2013, p. 242; 1962, p. 181). Assim, a força de trabalho é a capacidade física e mental que homens e mulheres têm para trabalhar. No capitalismo, ela se transforma em mercadoria, ou seja, possui valor de troca e valor de uso²⁵.

²⁵ “O que caracteriza a época capitalista é, portanto, que a força de trabalho assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence, razão pela qual seu trabalho assume a forma do trabalho assalariado. Por outro lado, apenas a partir desse momento universaliza-se a forma-mercadoria dos produtos do trabalho” (MARX, 2013, p. 245; 1962, p. 184, nota de rodapé nº 41).

O valor de troca designa quanto vale a força de trabalho, isto é, a quantidade de trabalho abstrato depositado em sua composição e, portanto, a quantia de dinheiro que dever ser oferecida em troca de seu uso. O valor da força de trabalho coincide com o valor dos bens necessários à sobrevivência do trabalhador ou trabalhadora, tais como alimentação, vestuário, moradia etc. Esta cesta de bens, expressa em dinheiro, chama-se salário. Desse modo, o trabalhador e a trabalhadora trocam sua força de trabalho por salário.

O valor de uso significa a qualidade física da mercadoria, isto é, as características materiais que, uma vez consumidas, contemplam alguma necessidade concreta. O valor de uso da força de trabalho é o próprio trabalho, ou seja, a atividade humana que, agregada às matérias de natureza, resulta em bens que, no capitalismo, podem ser alienados, ou seja, assumem a forma de mercadoria. A força de trabalho pode ser usada pelo próprio trabalhador, quando costura para si mesmo ou pode ser vendida para um terceiro que possua dinheiro, como ocorre no capitalismo.

Como qualquer mercadoria, a força de trabalho é adquirida na esfera da circulação, juntamente com outros bens e insumos, que se caracterizam como matérias-primas. Na esfera da produção ocorre a fusão entre força de trabalho e matérias-primas, ou seja, o trabalhador ou trabalhadora efetivamente trabalham os produtos previamente adquiridos pelo capitalista, depositando neles sua energia vital e dando ensejo a novas mercadorias, dotadas de maior valor do que aquele originalmente lançado na produção. Este valor a mais ou mais-valor provém do consumo da força de trabalho, ou seja, da extração de trabalho do empregado ou empregada.

Assim, a fórmula $D - M \dots P \dots M' - D'$ deve ser desdobrada para uma melhor compreensão. Ela se apresenta assim: $D - M \dots P [MP + FT] \dots M' - D'$.

A esfera da produção (P) deve ser compreendida como fusão das matérias-primas (MP) à força de trabalho (FT), de modo que ambas são consumidas no processo. As primeiras experimentam uma modificação de seus valores de uso, de maneira que o algodão se transforma em tecido, por exemplo. A segunda experimenta a drenagem de sua energia vital, ou seja, o exercício de atividade laborativa pelo trabalhador ou trabalhadora, isto é, o trabalho que deve ser agregado às matérias-primas modificando suas características físicas e adicionando mais trabalho àquele que já estava incorporado nos bens. Este mais trabalho é a origem do mais-valor, que será realizado na circulação pela troca das mercadorias valorizadas ao final do processo (M'-D').

O decisivo, aqui, é compreender que a força de trabalho é uma *mercadoria*.

Portanto, o trabalhador ou a trabalhadora são seus guardiões, isto é, os possuidores desta mercadoria. Eles devem levá-la ao mercado para que seja trocada.

Como todo proprietário de mercadorias, o empregado ou a empregada devem contratar para que a venda seja efetuada. Neste caso, eles devem contratar com o capitalista, ou seja, o possuidor do dinheiro que dará início ao circuito D–M–D’.

Ora, aquele que leva uma mercadoria ao mercado para trocar, ou seja, o possuidor da mercadoria, qualifica-se como *pessoa* ou *sujeito de direito* por ocasião do contrato. Isso ocorre no caso da troca direta (M–M), da circulação simples (M–D–M) e, também, na circulação do dinheiro como capital (D–M–D’).

Portanto, o empregado e a empregada, na relação de compra e venda da força de trabalho com o capitalista, também se qualificam como *pessoas*, dotado dos mesmos atributos que quaisquer sujeitos de direito: liberdade, igualdade formal, propriedade privada e autonomia da vontade. Marx observa:

A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a própria força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, *pessoas juridicamente iguais*. A continuidade dessa relação requer que o proprietário da força de trabalho a venda apenas por um determinado período, pois, se ele a vende inteiramente, de uma vez por todas, vende a si mesmo, transforma-se de homem livre num escravo, de um possuidor de mercadoria numa mercadoria. *Como pessoa, ele tem constantemente de se relacionar com sua força de trabalho como sua propriedade* e, assim, como sua própria mercadoria, e isso ele só pode fazer na medida em que a coloca à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a a consumo por um período determinado, portanto, *sem renunciar, no momento em que vende a sua força de trabalho, a seus direitos de proprietário sobre ela* (MARX, 2013, pp. 242-243; 1962, p. 181-182, grifo meu).

Note-se, como afirma Marx, que por ocasião da compra e venda da força de trabalho, o trabalhador ou a trabalhadora aparecem como *pessoas juridicamente iguais* ao capitalista, ou seja, como *sujeitos de direito*²⁶.

²⁶ No capítulo 04 de *Teoria geral do direito e marxismo*, Pachukanis observa: “O servo está em uma situação de completa subordinação ao senhor justamente porque esta relação de exploração não exige uma formulação jurídica particular. O trabalhador assalariado surge no mercado como um livre vendedor

Sob a perspectiva do método dialético, percebe-se que os guardiões de mercadorias que surgiram no capítulo 02, assumindo a qualidade de sujeitos de direito e ajustando suas vontades para que a troca ocorresse, ressurgem agora, no capítulo 04, como proprietários da força de trabalho e de dinheiro, ou seja, diferentes do ponto de vista social e econômico, mas com idênticos atributos jurídicos e formais, ajustando suas vontades para que o contrato seja realizado.

A fórmula econômica $D - M \dots P [MP + FT] \dots M' - D'$ pode ser traduzida juridicamente do seguinte modo: $SD - SD \dots P [MP + FT] \dots SD - SD$. O circuito jurídico é totalmente preservado com a produção do capital.

Assim, o trabalhador ou a trabalhadora, tanto quanto o capitalista, são pessoas ou sujeitos de direito, dotados de liberdade, igualdade formal, propriedade privada e autonomia da vontade, aptos a contratarem livremente no mercado, dispendo de suas mercadorias da maneira que bem lhes aprouver. Nesse sentido, o proletário ou proletária se sentem tão bem na esfera da circulação mercantil quanto quaisquer outros proprietários de mercadorias. Marx anota:

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos naturais do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, a força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. *Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes.* Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral (MARX, 2013, pp. 250-251; 1962, pp. 189-190, grifo meu).

O início do capítulo 02, do Livro I, de *O capital*, ressurgem no final do capítulo 04 ressignificado, isto é, com determinações mais complexas e abstrações mais concretas.

de sua força de trabalho porque a relação capitalista de exploração é mediada pela forma jurídica do contrato. Acredita-se que esses exemplos sejam suficientes para se admitir o significado decisivo da categoria de sujeito para a análise da forma jurídica" (PACHUKANIS, 2013, p. 118; 2003, p. 110).

Naquele momento os guardiões de mercadorias dispõem de coisas que foram produzidas pelo trabalho próprio. Aqui houve uma complexificação, de modo que uma parte dispõe da forma universal do valor, o dinheiro (o capitalista), e a outra parte detém a forma particular do valor, a força de trabalho (o trabalhador ou trabalhadora).

Aquela relação jurídica, cuja forma é o contrato, reconhecida legalmente ou não, ressurge agora. Se do ponto de vista econômico elas são diferentes, pois lá se deparam mercadoria com mercadoria (M–M), enquanto aqui se deparam dinheiro e força de trabalho (D–FT), do ponto de vista jurídico elas são idênticas, pois em ambos os casos são sujeitos de direito contratando (SD–SD). Assim, à forma-mercadoria da força de trabalho corresponde a forma de sujeito de direito do trabalhador ou trabalhadora.

Ora, se o sujeito de direito oferece a forma a partir da qual a figura do homem e do cidadão se estabelecem como modos de socialidade dos chamados direitos humanos, é evidente que o trabalhador e a trabalhadora, por assumirem a forma de sujeitos de direito no momento da compra e venda da força de trabalho, também se sentem contemplados pelas figuras do homem e do cidadão.

Portanto, o empregado e a empregada, do ponto de vista da circulação de mercadorias e, portanto, dos circuitos jurídicos por ela engendrados, estão aptos a receberem a forma do homem e do cidadão e os respectivos atributos por elas contemplados. Também gozam das liberdades clássicas, da propriedade privada, da igualdade formal e da segurança jurídica.

Ao utilizar a alegoria do “Éden”, Marx, apesar da ironia, está falando sério. A circulação mercantil é a sede dos direitos naturais do homem. É precisamente ali, por ocasião da troca de mercadorias e do estabelecimento do contrato entre sujeitos de direito, que surgem concretamente as formas de sociabilidade que conhecemos como liberdade, igualdade, propriedade e segurança.

Considerada isoladamente, isto é, sem conexão com a esfera da produção, a circulação de mercadorias parece, de fato, um paraíso. Contratos são feitos porque as pessoas querem, já que ninguém as obrigam; todos são iguais, uma vez que carregam consigo somas idênticas de valor; a propriedade privada impera, já que a transferência mercantil depende apenas e tão somente da concordância de cada um. Todos cuidam do seu interesse próprio, sem preocupação com os demais.

Além do mais, figura do “Éden” nos permite estabelecer um paralelo com o item 04, do capítulo 01, que trata do famoso fetiche da mercadoria. De fato, naquele momento Marx observa que a mercadoria, apesar de ser uma coisa trivial, é dotada de

“sutilezas metafísicas e melindres teológicos”. Uma mesa, por exemplo, assim que aparece como mercadoria “mantém os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias (...)” (MARX, 2013, p. 146; 1962, p. 85, *passim*).

Esta inversão dialética (os pés no chão, mas a cabeça para baixo) é fundamental para compreender o método de Marx.

A forma de mercadoria subverte o sentido do produto do trabalho humano. A atividade humana prático-produtiva (o trabalho) depositada no produto mercantil desaparece, aparecendo apenas o aspecto quantitativo em que uma mercadoria se troca por outra, ou seja, seus valores. Assim, “as relações entre produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (MARX, 2013, p. 147; 1962, p. 86).

Isso significa que a relação social por intermédio da qual se trocam mercadorias aparece como relação entre coisas, e não entre indivíduos. Aos olhos destes, parece que o valor da mercadoria não tem qualquer relação com o trabalho que a produziu, sendo algo implícito a ela, ou seja, que se encontra nos átomos que a compõem. Marx observa:

Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (MARX, 2013, pp. 147-148; 1962, pp. 86-87).

Ora, se o fetiche da mercadoria significa que uma relação social aparece como uma relação entre coisas, e não entre indivíduos, isso significa que o guardião da mercadoria se submete inteiramente à lógica mercantil, estando, portanto, sujeito à mercadoria. Ela é, pois, sujeito de direito.

Nada obstante, como vimos, os portadores de mercadorias são pessoas. Desse modo, o fetiche da mercadoria é transpassado ao sujeito de direito. Assim, esta figura também assume caráter físico-metafísico, ou seja, existe apenas no contexto de uma relação social específica, que é a troca de valores idênticos.

Por isso, a ligação que se pode estabelecer entre *Sobre a questão judaica* e o capítulo 02, do Livro I, de *O capital*, pode ser replicada ao capítulo 04, em que as abstrações do capítulo segundo são repostas num nível superior de concretude.

Isso significa que os direitos do homem e do cidadão também contemplam os

trabalhadores e trabalhadoras, sujeitos de direito que contratam livremente no mercado. Por isso, não faz sentido para o marxismo a crítica negativa, não dialética, dos direitos de primeira dimensão.

Estas formas de sociabilidade abrangem relações sociais e não indivíduos. As relações que, de alguma maneira, atraíam para si a forma do sujeito de direito, ainda que não sejam estritamente jurídicas, estão aptas à configuração concretas da figura do homem e do cidadão e, portanto, dos atributos que a acompanham.

Não por outra razão, os discursos de direita e extrema direita que apelam às noções de liberdade e propriedade privada, prometendo a defesa radical destas, seduzem e conquistam os proletários e proletárias, enquanto o discurso progressista, muitas vezes crítico dos direitos humanos de primeira dimensão, afastam a classe trabalhadora.

A defesa do proletariado não passa pela crítica simplesmente negativa e não dialética dos direitos humanos, mas pela compreensão crítico-positiva de sua natureza constitutiva e pela luta por sua superação dialética.

Conclusões

A apresentação efetuada até o momento não permite dizer o que são os direitos humanos, mas permite dizer o que eles não são. Definitivamente, não são espécies de direitos subjetivos. Estes apenas existem concretamente no âmbito da troca de mercadorias ou da compra e venda da força de trabalho. Fora deste contexto, são apenas abstrações, mais ou menos concretas, conforme o caso.

A compreensão da natureza específica dos direitos humanos depende da mediação política. É verdade que eles assumem a forma jurídica, mas esta forma é apenas uma projeção. Eles dependem, antes de tudo, da articulação de uma classe social: a burguesia. A partir daí, a luta de classes os transforma em categorias universais, aplicáveis também aos trabalhadores e trabalhadoras.

Por isso, a adequada compreensão da natureza dos direitos humanos depende, antes, da adequada compreensão das classes sociais e de sua organização política, isto é, do Estado nacional. Isso sem mencionar o desdobramento internacional das lutas de classes, o que passa pelas relações entre Estados nacionais no âmbito externo, como, por exemplo, a Organização das Nações Unidas etc.

A natureza dos direitos de primeira dimensão, por selarem, no nível político, os atributos jurídicos do sujeito de direito, seduzem a classe trabalhadora como um canto

de sereia. Por isso, os discursos de direita e extrema direita, que apelam para a defesa da liberdade, da propriedade privada, da igualdade formal e da segurança, atraem os trabalhadores e trabalhadoras que, submersos na ideologia da sociedade capitalista, interpretam-se a si próprios como empreendedores natos.

Uma vez que conquistam o poder político, as forças conservadoras se põem logo e destruir os direitos humanos que supostamente defendiam, pois sabem que sua linguagem universal e humanista, por mais irônica que seja, funciona como uma espécie de baliza aos abusos do poder estatal.

Por isso, as forças progressistas em geral, e os marxistas em particular, cometem um gravíssimo equívoco quando subestimam a potência política de resistência ligada aos direitos humanos, tratando-os como meras “ilusões” ou artificios criados pelas classes dominantes. Numa época de avanços do totalitarismo de direita, tais direitos surgem como polo aglutinador e divisa comum para lutas democráticas.

É no mínimo uma irracionalidade, para não dizer crua estupidez, fazer a crítica meramente negativa e não dialética dos direitos humanos. Renuncia-se a um importante espaço institucional de lutas de resistência pelo simples fato de não se compreender adequadamente a natureza de um objeto. Como diria Marx, a ignorância nunca ajudou a libertar ninguém.

Referências bibliográficas

- ARTHUR, Christopher J. **A nova dialética e “O capital” de Marx**. Trad. Pedro C. Chadarevian. São Paulo: Edipro, 2016.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 7ª reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CERRONI, Umberto. **O pensamento jurídico soviético**. Trad. Maria de Lurdes Sá Nogueira. Póvoa de Varzim: Publicações Europa-América, 1976.
- FAUSTO, Ruy. **O capital e a Lógica de Hegel: dialética marxiana, dialética hegeliana**. Trad. Arthur Hussne Bernardo *et al.* São Paulo: Editora UNESP, 2021.
- GIANNOTTI, José Arthur. “Considerações sobre o método”. In: MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad.: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 59-73.
- JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor**. Trad. José Miranda Justo. Antígona: Lisboa (PT), 2006.
- MARCUSE, Herbert. “O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado”. In: **Cultura e sociedade**. Vol. 01. 2ª ed. Trad. Wolfgang Leo Maar *et. al.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. “O método da economia política”. In: **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Trad. Mario Duayer; Nélio Schneider *et al.* São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

- _____. **Contribuição à crítica da economia política.** Trad. Maria Helena Barreiro Alves. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **O capital:** crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Trad.: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **Das Kapital:** Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: der produktionsprozeß des Kapitals. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Crítica da legalidade e do direito brasileiro.* 3ª ed. São Paulo: *Quartier Latin*, 2003.
- _____. “Direitos humanos: uma crítica marxista”. In: **Lua Nova**, São Paulo (SP), vol.101, pp. 109-137, 2017. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/ln/a/QFXz4jWqFYVs88Sn6FVtd7R/> > Acesso em: 21/12/2023.
- _____. **Estado e forma política.** São Paulo: Boitempo, 2013.
- MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social.** Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito:** um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2000.
- _____. **A questão do direito em Marx.** São Paulo: Outras Expressões/Dobre Universitário, 2014.
- PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo.** Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PACHUKANIS, Eugen. **Allgemeine Rechtslehre und Marxismus:** Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe. Freiburg: ça-ira Verlag, 2003.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente:** para uma crítica marxista ao direito. Volume 01. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.
- REICHEL, Helmut. **Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx.** Trad. Nélio Schneider. Campinas (SP): Editora da UNICAMP, 2013.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais:** uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 11ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. “As formas jurídicas em *O capital*”. In: **Verinotio**, Rio das Ostras, v. 28, n. 02, pp. 124-155; jul-dez, 2023. Disponível em: < <https://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/698> > Acesso em: 21/12/2023.

Como citar:

CASALINO, Vinícius. Os direitos humanos à luz de *O capital*: elementos para uma aproximação (Parte 01). *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 336-366; jan.-jun., 2024

Crítica da ideia de justiça em Marx a partir das *Glosas marginais ao Programa de Gotha*

Critique of the idea of justice in Marx based on the *Marginal glosses to the Gotha Program*

Arthur Bastos Rodrigues*

Resumo: Este artigo faz uma análise bibliográfica crítica sobre a ideia de justiça em Marx, a partir das considerações marxianas ao Programa de Gotha de 1875, procurando identificar os fundamentos apresentados pelos autores (as) na demarcação da questão central, tendo como parâmetro de análise as considerações de Marx e Engels na crítica do direito e da justiça.

Palavras-chave: programa de Gotha; Marx; Justiça; Direito.

Abstract: This paper conducts a critical bibliographic analysis of the notion of justice in Marx, focusing on the author's considerations regarding the 1875 Gotha Program. The aim is to identify the foundations presented by the authors in outlining the central issue, using as a parameter the reflections of Marx and Engels in the critique of law and justice.

Keywords: Gotha Program; Marx; Justice; Law.

I – Introdução

A ideia de justiça nos apresenta cotidianamente como um assédio da moralidade que complementa o direito, muitas vezes, no ímpeto voluntarista e crítico daquilo que se denuncia como injusto, de modo que, comumente como denúncia de injustiça social, em busca de reconhecimento e redistribuição, que a filosofia e a teoria do direito amplamente desenvolveram. E com a denúncia da injustiça da chamada “questão social”, denunciar como “injusto” até o próprio sistema capitalista.

A questão geral aqui colocada sobre a fraseologia do justo e do injusto, incrustada na dinâmica de generalização da vida cotidiana, é como a relação estreita entre direito e justiça, na perspectiva marxista, apresenta-se ligada ao desenvolvimento do modo de produção da sociedade civil-burguesa.

Trata-se de uma pesquisa teórico-bibliográfica sobre o problema da justiça em Marx e no marxismo, em que se debate de forma delimitada parte da bibliografia em periódicos nacionais que trata, direta ou indiretamente, da ideia de justiça a partir do autor alemão. Tendo em vista que determinadas passagens das *Glosas Marginais*

* Professor Adjunto DCJ/UFPB. Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais UFF. arthurbr_1@hotmail.com.

Críticas do Programa de Gotha (2012) apareceram de modo preponderante nos textos encontrados, em que há uma valorização positiva da ideia de justiça, procurou-se balizar o debate, especialmente, a partir dessas considerações críticas de Marx sobre o direito e, conseqüentemente, a justiça.

Apresenta-se, inicialmente, elementos que indicam a posição determinada de Marx e Engels como críticos do direito e da justiça, com os debates do direito como ideologia e a preponderância da esfera produtiva. Adiante, apresenta-se a sistematização crítica dos textos acadêmicos encontrados em bancos de dados bibliográficos digitais¹, publicados no período mais recente em periódicos nacionais no Brasil.

A maior parte dos textos aponta direta ou indiretamente uma ideia de justiça em Marx, ou mesmo uma teoria marxista da justiça. Nestes trabalhos é recorrente a fundamentação a partir da afirmação de Marx (2012), na *Crítica ao Programa de Gotha*, de que na “fase superior do comunismo [...] [valeria a bandeira] de cada um segundo as suas capacidades, para cada um segundo as suas necessidades”

A discussão é pertinente, tendo em vista que, nas últimas décadas, especialmente após o fim da União Soviética, o debate em torno de temas como “justiça” e “moral”, com grande influência do liberalismo igualitarista, ganharam muita centralidade, também, entre os marxistas e a esquerda em geral. Nesse sentido é bastante recorrente uma posição da esquerda contemporânea no enfrentamento da “questão social” majoritariamente ligada à uma “luta pela justiça” e “por direitos”, que se aproximaria em alguma medida do caráter estatista do *Programa de Gotha*, criticado por Marx (2012) e Engels.

De modo que, o tema da “justiça”, especialmente da “justiça social”, é muito presente no discurso da esquerda com interpretações da realidade excessivamente incrustadas no terreno do Direito, o que impossibilitaria avanços reais na transformação efetiva do modo de produzir a vida em sociedade.

II – Crítica do direito e da justiça em Marx e Engels

A obra de Marx e Engels, apesar de particularidades significativas em cada, relaciona a ideia de justiça às esferas da circulação e da distribuição de mercadorias,

¹ Realizada em janeiro e fevereiro de 2023, a bibliografia foi selecionada a partir dos indexadores “Marx justiça”; “Marx justo”; “Marx teoria da Justiça”; “Gotha justiça”; “marxismo justiça”; “marxista justiça”, utilizados nas plataformas *Scielo Brasil* e *Google Acadêmico*, e dos objetivos traçados.

isto é, só faz sentido falar de justiça enquanto reflexo, com múltiplas reciprocidades, da esfera da produção, tendo em vista o caráter superestrutural do direito e da justiça.

Afirma Marx, neste sentido, a ideia de “justiça das transações”, contra a ideia de uma “justiça natural”, de modo que não teria razão a denúncia de injustiça contra o modo de produção capitalista, pois a justiça, como o direito, é um parâmetro próprio deste:

Não faz sentido falar aqui de justiça natural [...] A justiça das transações que se realizam entre os agentes da produção repousa no fato de que essas transações derivam das relações de produção como uma consequência natural. As formas jurídicas, nas quais essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos envolvidos, como exteriorizações de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta às partes contratantes pelo Estado, não podem determinar, como meras formas que são, esse conteúdo. Elas podem apenas expressá-lo. Quando corresponde ao modo de produção, quando lhe é adequado, esse conteúdo é justo; quando o contradiz, é injusto. A escravidão, sobre a base do modo de produção capitalista, é injusta, assim como a fraude em relação à qualidade da mercadoria (Marx, 2017, p. 333)

O direito para Marx integra a “colossal superestrutura” (Marx, 2009, p. 47-8), enquanto formas superestruturais ideológicas, sendo que “são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas” (Marx, 2012). A definição do direito como ideologia na perspectiva marxiana, guarda a prioridade ontológica, ou seja, a preponderância da base econômica, de maneira que mesmo as categorias e abstrações mais universais, são, também, produtos da prática concreta efetiva das relações históricas.

Sendo que o

modo de produção da vida material condiciona o processo geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência [...] é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção [...] [e a] transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção [...] e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim (Marx, 2009, p. 47-48)²

² Sobre o final desta passagem, comenta Sartori (2019, p. 184-5) que o problema não é o uso da fraseologia de justiça, mas a sua “valorização exacerbada”: “Assim, não é indiferente, dentro dos limites

Nota-se que a produção social é o momento preponderante, de modo que é determinante na crítica marxiana à “justiça das transações” (2017) e à “justiça distributiva” (2012) o problema da autonomização da esfera da distribuição com a, conseqüente, naturalização da esfera produtiva. Desta forma, não seria possível tratar da justiça sem levar em conta as considerações críticas de Marx ao direito, criando uma diferenciação autonomista entre os dois termos³.

A posição equivocada que coloca o direito, o Estado e a justiça enquanto autodeterminantes do seu conteúdo, realiza uma inversão da realidade, como já criticado por Marx (2013) na crítica à filosofia do direito de Hegel, demonstrando continuidades determinantes em sua obra. Deste modo, assim como o Direito, cabe tratar a justiça como ideologia⁴, isto é, como fatores da superestrutura ideológica, enquanto “reconhecimento oficial do fato”.

Conforme destacado por Karl Marx (1985), no texto contra Proudhon, a determinação do direito como ideologia passa obrigatoriamente pela sua função enquanto “reconhecimento oficial”, isto é, posterior dos fatos. De modo que, o alemão conclui sobre o direito: “a legislação, tanto política como civil, apenas enuncia, verbaliza as exigências das relações econômicas.” (*ibid.*, p. 83) e, de forma mais clara, “o direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato” (*ibid.*, p. 86).

Ao criticar a noção de Proudhon de “equalização do trabalho”, que seria expressão de uma “justiça eterna”, Marx adverte que “esta equalização do trabalho não é obra da justiça eterna do Sr. Proudhon; é simplesmente o fato da indústria moderna” (Marx, 1985). Para Marx, a “equalização”, que seria uma forma de “distribuição” ou “transação”, é fruto do modo de produção moderno, isto é, “da indústria moderna” e do trabalho assalariado, não cabendo aqui uma valorização

do modo de produção capitalista, se algo é visto como “injusto”, “antijurídico”, ou contrário a qualquer espécie de “razão de Estado”. Ou seja, a questão da “justiça” ou da “injustiça”, de certo modo, pode ter importância na tomada de consciência acerca da existência mesma de determinados conflitos sociais” (Sartori, 2017a, p. 333). Contudo, “[p]or mais que, por meio de uma vontade embebida de uma crítica ao presente as “injustiças” possam ser denunciadas de modo vigoroso, tal crítica estaria muito mais ligada à denúncia (legítima, porém, não suficiente) de determinada ordem social do que a uma posição que real e efetivamente se colocasse contra esta ordem e contra o modo concreto pelo qual ela realmente opera” (Sartori, 2017a, p. 336-7).

³ Afirma Sartori (2017a, p. 330) que “neste sentido, falar de “justiça” e de uma “distribuição justa” seria uma espécie de “fraseologia” já que, ao fazê-lo, deixar-se-ia de lado justamente os “agentes da produção” enquanto conformadores das determinações do conteúdo que seria trazido à esfera da distribuição e da circulação.”

⁴ Apontamentos sobre direito como ideologia na crítica marxista do direito, especialmente, com Lukács, pode ser encontrado em Rodrigues (2022).

autonomizante da ideia de “justiça eterna” ou “equidade”⁵.

Na crítica de Engels (2016, p. 67-8; 135) à ideia de “sistemas” de Duhring e, também, na crítica à Menger (Engels; Kautsky, 2012)⁶ é bastante destacado o problema do apelo moral na valorização da ideia de Estado, e de justiça. Tratando-se, pois, de uma pretensão idealista, de constelação fechada de ideias e concepções, com afirmações “falsas ou tortas” tentativa que, também, “se deu na ciência jurídica”. Sendo que neste sistema fechado as “concepções duhringianas referentes à moral e à justiça para todos os mundos [...] [e] todos os tempos [...] uma verdade definitiva de última instância” (*ibid.*, p. 135). Sendo que a crítica à moral e à justiça, enquanto verdade definitiva, é bastante decisiva no autor.

Engels (2016, p. 148-9), nesse sentido, alerta que não é possível “jogar a realidade histórica pela porta afora que ela retorna pela janela”, de modo que as “noções morais e jurídicas como expressão – positiva ou negativa, afirmativa ou polêmica – [são] correspondente[s], em maior ou menor [grau], às relações sociais e políticas nas quais [se] vive”. Tratar de justiça, portanto, mesmo como um ímpeto crítico à realidade de exploração e miséria da sociedade civil-burguesa, significa fazê-lo com um apelo moralista⁷.

Sartori (2017b) aponta que Marx e Engels se colocam durante toda as suas trajetórias como críticos decididos das noções de justiça, de direito e, também, da moralidade.

Com essa perspectiva, cabe analisar criticamente as noções abstratas de justiça no marxismo quando apresentadas separadas da noção de direito e, especialmente, da esfera produtiva. Procura-se uma análise da obra marxiana tomada como um todo, sem análises parciais ou de rupturas.

⁵ Comenta Sartori (2017a, p. 340) que “O apelo à “justiça das transações”, pelo que diz Marx, assim, parte de premissas insustentáveis. Buscando uma forma de “justiça” que se oponha à conformação real e efetiva das relações econômicas, vem-se a buscar o impossível, e de modo bastante ilusório. Procura-se, assim, trazer a “justiça” como substância, ao se apoiar em uma inversão inaceitável que se apresenta quando se acredita que “simples formas” são uma potência real e efetiva diante do conteúdo socioeconômico, fazendo muito mais do que expressar este conteúdo”

⁶ Afirmam os autores que Marx não tinha como central as “reivindicações jurídicas”: “Tentamos por todos os meios fazer com que esse obstinado jurista [Menger] compreendesse que Marx nunca reivindicou o ‘direito ao produto integral do trabalho’, nem jamais apresentou reivindicações jurídicas de qualquer tipo em suas obras teóricas” (Engels; Kautsky, 2012, p. 34).

⁷ Afirmam Marx e Engels que o destaque “é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade; não admira, portanto, que no curso de seu desenvolvimento se rompa, do modo mais radical, com as ideias tradicionais”. Mas quais são essas verdades eternas que são, junto com “toda moral”, mencionadas como candidatas à abolição? Cito: “a liberdade, a justiça etc.” (MARX; ENGELS, 1975, p. 504 *apud* Geras, 2018).

III – Crítica da ideia de Justiça em Marx

Nas pesquisas que procuraram identificar na obra de Marx, como, também, na de Engels, a crítica do direito, é recorrente uma valorização positiva da ideia de justiça em relação ao primeiro, com uma conseqüente diferenciação entre ambos. É possível observar esta perspectiva em importantes autores estrangeiros marxistas como, por exemplo, em Lênin⁸, em Stutchka⁹ e em Edelman¹⁰, e, também, em autores da crítica marxista do direito no Brasil¹¹ como, por exemplo, Lyra Filho¹², Mascaro¹³ e Wolkmer (2002)¹⁴. Na teoria do direito estrangeira, Kelsen (2000) se destaca ao defender a existência de uma teoria da justiça na obra do autor de *O Capital*.

Por outro lado, autores marxistas estrangeiros como Pachukanis (2017)¹⁵, Althusser (1999) além de críticos marxistas do direito no Brasil como, por exemplo, Naves (2014)¹⁶ parecem rejeitar a ideia valorativa e positiva de justiça em Marx.

⁸ “o ‘direito igual’ equivale a uma violação da igualdade e da justiça” (Lênin, s/d). Apontamentos sobre a passagem de Lenin em Sartori (2017a)

⁹ O jurista soviético, ao diferenciar um direito socialista de um direito burguês, em que ambos seriam classistas, também, valoriza positivamente a ideia de Justiça: “A lei burguesa tende precisamente a dissimular a verdadeira natureza do sistema de modo que, sublinhemos mais uma vez, o direito é constituído justamente por este sistema e não somente pela lei. Teoricamente, a lei deve proporcionar o princípio fundamental (por exemplo, da propriedade privada feudal ou capitalista) e, possivelmente, uma definição clara, exaustiva e suficientemente concreta das principais instituições jurídicas. O restante corresponde à aplicação do direito, e será sempre injusto para a classe oprimida e justo para a classe dominante” (Stutchka, 1988, p. 125).

¹⁰ “O direito peca constantemente contra a sua hipótese de base: a propriedade privada. A pretensão à justiça torna-se prática da injustiça, a pretensão a dizer o homem, prática do proprietário” (Edelman, 1976, p. 22).

¹¹ Como realçado por Almeida (2018).

¹² “Direito e Justiça caminham enlaçados; lei e Direito é que se divorciam com frequência [...] A Justiça não é, evidentemente, esta coisa degradada. Isto é negação da Justiça [...] Porém, onde fica a Justiça verdadeira? [...]a Justiça real está no processo histórico, de que é resultante, no sentido de que é nele que se realiza progressivamente [...] Justiça é Justiça Social, antes de tudo: é atualização dos princípios condutores, emergindo nas lutas sociais, para levar à criação duma sociedade em que cessem a exploração e opressão do homem pelo homem” (Lyra Filho, 1990, p. 55-6).

¹³ Para uma análise das passagens de Lyra Filho (1983; 1990) e Mascaro (2012) ver Sartori (2017a; 2017b)

¹⁴ Wolkmer (2002, p. 148-9) apresenta noções de justiça, distintas do direito, na discussão apresentada por Kelsen (2000) a partir das obras de Marx, que defende uma ideia e teoria de justiça na obra de Marx. Afirma o autor brasileiro, “nessa perspectiva, não há como negar que o Direito comunista é justo, sem contradições, pois tal conceito não se revestirá de caráter ideológico no sentido pejorativo. Por sua vez, o Direito burguês, caracterizado por assimilação normativa, não é justo por essência”.

¹⁵ “A transição para o comunismo evoluído não se apresenta, segundo Marx, como uma passagem para novas formas jurídicas, mas um aniquilamento da forma jurídica enquanto tal [...] Olvidava-se nos meandros da luta jurídica que, além da fuga ao cerne da questão da transformação do modo de produção, o aniquilamento de certas categorias jurídicas [...] do direito burguês, em nenhum caso significaria a sua substituição pelas novas categorias do direito proletário” (Pachukanis, 2017, p. 77-78). Romão (2017) aponta que as considerações de justiça em Pachukanis estão de acordo com a “teoria social marxista” (Romão, 2017, p. 18), isto é: “Percebe-se aqui que o conceito de justiça é impensável se apartado do conceito de economia (transações econômicas) e direito (formas jurídicas). Isto porque direito e justiça são dois fenômenos pertencentes ao campo das ideias; e, justamente por isto, sofrem a determinação das relações de produção” (*ibid.*, p. 21).

¹⁶ Afirma Naves (2014, p. 99): “se a relação de capital não pode ser nem “justa” nem “injusta”, é porque

No Brasil, a controvérsia é destacada e foi objeto de análises como, por exemplo, em Sartori (2017^a; 2017b; 2022), Albinati (2009; 2019), Almeida (2018) e Almeida (2015), contudo com balizamentos diversos.

Do material bibliográfico encontrado nesta pesquisa em periódicos nacionais, o debate sobre a ideia de justiça em Marx, e no marxismo, também se faz presente de modo variado. Contudo, das duas dezenas e meia de textos selecionados, ao menos, uma quinzena apresenta argumentos em favor de uma teoria da justiça em Marx, em alguns casos, baseado no chamado “marxismo analítico” e, em outros, a partir da suposta presença de um “princípio de justiça” na “bandeira” exposta por Marx (2012) na crítica ao *Programa de Gotha*, “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”.

Nestas glosas marginais de 1875 ao *Programa de Gotha*, Marx é bastante incisivo¹⁷ ao apontar criticamente a “credulidade servil no Estado” (Marx, 2012, p. 46) presente no mesmo, afirmando que um “programa socialista não pode permitir que tais fraseologias burguesas possam silenciar as condições que, apenas elas, dão algum significado” (Marx, 2012, p. 24), especialmente, a “fraseologia da distribuição justa” (*ibid.*, p. 28).

Rejeitando as teses lassalianas presentes no programa, o autor de *O Capital* apresenta diretamente a crítica às noções de “igual direito” e de “distribuição justa” que seriam “dogmas, noções que tiveram algum sentido numa certa época, mas que hoje se tornaram restolhos fraseológicos ultrapassados, [para] deturpar a concepção realista” (Marx, 2012, p. 33). De modo que, trata-se de um texto decisivo na crítica marxiana do direito¹⁸.

a análise imanente que dela Marx faz permitindo a compreensão da natureza objetiva do domínio de classe que se materializa nas formas técnicas de produção, é totalmente incompatível com um julgamento de valor moral ou jurídico, que nos remeteria inexoravelmente a alguma modalidade de transcendência. Ora, se o capitalismo não é a expressão da “injustiça”, o comunismo, que é, no entanto – e justamente por isso – o seu contrário direto, não poderia ser igualmente expressão da “justiça”

¹⁷ Demonstrando a característica marcante de crítica e autocrítica como motor central da obra marxiana e da posição política de Marx e Engels dentro do seu campo de disputa, “que se distancia muito do imobilismo”, inclusive no texto em destaque com um caráter mais “propositivo” de pensar a transição socialista e a sociedade comunista (Sartori, 2019, p.180).

¹⁸ Afirma Althusser que, “Em Marx, essa recusa [de um direito socialista] vai muito longe já que, manifestamente a seu ver, todo Direito, sendo em última instância o Direito de relações mercantis, permanece definitivamente marcado por essa tara burguesa: portanto, todo Direito é, por essência, em última instância, desigualitário e burguês. A esse respeito, ver as admiráveis, embora por demais sucintas, observações da *Crítica do Programa de Gotha*” (Althusser, 1999, p. 87). Para mais análises sobre a crítica do direito e do Estado presente neste texto marxiano ver Sartori (2019), no qual: “Também têm Marx por central, e isto é bastante visível no texto, uma crítica ao Direito e ao Estado a qual, por sua vez, passa por apontamentos importantes – mesmo que bastante sumários – sobre a transição ao comunismo. Só este último ponto já faz a *Crítica do Programa de Gotha* um texto sui

Aponta o alemão que o Programa apresenta um “estatismo exarcebado” de caráter social reformista, no qual descola a noção de Estado da sociedade civil-burguesa, tornando-os supostamente independentes entre si, como “um ser autônomo, dotado de seus próprios *fundamentos espirituais, morais, livres*” (Marx, 2012, p. 42), sem se preocupar concretamente com o processo de transformação revolucionária, apenas fazendo a ligação idealista entre as palavras “povo” e “Estado” (*ibid.*, p. 43), com uma “superstição democrática (*ibid.*, p. 46)¹⁹.

Afastando das teses marxianas de prioridade ontológica da economia sobre as formas superestruturais (Lukács 2012), o *Programa* acaba por valorizar unilateralmente o direito, ao relacionar a ideia de “igual direito” enquanto igual padrão de medida com a valorização do “trabalho produtivo”, contudo, uma valorização acrítica, “oca” de significado (Marx, 2012, p. 26), isto é, sem qualquer relação com as condições postas ou com o “desaparecimento” da sociedade burguesa. Afirma Marx que, “esse igual direito é desigual para trabalho desigual” (Marx, 2012, p. 32)²⁰ e, portanto, o direito, ou a justiça, não poderia ser um direito da igualdade. O “direito [e a justiça] nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade” (*ibidem*)²¹.

A ideia de “igual direito” dos “frutos do trabalho” defendida pelo Programa, na tese lassaliana, é rechaçada por Marx:

Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade. O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só

generis (Sartori, 2019, p. 179) e Medrado *et al* (2019).

¹⁹ Löwy (2012, p. 16) classifica a obra de Marx como “antiestatista”, em oposição ao “estatismo” de Lassalle, como pode ser observado inclusive quando o autor de *O Capital* critica a ideia de cooperativas “oficiais”, vinculadas ao Estado: “No que diz respeito às atuais sociedades cooperativas, elas só têm valor na medida em que são criações dos trabalhadores e independentes, não sendo protegidas nem pelos governos nem pelos burgueses.” (Marx, 2012, p. 41).

²⁰ Indicando que o importante é a transformação do modo de produção, ao criticar à tese lassaliana da lei de bronze dos salários presente no Programa, aponta ironicamente: “superando-se o trabalho assalariado, é claro que se superam também suas leis, sejam elas de “bronze” ou de esponja. Mas a oposição de Lassalle ao trabalho assalariado gira quase que exclusivamente em torno dessa pretensa lei” (Marx, 2012, p. 38) e não das condições e da transformação do modo de produção.

²¹ Complementa: “esse igual direito continua marcado por uma limitação burguesa. O direito dos produtores é proporcional a seus fornecimentos de trabalho; a igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um *padrão igual de medida: o trabalho* [...] seus fornecimentos de trabalho; a igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um *padrão igual de medida: o trabalho*. (Marx, 2012, p. 31-2).

podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto determinado, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados apenas como trabalhadores e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados [...] A fim de evitar todas essas distorções [nas realidades cotidianas de cada trabalhador], o direito teria de ser não igual, mas antes desigual [...] O direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade (Marx, 2012, p. 32-33)

O que se observa é a naturalização da realidade posta pelo modo de produção capitalista, através da atuação do direito na relação com o Estado.

Tanto o Estado quanto o direito atuam apenas em relação à esfera de circulação, distribuição e consumo, não tendo potência de transformação da esfera produtiva, condicionante da situação objetiva de exploração da força de trabalho e miserabilidade. “[F]oi em geral um erro transformar a assim chamada distribuição em algo essencial e pôr nela o acento principal” (Marx, 2012, p. 33).

Aqui, o autor de *O Capital* aponta a desigualdade do direito enquanto padrão igual de medida, na sua relação direta com a “forma econômica [...] da sociedade”, complementando a crítica da ideia de “igual direito” à crítica da ideia de “distribuição justa”.

Neste sentido, Marx abrange na crítica do direito a crítica da justiça, no sentido da vinculação ontológica destes com as condições postas pelo modo de produção capitalista. Questiona-se:

O que é distribuição “justa”? Os burgueses não consideram que a atual distribuição é “justa”? E não é ela a única distribuição “justa” tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? Os sectários socialistas não têm eles também as mais diferentes concepções de distribuição ‘justa’? (Marx, 2012, p. 28).

Tem-se claramente uma noção de justiça ontologicamente ligada à esfera produtiva, no sentido de que, como o direito, a ideia de justiça está definida na sua relação com as “formas jurídicas” do capitalismo.

Marx (2012, p. 28) aponta críticas à noção de “justo” indicando que é justo se estiver de acordo com a dinâmica da sociedade burguesa, de manutenção da exploração da força de trabalho e da pobreza, no limite de “distribuir” e “elevar” e não de “transformar” ou “criar”. Sendo ainda mais enfático em relação ao fato da “justiça” não ser um parâmetro de cálculo da luta pela transformação do modo de produção, aponta o alemão:

Essas deduções [lassalianas] do “fruto integral do trabalho” são uma necessidade econômica e sua grandeza deve ser determinada de acordo com os meios e as forças disponíveis, em parte por cálculo de probabilidades, porém elas não podem de modo algum ser calculadas com base na justiça. (Marx, 2012, p. 29)

Portanto, qual o sentido Marx está dando para a “justiça” nestes casos? Observa-se que o autor busca se desvencilhar de uma perspectiva especulativa e moralista, que complementa a ideia de justiça, ao pensar a organização de uma sociedade socialista e comunista, com foco na concretude da “necessidade econômica [...] de acordo com os meios e as forças disponíveis”, portanto, não na ideia de justo ou injusto.

Além disso, a necessidade de se desvencilhar da perspectiva moralista está no fato de que a luta pela transformação do modo de produção carrega em si dificuldades latentes pela permanência dos fatores superestruturais do modo anterior, como moral e justiça,

[n]osso objeto aqui é uma sociedade comunista, não como ela se desenvolveu a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de sair da sociedade capitalista, portanto trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu (Marx, 2012, p. 30-1)

O que não significa que Marx não colocasse a importância da reivindicação organizada por uma lei como um freio à exploração²². Neste sentido, sobre a reivindicação do *Programa de Gotha*: “Supervisão estatal da indústria fabril, oficial e doméstica” (Marx, 2012, p. 47), comenta Marx:

Diante do Estado prussiano-alemão, dever-se-ia exigir taxativamente que os inspetores só possam ser removidos por medida judicial; que todo trabalhador possa denunciá-los aos tribunais por violação do dever; que eles tenham de pertencer à classe médica [...] Note-se, de passagem, que, ao tratar da jornada normal de trabalho, desconsiderou-se a parte da legislação fabril referente às medidas sanitárias e aos meios de proteção contra acidentes etc. (Marx, 2012, p. 47-8)

Com o balizamento destas considerações críticas de Marx ao direito e à justiça, nas *Glosas marginais ao Programa de Gotha*, voltamos a atenção para as cerca de uma quinzena de textos encontrados nesta pesquisa que apontam uma ideia de justiça em

²² Aliás como pode-se observar em outros momentos na obra como de Marx (2013) e Engels (2012) em: “Mas a burguesia engendrou o antípoda de si mesma, o proletariado, e com ele novo conflito de classes, que irrompeu antes mesmo de a burguesia conquistar plenamente o poder político. Assim como outrora a burguesia, em luta contra a nobreza, durante algum tempo arrastara atrás de si a concepção teológica tradicional de mundo, também o proletariado recebeu inicialmente de sua adversária a concepção jurídica e tentou volta-la contra a burguesia” (Engels, 2012, p. 19).

Marx. Nota-se que a maior parte recorre à compreensão cotidiana naturalizada, de apelo moralista, da ideia abstrata de Justiça, e de “justiça social”.

Neste sentido, pode-se ressaltar como influência, no Brasil, as afirmações de Lyra Filho (1983; 1999) que defende a tese de que há um “princípio jurídico” de justiça nas glosas marginais de 1875²³:

Na *Critica do Programa de Gotha*, depois de falar um bocado no direito burguês, como se fosse “todo direito”, o que se apresenta, afinal, não é a morte do Direito, mas daquele mesmo “direito burguês” (sic!) para desfraldar-se a bandeira de outro princípio jurídico: “de cada um, conforme as próprias aptidões: a cada um, segundo as suas próprias necessidades” (Lyra Filho, 1983, p. 66).

O autor coloca nestes termos para indicar algum grau de contradição em Marx, que evitaria de todo modo tratar do termo justiça, mas que acabaria “deixando escapar” o princípio de justiça na passagem destacada contra o *Programa Gotha*, visando criticar a ideia de fenecimento do direito.

Segundo Lyra Filho (1983, p. 67), a crítica do direito em Marx é a crítica da “lei” e não do direito o da justiça propriamente ditos. Afirma que o próprio

Marx favorece muito o reducionismo dos discípulos, dando alimento à gana de liquidar o Direito [...] [e que] vai daí a consequência de inadmitir a implosão daquela ordem e a explosão de novas e mais avançadas visões do Direito e da Justiça, ficando a Justiça arquivada como um conto-do-vigário filosófico e o Direito extinto, com o advento da sociedade perfeita (Lyra Filho, 1983, p. 66).

Em outro texto, reivindicando uma “justiça verdadeira”, afirma Lyra Filho (1990, p. 55) que “a Justiça real está no processo histórico, de que é resultante, no sentido de que é nele que se realiza progressivamente”.

De fato, esta perspectiva apresentada pelo autor brasileiro é bastante recorrente na bibliografia encontrada. Vejamos a sistematização abaixo da bibliografia encontrada.

Em relação à compreensão de que a bandeira comunista enunciada por Marx nas glosas marginais traria um princípio de justiça podemos citar: Falcão (2014, p. 28;

²³ Defende, também, a ideia de que o direito se diferencia da lei, e o que o primeiro não se resume apenas ao Estado (1990). Sobre a influência desta visão nas teorias críticas do direito no Brasil: “Os problemas decorrentes dessa interpretação – que implica obviamente na crença de possibilidade de construção de algo distinto do assim chamado “direito burguês” ainda dentro do terreno do direito – fomentaram no Brasil, assim como em alguns outros países, principalmente na América Latina considerando as discussões sobre Pluralismo Jurídico e Direito alternativo, que constituem apostas no Direito, ou melhor nas possibilidades de uso do Direito enquanto ferramenta contramajoritária, ou até mesmo de um “outro” Direito, pretensamente emancipatório.” (Medrado et al, 2019, p. 170).

32)²⁴; Pergher (2016, p. 88-89)²⁵; Wiser (2022)²⁶; Barbosa e Paiva (2012, p. 14; 17)²⁷; Albinati (2009; 2019).

Em relação à Albinati, que com bastante coerência e cuidado procura valores em uma concepção de justiça subjacente em Marx, pode-se analisar com maior enfoque a sua argumentação de que haveria princípios de justiça na obra do alemão, especialmente em *A Ideologia Alemã* e na *Crítica ao Programa de Gotha*. Afirma a autora que:

A nosso ver, é disso que se trata na abordagem de Marx sobre a justiça: da possibilidade de novas formas de equilíbrio social. A precedência das condições objetivas para tanto é reiterada por Marx

²⁴ Eis o raciocínio da autora: “Assim, [...] em sua teoria, Marx (1818-1883) reconhece dois tipos de igualdade: um se pauta no princípio “de cada qual segundo sua capacidade, a cada qual segundo o trabalho realizado”. O outro se baseia no princípio “de cada qual segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas necessidades”. Veja-se que, nos dois tipos de igualdade, ele considera “de cada qual segundo sua capacidade”, ou seja, em qualquer sociedade, é justo que se exija de cada um conforme sua capacidade [...] Dessa forma, os dois tipos de igualdade, só poderão se concretizar numa sociedade alternativa ao capitalismo, com a eliminação de todos os critérios pelos quais a produção e a distribuição têm sido feita, isto é, quando estes critérios atuais da sociedade burguesa forem considerados ilegítimos e injustos. Nesse raciocínio, então, fica claro o entendimento de Marx sobre justiça [...]. Pelo exposto, fica explícito, portanto que, para Marx, *justiça* equivale a condições concretas de igualdade humana, passando não apenas pelas garantias formais de igualdades – essas, necessárias, mas não suficientes – mas, concomitantemente, garantindo sua plena concretização, pela via da plenitude dos direitos sociais e humanos. E é, nesse sentido que Marx critica a concepção liberal sobre o direito, refletida na tensão entre justiça formal e concreta (Falcão, 2014, p. 27-28; 32).

²⁵ A autora, dialogando com os autores do chamado “marxismo analítico”, aponta que é possível o esforço de elaborar uma interpretação da justiça a partir de Marx desde que se baseie em três pilares: abordagem ética, “a ideia de transcendência da autoalienação” e a máxima marxiana presente na *Crítica ao Programa de Gotha*: “de cada qual segundo suas capacidades, a cada qual segundo suas necessidades” (Pergher, 2016, p. 88-89).

²⁶ Apesar de não ser brasileiro, o texto do autor Wiser (2022) foi traduzido e publicado em periódico nacional, de modo que apareceu, também nesta pesquisa. Especialmente, a partir de passagens da *Crítica ao Programa de Gotha*, mas se utilizando de autores distantes do marxismo como Derrida para diferenciar direito de Justiça, o autor aponta que em Marx haveria, também, esta distinção e, além disso, a presença de “princípios de justiça”: “É por isso que Marx acrescenta que “para evitar todos esses inconvenientes, o direito não deve ser igual, mas desigual” O direito desigual seria o direito que faz jus à diferença, que não reproduz a desigualdade sob sua abstração jurídica. Propriamente falando, um tal direito faria justiça, seria um princípio de justiça em vez de um princípio de direito [...] A lógica mecânica do direito equivalente é substituída [no comunismo] por uma lógica das necessidades, fazendo justiça aos indivíduos [...] Ela se inscreve na disjunção de uma fórmula de estandarte [referência à bandeira do comunismo expressa por Marx nas glosas marginais]” (Wiser, 2022, p. 17). E em relação específica sobre a bandeira de Marx, aponta que se trata de um momento “qualitativo” colocado enquanto “equivalência”, que traria para o autor a noção de “justiça” em Marx, concluindo que “É por isso que a Crítica do Programa de Gotha se opõe à fala de Engels a propósito da extinção do Estado” (Wiser, 2022, p. 19).

²⁷ A partir da chamada “teoria marxista humanista”, com base na interpretação de Bobbio sobre a obra marxiana e na diferenciação de Mascaro entre marxistas humanistas e estruturalistas, os autores afirmam que seria possível extrair uma “teoria marxista da justiça”, em que o direito seria capaz de fomentar “não só reformas, como também revoluções”. O raciocínio, também, é construído a partir da bandeira de Marx, pensando o comunismo em glosas críticas, que, segundo os autores, “o pensamento de Marx impõe relevante contribuição, uma vez que flexibiliza o conceito de “mínimo” na tentativa de adequar os bens às necessidades de cada um” (Barbosa; Paiva, 2012, p. 5). Apontam os autores que “Marx não estava preocupado em localizar o conceito de Direito no debate da luta de classes, mas sim em elaborar um conceito de Justiça que fosse além da isonomia formal” (Barbosa; Paiva, 2012, p. 17).

como possibilidade (e evidentemente não como condição suficiente) para que se efetue uma mudança de horizonte que torne possível a emergência de uma nova ideia de justiça [...] A ideia de justiça em Marx não significa um ideal de justiça a ser alcançado em virtude de uma dada natureza humana ou de uma filosofia da história de caráter escatológico. Diferentemente, parece-nos tratar de uma possibilidade que se vincula à expansão da capacidade produtiva social, uma vez regulada em outras bases societárias. A ideia de justiça em Marx rompe com a métrica do equivalente, porque acompanha a superação histórico-social dessa medida (Albinati, 2009, p. 8-9)

Em texto publicado dez anos após o citado anteriormente, autora faz uma análise mais mediada da questão e reconhece que a “longa incursão crítica” na obra de Marx, no que toca a questão da Justiça, trata da crítica à “justiça das transações” (Albinati, 2019, p. 463) e que

a questão da justiça na sociabilidade capitalista se pauta por uma naturalização das relações de produção, e de uma suposta liberdade socialmente conduzida nos assuntos relativos à distribuição dos bens [...] [em que] o próprio termo “justiça redistributiva” acolhe como natural a distribuição determinada pela produção capitalista [...] [sendo que] os autores que desconsideram a origem social das regulações jurídicas lançam a questão da justiça para a esfera da circulação e supervalorizam os aspetos secundários na determinação da força de trabalho (*ibid.*, p. 466).

Contudo, conclui, aproximando-se do texto pretérito, que a bandeira comunista levantada por Marx nas glosas marginais seria “uma referência mais explícita a uma outra forma de justiça [...] momento único na obra de Marx na qual poderíamos dizer de um princípio normativo” (*ibid.*, 468).

A questão é levantada, então, é se esse princípio seria, também, um princípio de justiça ou um princípio “para além da justiça”, como afirma Agnes Heller. A resposta mediada de Albinati seria de que não se trataria de um princípio “para além da justiça”, pois Marx não seria um pensador “utópico” da “redenção humana” (*ibid.*, 469), mas afirmando se tratar de uma questão complexa, defende que no texto marxiano em destaque, teríamos um princípio normativo de uma “possibilidade de justiça”, no sentido de uma “justiça em relação ao gênero humano”, “das potencialidades humanas”, isto é, uma “justiça assimétrica” (*ibid.*, p. 470; 471; 472; 473), dando um caráter valorativo à noção de justiça em Marx.

Afirma de forma mais decisiva:

De acordo com a análise de Marx na Crítica ao Programa de Gotha, temos que a transição do mundo capitalista ao socialista envolve a discussão acerca desse princípio de justiça, e autoriza a suposição de sua extinção. Mas isso não significa dizer da extinção de um outro princípio de justiça, não necessariamente jurídico, mas como princípio

normativo de outra forma de existência social. Dizer da extinção dessa forma de justiça enquanto equivalência não significa, a nosso ver, dizer da extinção da justiça como parâmetro normativo em outra formação social [...] uma mudança de horizonte que torne possível a emergência de uma nova ideia de justiça, completamente desvinculada de uma medida única, portanto, uma outra ideia de justiça, impensável numa sociabilidade dos equivalentes” (Albinati, 2019, p. 470-1).

Lukács (2012) interpreta que as passagens da crítica ao *Programa de Gotha* apontam para uma impossibilidade da existência de um “direito socialista”, portanto, também, de uma “outra justiça”. Nesta esteira, alerta Sartori (2022, p. 89-90), em diálogo com a autora em destaque, que a bandeira comunista afirmada nas glosas marginais, na verdade, “trata-se, então, de uma situação de fato, e não de um princípio da justiça, como parece querer Ana Selva Albinati ao procurar a “ideia de justiça em Marx”.

Iber (2014, p. 15), também, discorda que a bandeira do comunismo, levantada por Marx na crítica ao *Programa de Gotha*, trataria de um princípio de justiça e de igualdade de tratamento, mas, ao contrário, um princípio de fato da diferença²⁸.

É importante destacar que essa “bandeira” com a frase de efeito é popularizada na contemporaneidade por Marx, pelos escritos em 1875, contudo é uma expressão cotidiana no período e utilizada, com algumas variações, por muitas socialistas utópicos, comunistas e anarquistas da primeira metade do século XIX.

A bandeira que é “fincada” nas glosas marginais, especialmente, para se opor a existência do trabalho assalariado, trata-se de uma oposição ao capitalismo e as teses, como as lassallianas, de “fruto do trabalho”, “igual trabalho” etc. De modo que, não pode ser tratada como uma definição acabada em Marx, que conteria princípios normativos, morais e de justiça. Além disso, no contexto da tentativa propositiva de pensar o socialismo e o comunismo, é uma afirmação com certo grau especulativo, que não pode ser analisada de forma isolada dentro da obra do autor de *O Capital* para fundamentar uma “teoria da justiça” em Marx. O caráter especulativo da bandeira fica mais evidente se levarmos em conta a famosa passagem de Marx: “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e

²⁸ “Poder-se-ia ser induzido a ver esta fórmula do comunismo como uma definição da justiça. De fato, o princípio expressa como se poderia fazer justiça efetivamente aos homens. Mas isso nós não compreendemos como justiça, a qual sempre tem a ver com uma igualdade de tratamento. A fórmula de Marx do comunismo é, pelo contrário, um princípio da diferença” (Iber, 2014, p.15)

transmitidas pelo passado”.

Almeida (2018, p. 1605-6) aponta que as críticas de Engels (e Kautsky, 2012) contra Menger, possuem uma relação direta com a crítica de Marx ao *Programa de Gotha*, no sentido de determinar concretamente o “igual direito” das teses lassalianas e da crítica à “justiça de transações”, de modo que, esta visão ampla da obra de Marx e Engels, evita interpretações que vislumbram princípios normativos e de justiça na bandeira da “fase superior do comunismo”.

Apesar de criticar a noção de “verdadeira justiça”, contudo, a crítica é fundamentada pelo caráter formalista da justiça vinculada ao sistema de justiça. Já, utilizando-se da chave da “luta de classes”, a autora (*ibidem*) se questiona se seria “a justiça [...] uma síntese da luta de classes associada à reprodução do capital?”

A resposta positiva pode parecer óbvia, contudo, ainda conclui: “Diante dessa função constitutiva [da dinâmica da luta de classes], não é possível às instituições jurídicas garantir “a verdadeira justiça”, visto que o tema da justiça, nesse tipo de sociedade, é definido pelo lado mais forte na luta de classes”

A afirmação pode gerar margens para dúvidas em relação à uma valorização ou não do sentido de justiça, sendo que se as instituições jurídicas não poderiam garantir a “verdadeira justiça”, outros fatores o poderiam fazer. Mais ainda, a ideia de justiça vinculada ao “lado mais forte na luta de classes” poderia afastar o caráter ontológico da noção de justiça e sua definição como ideologia, tendo o momento preponderante da esfera da produção.

Além destes achados da tese da valoração da ideia de justiça relacionada à determinadas passagens da *Crítica do Programa de Gotha*, também, destacaram-se alguns textos em que a ideia ou teoria de justiça em Marx surgiria a partir de certo diálogo do texto marxiano com a influência, especialmente a partir da década de 1970, de “marxismos” variados e tentativas de acoplar ideias alheias à obra de Marx, como do chamado “marxismo analítico”²⁹, “marxismo humanista”, “pós-marxismo”, “marxismo ecológico”, dentre outros.

Pode-se citar, nesse sentido, respectivamente: Pergher (2016), Freitas e Costa

²⁹ Para uma crítica inicial da “teoria marxista da justiça” no chamado “marxismo analítico” ver Sartori (2022) e, sobre a influência das teorias igualitaristas, como Rawls e Fraser, nesse tipo de “marxismo” ver Almeida (2015).

(2017)³⁰, Mendes (2015), Bullio (2017)³¹; Rammê (2011)³²; Junior (2020)³³.

Por fim, entre os autores encontrados, pode-se destacar aqueles que inferem que haveria uma ideia de justiça a partir da obra marxiana, e, também, da tradição marxista, tendo em vista que, para estes, estaria implícito para ao alemão que o sistema capitalista seria injusto, tendo sido sua obra e sua trajetória marcadas por uma denúncia das injustiças sociais da modernidade.

Pode-se citar, nesse sentido, Pinheiro et al (2014)³⁴, Bernardes e Silva (2014)³⁵,

³⁰ Defendem uma teoria da justiça em Marx e Engels, a partir das análises do chamado “marxismo analítico” que: “Levados a discutir sobre temas como o igualitarismo e distribuição justa os autores do marxismo analítico começaram a analisar quais princípios normativos eram compatíveis com os fundamentos do marxismo [...] “podemos concluir que os autores [do marxismo analítico] de forma geral, reformularam a relação entre marxismo e justiça e acabam aceitando a presença de certa teoria marxista da justiça, além da existência de uma teoria jurídica sobre o marxismo, embora não haja consenso entre os autores” (Freitas; Costa, 2017, p. 144-146).

³¹ Com base em autores do chamado “Pós-marxismo”, como Badiou relaciona “o entrelaçar da Justiça e do Comunismo antiestatal e antijurídico”: “A subjetividade da justiça se enlaça à sua objetividade. Só a transposição do indivíduo tomado pelos seus anseios inserido numa unidade pode se adequar à Justiça no Comunismo se ele estiver conectado ao coletivo.” (Bullio, 2017, P. 111).

³² A partir de trecho da obra de Marx sobre a relação do homem e natureza, contida nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, aponta o autor que haveria “origens ou semelhanças daquilo que hoje se define por justiça ambiental no pensamento de Marx”, e que caracterizaria o chamado “marxismo ecológico” (Rammê, 2011, p. 227-228).

³³ Afirma haver uma relação de influência da ideia de justiça de Platão na obra Marx, tendo em vista que, na defesa da construção de uma sociedade comunista, haveria a ideia de “bem comum” e “constatou-se que há uma relação entre os dois pensamentos [Platão e Marx], nos quais os aspectos abordados tem uma finalidade entre si, que é a busca do bem geral ou bem comum [...] como ponto chegada [...] e por fim a justiça, como uma ideia de bem comum pra todos. “A análise da luta de classes na história demonstra o quanto a posse dos instrumentos e meios de produção gera injustiças entre os próprios homens, e o capitalismo seria mais um destes sistemas que, em meados do século XIX, testa a distorção da forma em que distribui as riquezas e as relações humanas em sociedade” (Junior, 2020, p. 81). E citando o manifesto comunista de Marx e Engels conclui que: “questão primordial da reflexão marxista está na justiça social, o que se pode fazer por meio da reorganização das forças sociais produtivas, uma vez que a economia determina as estruturas e as classes de uma sociedade” (Junior, 2020, p. 85).

³⁴ Na obra coletiva *Direito e marxismo: transformações na América Latina Contemporânea* (Bello, 2014), é possível identificar a tendência em alguns textos em diferenciar direito e justiça, procurando ressaltar as reivindicações de “justiça social” e denunciar as “injustiças” do sistema capitalista, pensando uma “nova justiça” decolonial. Nesse sentido, pode-se ressaltar Pinheiro et al (2014, p. 130) que, a partir das considerações críticas de Marx à economia política em *O Capital*, aponta que “A teoria marxiana esclarece que as relações sociais estão permeadas pela estrutura social, que gera desigualdades gritantes, ou seja, a injustiça social, a exclusão social, o abandono dos sujeitos desta sociedade a sua própria sorte”.

³⁵ E também Bernardes e Silva (2014, p. 218), justificando a necessidade de um “retorno à Marx”, afirmam que “Marx buscou compreender, de forma sistemática e profunda a sociedade capitalista moderna, demonstrando suas contradições e suas injustiças estruturais.”

Ribeiro (2014)³⁶, Fabres (2014)³⁷, Mendes (2015)³⁸, Junior (2020).

Pelo exposto, observa-se que a perspectiva de vincular uma teoria da justiça em Marx ou uma formulação de justo a partir da perspectiva moral, encontra muitos percalços na própria obra de Marx e Engels, analisada como um todo. Os pontos centrais da crítica dos autores à ideia de “igual direito”, com base em um “padrão igual de medida” que é o trabalho assalariado e a afirmação da impossibilidade de existência de um “direito socialista”³⁹, dada a relação intrínseca entre direito e modo de produção capitalista, nos leva a concluir que uma valorização positiva do conceito de justiça pode ser inferida apenas fora da obra marxiana.

Mesmo com caráter propositivo na crítica ao *Programa de Gotha* nas especulações sobre relações de fato possíveis em sociedades pós-capitalistas, se tratando de glosas marginais sucintas, não é possível identificar perspectivas moralistas ou princípios normativos de justiça nas aspirações e análises de Marx. Alerta o autor de *O Capital*:

O socialismo vulgar (e a partir dele, por sua vez, uma parte da democracia) herdou da economia burguesa o procedimento de considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo

³⁶ Procurando discutir uma perspectiva de “justiça enquanto práxis” voltada para as capacidades e necessidades dos indivíduos, baseada nos escritos do “jovem Marx” em que haveria uma visão ontológica dos seres humanos (Ribeiro, 2014, p. 954), argumenta o autor que na obra do alemão a “igualdade deve ser pensada enquanto práxis”, igualando o raciocínio para a justiça (p. 958) Para a justiça como *práxis*, não basta apenas interpretar “o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”, como diz Marx [...] A justiça como *práxis* não se restringe ao consumo, mas considera, de forma mais ampla, as relações sociais entre os agentes,” (Ribeiro, 2014, p. 959). Afirmando existir uma “natureza injusta do sistema capitalista [...] [que] consideramos necessário indicar a natureza geral desta injustiça” (Ribeiro, 2014, p. 960).

³⁷ Apesar de ressaltar as críticas do “jovem Marx” à esfera da moralidade, aponta o autor que “tanto a crítica à exploração capitalista quanto o desenho de um novo modelo de organização social expostos por Marx estão baseados em princípios de justiça” (Fabres, 2014, p. 169), tendo em vista que haveria um “declínio da política de classes” com o fim da União Soviética e a necessidade de aproximar o marxismo de “princípios normativos” (*ibidem*).

³⁸ O autor procura apontar fundamentos éticos na crítica marxiana do sistema capitalista e na defesa do socialismo, apontando que haveria nesta crítica uma ética da libertação, sendo Marx um “moralista não assumido” que sempre rejeitou teses moralistas. Além disso, afirma que o fim do capitalismo é “apenas uma possibilidade cuja realização implica compromisso moral com a defesa de uma sociedade mais livre, mais justa e mais igualitária [...] [em] que a crítica da sociedade capitalista terá necessariamente de se apoiar na defesa de uma teoria da justiça” (Mendes, 2015, p. 55-56). Apoiado em autores do “marxismo analítico” que afirmam que a tanto a teoria da exploração no *Capital*, como a teoria da distribuição na *Crítica ao Programa de Gotha* incorporam princípios de justiça, conclui o autor que “pelo menos implicitamente, Marx considera o capitalismo como um sistema injusto, podemos admitir que a sua crítica implica uma condenação moral. (*ibid.*, p. 59).

³⁹ Pachukanis (2017), ao concluir “que a moral, o direito e o Estado são formas da sociedade burguesa”, no contexto da sociedade soviética e do debate em torno de um “direito socialista”, ressalva sobre as ideologias que “o proletariado necessita usá-las [...] [mas] deve ter uma atitude crítica sóbria não apenas para com o Estado burguês e a moral burguesa, mas também para com seu próprio Estado e sua moral proletária, ou seja, conhecer a necessidade histórica tanto de sua existência quanto de seu desaparecimento” (PACHUKANIS, 2017, p. 160-161).

de produção e, por conseguinte, de expor o socialismo como uma doutrina que gira principalmente em torno da distribuição. Depois de a relação real estar há muito esclarecida, por que retroceder? (Marx 2012, p. 34)⁴⁰

A valorização positiva da justiça, de modo acrítico, traz consigo à não consciência sobre a realidade da formação e da reprodução da sociedade civil-burguesa, de modo que se naturaliza a relação-capital e o trabalho assalariado, tornando-se mais fraca a perspectiva crítica ao modo de produção capitalista, com o consequente isolamento da esfera da distribuição das suas conformações concretas.

III – Considerações finais

Marx, portanto, não pode ser tratado como um teórico da justiça ou do Direito. Na verdade, em sua obra, ele se destaca como um crítico da noção de justiça e de direito.

Nesta pesquisa bibliográfica, pode-se notar que é bastante recorrente na literatura nacional de periódicos que trata, direta ou indiretamente, da ideia de justiça em Marx e no marxismo, a presença de uma tese de valorização positiva do sentido de justiça (ou teoria marxista da justiça), desgarrado do direito e isolado em relação ao momento preponderante da esfera produtiva.

Além das posições menos ortodoxas de diversos “marxismos” contemporâneos, com variadas influências liberais, a fundamentação à tese de teoria marxista da justiça se deu de duas formas: primeiro, a partir da posição crítica de Marx à sociedade civil-burguesa, que teria conotação de denúncia à “injustiça social” e; segundo, com maior rigor teórico, as que identificam princípios normativos de justiça nas formulações propositivas sobre o socialismo e o comunismo nas glosas marginais críticas ao *Programa de Gotha*.

A questão se torna mais complexa, pelo fato dos comentários de Marx ao *Programa* serem definitivamente marcados por uma crítica decisiva ao Estado, ao “igual direito” e à “justiça distributiva”, indicando continuidade de um caráter

⁴⁰ Ainda enquanto alerta, aponta Almeida (2018, p. 1602-1603-4) que a crença de setores da esquerda brasileira em uma “justiça verdadeira”, trata-se de um “fetichismo do direito”, que “confiante na edificação de um “outro direito” ou de um “direito emancipatório”, conectado com a realização dos direitos humanos e com a transformação social. Esta variante fetichista se contrapõe à versão positivista dominante, que caracteriza o direito pela sua neutralidade e objetividade, valorizando assim o respeito à ordem jurídica com garantia do “bem comum” e da “paz social [...] Estas ilusões parecem até aqui ter dominado o estado da arte da crítica jurídica no Brasil [...] Daí se conclui pela necessidade de construir outro tipo de direito, “alternativo” ao que está posto, “justo”, “crítico”, “emancipatório”, que supere o positivismo em direção a outro modelo de sociedade.”

antimoralista em sua obra e sua trajetória, isto é, a prioridade ontológica da esfera produtiva em relação à “colossal superestrutura” (moral, direito, justiça, Estado...).

A questão é complexa, especialmente pelo caráter ideológico e cotidiano da fraseologia de justiça que, por um lado, pode servir de denúncia e ponto de partida para tomada de consciência dentro do “limitado horizonte burguês”, mas, por outro, é idealista, pois tomado pelas limitações da esfera da distribuição que naturaliza anatomia da sociedade burguesa, afirmando a manutenção do trabalho assalariado e da miserabilidade.

O problema, então, não na utilização da inescapável fraseologia da vida cotidiana, mas na força excessiva de valorização acrítica das ideias de justo e injusto que comumente vem associada à ideia de direito, justiça (re)distributiva, justiça social, justiça ecológica, justiça verdadeira etc.

Referências bibliográficas

- ALBINATI, Ana Selva. A ideia de justiça em Marx. In: **VI Colóquio Internacional Marx-Engels**, Campinas. VI Colóquio Internacional Marx- Engels, 2009.
- _____. Estado, Direito e justiça em Marx. In: **Revista Síntese**, v. 46, n. 146. Belo Horizonte: FAJE, 2019.
- ALMEIDA, Ana Lia. A prisão de Lula e a crença na “justiça verdadeira”: reflexões sobre o lugar do direito na reprodução da sociedade de classes. **Rev. Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, V. 9, N. 3, p. 1598-1620, 2018.
- ALMEIDA, Luís Gustavo Blaskesi de. A questão da justiça: quem e para além de Marx. **RCJ – Revista Culturas Jurídicas**. Vol. 2, Núm. 3, 2015.
- BARBOSA, Fabiane Machado; PAIVA, Luan Correia de. Concepção marxista de direito e justiça: uma análise de suas características reformadoras e revolucionárias. In: **Revista Jures**. v. 4 v. 6. 2012.
- BELLO, Enzo; LIMA, Martonio Mont’Alverne Barreto; AUGUSTIN, Sérgio. **Direito e marxismo**. V. 3. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.
- BERNARDES, Márcio de S.; SILVA, Maria Beatriz O. O novo constitucionalismo latino-americano como *práxis* na reapropriação social da natureza. In: BELLO, Enzo; LIMA, Martonio Mont’Alverne Barreto; AUGUSTIN, Sérgio. **Direito e marxismo**. V. 3. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.
- BULLIO, Lucas Wallace Ferreira dos Santos. **A ideia de justiça no comunismo pós-marxista radical**: a dialética da criança e do homem cuja orelha cresceu. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Programa de Pós-graduação em Direito, Natal, 2017.
- ELDEMAN, B. **O direito captado pela fotografia**. Coimbra: Centelha, 1976.
- ENGELS, Friedrich.; KAUTSKY, Karl. **O Socialismo Jurídico**. Tradução Lívia Cotrim e Márcio Bilharinho Naves. 2. ed., São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **Anti-Düring**: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Düring. Tradução Nélio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo. 2016.
- FABRES, Ricardo Rojas. Liberdade e justiça em Marx: uma argumentação ética contra o individualismo possessivo. **Rev. Intuitiu**. Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 169-181, 2014.

- FALCÃO, Raquel da Silva Marinho. **Serviço Social e direitos humanos: o sentido de justiça e igualdade numa sociedade desigual.** (a partir da crítica marxista ao conceito de direitos humanos). Tese (Doutorado em Serviço Social). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.
- FREITAS, Renato Alexandre da Silva; COSTA, Ilton Garcia. A Justiça em Friedrich Engels. **Revista Juris UniToledo**, Araçatuba, SP, v. 02, n. 03, p. 133-147, jul./set. 2017.
- GERAS, Norman. A controvérsia sobre Marx e o conceito de justiça. **Rev. Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, Vol. 9, N.1, 2018, p. 504-562.
- IBER, Christian. O que é justiça? **Clareira: Revista de Filosofia da Região Amazônica**. v. 1, n. 2, p. 3-25, ago./dez. 2014.
- KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. Tradução João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LENIN, Vladímir Ilitch. **O Estado e a revolução**. Tradução de J. Ferreira, s/d.
- LÖWY, Michel. Prefácio à edição brasileira. *In: Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social**. v. 1. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o Direito*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1983.
- _____. **O que é Direito**. Ed. 11ª. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MARX, Karl. **A miséria da Filosofia**. Tradução José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.
- _____. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843)**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. Ed. São Paulo. Boitempo. 2013.
- _____. **O Capital – Livro III – O Processo Global da Produção Capitalista**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MASCARO, Alysson. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2012.
- MEDRADO, Nayara; PERDIGÃO, Gabriel; COELHO, Helena. **Crítica do Programa de Gotha: apontamentos sobre a crítica marxiana ao Estado e ao Direito**. *In: FERRAZ, Deise Luiza da Silva; FERRAZ, Janaynna de Moura (Org.). Marx e Engels... Notas introdutórias para além d'O capital*. Florianópolis: Editoria Em Debate/UFSC, 2019.
- MENDES, António José de Oliveira Cruz. **Marx, Moralidade e Justiça**. Dissertação (Mestrado em Filosofia Política). Universidade do Minho, Braga, 2015.
- NAVES, Márcio B. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário. 2014.
- PERGHER, Natasha Silva. **Propriedade, distribuição e igualdade em Marx: uma crítica dialética às concepções de justiça do Marxismo Analítico**. 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado em Economia do Desenvolvimento). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.
- PINHEIRO, Humberto; FERNANDES, Idília; PRATES, Jane. **Diversidade na sociedade capitalista e a luta de classes**. *In: BELLO, Enzo; LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto; AUGUSTIN, Sérgio. Direito e marxismo*. V. 3. Caxias do Sul, RS: Educs, 2014.
- RAMMÊ, Rogério Santos. Justiça ambiental, marxismo ecológico e suas relações com o direito socioambiental. **Revista Eletrônica Direito e Política**. Itajaí, v.6, n.1, 1º quadrimestre de 2011.
- RIBEIRO, Carlos Dimas Martins. Justiça como práxis, capacidades humanas e saúde. *Physis - Revista de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 24(3), 951-971, 2014.
- RODRIGUES, Arthur B. **O protagonismo do direito social na mediação dos conflitos no Brasil: o cotidiano dos processos no Conselho Nacional do Trabalho**. Tese (Doutorado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói,

2022.

- RODRIGUES JÚNIOR, Sérgio Assunção. A justiça para Platão e Karl Marx: uma análise comparativa para saber se há influência da filosofia platônica no pensamento marxista. *Revista Direito Diário*. Fortaleza, v. 3, n. 1, jan./fev. 2020.
- ROMÃO, Bruno Peigo. **A Teoria da Justiça em Evgeni B. Pachukanis**: Contribuição teórica ao desenvolvimento de uma teoria marxista do Justo. Monografia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- SARTORI, Vitor. Apontamentos sobre justiça em Marx. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*. V. 37.1, jan./jun. 2017a.
- _____. Marx e Engels como Críticos da Justiça. *Prim@ Facie*. João Pessoa: PPGCJ, v. 16, n. 32, 2017b.
- _____. **Crítica do Programa de Gotha: um alerta à esquerda**. In: FERRAZ, Deise Luiza da Silva; FERRAZ, Janaynna de Moura (Org.). *Marx e Engels... Notas introdutórias para além d'O capital*. Florianópolis: Editoria Em Debate/UFSC, 2019.
- _____. Marx, a mercadoria força de trabalho, a produção e a justiça. *Trabalho & Educação*, Belo Horizonte, v. 31, n. 2, p. 77–91, 2022.
- STUCKA, P. I. **Direito e Luta de Classes**. São Paulo: Ed. Acadêmica. 1988.
- WISSER, Antonin. O direito desigual face ao mundo sem qualidade: valor, fetichismo e justiça em Marx. *Revista Direito E Práxis*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 669–690, 2023.
- WOLKMER, Antônio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

Como citar:

- RODRIGUES, Arthur Bastos. Crítica da ideia de justiça em Marx a partir das *Glosas marginais ao Programa de Gotha*. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 367-387; jan.-jun., 2024



O terreno do direito achado na renda fundiária: introdução a uma crítica jurídica a partir do Livro III, de *O capital* de Marx*

The Terrain of Law Found in Land Rent: Introduction to a Juridical Critique Based on Book III, of Marx's *Capital*

Ricardo Prestes Pazello**

Resumo: Neste ensaio de interpretação, pretende-se dar continuidade à leitura do texto de Marx encontrado na seção VI, do livro III de *O capital*, quanto à problemática jurídica. Trata-se de leitura específica, ainda que descritiva, dos apontamentos do revolucionário alemão sobre o direito no contexto dos escritos sobre o processo global da produção capitalista. A metodologia de interpretação segue pesquisa anterior que estabeleceu os sentidos do direito no texto marxiano, compreendendo-o como fundamentalmente caracterizado por relações jurídicas que se distinguem de meras dimensões normativas. Relativamente aos avanços alcançados, contempla-se o entendimento de Marx sobre a “forma da propriedade fundiária” que impõe relações específicas nos âmbitos econômicos ou jurídicos. A “representação jurídica” decorre de uma transformação historicamente paralela aos processos de subsumção do trabalho ao capital e da derivação das formas sociais, com início na acumulação originária do capital. Ocorre uma contratualização do acesso à terra, tornada capital por via da noção jurídica específica de propriedade fundiária. Daí se extrai, por decorrência, a renda da terra. Para fins de análise

Abstract: In this interpretation essay, we intend to continue the reading of Marx's text found in section VI, of book III of *Capital*, regarding the legal issue. This is a specific, albeit descriptive, reading of the German revolutionary's notes on Law in the context of writings on the global process of capitalist production. The methodology of interpretation follows previous research that established the meanings of Law in the Marxian text, understanding it as fundamentally characterized by legal relations that differ from mere normative dimensions. Regarding the advances achieved, Marx's understanding of the “form of land ownership” that imposes specific relations in economic or legal spheres is contemplated. The “legal representation” results from a transformation historically parallel to the processes of subsumption of labor to capital and the derivation of social forms, starting with the original accumulation of capital. There is a contractualization of access to land, made capital through the specific legal notion of land ownership. Hence, the land rent is extracted. For the purposes of critical analysis of the Law, the specialization of agricultural work and the overexploitation of rural workers are

* Uma primeira versão deste texto, que agora aparece modificado e bastante ampliado, foi apresentada na mesa intitulada “Ecologia, gênero, direito e marxismo: contribuições dos estudos sobre renda fundiária para a organização popular”, por nós coordenada, durante o Colóquio Marx e o Marxismo 2021 – O futuro exterminado? Crise ecológica e reação anticapitalista (ver PAZELLO, 2021b).

** Professor do Curso de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pesquisador em estágio pós-doutoral do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Líder do Núcleo de Direito Cooperativo e Cidadania (NDCC/UFPR). Pesquisador do GT de Direito e Marxismo do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS). Coordenador do projeto de extensão/comunicação popular Movimento de Assessoria Jurídica Universitária Popular - MAJUP Isabel da Silva, integrante do coletivo Planejamento Territorial e Assessoria Popular (PLANTEAR), da UFPR. *E-mail:* ricardo2p@yahoo.com.br.

crítica ao direito, ressalta-se a especialização do trabalho agrícola e a superexploração do trabalhador rural, bem como a conformação de tradição cultural do capitalismo no campo que implicam a compreensão de como se opera produção de mais-trabalho a partir da renda fundiária, por isso haver o seu distintivo como transformação de mais-valia em renda. Todas essas noções são fundamentais para se pensar uma crítica marxista ao direito desde a América Latina.

Palavras-chave: Renda da terra; Propriedade fundiária; Direito e marxismo; Forma jurídica.

emphasized, as well as the formation of the cultural tradition of capitalism in the field, which implies an understanding of how to produce more work from land rent, so there is its distinctiveness as a transformation of surplus value into rent. All of these notions are fundamental to thinking about a Marxist critique of law from Latin America.

Keywords: Land rent; Land ownership; Law and Marxism; Legal form.

Introdução demarcatória

A práxis inspirada pela obra de Karl Marx precisa levar adiante a tarefa, de cunho teórico, de compreender a totalidade dos fenômenos sociais e, ao mesmo tempo, encontrar a especificidade de suas formas. O processo histórico de desenvolvimento do capitalismo, que condiciona nosso atual modo de vida, requer tal dialética a fim de que se consiga saber o significado profundo de suas formas sociais e de que se possa intervir sobre elas. Neste sentido, a recuperação de alguns momentos menos debatidos da produção teórica marxiana apresenta-se como decisiva, até para dar conta de não só percorrer o caminho por ela mesma elaborado mas também para viabilizar sua continuidade com o desiderato radicalmente transformador que igualmente a caracteriza.

É por isso que propomos, aqui, começar a realização de uma leitura de textos de Marx por ele legados como manuscritos e que foram sendo publicados após sua morte como consolidação de seu contributo para a história do pensamento crítico e das lutas sociais. Em específico, intentaremos demarcar a análise inicial dos capítulos (notadamente os de número 37, 38 e 45, em que estão delineadas as noções mais gerais que apresentam as rendas diferencial e absoluta da terra) os quais introduzem a temática da seção VI, do livro III, de *O capital*, dedicada à “Transformação do lucro extra em renda fundiária”, com o intuito de encontrar suas contribuições para a uma crítica ao direito, como forma social própria do capitalismo. A metodologia de efetivação de tal leitura no que tange ao direito será apresentada na sequência da abordagem sobre o texto. Antes, porém, gostaríamos de situar referidos manuscritos no todo da obra do autor, até para oportunizar o entendimento de sua valia em comparação aos textos mais conhecidos e publicados por ele mesmo em vida.

O vasto território em que Marx situa sua produção teórica propicia compreender suas delimitações próprias, as quais buscaremos em *O capital*, fazendo dialogar

interpretações anteriormente havidas no contexto do livro I e que, agora, fazemos avançar para o livro III. Reconheceremos, nesse sentido, um terreno singular para tal debate, qual seja, o dos capítulos introdutórios ao problema da renda fundiária, tanto em seu cenário de renda diferencial quanto em sua paisagem ligada à renda absoluta. Pretendemos, assim, apontar para uma das lacunas mais sensíveis da crítica marxista ao direito contemporânea, a de compreender uma das dimensões instituintes da estrutura de classes de uma sociedade de capitalismo periférico como a nossa, vale dizer, a nossa base agrário-capitalista.

1. O território marxista da crítica à economia política e ao direito

Entendemos que, para realizarmos uma introdução à crítica jurídica extraível da análise da renda fundiária, é preciso posicionar minimamente os pressupostos marxianos que nos conduzirão ao alargamento de suas fronteiras de análise para estâncias ainda não bem estabelecidas. É mais que evidente que, por outro lado, não teríamos condição de recobrar todo o trajeto da crítica marxista ao direito, resgatando não só a imensidão da obra de Marx mas também a de seus continuadores nas suas mais diversas vertentes. Resignados ante tal inviabilidade, entendemos aqui ser suficiente assinalar o lugar do livro III de *O capital* na produção teórica mesma de Marx, uma vez que será o escrito marxiano ao qual nos dedicaremos mais de perto, assim como resenhar a cartografia singular deste mesmo livro III para, em seguida, reapresentar considerações sobre nossa investigação anterior a respeito do direito achado n' *O capital*, livro I. A partir, portanto, de um esforço de fundamentação da implicação entre relações sociais de produção e relações jurídicas (ou seja, de compreensão do direito, tal qual o valor, como dimensões eminentemente relacionais da vida social e não meramente normativas), propomos uma liminar aproximação à crítica geral definida por Marx, tal como segue.

1.1. O lugar do livro III de *O capital* na produção teórica de Marx

O livro III de *O capital* foi publicado por Friedrich Engels, em 1894, mais de dez anos após o falecimento de Marx, a partir de um laborioso estudo havido junto aos seus originais não editados. Portanto, trata-se de um conjunto de anotações que compõem um quadro ainda maior de manuscritos sistematizados em materiais elaborados entre 1863 e 1865 e antecedidos por cadernos redigidos entre 1861 e 1863. Segundo Enrique Dussel, estamos diante de quatro redações de *O capital*,

sendo que o livro III é escrito na segunda e, fundamentalmente, na terceira delas: “esta foi a única vez na vida de Marx em que escreveu por inteiro os três livros de *O capital*. É, além disso, o único texto completo (embora em certas partes seja apenas um esboço) dos livros II e III” (DUSSEL, 2011, p. 38). O estudo do filósofo argentino-mexicano revela, porém, que há materiais escritos no período da quarta redação que também são do livro III. A propósito, na interessante interpretação filológica de Dussel, as quatro redações se referem a: 1ª) o período entre 1857 e 1858, que engloba a elaboração dos *Grundrisse* (“elementos fundamentais”) e do *Urtext* (“texto original”); 2ª) o período dos Manuscritos de 1861-1863, o qual tem seu anúncio já na *Contribuição à crítica da economia política*, livro de 1859; 3ª) o período dos Manuscritos de 1863-1865 que, como vimos, abarca uma redação global dos três livros de *O capital*; e, por fim, 4ª) o período que se inicia em 1866 e assiste à publicação de *O capital* em 1867, recebendo uma segunda edição em 1873 e uma tradução para o francês em 1875, seguindo-se de manuscritos que alcançam até o ano de 1882.

Logo, estamos diante de toda uma vida dedicada a formular e reformular, constantemente, uma crítica à economia política, a propósito da compreensão dos fundamentos da realidade social e de sua transformação. Compreender o capitalismo e fazer a revolução socialista, portanto, também impunham uma tarefa teórica, a qual Marx, aliás, iniciara cerca de duas décadas antes de começar a redigir os *Grundrisse*. Com isso indicamos que o interesse de Marx pela economia política não se delimita ao período de 1857 em diante, mas nele se amadurece sensivelmente. Mesmo assim, seria interessante destacar que pelo menos desde 1842, quando escreveu acerca, por exemplo, dos debates sobre a lei de furto de madeira, e especialmente a partir do contato travado com Engels, que lhe apresenta a economia política clássica em famoso artigo publicado em 1844, Marx se atinha ao que chamava de “interesses materiais” (MARX, 2009, p. 46).

1.2. A ampla região do livro III de *O capital*

Dadas as linhas gerais do contexto no qual se insere o livro III dentro da obra de Marx, faz-se-nos interessante apresentar muito sumariamente a proposta deste momento de reflexão sobre o capital, a partir da edição organizada por Engels, a fim de se localizar o estudo de Marx sobre a renda da terra. Como consta de seu subtítulo, trata-se de investigação sobre “O processo global da produção capitalista”, após a

lógica de exposição de Marx apresentar os processos de produção e circulação do capital nos livros I e II, respectivamente. Considerando que a categoria de mais-valia já havia sido explicitada no primeiro livro e que, no segundo, se demonstra sua reprodução pelos ciclos e rotação do capital, o terceiro livro permite ascender ao concreto a partir das várias transformações que o capital sofre, tendo em vista a totalidade na qual o seu objeto se assenta. Assim, vemos a transformação da mais-valia em lucro, tendo por pivô a noção de preço de custo; a transformação do lucro em lucro médio, acúmulo nodal para a compreensão da sequência da obra; a transformação do capital mercantil e monetário em capital comercial; bem como a já referida transformação do lucro extra em renda fundiária, a qual receberá nossa maior atenção. Estão aqui sumariadas, então, as seções I, II, IV e VI, respectivamente.

Além de tais transformações do capital, que marcam bem o método de Marx não baseado em conceitos estanques mas em categorias tradutoras do movimento das formas sociais (o mais próximo possível de sua realidade), outras duas muito importantes geram impactos sensíveis na recepção da obra contemporaneamente, por se referirem ao problema das crises do capitalismo e de sua financeirização. Referimo-nos à lei da queda tendencial da taxa de lucro, por um lado, e ao capital portador de juros, por outro. A tendência de queda da taxa de lucro costuma ser um argumento ao qual se recorre constantemente nos estudos mais atuais para a explicação das constantes e mais incisivas crises do capital. Este tema é próprio da seção III. Já a divisão do lucro em juros e ganho empresarial, conformando o ambiente de inteligência do capital portador de juros, sugere aproximações que, de fato, são fundamentais para se entender a economia financeirizada atualmente, pautada por um verdadeiro capital fictício. Eis a seção V do livro. Afora estas, cabe também referência à última seção dedicada a uma espécie de teoria geral dos rendimentos, segundo a fórmula trinitária de suas fontes e que vai abrir espaço para se pensar – ainda que sob a pena de Marx com certa provisoriedade – a concorrência e as classes sociais (último capítulo não terminado pelo autor).

Como fizemos perceber, não nos empenharemos em resenhar ou sintetizar o livro III de *O capital* como um todo. Nosso intuito aqui é apenas o de indicar o seu percurso a fim de mais bem posicionar a questão da renda fundiária sob a ótica marxiana. De todo modo, a simples descrição das partes da obra já indica a característica que marca a reflexão do autor, compreendendo o capital a partir de seus desdobramentos categoriais.

A proposta, a partir de agora, será a de inventariar as referências que Marx realiza a respeito da problemática jurídica no âmbito de seu estudo sobre a renda fundiária, sob a justificativa de que a concretude dos capítulos dedicados ao tema bem como a reconhecida centralidade para se compreender o capitalismo dependente favorecem a elaboração de comentários, ainda que bastante provisórios, para continuarmos desenvolvendo uma crítica marxista ao direito, desde um marxismo assumidamente latinoamericanizado.

1.3. Sobre o direito achado n' *O capital*, livro I: as fronteiras precedentes

Para envidarmos tal proposta, de nossa parte, resgataremos a metodologia de análise geral utilizada em pesquisa anterior, a partir da qual encontramos os sentidos do direito no primeiro livro de *O capital*. Não sem certa provocação, chamamos o resultado desta análise de “O direito achado n' *O capital*” (PAZELLO, 2021a, p. 48 e seguintes) e, em breves linhas, é dela que trataremos a seguir.

Realizando uma leitura do livro I de *O capital*, pudemos sistematizar ali a existência de, ao menos, quatro sentidos possíveis para o direito, afora as significações análogas. Ademais, como se trata da obra máxima de Marx, verificar a presença de 959 referências a alguma dimensão do fenômeno jurídico, tendo por base a identificação dos sentidos aludidos, não é de se desprezar. O principal deles e mais nevrálgico para o que se delineará aqui como contribuição de análise é o sentido de relação jurídica, uma vez que o seu encontro nos posiciona diante da própria teoria do valor. A propósito, é no famoso parágrafo inicial do capítulo 2 do livro I que se esboça este sentido, quando Marx (2014, p. 159) diz que as mercadorias não vão por si se trocarem no mercado e dependem de seus “possuidores de mercadorias” se relacionarem para, a partir de “um ato de vontade comum”, estabelecerem uma “relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não [...] na qual se reflete a relação econômica”. Ou seja, na relação há o reconhecimento recíproco de que ela mesma é constituída por “proprietários privados” e todas essas noções enfeixam-se de modo tal a criarem o sentido essencial da forma jurídica (ou, poderíamos dizer, a relação jurídica essencial), desde Marx. Assim sendo, aparições categoriais como as de posse/propriedade (e, por decorrência, os sujeitos possuidores e proprietários), contrato, ato de vontade, momento legal da relação jurídica – esta última em si já uma categoria própria – e “reflexo” da relação econômica, todas elas sugerem o cerne do debate jurídico sob o prisma marxiano.

Segundo nossa interpretação, aí está a essência da análise de Marx, ainda que não especificamente sistematizada, sobre o direito. Acompanham-na, no entanto, outros sentidos da juridicidade em sua obra cuja caracterização entendemos encontrar-se no âmbito da aparência deste fenômeno. Se no capítulo 2 inaugura-se, classicamente, a abordagem essencial da relação jurídica, nos capítulos 8 e 13 não negligencia Marx o estudo dos sentidos aparentes materializados em fontes legislativas e judiciais. Não à-toa nos reportamos aos dois capítulos porque um (capítulo 8), ao tratar da jornada de trabalho, apresenta uma longa descrição da legislação fabril inglesa, o que denominamos de verdadeira “sociologia da legislação fabril” (PAZELLO, 2021a, p. 65 e seguintes); e o outro (capítulo 13), ao historicizar o período da maquinaria e grande indústria, também relata, com certo fôlego, a nova legislação fabril do período. No encalço da discussão sobre os atos normativos mais gerais, Marx também consulta vários pronunciamentos judiciais, o que representa ao mesmo tempo as fontes para estudo da sociedade do capital mas também o reconhecimento de relativa autonomia dos centros produtores de tais documentos jurídicos – que, sem dúvida, também podem ser tidos como políticos, agregadamente.

O fato é que esta chave de leitura dos sentidos do direito em Marx, divididos mais amplamente entre seus âmbitos essencial e aparentes, oportuniza uma operacionalização da leitura dos seus textos com foco na questão jurídica. Apesar de não serem textos sobre o direito, o jurídico aparece reincidentemente e a presente metodologia é um esforço de sistematização, dentre os possíveis esforços, que serve para estendê-lo também ao estudo do trecho do livro III ao qual pretendemos nos dedicar. Indiquemos, ainda, que o quarto sentido aventado, em torno de uma noção (crítica) de justiça, é tão lacônico que sobre ele não cabe aqui grande aprofundamento (isto porque Marx a ele se refere muito mais como uma contraposição do que uma proposta de análise).

Esboçada a apresentação de tal metodologia, desenvolvida em pesquisa anterior, demos o passo definitivo para nos aproximarmos de sua aplicação aos capítulos sobre a renda da terra, no livro III. Não sem antes acentuar a existência de um percurso de pesquisa que marca nossos interesses de investigação mais recentemente. Trata-se do caminho que parte da atenção dada à acumulação originária do capital e passa pelo debate sobre a subsunção do trabalho ao capital até chegar à renda fundiária.

2. O terreno do direito achado na renda fundiária diferencial e absoluta

Apresentamos, agora, nossa prospecção relativa às preciosas indicações que Marx faz, no livro III de *O capital*, ao problema da renda fundiária, nos dois casos sobre os quais se debruça, procurando extrair daí alguns raciocínios a propósito do direito, coerentes, aliás, com o direito achado no livro I. Antes, porém, de dedicarmos atenção especial aos capítulos mais introdutórios à renda fundiária diferencial e, depois, absoluta, vale a pena também um breve excurso sobre como podemos chegar à categoria “renda fundiária” na obra de Marx, resgatando um percurso prévio de sua produção. Ressaltamos, entretanto, que tal resgate nem de longe esgota as possibilidades de sua análise, ainda que aponte para contribuições nevrálgicas a nosso argumento desde a crítica marxiana à economia política, por conseguinte, ao direito.

2.1. Um prévio percurso possível até a renda fundiária

Acreditamos ser interessante demonstrar um arco de reflexões de Marx que pode servir de bússola para uma melhor compreensão do debate sobre a renda a terra desde este autor. É verdade que haveria muitos textos atacando o problema, desde os já citados debates sobre furto de lenha até os *Grundrisse* (MARX, 2017b; 2011). Posteriormente, contudo, é que categorias fortes entrariam em seu debate, como acumulação originária do capital e subsunção do trabalho ao capital. A partir delas, a discussão sobre a renda fundiária ganha, a nosso ver, contornos mais instigantes.

Ainda sobre o assunto, tomemos um dos exemplos de reconstituição do itinerário marxiano mais amplo como é o de Dussel, ao indicar que

hay etapas en la constitución del concepto de renta en Marx: 1] En los *Manuscritos del 44* (donde se relaciona la renta con la propiedad del suelo); 2] En *La miseria de la filosofía*; 3] En los *Cuadernos de extractos de Londres (1851-1856)* (donde comienza la crítica sistemática contra Ricardo); 4] En los *Grundrisse*; 5] En los *Manuscritos de 1 61-63* (donde descubre el concepto “científico” de renta), y 6] En el Manuscrito principal del libro III que estamos comentando (DUSSEL, 1990, p. 118).

Não temos condições de seguir tal trajetória de Marx em torno da discussão sobre a categoria “renda”, mas, de qualquer forma, registramo-la. Nossa opção, assim, é por destacar, tal como assinalamos antes, dois momentos que não coincidem com essa estrita correlação categorial, cuja visualização se dá a partir da assim chamada acumulação primitiva e da subsunção (formal e, depois, real) do trabalho. Aqui, também, evidentemente, haveria muito o que ser dito, porém restringir-nos-emos a uma breve passagem sobre tais argumentos para enredar nossa proposta mais ampla

de interpretação.

Com a acumulação que preferimos chamar de originária do capital, e não primitiva conforme as traduções mais difundidas (para tanto, ver PAZELLO, 2016), assistimos à interpretação histórica de Marx (2014, p. 785 e seguintes), no final do livro I, de *O capital*, sobre gênese agrícola do capitalismo, em coalizão com sua expansão marítimo-mercantil. Expropriação da terra e colonialismo geram o entroncamento que origina o modo capitalista de produzir a vida. A autonomia da renda da terra em face das outras fontes de riqueza, como lucro e salário – para lembrar a fórmula trinitária na qual Marx (2017a, p. 877) encontrou “todos os segredos do processo de produção social” – inequivocamente encontra suas raízes neste que é um processo de transição. Por se tratar de uma transição, inclusive, o mesmo processo é descrito de outro modo quando da referência que Marx (2022) faz à outra das categorias que realçamos, qual seja, a da passagem da subsunção formal à subsunção real do trabalho ao capital, sendo que não apenas a desvinculação do produtor com relação à terra prevalece, mas também relativamente a todos os demais meios de produção (subsunção formal) até se chegar ao seu próprio saber-fazer (subsunção real). Ou, para usar as palavras de um intérprete, há a “expropriação do conhecimento dos agentes produtivos”, logo a “materialização desse saber numa forma externa aos mesmos” (ROMERO, 2007, p. 127).

Pois bem, a lógica da expropriação rege os pressupostos que permitem uma visualização mais robusta da questão da renda da terra. Trata-se de um processo de contínua violência que vai se normalizando, a partir das transformações impostas pelo capital à produção social da riqueza, criando formas próprias a ele, ou seja, formas subsumidas, subordinadas, derivadas e incluídas. Em face disso, com relação à questão fundiária o problema ganha contornos equivalentes e o direito é uma das dimensões que sobre ela atua. Senão vejamos.

2.2. Sobre o direito achado na renda diferencial da terra: uma visita a seus capítulos iniciais

Nos capítulos 37 (“Preliminares”) e 38 (“A renda diferencial: considerações gerais”) do livro III de *O capital*, Marx destaca algumas questões introdutórias sobre a renda da terra em face das quais passaremos a nos posicionar agora – cabendo destacar que os próximos seis capítulos da seção (do 39 ao 44) aprofundam tais noções centrando-se nas formas da renda diferencial. Na realidade, acaba sendo relevante lembrar que a organização do livro III foi feita por Engels, uma vez que os

escritos de Marx seguem um caminho lógico de redação, ainda que convivam também com uma proposta de redefinição da ordem dos capítulos. Sobre o assunto, novamente nos valemos de Dussel para lembrar que fôra o próprio Marx quem sugerira uma readequação de tal ordenação, em excerto do capítulo 43: “en el Manuscrito” – que é como o filósofo latino-americano se refere ao texto em que se encontra o estudo sobre a renda da terra alocada no livro III, já que sua investigação se debruçou sobre os originais que estavam no Instituto Marxista Leninista de Berlim, em 1987 (DUSSEL, 1990, p. 9) – “Marx desarrolla el orden lógico. Sin embargo, él mismo propone otro orden – y en éste se inspiró Engels” (DUSSEL, 1990, p. 117). Tal como Dussel, reproduzamos essa repositura do texto marxiano por seu próprio autor:

A renda deve ser tratada sob as seguintes rubricas:

A. Renda diferencial.

1. Conceito da renda diferencial. Ilustração com a energia hidráulica. Transição para a renda agrícola propriamente dita.

2. Renda diferencial I, que surge da diferente fertilidade de diferentes solos.

3. Renda diferencial II, que tem origem nos sucessivos investimentos de capital no mesmo solo. Deve investigar -se a renda diferencial II:

a. com preço de produção constante;

b. com preço de produção decrescente;

c. com preço de produção crescente.

Além disso:

d. transformação do lucro extra em renda.

4. Influência dessa renda sobre a taxa de lucro.

B. Renda absoluta.

C. Preço da terra.

D. Considerações finais sobre a renda fundiária (MARX, 2017a, p. 787-788).

Quer dizer, a disposição dos textos manuscritos de Marx sobre a renda fundiária não coincidiu com o que ele pretendia expor, recolocando o problema da distinção entre método de investigação e método de exposição. Independentemente disso, vamos seguir aquele que parece ser o itinerário argumentativo mais plausível e que está vertido na organização engelsiana do texto. Assim, desde logo, podemos considerar que o ponto de partida de Marx parece ser mesmo o entendimento de que “a agricultura está dominada pelo modo de produção capitalista exatamente do mesmo modo que a manufatura” (MARX, 2017a, p. 675). Tendo isso assentado, imediatamente em seguida, ainda no primeiro parágrafo do capítulo 37 – o primeiro da seção VI tal como disposta seguindo o método de exposição acima aludido –, ele caracteriza a “forma de propriedade fundiária” como “uma forma histórica específica,

a forma transformada mediante a influência do capital e do modo de produção capitalista” (MARX, 2017a, p. 675 – itálico no original). Esta “forma transformada”, longe de ser uma redundância, é uma ênfase que permite compreender o movimento explicativo marxiano originado com as noções de expropriação e subsunção. Assim, expropriação, subsunção e transformação filiam-se ao mesmo percurso teórico que desemboca, metodicamente, em uma compreensão histórica das formas sociais.

Marx se esforça, aqui, para afastar quaisquer universalismos – ou seja, etnocentrismos – da análise das formas sociais e acentua a existência de uma “forma moderna da propriedade fundiária” cuja marca é a de carregar consigo “relações específicas de produção e de intercâmbio” (MARX, 2017a, p. 676). E no bojo de tais especificidades, já nos revela a problemática jurídica de fundo: “a representação jurídica da livre propriedade do solo” nada mais é que a implicação de que “o proprietário fundiário pode proceder com a terra tal como o proprietário de mercadorias o faz em relação a estas últimas” (MARX, 2017a, p. 677). Em resumo, ao tempo em que define a propriedade fundiária, Marx sobre ela reflete indicando sua dimensão jurídica, assim como, no capítulo 2 do livro I de *O capital*, liga a troca mercantil à relação jurídica. Logo, estamos diante da relação jurídica, em seu sentido essencial, ainda que percebida a partir da especificidade proprietária (privada).

A propriedade é, portanto, a representação jurídica que o capital cria para traduzir em seus termos a apropriação da terra. Eis a definição contundente de Marx: “a propriedade fundiária baseia-se no monopólio de certas pessoas sobre porções definidas do globo terrestre como esferas exclusivas de sua vontade privada, com exclusão de todas as outras” (MARX, 2017a, p. 676). Percebamos a vinculação entre propriedade, vontade privada e exclusividade como o negativo da fotografia sobre a relação de troca sob o capitalismo. Daí aparecer com evidência a “representação jurídica” independentemente de uma positivação em lei pública – o momento aparente da juridicidade –, o que permite a Marx, desde logo, uma crítica a Hegel e sua compreensão sobre o “direito positivo” (MARX, 2017a, p. 677, nota 26). Portanto, podemos dizer que a noção de “representação jurídica” é a mudança qualitativa que adquire a propriedade privada do solo quando “transformada”, quer dizer, quando transita para uma forma jurídica propriamente dita, sendo que antes, desde esse ponto de vista, era apenas uma protoforma (apesar de, inegavelmente – e nem o Marx o nega ou mesmo teria condições de negar –, existir antes de disso).

No contexto de discussão da origem do capitalismo e sua relação com a

propriedade fundiária, Marx relembra explicitamente o capítulo 24 do livro I de *O capital*, mencionando sua categoria de acumulação originária, referindo-se inclusive à noção de expropriação. Como a senda subsuntiva de seu argumento prevalece, ele ressalta que as “formas jurídicas” anteriores ao capital (no âmbito da questão da terra adiciona-se uma complexidade à intelecção dessas formas, pois elas são protoformas do ponto de vista do capitalismo, mas formas progressas do ponto de vista da cosmovisão medieval) “se transmutam na forma econômica correspondente a esse modo de produção” (MARX, 2017a, p. 678). Isto se confirma, segundo Marx, porque “todos os enfeites e amálgamas políticos e sociais” servis desaparecem, liberando-se a terra para um novo modo de produzir, baseado na “redução da propriedade da terra *ad absurdum*” (MARX, 2017a, p. 679), já que propriedade e solo/posse estão separados desde logo.

O capitalismo se apodera da terra contratualizando-a a partir da relação entre arrendatário e proprietário fundiário. O contrato daí decorrente implica a existência de um pagamento da renda da terra, que vai redundar na terceira grande fonte da produção social e vai, portanto, complexificar a análise das classes sociais. Mais à frente, já no capítulo seguinte, Marx assevera que “em nada alteraria as coisas se o próprio capitalista fosse proprietário” (MARX, 2017a, p. 709), no sentido da extração de uma renda da terra, ainda que do ponto de vista das classes sociais, é forçoso que o digamos, tudo se altera com isso e é exatamente o que estamos vivenciando na agricultura capitalista contemporânea, em especial em contextos periféricos como o da América Latina (verificar, por exemplo, FERNANDES; SANTOS, 2020).

A relação jurídica da propriedade fundiária e o contrato são as grandes expressões da juridicidade no âmbito da discussão marxiana sobre a renda diferencial da terra. Todas estas questões sugerem o sentido de direito como relação jurídica, aquele sentido mais essencial descoberto desde o livro I de *O capital*. Relação jurídica e econômica continuam imbricadas, mas com a especificidade da questão fundiária: “um dos segredos [...] do crescente enriquecimento dos proprietários fundiários” reside no fato de que se “vende não apenas o solo, mas o solo melhorado, o capital incorporado à terra, que não lhe custou nada” (MARX, 2017a, p. 680), a partir dos investimentos dos arrendatários capitalistas.

Após consolidar tal explicação essencial, tal como a consideramos, sobre o direito no âmbito da renda da terra, Marx abre espaço para contínuas referências a legislações rurais, mantendo-se coerente com seu apelo a fontes de pesquisa que

denotam haver, sob sua pena, uma sociologia legislativa agora agrícola, já que antes, nos capítulos 8 e 13 do livro I, fabril (há, contudo e como sabemos, ampla referência marxiana, ainda no livro I, sobre legislações aplicadas ao âmbito rural). É o que vemos no conjunto de suas indicações sobre uma “legislação rural irlandesa” (MARX, 2017a, p. 686), “leis dos cereais de 1815” (MARX, 2017a, p. 687), e “leis dos pobres nos distritos agrícolas” (MARX, 2017a, p. 688), dentre outros exemplos. Além de isso, ao mencionar um discurso parlamentar britânico, traz em sua citação referências à criminalização do pauperismo, já que suas vítimas lançam mão dos mais diversos recursos para sobreviver e, por óbvio, o judiciário os condena: “por esse delito [furto de trave de madeira de 6 pence], os juízes de paz o condenaram a 14 ou 20 dias de prisão” (BRIGHT apud MARX, 2017a, p. 693). Eis, portanto, um legislativo e um judiciário de classe. Logo, os sentidos aparentes do direito ganham seu lugar na análise de Marx sobre as questões preliminares à explicação da renda fundiária.

Curioso é notar, ainda, que no contexto da discussão sobre o pauperismo, não por acaso mencionado ao lado escravidão, em especial a havida nos Estados Unidos, Marx percebe a situação do trabalhador agrícola de modo muito peculiar: “a compressão do salário do trabalhador agrícola propriamente dito abaixo de seu nível médio normal, de modo que ao trabalhador é subtraída uma parte do salário” (MARX, 2017a, p. 688). Trata-se de um dos estabelecimentos primeiros de uma superexploração da força de trabalho (que se repete, exemplarmente, em vários outros instantes do livro III, ainda que não só), antecipando e inspirando toda uma tradição marxista que estudou a dependência e o subdesenvolvimento.

Seguindo este caminho, Marx conclui seu capítulo 37 do livro III de *O capital* indicando que

a peculiaridade da renda fundiária não está nos produtos agrícolas se transformarem em valores e evoluírem como tais, isto é, que eles como mercadorias se defrontem com outras mercadorias e que os produtos não agrícolas se defrontem com eles como mercadorias ou que se desenvolvam como expressões particulares do trabalho social. A especificidade é que, com as condições em que os produtos agrícolas se desenvolvem como valores (mercadorias) e com as condições de realização de seus valores, há também o poder da propriedade fundiária de apropriar-se de uma parte crescente desses valores criados sem sua participação, e uma parte cada vez maior do mais-valor é convertida em renda fundiária (MARX, 2017a, p. 701).

Ou seja, a “peculiaridade” da relação jurídica essencial proprietária é, do ponto de vista de um direito de propriedade fundiária, garantir a renda da terra (logo, “também o poder da propriedade fundiária de apropriar-se [...de] valores criados sem

sua participação” – ressaltamos a importância da palavra “também”, na frase, porque a renda da terra tem outras dimensões, as quais, do ponto de vista do direito, relacionam-se à contratualização e à representação jurídica).

A contribuição que a análise marxiana dá ao debate é sensível. Há uma especificidade da renda da terra. No entanto, ela é subsumida à lógica do capital, ainda que preservando sua autonomia como fonte de riqueza. Nem por isso, porém, o “trabalho puramente agrícola” deixa de estar vinculado ao desenvolvimento do capitalismo, não devendo ser encarado como “natural espontâneo”, já que sumamente “moderno” (MARX, 2017a, p. 694). A nosso ver, o interessante é perceber que essa dialética entre autonomia e atrelamento está premida igualmente pela lógica da relação jurídica que acompanha a circulação mercantil e a titularidade dos sujeitos de direito proprietários. No caso, proprietários da terra e não dos meios maquinais de produção. Assim é que Marx vai passar a distinguir a renda da terra a partir de agora, ressaltando seu caráter diferencial no quadro da produção social (logo, capitalista) de riquezas.

O capítulo 38, por seu turno, é bastante objetivo no que tange a possíveis inferências a respeito da juridicidade em seu conteúdo. As remissões transitam entre o sentido relacional do direito, a partir da figura do proprietário de terras como sujeito jurídico, e o sentido econômico, marcadamente insculpido na lógica da regulação – do que o “preço de produção” como “preço regulador de mercado” (MARX, 2017a, p. 704) é o seu maior exemplo. Estas últimas questões (vinculadas à regulação econômica) aparecem ao longo do texto marxiano e também podem ser notadas no capítulo 45, ao qual nos referiremos a seguir sem destacar esta dimensão que fica só aqui consignada. Já tivemos oportunidade, todavia, de emparelhar, ainda que as caracterizando como análogas, as dimensões de regularidade geral, regulação econômica e regulação jurídica (ver PAZELLO, 2021a, p. 51). Elas comportam, então, tanto um sentido relacional (notadamente a segunda e terceira) quanto de legalidade (científico-natural, econômico-política e político-jurídica).

Trata-se de um capítulo, este 38, bastante elucidativo no que tange ao caráter social da produção capitalista, aplicando em concreto o entendimento de “transformação”. Trabalhando com a problemática do lucro extra, Marx alcança a categorização da renda diferencial. O lucro extra representa o resultado de produção com custos abaixo da média social. Sendo assim, tal lucro é “igual à diferença entre o preço de produção individual [...] e o preço de produção social geral” (MARX, 2017a,

p. 704). Analogamente a isto, Marx infere que as “forças naturais [...] são tão monopolizadas pelo capital quanto as forças sociais naturais do trabalho” (MARX, 2017a, p. 706) e a partir daí exemplifica com o caso do lucro extra obtido com uma queda-d’água natural ao invés da força motriz advinda do carvão. Aqui, este lucro decorre da “maior força produtiva natural espontânea do trabalho, vinculada à utilização de uma força natural, que não se encontra à disposição de todo capital na mesma esfera da produção” (MARX, 2017a, p. 707). Neste contexto, o problema do direito parece se aproximar de nova silhueta: “a posse dessa força natural constitui um monopólio nas mãos de seu possuidor, uma condição da elevada força produtiva do capital investido que não pode ser engendrada pelo próprio processo de produção do capital; essa força natural, assim monopolizável, está sempre ligada à terra” (MARX, 2017a, p. 708). Aparece aqui a dimensão do monopólio na posse, o qual é justificado pela relação jurídica de propriedade. Portanto, outra faceta do sentido essencial do direito, no âmbito fundiário.

Em realidade, ao afirmá-lo, estamos nos questionando se sem a relação (jurídica) de propriedade poderia ser transformado – em outras palavras, garantido – o lucro extra em renda fundiária. Ante a questão, parece Marx querer responder o seguinte:

a propriedade da terra não cria a parcela de valor que se transforma em lucro extra, apenas capacita o proprietário fundiário, o proprietário da queda-d’água, a transferir esse lucro extra do bolso do fabricante para seu próprio bolso. Ela é a causa não da criação desse lucro extra, mas de sua conversão à forma da renda fundiária e, assim, da apropriação dessa parte do lucro ou do preço da mercadoria pelo proprietário fundiário ou proprietário da queda-d’água (MARX, 2017a, p. 710).

A noção de “capacitar” a transferência do lucro extra atrela-se à juridicidade e é mais uma modalidade da forma jurídica nesse contexto, que gera uma transformação social – e cultural – do latifúndio. Portanto, propriedade da terra, contratualização e capacitação são faces do mesmo diamante fundiário. E, com isso, contribui-se para uma melhor caracterização do direito neste ambiente. Como este apresenta-se marcado pela transformação da mais-valia em lucro e o lucro em renda, temos um fio condutor da interpretação: a necessidade de compreender a especificidade da dimensão fundiária (tão importante, aliás, para contextos como os da América Latina coeva, desde onde falamos). De algum modo, contrastando a explicação sobre a renda diferencial com a da renda absoluta, é possível dar um passo a mais, bastante importante, rumo a essa elucidação. Vejamos, então, como isso se dá a seguir.

2.3. Sobre o direito achado na renda absoluta da terra: uma paragem em seu capítulo geral

No capítulo 45, cujo título é “A renda fundiária absoluta”, Marx avança para uma segunda expressão da renda da terra. No entanto, realiza-a de maneira comparativa, contrastando o que pretende caracterizar como renda absoluta justamente com a renda diferencial (que, como dissemos, possui oito capítulos – do 37 ao 44 – dedicados a ela). Cerca de metade do que Marx escreveu neste capítulo tem a ver com esta última. A partir, todavia, da reflexão sobre situações fundiárias em que a produtividade do solo e mesmo a produtividade do trabalho são, por comparação, insuficientes para se explicar a renda da terra é que Marx chega à renda absoluta: “uma renda do solo independente da diferença na fertilidade dos tipos de solo ou dos sucessivos investimentos de capital no mesmo solo; em suma, a existência de uma renda distinta da renda concebida como diferencial e que, por isso, podemos designar como absoluta” (MARX, 2017a, p. 821).

Sendo a renda absoluta caracterizada por um “preço monopólico” e que este, por sua vez, “consiste em não serem [os produtos agrícolas] nivelados ao preço de produção” (MARX, 2017a, p. 823) – a tal ponto de uma autora como Vânia Bambilra (2019, p. 184), de nodais contribuições ao marxismo latino-americano, subscrever a tese de que “a renda absoluta provém da propriedade monopólica da terra”, o que não parece ser o mais exato ainda que facilite a uma explicação didática da questão – podemos destacar, por assim dizer, uma nova fenomenologia da transformação que se opera com a renda da terra, se tomada em consideração a renda diferencial. Aqui, a “renda absoluta, derivada do excedente do valor sobre o preço de produção, é apenas parte do mais-valor agrícola”, ou seja, há uma “transformação desse mais-valor em renda, a captação dele pelo proprietário da terra” (MARX, 2017a, p. 824). O que queremos fazer notar é que a transformação da propriedade fundiária em uma forma moderna de propriedade – logo, uma forma-propriedade fundiária – exige a fundamental transformação, corolário de muitas outras, da mais-valia em lucro extra e deste em renda. Dessa maneira, a realidade do fenômeno jurídico que se lobra – ainda que com certa sofreguidão – acompanha a realidade da relação social de produção que o capitalismo impõe sob suas subsunções, para usar o termo sem o mesmo rigor que antes.

É bom resgatar, nessa seara de considerações, uma vez mais a exegese de Dussel (1990, p. 120), para quem a renda absoluta é, sobretudo, o que é o essencial, enquanto que a renda diferencial ser-lhe-ia derivada. Isso é o que explicaria Marx

propor começar sua exposição (segundo o seu já mencionado método expositivo) pela renda diferencial e suas formas, ainda que tendo escrito ao contrário, iniciando, de fato, pela lógica do ponto de partida entabulado na renda absoluta (via seu método de investigação). Como interessa passar do simples ao complexo e do abstrato ao concreto, a questão se resolve assim. Nesse sentido, contudo, chegarmos ao momento expositivo da renda absoluta já estando implicada a bagagem contida na renda diferencial. Pressuporemos, portanto, todo o caminho descrito anteriormente e traduzido em categorias eminentemente jurídicas: propriedade fundiária transformada; representação jurídica; transmutação das protoformas de propriedade tradicional na forma jurídica propriedade da terra; liberação das terras servis de seus elementos político-sociais; contratualização; dimensões aparentes do direito de propriedade fundiária (legislações rurais e criminalização judicial do pauperismo); capacitação e garantia da renda da terra; em síntese, todas as dimensões da relação jurídica proprietária fundiária, em seus momentos essencial e aparentes. Assim como estamos pressupondo a categoria “preço de produção” – “preço igual ao capital investido mais o lucro médio” (MARX, 2017a, p. 810) – como elemento da teorização geral de Marx, é inevitável falar da renda absoluta da terra sem pressupor as citadas categorias dimensionadas a partir da renda diferencial.

Feito esse alerta, podemos agora dedicar algumas palavras ao que se pode encontrar, em sua especificidade, a respeito da juridicidade no capítulo 45 do livro III de *O capital*. É mais do que evidente que, sempre que Marx menciona a propriedade fundiária e seus proprietários, ele está atrelando tais ideias às condições de sua transformação capitalista e, portanto, de sua condição jurídica. Assim sendo, para além de tais dimensões categoriais, do ponto de vista de um direito achado na renda absoluta podemos mencionar, principalmente, alguns âmbitos relacionais do fenômeno, em pontuações a respeito do assunto, ainda que também, esporadicamente, encontremos exemplificações laterais dos seus elementos aparentes, em sentidos residualmente normativos.

Começemos por estes últimos. Os momentos aparentes do direito no capítulo 45 encontram-se nas referências que Marx (2017a, p. 830) faz, por exemplo, às “*Enclosure Bills*”. A estas leis (*bills*), aliás, já havia se referido no capítulo 24 do livro I de *O capital* como verdadeira “forma parlamentar do roubo” (MARX, 2014, p. 796) das terras comunais, por via de seu cercamento (*enclosure*) – nada mais nada menos que uma forma histórica da expropriação ontogeneticamente capitalista. É curioso

notar, porém, que uma menção legal como esta venha seguida de uma avaliação negativa acerca do que chama de “pretextos jurídicos de apropriação” (MARX, 2017a, p. 830). Por avaliação negativa estamos chamando a postura irônica de Marx que não vê nessas leis a atribuição de um sentido constitutivo do capital via realidade jurídica; não, aqui se trata de mero “pretexto” (diríamos, aparência) “jurídico”.

Nessa mesma toada, Marx também traz algumas intersecções entre o plano jurídico e o político, ao realizar uma aproximação analógica entre a questão da propriedade da terra e eventuais desdobramentos de tipo estatal. É o que se verifica na questão sobre o já referido “preço monopólico”: seria ele “um preço em que a renda entra na forma de imposto, porém arrecadado pelo proprietário fundiário, em vez de pelo Estado?” A forma estatal é lembrada para contrastar o sentido capitalista da renda absoluta da terra, com relação ao que segue Marx: “A questão é saber se a renda proporcionada pelo pior solo entra no preço de seu produto – que, conforme o pressuposto, regula o preço geral de mercado – da mesma maneira que um imposto entra no preço da mercadoria sobre a qual ele recai, isto é, como elemento independente de seu valor” (MARX, 2017a, p. 818).

“Estado”, “imposto” ou mesmo “tributo” são mencionados aqui e ali ao longo do capítulo, no exato sentido de uma comparação. Eis o exemplo em que Marx retoma o capítulo 25 do livro I, sobre o colonialismo, para dizer que “é indiferente se os colonos se apropriam simplesmente do solo ou apenas pagam ao Estado, a título de preço nominal do solo, uma taxa por um título jurídico válido sobre o solo”; assim como “também é indiferente se colonos já estabelecidos são juridicamente proprietários da terra” ou não (MARX, 2017a, p. 817). Aqui, ter “título jurídico” ou ser “juridicamente proprietário” não significa muita coisa que permita legitimar a apropriação privada da terra para além de um âmbito de violências. A violência (ou acumulação) originária está em andamento e sua normalização ainda não se concretizou. A problemática reaparece a partir do sentido plúrimo de tributo que, sabidamente, permeia as análises de Marx sobre diversos modos de produção: “a propriedade fundiária só atua de maneira absoluta, como barreira, na medida em que condiciona o acesso ao solo em geral, enquanto campo de investimento de capital, ao pagamento de um tributo ao proprietário fundiário” (MARX, 2017a, p. 825). O arrendatário está para o proprietário fundiário assim como o contribuinte estaria para o estado. A analogia tem seus limites, mas estilisticamente permite uma compreensão facilitada do tema.

Todos esses usos de expressões, hoje tidas por jurídicas, na verdade apontam para a construção histórica do direito que não tinha nelas sua exata realização. Por isso denominamo-las, do ponto de vista do direito mesmo, de momentos aparentes da relação jurídica (ainda que possam importar essências de outras formas sociais, as quais aqui não abordaremos). O direito propriamente dito, no entanto, segue um percurso que essencialmente extravasa consideravelmente tais dimensões político-normativas.

Fundamentalmente, seguindo o que já vimos nos dois capítulos da renda diferencial que analisamos, é a contratualização e a representação jurídica que se fazem presentes com maior vigor argumentativo no texto de Marx, para permitir uma aproximação à essência do direito. É bastante persuasivo ler um trecho no qual o revolucionário alemão indica uma utilização da expressão “pessoa”, admitindo novamente retomar o livro I, em seu famoso parágrafo inicial do capítulo 2: “a transferência dessa parte do preço de uma pessoa para a outra, do capitalista ao proprietário fundiário” remete ao fato de que “a propriedade da terra é apenas a causa da transferência de um aumento do preço da mercadoria, ocorrido sem sua intervenção [...] e que se transforma em lucro extra”. Marx continua explicando que, entretanto, “a propriedade da terra não é a causa que gera esse componente do preço ou a elevação de preço que ele pressupõe”, complexificando o argumento que distingue “causa da transferência de um aumento do preço da mercadoria” da “causa que gera esse componente do preço”. Logo, a causa da transferência de um preço elevado não é a causa desse aumento mesmo. Não temos intenção de explorar a fundo esse momento do texto marxiano, mas sim notar que ele se insere em uma problematização a propósito da qual o elemento juridificante central é o “contrato de arrendamento” (MARX, 2017a, p. 816, para todas citações deste nosso parágrafo). Nesse caso, o contrato guarda consigo a característica de ser a formalização jurídica das vontades recíprocas, amalgamando direito e economia (tanto a que produz quanto a que circula mercadorias).

A questão do contrato já havia aparecido em trechos anteriores do capítulo, justamente para posicionar o problema da transformação capitalista da propriedade fundiária, ou seja, sua forma jurídica proprietária. Repitamos algo que já aparecia nas entrelinhas de nossos comentários anteriores: “durante a vigência do contrato de arrendamento desaparece a barreira da propriedade fundiária para o investimento de seu capital no solo” (MARX, 2017a, p. 813). É o contrato de arrendamento – logo, a

dimensão da contratualização – que faz recepcionar sob o capitalismo a propriedade fundiária. Nesse sentido, não só toda a agricultura já é, a esta altura, capitalista, como o próprio capitalismo nasce agrícola. Desse modo, o contrato faz a mediação dos interesses de dois representantes de classes distintas – proprietário de terra e burguês – e acaba por se estribar em um vínculo jurídico.

A esse propósito, o texto de Bambilra que citamos antes discorre, surpreendentemente, sobre uma utopia do capital que, ao não se realizar, explica a permanência da classe dos proprietários de terra mesmo sob a hegemonia produtiva da burguesia. Ela assim se expressa: “quando a terra é arrendada, a renda é recebida por seu proprietário, enquanto o arrendatário tem que se contentar apenas com o lucro médio do capital”. Por outro lado, “quando a propriedade é abolida, o Estado substitui o antigo proprietário na apropriação dessa renda diferencial”. Por fim, ela sentencia: “ainda que se demonstre teoricamente que a abolição completa da propriedade privada da terra corresponde aos mais consequentes interesses do desenvolvimento capitalista, esta jamais foi vista em nenhum país sob o sistema capitalista” (BAMBIRRA, 2019, p. 185). No que se refere a nossa argumentação, ao mostrarmos que esse mundo ideal – de abolição da propriedade da terra pelo capital – não tem lastro histórico, ele se encarna na historicidade juridificante das relações de produção capitalistas, criando uma contratualização que empresta seu sentido próprio à propriedade privada da terra subsumida ao capital. Daí a importância inescusável do arrendamento percebido contratualmente, intuída inclusive por Marx ao comentar sobre a hipotética condição de vir a se dar, “ainda que não juridicamente, a supressão da propriedade fundiária” (MARX, 2017a, p. 812 - grifamos).

Além dessas questões, o capítulo 45 do livro III apresenta também uma menção à “propriedade jurídica do solo” em sua especificidade ou ao menos em um de seus níveis. Trata-se da argumentação marxiana segundo a qual está descrito o entendimento de que

a mera propriedade jurídica do solo não cria renda para o proprietário, mas lhe dá o poder de subtrair suas terras à exploração até que as condições econômicas permitam uma valorização que lhe dê um excedente, tanto se o solo é empregado para a agricultura propriamente dita quanto para outras finalidades de produção, como construções etc.” (MARX, 2017a, p. 818).

Aqui, indicamos haver uma espécie de ápice da reflexão jurídica sobre a propriedade fundiária, em Marx, porque o interesse de valorização determina qualquer sentido de uso da terra, implicando a compreensão de que a terra só adquire sua plena marca

capitalista na medida em que adentrar o mercado. Mas isso traz consigo a contradição de que ela, a terra, se torna mercantilizável conquanto possa ser tirada de circulação, para ser reinserida posteriormente. Aqui, toda uma reflexão interessantíssima poderia se abrir sobre as terras que, por exemplo, estão sob a posse de populações tradicionais, as quais não são exatamente proprietárias privadas no estrito sentido moderno/colonial/capitalista do termo, e portanto estão fora, de algum modo, do mercado de terras mesmo. Considerando que “terra mercadoria, terra vazia” (SOUZA FILHO, 2015), ou seja, dado o alto custo (social e simbólico) da espoliação pura e simples (cuja existência, ainda assim, percebe-se reiteradamente), é melhor transformar em pequenos proprietários privados os integrantes de populações tradicionais, individualizando-os, para, em não sendo propriamente caracterizáveis como proprietários fundiários por não obterem sua renda, terem de vender suas terras. Aqui, atestamos as sugestões atuais as quais podemos remontar à leitura do texto de Marx, especialmente para realidade latino-americana.¹

Eis, com isso, uma apreciação geral sobre o problema da renda da terra naquilo que nos informa sobre o direito. O direito achado na renda da terra, seja a diferencial ou agora a absoluta, aponta-nos para as questões em aberto de nossa conjuntura atual, notadamente a do capitalismo dependente, mas também para a necessidade de compreensão do significado do fenômeno jurídico na dinâmica específica da transformação da propriedade fundiária em forma de capitalismo agrícola e, logo, das possibilidades mais complexas de apreensão do movimento de desenvolvimento categorial que o direito implica, para além de suas perspectivas na circulação (majoritariamente apresentadas pela leitura especializada), na produção (enfrentamento ainda por se efetivar) e no processo global do modo de produzir e reproduzir a vida segundo os ditames do capital (algo que muito modestamente intentamos aqui, unindo esforços com outras propostas de investigação que nos antecederam [ver, por exemplo, SARTORI, 2019; 2021; FREITAS, 2014]).

O direito, como forma social do capital, angaria especificidades sob o prisma da renda da terra que reforçam sua condição relacional percebida a propósito do

¹ Sobre a questão, achamos importante referir os estudos de Carcanholo (1981, p. 36 e seguintes) acerca do capitalismo dependente na Costa da Rica, destacando a questão da renda fundiária, assim como as mais posteriores formulações de Bartra (2006) sobre o México, abarcando uma interpretação sobre a renda da terra, dentro de um quadro verdadeiramente criativo do marxismo latino-americano, ou ainda o texto de Osorio (2017) acerca da situação argentina que rebate críticas feitas por outros autores à teoria da dependência a partir da questão da renda da terra.

estudo mais abstrato do capital, mas também que apresentam novos desdobramentos, como pudemos fazer perceber nesse estudo. A leitura da seção dedicada à renda da terra, no livro III de *O capital*, ainda não está encerrada e este ensaio foi esforço de sedimentação de uma pesquisa que começa a esboçar seus resultados.

Considerações agrimensoras

O esboço de análise aqui realizado teve por intuito contribuir com um aprofundamento da apreciação do direito desde Marx, a fim de projetar força a uma teoria que se alimenta de intervenção na realidade. O fundamental aqui é viabilizar a inteligência de formuladores e lideranças dos movimentos populares – e, entre eles, se destacam os movimentos territoriais do campo, das florestas, das águas e das cidades – a respeito do papel do direito no que toca à questão da terra, já que estes mesmos movimentos costumam traduzir suas reivindicações, mesmo as mais disruptivas, como uma luta por direitos. Como o fenômeno jurídico expressa, em sua particularidade, os movimentos do capital, cabe aos movimentos populares entenderem-se a si mesmos como partícipes desta complexidade, não para deparar-se com a inércia da constatação dos limites do todo social, mas para ante ele insurgir-se. Eis uma oportunidade para se pensar, pois bem, em um direito insurgente, tipicamente atribuível à produção teórica do campo de investigações sobre “direito e movimentos sociais”, em geral, e sobre “direito e marxismo”, em especial. Foi este, aqui, o nosso intento – provisório – de contribuição.

Trocando em miúdos essa admoestação final, o que queremos dizer é que os usos táticos de um direito insurgente dinamizado pelos movimentos populares precisa compreender o papel da renda fundiária no capitalismo, sua combinação com/transformação em lucro pelos capitalistas-proprietários de terra, bem como sua expressão juridificada na contratualização mesma da terra e na relação jurídica de propriedade privada do solo que garante aquela renda, por um lado, e a exploração da força de trabalho, por outro. Tudo com a aparência da legalidade que nunca viabilizará, entre nós, uma reforma agrária (a qual, mesmo sendo traduzida como “reforma”, não importará menos rupturas radicais e estruturantes), a não ser com muita organização e luta. A compreensão (que é, ao mesmo tempo, formação e formulação) sobre o assunto é condição-chave para avançarmos no sentido do combate ao capital e a suas formas históricas, entre as quais está o terreno do direito, bem como da viabilidade de suas superações.

Referências bibliográficas

- BAMBIRRA, Vânia. **O capitalismo dependente latino-americano**. Tradução de Fernando Correa Prado e Marina Machado Gouvêa. 4 ed. Florianópolis: Insular, 2019.
- BARTRA, Armando. **El capital en su laberinto: de la renta de la tierra a la renta de la vida**. México, D.F.: UNAM; CEDRSSA; Ítaca, 2006.
- CARCANHOLO, Reinaldo. *Desarrollo del capitalismo en Costa Rica*. São José: EDUCA, 1981.
- DUSSEL, Enrique Domingo. “As quatro redações de *O capital* (1857-1880): rumo a uma nova interpretação do pensamento dialético de Marx”. Tradução de Bertrand Borgo. Em: ALIAGA, Luciana; AMORIM, Henrique; MARCELINO, Paula (orgs.). **Marxismo: teoria, história e política**. São Paulo: Alameda, 2011, p. 29-55.
- DUSSEL, Enrique Domingo. **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El capital”**. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; UAM-Iztapalapa, 1990.
- FERNANDES, Elaine Nunes Silva; SANTOS, Franqueline Terto dos. “Renda da terra e a financeirização da agricultura brasileira”. Em: NASCIMENTO, Adriano; FIDELIS, Thays; NUNES, Elaine (orgs.). **Economia, política e dependência: contribuições para análise do estado e da superexploração da força de trabalho no capitalismo dependente**. Maceió: Edufal, 2020, p. 165-185.
- FREITAS, Vitor Sousa. “A renda fundiária e a negatividade do direito de propriedade da terra na América Latina”. Em: BELLO, Enzo (org.). **Direito e marxismo: transformações na América Latina**. Caxias do Sul: EDUCS, vol. 3, 2014, p. 252-269.
- MARX, Karl. **Capítulo VI (inédito): manuscritos de 1863-1867, *O capital*, Livro I**. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2022.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2 ed. 1 reimp. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, Karl. **Grundrisse – Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política – O processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. 2 reimp. São Paulo: Boitempo, livro I, 2014.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política – O processo global da produção capitalista**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, livro III, 2017a.
- MARX, Karl. **Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- OSORIO, Jaime. **Sistema mundial, intercambio desigual y renta de la tierra**. México, D.F.: UAM; Ítaca, 2017.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. “Acumulação originária do capital e direito”. Em: **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**. Brasília: IPDMS; PPGDH/UnB; Lumen Juris, vol. 2, n. 1, janeiro-junho de 2016, p. 66-116.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito insurgente: para uma crítica marxista ao direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, vol. 1, 2021a.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. “O problema do direito na renda fundiária: notas iniciais sobre as contribuições do livro III, de *O capital* de Marx, para o campo do ‘direito e movimentos sociais’”. Em: NIEP-MARX (org.). **Anais do Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2021 – O futuro exterminado? Crise ecológica e reação anticapitalista**. Niterói: NIEP-Marx, 2021b, p. 1-14.
- ROMERO, Daniel. **Marx e a técnica: um estudo dos manuscritos de 1861-1863**. 1. reimp. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. “A crítica ao direito e o livro III de *O capital* de Karl Marx”.

Em: **Revista humanidades e inovação**. Palmas: Unitins, v. 8, n. 57, agosto de 2021, p. 400-421.

SARTORI, Vitor Bartoletti. “Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros; o livro III de *O capital* diante do papel ativo do direito”. Em: **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**. Niterói: UFF, n. 52, janeiro-abril de 2019, p. 124-154.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. “Terra mercadoria, terra vazia: povos, natureza e patrimônio cultural”. Em: **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**. Brasília: IPDMS; PPGDH/UnB; Lumen Juris, vol. 1, n. 1, janeiro-junho de 2016, p. 57-71.

Como citar:

PAZELLO, Ricardo Prestes. O terreno do direito achado na renda fundiária: introdução a uma crítica jurídica a partir do Livro III, de *O capital* de Marx. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 388-411; jan.-jun., 2024



O conceito de “justiça” em Marx: seus elementos, contextos e debates

The concept of “justice” by Marx: its elements, contexts, and debates

Thiago Aguiar Simim*

Resumo: Este artigo tem o objetivo de tratar do tema da “justiça” na obra de Karl Marx, a partir das ocorrências deste conceito – e de suas variações – no próprio obra do autor. A ideia desta análise é contextualizar e sintetizar o sentido dado por Marx à “justiça” no quadro teórico de sua crítica ao capitalismo. O debate contemporâneo sobre “justiça em Marx” emerge em especial após a década de 1970, com a intensificação da discussão normativa na filosofia política, por ocasião da revitalização da teoria da justiça liberal igualitária. Com isso, diversos autores buscaram compreender os critérios normativos por trás da crítica de Marx ao capitalismo e se questionaram se tal padrão de crítica poderia ser entendido como um ideal de justiça para ele. Sendo assim, o próprio sentido de justiça em Marx teve que ser negligenciado, em prol de uma definição mais ampla e mais atual de justiça – com fronteiras menos claras com conceitos como “moral” e “ética”. A intenção deste artigo vai no sentido oposto, de restringir os termos da discussão, tentando inicialmente identificar quais os elementos, os contornos e o contexto do emprego do conceito de “justiça” na obra de Marx.

Palavras-chave: Karl Marx; Conceito de Justiça; Crítica do capitalismo.

Abstract: The aim of this article is to discuss the theme of “justice” in the work of Karl Marx, based on the occurrences of this concept – and its variations – in the author's own work. The idea of this analysis is to contextualize and synthesize the meaning given by Marx to “justice” within the theoretical framework of his critique to capitalism. The contemporary debate on “justice in Marx” emerged especially after the 1970s, with the intensification of the normative discussion in political philosophy, on the occasion of the revitalization of the liberal egalitarian theory of justice. As a result, various authors sought to understand the normative criteria behind Marx's critique of capitalism and questioned whether this pattern of critique could be understood as an ideal of justice for him. Therefore, the very meaning of justice in Marx had to be neglected in favor of a broader and more current definition of justice – with less clear boundaries with concepts such as “morality” and “ethics”. The intention of this article is to restrict the terms of the discussion, initially trying to identify the elements, contours and context of the use of the concept of “justice” in Marx's work.

Keywords: Karl Marx; Concept of Justice; Critique of capitalism.

1. Introdução

A pergunta “seria o capitalismo seria injusto para Marx?” já foi levantada e discutida por diversos autores (cf. COHEN, 1980; GARGARELLA, 2008; GERAS, 2018;

* Doutor em Sociologia pela Universidade de Frankfurt/M e pelo Instituto de Pesquisa Social (IfS/ Frankfurt). Professor adjunto na área de Sociopolítica do Departamento de Administração Pública da Universidade Federal de Lavras. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2877-8477>. E-mail: thiagosimim@gmail.com.

KALLSCHEUER, 1986).¹ Na verdade, mais que “justiça”, este debate se desenrolou em torno de categorias morais e éticas na obra de Marx de forma mais ampla, algumas vezes abrindo mão inclusive da definição desses conceitos para Marx, na intenção de compreender o sentido da crítica ao capitalismo nos termos do debate na filosofia política normativa contemporânea. O contexto deste debate é inicialmente os Estados Unidos e a Europa do pós-guerra, em especial dos anos 1970 em diante.

Usualmente este contexto é apresentado a partir da revitalização da teoria da justiça pelo liberalismo igualitário de John Rawls (cf. RAWLS, 1999). Este contexto abrange, contudo, não somente um desenvolvimento teórico específico, mas também condições históricas e políticas do pós-guerra. Kallscheuer (1986) expõe sobretudo o ambiente pós-1970 a partir de três condicionantes: uma teórico-histórica, uma doutrinária filosófica e outra de concepção política (1986, p. 121 ff). Do ponto de vista (i) teórico-histórico a década de 1970 marca a chamada “crise do marxismo”, a qual ganhou impulso, não por último, dos movimentos de 1968. Com a pretensa perda da centralidade da classe trabalhadora vem à tona também, mesmo no seio de correntes marxistas, a discussão sobre o papel das instituições sociais e dos princípios normativos para a luta política. Já a incursão (ii) doutrinária se relaciona inicialmente com o diálogo de algumas correntes teóricas marxianas com a teoria da justiça de Rawls. De acordo com Kallscheuer (1986), esta condicionante histórica é mais propriamente acadêmica e anglo-saxã, surgindo a partir da retomada mais ampla do kantismo e do debate ético na crítica ao utilitarismo (cf. também GARGARELLA, 2008). A saída neocontratualista e principiológica de Rawls recoloca os termos do debate em teoria da justiça e passa a representar uma posição com ou contra a qual diversas autoras e autores da filosofia política e social não puderam deixar de argumentar. Nesta arena se posicionaram também defensores da obra marxiana, os quais produziram a maior parte das teorias sobre “justiça” em Marx, como já mencionado acima (cf. ANGEHRN; LOHMANN, 1986; GERAS, 2018; WOOD, 1980). A (iii) terceira mudança histórica que condiciona a emergência deste debate é, segundo Kallscheuer (1986), da ordem da concepção política, afetando a existência do socialismo como

¹ Norman Geras formula um panorama e uma classificação sobretudo dos autores “norte-americanos” neste debate, apresentando uma lista nominal que aparece na primeira nota de rodapé de seu texto, cf. GERAS, 2018, p. 506. Vide sobretudo a coletânea em COHEN, 1980. Para uma análise mais específica do debate entre os marxistas analíticos cf. CARVER; THOMAS, 1995; GARGARELLA, 2008, p. 103 ff. Sobre debate normativo em Marx no contexto alemão cf. ANGEHRN; LOHMANN, 1986; KALLSCHEUER, 1986.

alternativa presente no horizonte da ação política. Se até antes da crise do stalinismo na década de 1950 haveria entre “socialistas kantianos” – representados nos partidos social-democratas – e “marxismo ortodoxo” um debate em torno de como alcançar e qual socialismo se almejar, este confronto teria deixado de existir. No lugar grande parte dos partidos e governos de esquerda passam a questionar o próprio socialismo como objetivo, adotando o chamado “compromisso histórico” com a economia de mercado (KALLSCHEUER, 1986, p. 124). Para além da mudança na concepção política, no sentido do Estado de bem-estar social, esta virada representou também uma mudança no jargão político, a exemplo da profusão de termos como “justiça social”. Neste projeto, a esquerda e a classe trabalhadora se sentiam representadas pelas políticas sociais, de redistribuição e nos acordos carreados pela classe trabalhadora tradicional e sindicalizada. Com o desmantelamento do Estado social a partir dos anos 1970, os limites do projeto político da esquerda ficaram ainda mais claros, o que a forçou a reinventar sua posição e seus objetivos políticos para além do repertório marxiano. Nesse sentido, segundo Kallscheuer, o debate sobre “justiça” em Marx é fruto de uma crise “ético-política” mais ampla, uma “crise da própria ideia da esquerda” (1986, p. 125). Com esta breve reconstrução do ambiente histórico em que emerge o debate sobre “justiça” em Marx, é possível compreender sua função, suas razões e suas condicionantes, para além de uma perspectiva centrada na história das ideias.

Como mencionado, a pergunta sobre a “justiça” em Marx se deu, na maior parte das vezes, em torno da pergunta sobre a normatividade de maneira ampla, e em alguns casos a resposta sobre se essa normatividade estaria abrangida pelo conceito de justiça ou não. As categorias mais diretas são, por óbvio, a “alienação” e a “exploração” (cf. p.e. PEFFER, 1990; WILDT, 1986), porém alguns autores defendem Marx teria também padrões positivos, como “solidariedade” ou “necessidade” (cf. TUCKER, 1969). Igualmente, tanto Ziyad Husami (1980) quanto Philip Kain (1986) afirmam que Marx adota uma concepção moral positiva, contudo de forma posicionada, na moral da classe proletária. Nesse sentido, ele critica, de fato, a justiça da sociedade burguesa enquanto uma ideologia da classe dominante, mas se coloca ao lado da moral proletária, que representaria, segundo Husami (1980), o ponto de vista da superação da cisão entre classes, da perspectiva, portanto, de um estágio histórico posterior ao capitalismo, de uma sociedade sem classes. Por outro lado, a moral burguesa desempenharia uma função na manutenção das relações de exploração. Ela aparece como troca livre, mas sua realidade efetiva consistiria em uma troca “injusta”, conforme

Kain (1986). A “sociedade sem classes” é vista por Douglas Kellner (1981) como um ideal normativo na teoria de Marx, ou seja, uma sociedade na qual o trabalho pudesse ser realizado de maneira não-alienada e que não representasse uma relação de exploração. De maneira semelhante, Charles Taylor, um dos principais representantes do debate em teoria da justiça contemporânea – da oposição fundamental ao liberalismo rawlsiano – já havia defendido (cf. TAYLOR, 1966) que a posição moral de Marx está implícita na sua construção teleológica da natureza humana, o que se manifesta, não por último, também na bandeira política de Marx em prol de uma sociedade comunista.

Também nos anos 1980, Georg Brenkert (1983) defende que na base da teoria de Marx haveria um critério normativo transcultural e trans-histórico presente no conceito de “liberdade”. Este conceito normativo se manifesta na crítica à esfera da produção capitalista, que necessita de trabalhadores expropriados, “livres” dos (ou seja, sem os) meios de produção e livres para contratar, os quais, para viver, são na verdade forçados a vender sua única mercadoria (a força de trabalho), para trabalhar sob o comando do capitalista, portanto com sujeição, de forma não-livre. Não se trata, é claro, da liberdade formal individual, mas de um conceito positivo de liberdade, de inspiração na “eticidade” hegeliana e na ética aristotélica (cf. LINDNER, 2013). Para Brenkert a “liberdade” para Marx pode ser entendida como uma ética da autodeterminação, a qual se compõe de virtudes e não de deveres. Além deste sentido de “liberdade”, o objetivo prático político da obra de Marx poderia ser compreendido a partir da perspectiva da “emancipação” (cf. DEMIROVIĆ, 2017) humana, ou seja, da “libertação”, o que seria passível de interpretação também através poucas passagens que Marx escreveu sobre o comunismo.²

² É bem representativa dessa relação a seguinte passagem do Livro III d’*O Capital*: “O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; portanto, pela própria natureza da questão, isso transcende a esfera da produção material propriamente dita. Assim como o selvagem tem de lutar com a Natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo, e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas, que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Mas este sempre continua a ser um reino da necessidade. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base” (MARX, 1986, p. 273). [MEW 25, p. 828]

De um outro lado, como para Allen Wood, as categorias normativas não seriam centrais para Marx, pois ele teria uma abordagem metaética de justiça ou, como Wood afirma de um modo contraintuitivo, um conceito “não moral” de “bom” (cf. WOOD, 1980). Tanto Wood, quanto autores como Richard Miller (cf. 2020), entre outros, sustentam a posição fundamental de que não seria possível encontrar em Marx a adesão a nenhum princípio moral positivo. Os motivos de tal negação categorial da “justiça” são de diferentes ordens, como tratarei melhor no desenvolvimento deste artigo.

Contudo o objetivo deste artigo não consiste em apresentar as construções teóricas dos autores e teses exemplificadas acima e nem recolocar a pergunta sobre se Marx criticaria o capitalismo como injusto. Na verdade, a diversidade de critérios presentes nessas teorias é reflexo do modo fragmentado e pouco sistemático – provavelmente intencionalmente (cf. HAUG, 1986) – que Marx dá ao tema da “justiça”. Por este motivo tratar da justiça a partir de uma definição atual da filosofia política, para analisar a obra de Marx me parece uma tarefa complexa e que depende de diversas ressalvas, apesar de poder ser um tema legítimo. A intenção do presente artigo é bem mais singela e mais próxima ao texto de Marx: o de entender “justiça” a partir dos aspectos presentes nas ocorrências deste conceito e de suas variações em sua obra. Inicialmente não se fez aqui nenhuma distinção entre textos de juventude e de maturidade, nem de textos mais filosóficos, ou mais econômicos, ou mais políticos. O objetivo aqui é tentar inicialmente refletir em geral sobre quais elementos, quais condicionantes e qual abordagem Marx apresentou no conceito de “justiça”.

2. Elementos do conceito de “justiça” na obra de Marx

Não é uma novidade que “justiça” seja, como outros conceitos normativos, inevitavelmente um conceito polissêmico e aberto, o que abriga a possibilidade de sentidos não somente distintos como também contraditórios entre si (cf. DUBET, 2014). Perguntar sobre “justiça” em Marx, portanto, implica partir do sentido que ele atribui a este conceito. Entendo que nas poucas passagens em que Marx emprega o termo “justiça” pode-se extrair acepções distintas mas que possuem uma linha condizente com a teoria marxiana, sendo algumas delas as mais frequentes, como tratarei abaixo – lembrando que, em geral, Marx raramente empregou este conceito (cf. DEMIROVIĆ, 2017; HAUG, 1986) e o utilizou em geral em citações ou em menção direta a outros autores.

No todo, as ocorrências do conceito de justiça em Marx não aparecem de uma forma positiva, pois, em geral, seu emprego consiste em uma referência direta a concepções com as quais Marx está, na ocasião do texto, rivalizando ou as quais ele pelo menos critica, como veremos em seguir. Sendo assim, identificar os termos do debate – como seus opositores, ideias, correntes e conjunturas políticas – pode contribuir para a compreensão do sentido atribuído por ele ao conceito de justiça. E mais que os debates e conjunturas mais situadas, o pano de fundo central da crítica à ideia de justiça é a sua análise ampla da estrutura e funcionamento do capitalismo.

Um dos primeiros e mais significativos destinatários da crítica de Marx é o socialismo de Pierre-Joseph Proudhon. É a ele e a seu “socialismo utópico” – e mais tarde em relação à economia política – que Marx acusa de defender uma noção de “justiça eterna”, ou seja, uma “justiça” a-histórica. Algumas passagens neste sentido se encontram inicialmente na *Sagrada Família* (MARX; ENGELS, 1962), em especial na sessão dedicada à leitura que o jovem hegeliano Edgar Bauer faz de Proudhon, em que Marx critica a interpretação de Edgar Bauer, já apontando contudo também uma crítica à ideia “absoluta” de justiça. Como se sabe, as críticas mais diretas de Marx a Proudhon são trabalhadas sobretudo na *Miséria da Filosofia* (MARX, 1977), mas a remissão à “justiça eterna” de Proudhon continua tendo lugar em textos posteriores, como no próprio livro I de *O Capital* (MARX, 1996b, a).

Em *Miséria da filosofia* Marx menciona algumas vezes a “justiça eterna” (cf. MARX, 1985a, p. 45, 58, 79, 139)³ do “Senhor Proudhon” (MARX, 1985a, p. 58), apontando para a justiça como concepção própria do modo de produção na sociedade burguesa – dito em outros termos, como consciência e forma de pensar ideológicas (cf. HAUG, 1986).

É central aqui, para Marx, a percepção da naturalização da “concorrência” por Proudhon e seu discurso moralista e sobre como o socialismo de Proudhon trata das demais categorias da sociedade civil burguesa como se fossem verdades naturais e eternas.⁴ Com a cegueira quanto ao caráter histórico e objetivo do modo de produção

³ [MEW 4, p. 73, 85, 105, 161]. Utilizo, onde é possível, as publicações traduzidas das passagens citadas de Marx. Nestes casos, insiro aqui, em nota de rodapé, a referência abreviada do texto no original, nas *Marx-Engels-Werke* (MEW), seguida do número do volume e da página, para fins de consulta.

⁴ Como bem ilustra a seguinte passagem: “Toda a lógica do Sr. Proudhon se resume nisto: a concorrência é uma relação social no interior da qual desenvolvemos atualmente as nossas forças produtivas. Desta verdade, ele não oferece desdobramentos lógicos, mas fórmulas frequentemente bem desenvolvidas, dizendo que a concorrência é a emulação industrial, o modo atual de ser livre, a responsabilidade no trabalho, a constituição do valor, uma condição para o advento da igualdade, um princípio de economia

resta à crítica proudhoniana moralizar a ação humana, debatendo com a economia política no âmbito da superfície e da aparência dos fenômenos econômicos. De modo semelhante Marx se posiciona, no curto texto *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral* (A crítica moralizante e a moral criticante) (MARX, 1977), em uma querela com Karl Heinzen⁵, o qual é criticado, entre outros motivos, por fazer uma crítica moralizante. Heinzen menciona, na referência que Marx faz, a “injustiça nas relações de propriedade privada” (MARX, 1977, p. 337; 338)⁶, como se essa “injustiça” fosse fruto do poder político da burguesia, enquanto Marx insiste em dizer, em relação a esta opinião, que “se o proletariado derrubar a dominação política da burguesia, então sua vitória será somente temporária, somente um momento em serviço da própria revolução burguesa [...]” (MARX, 1977, p. 338).⁷ Ou seja, o objetivo da classe trabalhadora⁸ deveria ser não a justiça, mas revolucionar as condições materiais econômicas do modo de produção capitalista.

O embate com os “socialistas” deixa muito claro o tom do emprego de “justiça” e “injustiça” para Marx, enquanto um jargão que pertence a uma crítica moralizante das relações entre indivíduos – na crítica a Proudhon, por exemplo – ou entre classes – na crítica a Heinzen –, uma terminologia, portanto, que não se presta à transformação real e à emancipação da sociedade. A leitura de uma justiça como ideia absoluta é própria dessa sociedade burguesa, a qual os socialistas também criticam, reproduzindo, contudo, o mesmo discurso da “justiça eterna”. Os principais elementos desse conceito de “justiça” são o fato de ela ser compreendida como *eterna*, enquanto ela, na verdade, consiste em uma concepção *moralizante* própria da *sociedade*

social, uma necessidade da alma humana, uma inspiração da justiça eterna, a liberdade na divisão, a divisão na liberdade, uma categoria econômica” (MARX, 1985a, p. 138–139). [MEW 4, p. 160-161]

⁵ Esta mesma querela na qual Engels se posiciona no texto chamado “*Die Kommunisten und Karl Heinzen*” (Os comunistas e Karl Heinzen), no qual se tem uma das melhores passagens sobre “justiça” a partir de uma leitura marxista – já que o texto é assinado não por Marx, mas por Engels: “O Sr. Heinzen parece, com isso, supostamente aludir ao fato de que os comunistas ridicularizaram a sua feição altamente moral e zombaram de todas aquelas ideias sagradas e sublimes, como virtude, justiça, moralidade, etc., as quais o Sr. Heinzen imagina serem o fundamento de toda a sociedade. Nós aceitamos essa acusação. Os comunistas não serão impedidos, pela indignação moral do ilustre Sr. Heinzen, de zombar dessas verdades eternas. A propósito, os comunistas asseveram que aquelas verdades eternas não seriam de forma alguma a base, mas, pelo contrário, o produto da sociedade na qual elas figuram” (ENGELS, 1977, p. 319, tradução livre).

⁶ Tradução livre de: “*Die Ungerechtigkeit in den Eigentumsverhältnissen*”.

⁷ Tradução livre de: “*Stürzt daher das Proletariat die politische Herrschaft der Bourgeoisie, so wird sein Sieg nur vorübergehend, nur ein Moment im Dienst der bürgerlichen Revolution selbst sein [...]*”.

⁸ Este endereçamento direto à classe trabalhadora no sentido de discutir suas bandeiras está presente também em diversos outros textos de Marx, como no “Manifesto do partido comunista” (MARX; ENGELS, 1977), como em “Salário, preço e lucro” (MARX, 1982b) e na “Crítica do programa de Gotha” (MARX, 2012).

burguesa.

Tais elementos da “justiça” permanecem em maior ou menor grau em toda a obra de Marx, mas sua abordagem ganha contornos mais próximas da sua análise econômica materialista do modo de produção capitalista. Uma síntese da crítica a Proudhon é apresentada no livro I d’*O Capital* nos seguintes termos:

Proudhon cria, primeiramente, seu ideal de justiça, da *justice éternelle*, a partir das relações jurídicas correspondentes à produção de mercadorias, com o que, diga-se de passagem, proporciona a prova tão consoladora a todos os filisteus de que a forma de produção de mercadorias é algo tão eterno quanto a justiça. Depois inversamente, ele pretende remodelar a produção real de mercadorias e o direito real correspondente a ela segundo esse ideal. (MARX, 1996b, p. 209, nota de rodapé 126).⁹

O que esta citação nos mostra é que, para Marx, a “justiça” deve, em oposição à noção “eterna” e ideal de Proudhon, ser entendida de modo relativo¹⁰ a uma determinada realidade social, como adequada a determinado modo de produção e correspondente ao ideal jurídico. Neste sentido, a “justiça” é tratada como manifestação daquilo que Marx chama frequentemente de “leis econômicas”, sobretudo à lei da troca de equivalentes. As citações mais usadas neste debate (cf. KALLSCHEUER, 1986) sobre justiça em Marx são aquelas que reproduzem justamente esse mecanismo de funcionamento entre base material e concepções políticas, jurídicas e culturais. Uma delas, no Livro I d’*O Capital*, diz:

A circunstância de que a manutenção diária da força de trabalho só custa meia jornada de trabalho, apesar de a força de trabalho poder operar, trabalhar um dia inteiro, e por isso, o valor que sua utilização cria durante um dia é o dobro de seu próprio valor de um dia, é grande sorte para o comprador, mas, de modo algum, uma injustiça contra o vendedor (MARX, 1996b, p. 311)¹¹.

Aqui Marx está explicitando a conversão de dinheiro em capital a partir da compra e venda da força de trabalho, na forma do trabalho assalariado, e conclui na sequência que “finalmente a artimanha deu certo. Dinheiro se transformou em capital. Todas as condições do problema foram resolvidas e, de modo algum, as *leis do intercâmbio* de mercadorias foram violadas. Trocou-se equivalente por equivalente” (MARX, 1996b, p. 312, grifos meus)¹². Desse modo, a justiça deve ser compreendida

⁹ [MEW 23, p. 99, nota de rodapé 38].

¹⁰ Tanto Brenkert (1983) quanto Wood (1980) afirmam de maneira mais enfática que Marx teria uma concepção “relativista” de justiça e de moral.

¹¹ [MEW 23, p. 208].

¹² [MEW 23, p. 209].

como uma espécie de *adequação* ao modo de produção, às suas leis econômicas.

A troca de equivalentes no modo de produção capitalista se mantém ilesas na exploração do trabalho. Marx reafirma constantemente esta realidade econômica nos seus debates com os socialistas – e indiretamente também com políticos social-democratas (cf. MARX, 2012) –, que insistem em tratar dos problemas sociais advindos deste sistema a partir do jargão da justiça. Já nos *Grundrisse* (2011b) Marx trata com muita clareza desse ponto de partida da sua análise, a qual deve, portanto, ir para além desses termos: “Temos de supor aqui que é pago o salário *economicamente* justo, i.e., o salário determinado pelas leis gerais da economia.” (MARX, 2011b, p. 349)¹³. Mesmo que haja a possibilidade e a tendência de injustiças concretas no pagamento de um salário menor que o valor da força de trabalho, diz Marx (cf. MARX, 2011b, p. 349), acusar esta injustiça não tem em si o poder de transformar as relações de exploração, que se mantêm intactas mesmo com o pagamento justo do salário. Em resumo, como Marx apresenta em “Para a crítica da economia política” (MARX, 2010): “O capitalista paga ao trabalhador um equivalente pelo valor diário da sua capacidade laboral; mas ele recebe por isso o direito de valorizar a capacidade laboral para além do seu valor”¹⁴ (MARX, 1990, p. 164)¹⁵. Esta ideia é apresentada também em *Salário, preço e lucro* (MARX, 1982) de uma maneira intencionalmente mais didática:

Dentro do sistema do salariado, o valor da força de trabalho se fixa como o de outra mercadoria qualquer; e, como distintas espécies de força de trabalho possuem distintos valores ou exigem para a sua produção distintas quantidades de trabalho, *necessariamente* tem que ter preços distintos no mercado de trabalho. Pedir uma retribuição igual ou simplesmente uma retribuição justa, na base do sistema do salariado, é o mesmo que pedir liberdade na base do sistema da escravatura. O que pudésseis considerar justo ou equitativo não vem ao caso. O problema está em saber o que vai acontecer necessária e inevitavelmente dentro de um dado sistema de produção (MARX, 1982b, p. 160–161)¹⁶.

Aquilo que é correto depende justamente dos critérios, que são, como Marx afirma em diversas passagens, dependentes do contexto, em especial do modo de produção material da vida em uma determinada sociedade. Um dos trechos mais

¹³ [MEW 42, p. 340].

¹⁴ Tradução livre de: *Der Kapitalist zahlt dem Arbeiter ein Äquivalent für den täglichen Wert seines Arbeitsvermögens; aber er erhält dafür das Recht, das Arbeitsvermögen über seinen eignen Wert hinaus zu verwerten.*

¹⁵ Trata-se aqui dos manuscritos de 1861 a 1863, que compõem o “Terceiro capítulo – O capital em geral” do *Para a crítica da economia política*. Existe uma versão traduzida deste texto (vide MARX, 2010). Eu utilizo, contudo, a versão original da MEW 43, por não ter acesso a essa tradução.

¹⁶ [MEW 16, p. 131-132].

citados neste ponto é extraído do livro III d’*O Capital*, como a seguir:

A justiça das transações que se efetuam entre os agentes da produção baseia-se na circunstância de se originarem das relações de produção como consequência natural. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos participantes, como expressões de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta à parte individual por meio do Estado não podem, como simples formas, determinar esse conteúdo. Elas apenas o expressam. Esse conteúdo é justo contanto que corresponda ao modo de produção, que lhe seja adequado. É injusto, assim que o contradisser. A escravatura, na base do modo de produção capitalista, é injusta; da mesma maneira a fraude na qualidade da mercadoria (MARX, 1986, p. 256)¹⁷.

As comparações históricas do modo de produção capitalista com o sistema servil ou escravocrata são exploradas em diversos momentos por Marx, não somente como forma de exemplificar as especificidades do atual momento, mas também desnaturalizar – ou seja, relativizar – o “estado atual” (cf. MARX, 1985a; MARX; ENGELS, 1962). A citação acima não deixa dúvida de que Marx entende “justiça” como uma forma de adequação a um dado contexto. Esta é uma característica central do conceito de justiça em Marx: sua forma relacional e situada em um contexto histórico – mesmo naqueles contextos que entendem a si mesmos como naturais, absolutos e universais.

Outro elemento que aparece nas últimas passagens citadas é a relação entre a “justiça” e o “jurídico”. Esta relação não é óbvia, ainda mais se pensada a partir do debate contemporâneo em teoria da justiça (cf. GARGARELLA, 2008), portanto da perspectiva de uma filosofia política normativa, que pretende apresentar uma concepção moral abrangente e independente de determinações do direito e de suas categorias. Também por este motivo os termos do debate sobre “justiça em Marx” se apresentam com alguns viesamentos conceituais. De todo modo, em Marx essa relação entre a “justiça” e o “direito legítimo” – mesmo que *contra legem*, como em Proudhon (cf. MARX, 1985a; MARX; ENGELS, 1962) – faz parte da sua definição de justiça, o que aponta para um sentido bem mais restrito que o atual conceito de justiça apresenta. Um exemplo dessa relação é a passagem extraída do livro I d’*O Capital*, e já citada mais acima, sobre a “justiça eterna” de Proudhon, a qual é redigida justamente como uma nota de rodapé ao trecho no qual Marx comenta as categorias e formas *jurídicas* que formam as ficções presentes no funcionamento do intercâmbio de

¹⁷ [MEW 25, p. 351-352].

mercadorias – como o reconhecimento da propriedade da mercadoria, a relação jurídica através do contrato e o respeito à manifestação de vontade dos indivíduos –, cujo conteúdo “é dado por meio da relação econômica mesma” (MARX, 1996b, p. 209)¹⁸. Além disso, Marx, em diversas passagens ou opõe a “injustiça” (*Unrecht*) ao “justo / jurídico / legítimo” (*Recht*), ao “correto”, ou assemelha este mesmo “*Recht*” à “justiça” e ao “justo” (*gerecht*). “Finalmente, daí é deduzido o eterno direito do capital aos frutos do trabalho alheio, ou, melhor dizendo, seu modo de aquisição é desenvolvido a partir das leis simples e “justas” da troca de equivalentes” (MARX, 2011b, p. 414)¹⁹. No livro I d’*O Capital* está presente, no mesmo sentido da citação dos Grundrisse acima, a versão publicada da mesma ideia, empregando o termo “justo” (desta vez sem as aspas) em relação direta ao jurídico²⁰, ao direito legítimo.

A mais-valia é sua propriedade, ela jamais pertenceu a outro. [...] Que, dessa vez, esse fundo se origina do trabalho não-pago de seus trabalhadores, não altera absolutamente nada na coisa. Se o trabalhador B é ocupado com a mais-valia que o trabalhador A produziu, então, primeiro, A forneceu essa mais-valia sem que se tenha deduzido um real do *justo preço de sua mercadoria*, e, segundo, B não tem absolutamente nada a ver com esse negócio. O que B exige e *tem direito* de exigir é que o capitalista lhe pague o valor de sua força de trabalho (MARX, 1996a, p. 219, grifos meus)²¹.

Na contramão da filosofia prática moderna, a concepção de “justiça” em Marx não se apresenta como um “dever-ser” apartado da realidade social, mas sim como vinculada a esta realidade material. Por este motivo, o ideal de justiça, segundo Marx, está estreitamente conectado às “leis econômicas” e às categorias jurídicas que outorgam legitimidade – leia-se “justiça” – a esta estrutura de exploração do trabalho. Nas *Glosas marginais ao Manual de economia política de Adolph Wagner* (2017) Marx comenta o fato de que “no valor não ‘constituído’ pelo trabalho do capitalista está incluída uma parte da qual ele pode se apropriar ‘legalmente’, isto é, sem ferir o direito correspondente ao intercâmbio de mercadorias” (MARX, 2017, p. 256)²². Neste sentido, “exploração” e “injustiça” fazem parte, para Marx, de dois registros diferentes de crítica.²³ Por isso, o esforço em se responder à pergunta sobre se “Marx critica o

¹⁸ [MEW 23, p. 99].

¹⁹ [MEW 42, p. 412].

²⁰ Este é também o entendimento de Allen Wood: “*The concept of justice [...] is in the Marxian account the highest expression of the rationality of social facts from the juridical point of view*” (WOOD, 1980, p. 13).

²¹ [MEW 23, p. 612].

²² [MEW 19, p. 360].

²³ É importante ressaltar, novamente, para evitar equívocos, que esta conceituação teórica e restrita de “justiça” em Marx não coincide com o uso da noção de “justiça” nos contextos teóricos e concretos

capitalismo como injusto?” (cf. GERAS, 2018) só seria possível se se ampliasse o conceito de justiça para além daquele empregado pelo próprio Marx. A proposta do presente artigo não consiste em tomar posição sobre a pertinência desta questão, mas sim em compreender, neste primeiro momento, qual o significado do conceito de justiça para Marx.

Em síntese, analisando as ocorrências da “justiça” em Marx, entendo que ela não pode ser compreendida como um conceito positivo postulado por ele, mas sim como um termo – na versão restritiva de Marx, como adequação ao direito legítimo em um determinado modo de produção – manejado usualmente de forma equivocada quando tratado como uma verdade imutável (como entre alguns socialistas e na economia política) ou um conceito que limita a reflexão e o horizonte da prática transformadora (no caso do debate com os socialistas, com os partidários da recém criada social-democracia alemã ou com as organizações políticas de trabalhadores). Sendo assim, o impulso do debate sobre “justiça” em Marx é externo e condicionado por sua intenção crítica.

O termo “justiça distributiva”, por exemplo, é tematizado por Marx por ocasião do emprego deste conceito no projeto político do Programa de Gotha. Desse modo, a *Crítica do programa de Gotha* (MARX, 2012) é um dos principais textos em que Marx discute o conceito de justiça, mesmo que não haja, a meu ver, nenhuma novidade no sentido de justiça neste texto, se comparado aos elementos dos textos mais antigos já mencionados.²⁴ De todo modo, a citação de um trecho deste texto é válida, pela síntese que produz do debate:

O que é distribuição “justa”?

Os burgueses não consideram que a atual distribuição é “justa”? E não é ela a única distribuição “justa” tendo como base o atual modo de produção? As relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas? Os sectários socialistas não têm eles também as mais diferentes concepções de distribuição “justa”?

contemporâneos. Em tais contextos, a crítica à “injustiça da exploração” parte de um significado mais abrangente do termo, seja pela influência da filosofia kantiana nas teorias da justiça (cf. GARGARELLA, 2008; RAWLS, 1999), seja pelo uso amplo e indiscriminado da acusação de “injustiça” nos contextos concretos da luta política da classe trabalhadora (cf. DÖRRE, 2017; DUBET, 2014; SIMIM, 2023), o que proporciona o uso frequente da denúncia, por exemplo, à “exploração injusta”.

²⁴ Com a ressalva do *slogan* frequentemente citado – “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 32) – que aparece como artifício teórico de crítica à justiça distributiva pelo prisma de uma sociedade emancipada, comunista, pois “[...] apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado” (MARX, 2012, p. 32). [MEW 19, p. 21]

Para saber o que, nesse caso, deve-se entender pela fraseologia “distribuição justa”, temos de justapor o primeiro parágrafo ao segundo. Neste, supõe-se uma sociedade em que “os meios de trabalho são patrimônio comum e o trabalho total é regulado cooperativamente”, enquanto, no primeiro parágrafo, temos que “o fruto do trabalho pertence inteiramente, com igual direito, a todos os membros da sociedade”. “A todos os membros da sociedade”? Também aos que não trabalham? Como fica, então, o “fruto integral do trabalho”? Ou apenas aos membros da sociedade que trabalham? Nesse caso, como fica “o igual direito” de todos os membros da sociedade? (MARX, 2012, p. 27–28)²⁵.

De modo geral, a obra de Marx deixa, com o tempo, de criticar a “justiça eterna” na filosofia jovem-hegeliana e socialista, para levantar objeções contra adoção do conceito de justiça presente na economia política e nas demandas políticas, mantendo, contudo, os mesmos objetivos teóricos, ainda que os oponentes e os temas variem. Assim, ele se dedica igualmente a explicitar, sem equívocos, quais objetivos a prática política deveria se colocar: a saber, para além da “correção”, da justa adequação, o objetivo da transformação do modo de produção no sentido da emancipação humana. Em *Salário, preço e lucro* (MARX, 1982b), Marx comenta a importância da luta pelas melhorias nas condições de trabalho – sobretudo no aumento de salário –, mas alerta que a classe trabalhadora “não deve esquecer-se de que luta contra os efeitos, mas não contra as causas desses efeitos”, pois com as melhorias ela “aplica paliativos, mas não cura a enfermidade” e, portanto, “em vez do lema conservador de: ‘Um salário justo para uma jornada de trabalho justa!’, deverá inscrever na sua bandeira esta divisa revolucionária: ‘Abolição do sistema de trabalho assalariado!’” (MARX, 1982b, p. 184)²⁶.

Apesar de já mencionado acima, vale ressaltar o *caráter ideológico* da “justiça”, na acepção empregada por Marx, no interior da sociedade burguesa (MAIHOFER, 1992; MARX; ENGELS, 1977, p. 480). A “justiça”, neste sentido, seria um ideal condicionado pela estrutura material da sociedade, que possuiria uma função na manutenção desta mesma sociedade e que encontraria, apesar de “ideológica”, uma realidade objetiva, cuja transformação não depende somente de uma tomada de consciência, mas também da prática revolucionária. Em *A guerra civil na França* (2011a) Marx comenta, em uma das ocorrências do termo “justiça” em sua obra, em que medida essa ideologia se desestabiliza em momentos de tensão na luta de classes: “a civilização e a justiça da ordem burguesa aparecem em todo o seu pálido esplendor

²⁵ [MEW 19, p. 18].

²⁶ [MEW 16, p. 150].

sempre que os escravos e os párias dessa ordem se rebelam contra seus senhores. Então essa civilização e essa justiça mostram-se como uma indisfarçada selvageria e vingança sem lei” (MARX, 2011a, p. 72)²⁷.

Para além do valor de sua análise conjuntural histórica, esta passagem sugere algo presente em boa parte da crítica da economia política marxiana, a saber, o fato de que, por trás da relação justa entre portadores de mercadoria que trocam equivalentes através do contrato, um ato formalmente volitivo, individual e livre, – ou seja, por trás da justiça das transações – se oculta, de modo constitutiva, a força e a violência.²⁸ Neste sentido, o termo “justiça” traz implicitamente uma concepção de paz social e harmonia, que é própria da imagem de mundo da sociedade burguesa.

Assim, um aspecto relevante na crítica de Marx à concepção de justiça se encontra justamente em seu *caráter ideológico* e, portanto, determinado pelas condições materiais. Isso significa que a crítica moralizante ao capitalismo, embasada no conceito de justiça, é insuficiente, limitadora e falseadora, na medida em que abdica de uma análise das condições objetivas (SARTORI, 2022). Em uma passagem das *Glosas marginais ao Manual de economia política de Adolph Wagner* (MARX, 2017) Marx reafirma, por um lado, a “justa” e legítima apropriação do mais-valor pelo capitalista, apontando, contudo, em oposição à crítica moralizante, a existência de uma dimensão objetiva do mecanismo de valorização do valor:

Ora, em minha apresentação, de fato, o ganho do capital não é "apenas uma subtração ou um 'roubo' do trabalhador". Pelo contrário, apresento o capitalista como funcionário necessário da produção capitalista e demonstro bem extensamente que ele não apenas "subtrai" ou "rouba", mas arranca à força a produção do mais-valor, ou seja, ajuda primeiro a criar aquilo a ser subtraído; demonstro detalhadamente, ainda, mais adiante, que mesmo sendo o caso de que no intercâmbio de mercadorias são trocados apenas equivalentes, o capitalista – desde que pague ao trabalhador o valor efetivo de sua força de trabalho – ganharia com todo direito, ou seja, com o direito correspondente a esse modo de produção, o mais-valor (MARX, 2017,

²⁷ [MEW 17, p. 355].

²⁸ Na citação apresentada esta violência se manifesta nas ações do aparato estatal da sociedade burguesa na manutenção da ordem. Contudo a análise de Marx sobre o fundamento do *Capital* demonstra justamente como que por trás de uma ficção da economia política clássica se encontra, na verdade, um ato violento de expropriação, uma violência necessária para cindir os produtores de seus meios de produção e criar trabalho “livre”, no duplo sentido da palavra. Trata-se da violência necessária na criação de trabalhadores assalariados – e para disciplina-los para esta nova atividade –, além de ter sido necessária também na “assim chamada acumulação primitiva” (cf. MARX, 1996a). Mesmo que a análise de Marx da expropriação seja situada historicamente (cf. MARX, 1987), sua dinâmica real como um ato de violência é exemplificativa do funcionamento do capital em sua constituição e, segundo Rosa Luxemburgo, também em sua expansão histórica (LUXEMBURG, 2013). Uma versão atualizada e mais contemporânea desta tese se encontra, por exemplo, em David Harvey (2005) e em Klaus Dörre (2012).

p. 256)²⁹.

Desse modo, é como se na crítica moral à injustiça levantada pelos socialistas o modo de produção não figurasse como um problema central, mas sim uma simples forma de apropriação indevida, “inapropriada” (MARX, 2017, p. 277)³⁰, pelo capitalista, sem se perceber a objetividade do funcionamento do sistema capitalista. Em um dos anexos sobre a economia vulgar e o socialismo vulgar no *Teorias do mais-valor*, Marx formula de forma sucinta mais uma vez seu desinteresse pela “justiça” frente à importância do movimento real do capitalismo. Conforme esta passagem, o processo de produção é visto como um instrumento para “pescar trabalho alheio” e “não importa que se ache isso ‘justo’ ou ‘injusto’, com ou sem fundamento. Aí pressupõe-se e subentende-se sempre a relação do capitalista com o trabalhador” (MARX, 1985b, p. 1495)³¹. Como já mencionado, o objetivo de fazer uma análise da realidade efetiva do modo de produção capitalista relega às manifestações culturais, políticas e sociais um caráter secundário. O direito e, por conseguinte, a “justiça” pensada a partir de sua racionalidade, pertence a esta ordem de fenômenos, como lembra Marx no prefácio de *Para a crítica da economia política* (MARX, 1982a), algumas linhas acima da conhecida citação sobre a relação entre “base” e “superestrutura” (1982a, p. 25), que as “relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida [...]” (MARX, 1982a, p. 25).

Essa primazia da realidade objetiva – que marca o materialismo de Marx – tem como ponto de partida o modo de produção enquanto o motor da história. A relação entre as diferentes esferas da economia, um tema constante na obra de Marx, tem consequências teóricas importantes para a abordagem da “justiça” – ou melhor, para a recusa da abordagem enfática deste tema. Na *Introdução para a crítica da economia política* (MARX, 1982a) Marx debate com os “representantes” e os “inimigos” da economia política e se posiciona claramente contra a cisão operada por estes entre as esferas da produção e da distribuição, contra a ideia de que “[...] a distribuição é uma esfera independente, autônoma, que existe ao lado da produção” (MARX, 1982a, p.

²⁹ [MEW 19, p. 359].

³⁰ [MEW 19, p. 382].

³¹ [MEW 26 (3), p. 446]. Para evitar equívocos, reproduzo aqui este trecho na sua versão original: “*Dies mag als ‚Recht‘ oder ‚Unrecht‘, begründet oder unbegründet, verhandelt werden, das Verhältnis des Kapitalisten zum Arbeiter ist hier immer unterstellt und untergedacht.*” (MARX, 1968, p. 446).

7). Ele critica sobretudo a tendência dos economistas em pensar a esfera da distribuição como ponto de partida da economia, como se o que determinasse a produção fosse a distribuição de recursos, ao invés de enxergar essas duas esferas como momentos de uma unidade (MARX, 1982a, p. 7). Isso porque a distribuição aparece aos indivíduos de forma imediata e parece determinar a sua posição na esfera da produção. Ou seja, segundo este pensamento da economia vulgar, a economia é compreendida do mesmo modo que ela apareceria para os indivíduos: seria a disposição sobre certos recursos, como determinadas ferramentas, instrumentos de produção, conhecimentos ou propriedade – ou a ausência desses recursos – que determinaria a posição dos indivíduos na esfera da produção – como agricultor, como trabalhador, como capitalista etc. Portanto, conforme esta forma de pensar, seria a distribuição o momento determinante, como se o modo de produção – se escravocrata, feudal, capitalista, se agrário ou industrial³² – não tivesse relação com a distribuição de bens e recursos. Nesse sentido, a distribuição é vista como historicamente condicionada, enquanto a produção é naturalizada, como se não houvesse variação entre seus diferentes modos na história. Nas palavras de Marx, “aqui ressurgem novamente o absurdo dos economistas que consideram a produção como uma verdade eterna, enquanto proscrevem a História ao domínio da distribuição”³³ (MARX, 1982a, p. 12)³⁴. O resultado prático deste pensamento é a *naturalização* do modo de produção

³² Estes exemplos do caráter histórico e determinante do modo de produção estão no próprio Marx: “Pelo próprio processo de produção convertem-se de fatores espontâneos em fatores históricos e se, em relação a um período, aparecem como pressuposição natural à produção, em relação a outro constituem seu resultado histórico. No interior da produção são constantemente transformados. O emprego da máquina, por exemplo, modifica a distribuição dos instrumentos de produção tanto como dos produtos, e até a grande propriedade fundiária moderna é resultado tanto do moderno comércio como da indústria moderna, como também da aplicação desta à agricultura” (MARX, 1982a, p. 12). [MEW 13, p. 628].

³³ Em outra citação, um pouco mais longa e completa, Marx detalha melhor seu argumento: “Mas isso ainda não é tudo o que, efetivamente, preocupa os economistas nesta parte geral. Trata-se, antes, de representar a produção – veja por exemplo Mill – diferentemente da distribuição, como regida por leis naturais, eternas, independentes da História; e nessa oportunidade insinuam-se dissimuladamente relações burguesas como leis naturais, imutáveis, da sociedade *in abstracto*. Essa é a finalidade mais ou menos consciente de todo o procedimento. Na distribuição, ao contrário, os homens permitiram-se, de fato, toda classe de arbitrariedade. Abstraindo a brutal disjunção da produção e da distribuição, e de sua relação efetiva, e de todo evidente, à primeira vista, que por diversificada que possa ser a distribuição nos diferentes graus da sociedade, deve ser possível tanto nesta como na produção buscar determinações comuns, do mesmo modo que é possível confundir e extinguir todas as diferenças históricas em leis geralmente humanas. O escravo, o servo, o operário assalariado, por exemplo, recebem todos uma quantia de alimentos que lhes permite existirem como escravo, servo, operário assalariado. Enquanto vivem, o conquistador de tributo, o funcionário de impostos, o proprietário fundiário da renda, o frade de esmolas, e o levita dos dizimos, todos recebem uma cota da produção social, cota que é determinada por leis distintas das dos escravos etc.” (MARX, 1982a, p. 5–6). [MEW 13, 618-619]

³⁴ [MEW 13, p. 628]

capitalista e o deslocamento do debate e das possibilidades de transformação para a esfera da distribuição, na qual figura, portanto, a concepção de “justiça”. A “justiça distributiva”, portanto, não se questiona sobre a origem dos bens a serem distribuídos, mas se resume a pensar – a depender de sua corrente – em formas mais igualitárias, equitativas, eficientes, racionais etc. de alocação de recursos. Este é um dos motivos pelos quais Marx crítica mais tarde a “justiça das transações” e a “justiça distributiva”, nas passagens já citadas mais acima, extraídas respectivamente do Livro III do Capital (MARX, 1986) e da *Crítica do programa de Gotha* (MARX, 2012).

Apesar de haver, para Marx, uma clara prevalência da esfera produtiva, ele deixa claro que não se trata aqui de ignorar a distribuição, o que seria pressupor uma cisão entre essas dimensões. Para ele “as relações de distribuição não passam de relações de produção sob outro aspecto” (MARX, 1985b, p. 1111)³⁵, elas se constituem, portanto, em um momento no funcionamento do capitalismo. Não se trata aqui de afirmar que “a produção, a distribuição, o intercâmbio, o consumo, são idênticos, mas que todos eles são elementos de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade” (MARX, 1982a, p. 13)³⁶. Com o foco na distribuição, a “justiça” abdica de compreender e transformar o conteúdo das relações econômicas, se limitando a refletir sobre uma de suas expressões, sobre um momento, sobre a aparência desta realidade (cf. SARTORI, 2017).

3. Considerações finais

A intenção deste artigo foi oferecer um panorama dos elementos centrais presentes na definição de “justiça” na obra de Marx. Não importou, neste primeiro momento, a classificação e interpretação das passagens sobre o tema de acordo com as diferentes fases do pensamento de Marx, apesar de um recorte temporal mais restrito poder ser relevante no aprofundamento do debate.

A partir deste sobrevoo na obra de Marx, pode-se, como tratado no item acima, encontrar as seguintes condicionantes e elementos centrais na sua conceituação de justiça: *quanto aos termos do debate*, (i) “justiça” vem como provocação externa. A análise das ocorrências dos termos “justiça”, “injustiça”, “justo” e “injusto” em Marx demonstra que boa parte desses termos se manifestam nas citações que Marx faz de outros autores. Salvo as poucas e conhecidas passagens, Marx parece evitar usar o

³⁵ [MEW 26 (3), p. 51]

³⁶ [MEW 13, p. 630]

conceito de “justiça” de um modo positivo (cf. HAUG, 1986). Os (ii) debates são travados sobretudo com os “socialistas” – sejam os franceses, os utópicos, vulgares ou os de cátedra –, com os representantes da economia política clássica e vulgar, bem como em discussões sobre a prática política de organizações como partido político e sindicato.

Quanto ao status da “justiça” em geral, para Marx, (iii) as comparações com outras épocas e contextos históricos sugerem que “justiça” seria relativa, seria uma adequação a um determinado estado de coisas. Em todo caso, (iv) a compreensão e a crítica da “justiça” só podem advir de uma análise da objetividade, uma vez que Marx adota uma perspectiva materialista. Além disso, (v) tratar dos fenômenos sociais, econômicos, políticos e históricos em termos de “justiça” consistiria em moralizar relações que são, na verdade, objetivas e materiais. Portanto, a crítica social deve partir desta realidade efetiva.

Mais especificamente *quanto à crítica de Marx ao capitalismo* – mesmo que ele sugira que alguns desses aspectos seriam transversais –, (vi) em sua obra, o problema central do conceito de “justiça” passa pela sua adequação à ordem burguesa, sua função ideológica; (vii) enquanto ideologia, a “justiça” defendida por seus oponentes apresenta a ficção de serem naturais, universais, eternas e necessárias – ou um estágio de evolução necessário e mais avançado, por isso a comparação constante, tanto de Marx quanto de seus oponentes, com a escravidão e a servidão – categorias que, na verdade, são sociais, historicamente condicionadas e relativas. Outro aspecto significativo é a (viii) correspondência da “justiça” a uma forma de racionalidade especificamente jurídica, portanto própria do direito, sendo que o direito pode ser visto – nessas passagens em que Marx trata da “justiça” – como um epifenômeno das leis gerais da economia, da base material. Tal base material (ix) não pode ser totalmente apreendida a partir da esfera da distribuição, como sugerem as análises econômicas clássicas, mas sim a partir da esfera da produção, do modo de produção material da sociedade capitalista, que tem uma prevalência na análise de Marx frente aos outros momentos na economia, de tal modo que a justiça – distributiva ou nas transações – pode ser criticada no mínimo como parcial, incompleta e, nesse sentido, falsa (cf. DEMIROVIĆ, 2017).

Neste sentido, apesar de ser possível que Marx possua critérios normativos em sua análise crítica, sejam eles trans-históricos ou não, – seja liberdade, a emancipação, a solidariedade, a necessidade, seja a realização da natureza humana no trabalho, o

ideal do comunismo, seja a sociedade sem classes –, esse padrão não pode ser conceituado, para ele, como “justiça”. Essa vinculação só seria possível se transpusermos o conceito de justiça da filosofia política contemporânea para as contribuições teóricas da análise de Marx, à revelia de sua própria definição.

Referências bibliográficas

- ANGEHRN, Emil; LOHMANN, Georg. **Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie**. Königstein: Hain bei Athenäum, 1986.
- BREKERT, George G. **Marx's ethics of freedom**. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- CARVER, Terrell; THOMAS, Paul (Org.). **Rational choice Marxism**. 1. ed. [S.l.]: Pennsylvania State University Press, 1995.
- COHEN, Marshall. **Marx, justice and history: a philosophy and public affairs reader**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
- DEMIROVIĆ, Alex. Gesellschaftskritik und Gerechtigkeit. **PROKLA: Gesellschaftskritik und 150 Jahre Kritik der politischen Ökonomie**. Münster, Westf: Westfälisches Dampfboot, 2017. p. 389–410.
- DÖRRE, Klaus. Ausbeutung und Leistungsgerechtigkeit - eine Forschungsheuristik. In: AULENBACHER, BRIGITTE *et al.* (Org.) **Leistung und Gerechtigkeit: das umstrittene Versprechen des Kapitalismus**. Arbeitsgesellschaft im Wandel. 1. ed. Weinheim: Beltz Juventa, 2017. p. 174–190.
- DÖRRE, Klaus. Landnahme, das Wachstumsdilemma und die „Achsen der Ungleichheit“. **Berliner Journal für Soziologie**, v. 22, n. 1, p. 101–128, abr. 2012.
- DUBET, François. **Injustiças: a experiência das desigualdades no trabalho**. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.
- ENGELS, Friedrich. Die Kommunisten und Karl Heinzen. **Marx Engels Werke. Band 4: Mai 1846 - März 1848**. Berlin: Dietz Verlag, 1977. p. 309–324.
- GARGARELLA, Roberto. **As Teorias da Justiça depois de Rawls**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.
- GERAS, Norman. A controvérsia sobre Marx e o conceito de justiça. *Rev. Direito e Práxis. Rio de Janeiro*, v. 9, n. 1, p. 504–562, 2018.
- HARVEY, David. **O Novo Imperialismo**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- HAUG, Wolfgang Fritz. Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral. In: ANGEHRN, EMIL; LOHMANN, GEORG. **Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie**. Königstein: Hain bei Athenäum, 1986. p. 36–57.
- HUSAMI, Ziyad. Marx on distributive justice. In: COHEN, MARSHALL. **Marx, justice and history: a philosophy and public affairs reader**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980. p. 42–79.
- KAIN, Philip J. Marx, Justice, and The Dialectic Method. *Journal of the History of Philosophy*, v. 24, n. 4, p. 523–546, out. 1986.
- KALLSCHEUER, Otto. **Gerechtigkeit und Freiheit bei Marx: Ethische Probleme bei Marx - Marxens Probleme mit der Ethik**. **PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft**, v. 16, n. 65, p. 122–144, 1 dez. 1986.
- KELLNER, Douglas. Marxism, Morality, and Ideology. **Canadian Journal of Philosophy - Supplementary Volume**, v. 7, p. 93–120, 1981.
- LINDNER, Urs. **Marx und die Philosophie: wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie**. 1. Auflage ed. Stuttgart: Schmetterling

- Verlag, 2013.
- LUXEMBURG, Rosa. **Die Akkumulation des Kapitals [1913]**. Berlin: Heptagon, 2013.
- MAIHOFER, Andrea. **Das Recht bei Marx: zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht**. 1. Aufl ed. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges, 1992.
- MARX, Karl. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. **A miséria da filosofia**. Trad. José Paulo Netto. Coleção bases 46 ed. São Paulo: Global, 1985a.
- _____. Brief an Vera I. Sassulitsch. In: MARX, KARL; ENGELS, FRIEDRICH. **Marx Engels Werke. Band 19: März 1875 - Mai 1883**. 9. ed. Berlin: Dietz Verlag, 1987. p. 242–243.
- _____. **Crítica do programa de Gotha**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heinzen von Karl Marx [1847]. **Marx Engels Werke. Band 4: Mai 1846 - März 1848**. Berlin: Dietz Verlag, 1977. p. 331–359.
- _____. Glosas marginais ao Manual de economia política de Adolph Wagner [1880]. Trad. Luiz Philipe de Caux. Rev. Thiago Simim. **Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, v. 23, n. 2, p. 252–279, nov. 2017.
- _____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. **O capital: crítica da economia política - Livro primeiro/ O processo de produção do capital. Tomo 2 (Capítulos XIII a XXV)**. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. v. Tomo 2.
- _____. **O capital: crítica da economia política - Livro primeiro/ Vol. 1: O processo de produção do capital**. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. v. Volume 1-Tomo 1.
- _____. **O capital: crítica da economia política - Livro terceiro: O Processo Global da Produção Capitalista**. Coord. Paul Singer. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986. v. Volume 4-Tomo 1 (parte primeira).
- _____. Para a crítica da economia política. **Os economistas: Marx. Int. de Jacob Gorender; trad de Edgard Malagodi et. al.** Os economistas. São Paulo: Abril Cultural, 1982a. p. 1–132.
- _____. **Para a Crítica da Economia Política. Manuscrito de 1861-1863 (Cadernos I a V) - O Capital em Geral**. Trad. Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- _____. Salário, preço e lucro. **Os economistas: Marx. Int. de Jacob Gorender; trad de Edgard Malagodi et. al.** Os economistas. São Paulo: Abril Cultural, 1982b. p. 135–185.
- _____. **Teorias da mais-valia. História crítica do pensamento econômico (Livro 4 de O capital). Volume III**. São Paulo: DIFEL, 1985b. v. 3.
- _____. **Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des “Kapitals”)**. Marx Engels Werke. **Band 26 (3)**. Berlin: Dietz, 1968. v. Dritter Teil.
- _____. **Zur Kritik der politischen Ökonomie. Drittes Kapitel Das Kapital im allgemeinen. Marx Engels Werke, Bd. 43 - Ökonomisches Manuskript 1861-1863, Teil I**. 1. ed. Berlin: Dietz, 1990.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. **Marx Engels Werke. Band 2: 1844 bis 1846**. Berlin: Dietz, 1962. p. 3–223.
- _____. Manifest der Kommunistischen Partei [1848]. **Marx Engels Werke. Band 4: Mai 1846 - März 1848**. Berlin: Dietz Verlag, 1977. p. 459–493.
- MILLER, Richard W. **Analyzing Marx: Morality, Power and History**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2020.
- PEFFER, Rodney G. **Marxism, Morality, and Social Justice**. Princeton, N.J: Princeton

- University Press, 1990.
- RAWLS, John. **A theory of justice**. Rev. ed ed. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre Justiça em Marx. *Nomos: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, v. 37, n. 1, p. 321–353, jun. 2017.
- _____. Marx, a mercadoria força de trabalho, a produção e a justiça. *Trabalho & Educação*, v. 31, n. 2, p. 77–91, 4 nov. 2022.
- SIMIM, Thiago Aguiar. **Der Wert der Arbeit. Das Leistungsprinzip in Arbeitskämpfen zwischen Zentrum und Peripherie**. Com prefácio de Axel Honneth e Stephan Voswinkel. ed. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 2023. (International Labour Studies, 38).
- TAYLOR, Charles. Marxism and Empiricism. In: WILLIAMS, BERNARD; MONTEFIORE, ALAN (Org.) **British analytical philosophy**. International library of philosophy and scientific method. 1. ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. p. 227–246.
- TUCKER, Robert C. **The Marxian revolutionary idea**. 1. ed. New York: W W. Norton & Company INC, 1969. (Norton Library, N 539).
- WILDT, Andreas. Gerechtigkeit in Marx' "Kapital". In: ANGEHRN, EMIL; LOHMANN, GEORG. **Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie**. Königstein: Hain bei Athenäum, 1986. p. 149–173.
- WOOD, Allen W. The Marxian Critique of Justice. In: COHEN, MARSHALL. **Marx, justice and history: a philosophy and public affairs reader**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980. p. 3–41.

Como citar:

SIMIM, Thiago Aguiar. O conceito de “justiça” em Marx: seus elementos, contextos e debates. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 412-432; jan.-jun., 2024



Alexandre, o pequeno: Marx e a abolição da servidão na Rússia

Alexander, the unamazing: Marx and the abolition of serfdom in Russia

Gabriella M. Segantini Souza*

Resumo: em 1858, Marx escreveu dois artigos para o jornal ianque *New York Daily Tribune* tratando dos preparativos do czar Alexandre II para a abolição da servidão. O presente artigo tem por objetivo analisar como nesses artigos o Estado e o Direito aparecem no tratamento de Marx sobre a servidão russa à luz da relação entre o Estado, a nobreza e os servo. Enquanto o autor renano demonstra a todo tempo que o Estado e o Direito russos não possuíam efetivamente qualquer função de progresso na Rússia, para Marx existia no desenvolvimento da questão da emancipação dos camponeses enservados ao final da década de 1850 e nas tensões entre o Estado, a aristocracia e os servos russos um real potencial para mudanças profundas na outrora retrógrada Rússia.

Palavras-chave: Marx; Rússia; Abolição da servidão; Emancipação dos servos; Camponeses; Aristocracia; Czarismo; Estado; Direito

Abstract: in 1858, Marx wrote two articles for the Yankee newspaper *New York Daily Tribune* dealing with the preparations of Tsar Alexander II for the abolition of serfdom. The present article aims to analyze how in those articles the Russian state and law appear in Marx's treatment of the Russian serfdom in light of the relationship between the state, the nobility and the serfs. While the Rhenish author demonstrates at all times that the Russian state and law did not have a progressive role in Russia, for Marx in the development of the question of the emancipation of enserfed peasants the end of the 1850s and in the tensions between the state, the Russian aristocracy and bonded peasants there was a real potential for profound changes in the once retrograde Russia.

Keywords: Marx; Russia; Abolition of serfdom; Emancipation of the serfs; Peasants; Aristocracy; Czarism; State; Law.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo analisar o tratamento de Marx acerca da questão da abolição da servidão na Rússia nos artigos escritos pelo autor renano para o *New York Tribune* em outubro e dezembro de 1858 (*The question of the abolition of serfdom in Russia* e *The emancipation question, parte I e II*), abordando a forma como aparecem nesses artigos o Estado e o Direito russos e como Marx os relaciona ao desenvolvimento russo. Embora este artigo se dedique ao tratamento de Marx sobre a abolição da servidão russa, priorizando análise dos textos do *New York Daily Tribune*, também será feito uso de outros textos do autor pertinentes ao estudo da

* Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail:* gabriella.segantini.souza@gmail.com.

servidão russa. Outrossim, também será empregada bibliografia complementar de textos de outros autores que trataram da servidão russa e alguns aspectos de sua abolição. Recorreremos a esses outros autores com o intuito de obter uma compreensão mais aprofundada das particularidades da servidão russa e da forma como foi abolida a fim de auxiliar na análise de como a servidão e a emancipação dos servos aparecem nos textos de Marx, bem como para contribuir com a exposição do tema para o leitor brasileiro, talvez pouco familiarizado com a história da Rússia antes de 1905.

Este artigo não pretende apresentar um tratamento completo da questão da Rússia na obra de Karl Marx, mas somente tratar de um aspecto pontual dos estudos do autor sobre aquele país e como ali aparecem o Estado e o Direito. Ademais, o objeto deste texto se insere em um problema muito maior do que a discussão de Marx sobre a abolição da servidão e do papel da política e do direito, a saber, a investigação de como se coloca a miséria russa na obra de Marx e como se desenvolveu a análise das problemáticas russas dentro da crítica à economia política. De modo semelhante, o presente artigo também se insere em uma pesquisa de maior escopo promovida pela autora deste texto, tratando-se do estudo de como se desenvolve a forma através da qual Marx aborda o potencial de uma revolução na Rússia entre 1848 e 1883.

As particularidades da servidão russa

Em 1861, o czar Alexandre II aboliu por decreto a servidão na Rússia. A longevidade da qual desfrutou um instituto de ares tão feudais na Rússia já muito nos indica sobre a particularidade da servidão russa. Basta, por exemplo, lembrarmos-nos como na Inglaterra o instituto da servidão já havia desaparecido quase que de forma absoluta na segunda metade do século XIV, sendo que já no século XV a maioria da população inglesa era composta de “camponeses livres, economicamente autônomos” (Marx, 2017, p. 788). Na Rússia, a servidão não só foi abolida de forma tão tardia — comparada a outros países europeus que também possuíram formas semelhantes de organização do trabalho —, mas ela também se desenvolveu ali de forma tardia.

Em geral, tanto a tradição historiográfica russa antes e durante a União Soviética, quanto ocidental traçam as origens da servidão na Rússia até os séculos XVI e XVII (Stanziani, 2018; Robinson, 1932). Ainda que as origens da transformação de camponeses outrora livres em servos possam ser encontradas nos séculos XIII, XIV e XV (Blum, 1961, p. 219), é nos séculos XVI, XVII que as tendências de enervamento

dos camponeses se intensificam — as quais se consolidariam na lei russa de forma definitiva no final do século XVII e no XVIII —, uma vez que até o século XVI, as obrigações que um camponês devia ao senhor das terras em que vivia se mantiveram relativamente estáveis, sem grandes aumentos (Blum 1961, p. 221).

Entre os séculos XVI e XVII, a Rússia viveu uma grande expansão dos direitos da nobreza russa sobre as terras camponesas e, portanto, sobre seus ocupantes, acarretando também um crescimento das obrigações e encargos decorrentes dessa autoridade crescente e tornando o camponês russo cada vez mais preso à terra e ao seu senhor (Robinson, 1932). As obrigações devidas pelos camponeses foram sendo convertidas em obrigações monetárias (*obrok*) e a *barshchina* (trabalho obrigatório do camponês para o senhor) foi se tornando cada vez mais comum e foi aumentada de um dia de trabalho por semana a dois a três dias de trabalho por semana, de modo que o total das obrigações a serem prestadas pela família camponesa foram somente crescendo (Blum, 1961, p. 220). Enquanto o camponês inglês já era livre e autônomo há quase dois séculos, durante o século XVI o camponês russo se aproximava cada vez à condição de servo, ainda que a lei russa ainda não o reconhecesse oficialmente como servo.

No concernente às leis relativas à organização do trabalho no campo e à servidão, a legislação russa do século XVII muito contribuiu com a fixação dos camponeses à terra, principalmente com a finalidade de facilitar a cobrança de impostos. Em novembro de 1601, um *ukase* de Boris Godunov, que era o regente na época, estabeleceu a proibição de que os servos viajassem livremente pela Europa, vinculando-os à terra em que nasceram (Marx, 2010b, p. 139) e 48 anos depois, o famoso Ulozhenie de 1649 consolida ainda mais a ligação do camponês à terra e à autoridade do senhor (Robinson, 1932, p. 20). Além disso, nos séculos XVI e XVII o Estado moscovita colocou em vigor diversas leis que instituíam o registro das terras e das almas¹ associadas a elas com a finalidade de aumentar a receita tributária e o alistamento militar compulsório, acabando por limitar a mobilidade dos servos (Stanziani, 2018). Entre os séculos XVI e XVIII, vai sendo extinta a possibilidade de encerrar a relação de obrigação e vinculação do camponês ao seu senhor, uma vez que se excluía progressivamente a possibilidade de o camponês quitar suas obrigações

¹ A partir da era Petrina (reinado do czar Pedro, o Grande), passou-se a se referir por almas (*dushi* ou души) os camponeses tributáveis, sujeitos ao imposto por cabeça ou imposto das almas (*poduchnaia podat* ou подуш[ная] подать).

com o seu senhor e de se tornar um homem livre, inclusive em razão de empréstimos contraídos pelos camponeses com os senhores das terras para arcar com os pagamentos e serviços devidos pelo uso da terra, os quais eram acordados com o senhor (Robinson, 1932, p. 19).

Entretanto, até o século XVIII, a transformação do camponês em servo por parte da nobreza rural, a progressiva submissão daqueles à condição de propriedade privada desta ainda se colocava como uma usurpação ilegal por parte dos boiardos (Marx, 2010b, p. 139). É só no século XVIII, durante o reinado de Pedro, o Grande e de Catarina, a Grande, que os camponeses se tornam servos na lei russa. Dessa forma, quando com as “revoluções de tipo europeu” (Marx, 2020, p. 323) já havia triunfado a burguesia e havia sido proclamada uma “nova ordem política para a nova sociedade europeia” (Marx, 2020, p. 323), o século XVIII na Rússia foi marcado pelo desenvolvimento da servidão de forma intensiva e extensiva e de um fortalecimento da nobreza russa (Robinson, 1932, p. 25). Durante o reinado de Pedro, o Grande (1682-1725), o czar torna legal o enservamento dos camponeses pela nobreza (Marx, 2010b, p. 139) e passou a reconhecer a hereditariedade do poder da nobreza agrária sobre os servos, consolidando esses nobres como senhores hereditários das almas de terras. Durante o reinado de Pedro, os camponeses que viviam numa dada propriedade foram transformados em propriedade privada e hereditária do nobre a quem pertencia aquela terra (Marx, 2010b, p. 139). A nobreza adquiriu ainda o poder de vender seus servos, seja de forma individual ou em lotes, juntos ou separados da terra, bem como se tornou legalmente responsável por seus servos e pelos impostos devidos por eles ao governo (Marx, 2010b, p. 139).

Além de consolidar os privilégios da nobreza e consumir sua emancipação em relação ao Estado russo na sua Carta Régia à Nobreza de 1785², Catarina II teve um papel central na fixação dos camponeses enquanto servos. Na Carta de 1785 a czarina

² Pedro, o Grande tornou também obrigatório que os integrantes da nobreza russa servissem ao Estado russo durante toda sua vida adulta, colocando toda a classe nobre russa a serviço do czar. Contudo, enquanto a lei russa só aboliria a servidão em 1861, a obrigação da nobreza de servir ao Estado russo foi abolida já em 1762 mediante o Manifesto de Pedro III, o qual abolia a obrigatoriedade dos serviços da nobreza ao Estado instituída por Pedro, o Grande e estabelecia que o serviço ao Estado só seria obrigatório para os nobres em caso de emergências públicas, marcando o começo do que ficou conhecido como a emancipação da nobreza russa que seria levada a cabo no reinado de Catarina, a Grande. A consumação dessa emancipação por Catarina teria se dado em 1785 com sua Carta Régia da Nobreza, que consistia em um estatuto definindo a nobreza russa, seus privilégios e de seu papel na sociedade russa, substituindo o caos da antiga profusão de leis repetitivas e contraditórias que tratavam do mesmo objeto por um único texto legal e fortalecendo o domínio dos nobres e, portanto, a lealdade da nobreza com a czarina (Jones, 1973).

reconheceu definitiva e oficialmente o servo como propriedade privada do nobre, tornando o camponês em situação servil absolutamente submetido à autoridade despótica de seu senhor (Jones, 1973, p. 291). Por demais, embora as leis russas que tratavam da relação entre senhor e servo supostamente obrigassem o nobre a alimentar seus servos e o impedia de exercer violência exagerada ou crueldade contra seus servos, “the law did not even go so far as to provide a specific punishment for a landlord who tortured a peasant to death — a thing by no means unheard of in this enlightened time”³ (Robinson, 1932, p. 28). Durante todo o reinado de Catarina II só foram registrados 20 casos de senhores punidos por crueldade contra seus senhores — e considerando que um servo que fizesse reclamações contra seu senhor poderia ser punido por flagelação e exílio para trabalhos forçados na Sibéria, esse pequeno número se torna ainda mais esclarecedor. Assim, “for them [bondaged plowmen and courtyard people] the century of the Enlightenment was a century of abysmal darkness and depression”⁴ (Robinson, 1932, p. 27).

Assim, ao longo dos reinados de Pedro, o Grande e Catarina, a Grande as prerrogativas dos senhores sobre os seus servos iam se assomando a tal ponto que o nobre exercia poderes dos mais diversos sobre a vida do camponês. O nobre poderia como bem quisesse, para citar apenas alguns: aumentar ou reduzir as terras da vila camponesa ou da família camponesa individual; aumentar as obrigações e serviços devidos pelo camponês; interferir na distribuição e redistribuição das terras comunais; apreender os bens móveis do camponês; limitar as relações do camponês com pessoas de fora da propriedade; decidir sobre o casamento do camponês (Robinson, 1932). Por exemplo, Robinson (1932, pp. 27-28) aponta que durante o reinado de Catarina II ocorreu um enorme aumento no *obrok*⁵ pago pelos camponeses aos senhores, podendo esse aumento ser estimado em cerca de 100%; ademais, nas terras em que as obrigações dos servos com seus senhores eram pagas na forma da *barshchina*⁶ o número de dias de trabalho nas terras senhoriais podiam chegar até 5 dias, durante os quais as terras do camponês ficariam sem ser semeadas e sua colheita apodreceria na terra (Robinson, 1932, p. 28).

³ A lei não chegava longe o suficiente a ponto de providenciar uma punição específica para um senhor de terras que torturasse um camponês até a morte — algo de forma alguma inaudito nessa Era Iluminada. (tradução livre)

⁴ Para eles (lavradores tornados servos e servos de pátio) o século do Iluminismo foi um século de escuridão abismal e depressão. (tradução livre)

⁵ Espécie de pagamento monetário pelo uso das terras.

⁶ Espécie de pagamento em forma de trabalho forçado pelo uso da terra.

Mas se por um lado a nobreza tornava cada vez mais miserável a vida do servo russo — e o a mão de ferro do Estado russo muito bem se assegurava disso —, de outro, esses nobres encontravam no camponês uma feroz resistência. O reinado de Catarina II foi marcado por diversas revoltas camponesas, tendo nos anos de 1773 a 1775 a Rússia sido palco da maior revolta cossaca-camponesa de sua história, a revolta de Pugachev. Em 1773, logo depois de deixar uma prisão de Kazan e fazendo-se passar czar Pedro III — que já estava morto desde 1762 —, cossaco Pugachev reuniu em torno de si uma força considerável de camponeses e cossacos e espalhou terror pelas províncias dos Urais, invadindo diversas propriedades da nobreza e executando famílias nobres inteiras (Robinson, 1932, p. 31). O exército de Pugachev conseguiu em derrotar as primeiras forças do Exército Russo enviadas pela czarina para reprimir a revolta e em tomar a cidade de Kazan (Robinson, 1932, p. 32). A fúria dessa revolta foi, contudo, recebida com uma reação da czarina em igual fúria, tendo sido a revolta duramente reprimida, os cossacos e os camponeses dispersados e Pugachev executado (Robinson, 1932).

Outras revoltas camponesas eclodiram no século XVIII, mas nenhuma com as proporções da revolta de Pugachev, e todas elas — incluindo a pugachevshchina — fracassaram em melhorar a condição dos servos russos. Depois que os camponeses e os cossacos de Pugachev foram duramente reprimidos e o incitador da revolta executado, Catarina se tornou uma ansiosa adepta do reacionarismo. Depois da revolta, a czarina nunca mais fez menção a qualquer reforma na organização do trabalho servil para reduzir a tirania à qual era submetido o servo, tendo concluído que o controle absoluto dos servos pelos nobres era um mal menor comparado à possibilidade de perda do controle dos servos (Jones, 1973, p. 292)⁷. Evidência disso é a já mencionada Carta Régia de 1785, o texto legal mais simbólico da aliança entre o Estado e a nobreza russa em prol da garantia da ordem na Rússia. Nessa Carta Régia, reconhecia-se os privilégios da nobreza e os fortalecia, inclusive como uma reação à pugachevshchina, que ameaçava esses próprios privilégios, bem como se dava reconhecimento definitivo do servo como uma propriedade do nobre.

Não é por razão alguma que o século XVIII tenha ficado conhecido na história

⁷ Depois da pugachevshchina, qualquer potencial revolucionário que os cossacos tinham nesse momento foi suprimido — parte dos cossacos se tornou proprietária de terras, convertendo-se em nobreza pequeno russa (ucraniana), parte foi transformada em um serviço militar especial e parte foi despida completamente de qualquer elemento que os distinguiu efetivamente do camponês comum. Sobre isso, cf. Robinson, 1932.

russa como a “Era de Ouro da Nobreza Russa” (Robinson, 1932), embora não seja pelas razões que se costuma atribuir, pois não se trata de um período de verdadeiros avanços civilizatórios. Pelo contrário, as reformas levadas a cabo pelos “grandiosos” Pedro e Catarina nada mais fizeram do que introduzir na Rússia “*sham and show*”⁸ (Marx, 2010b, p. 147) de civilização, apesar das palavras grandiosas proferidas por Catarina II no começo de seu reinado. Em verdade, esse período pode ser dito a “Era de Ouro da Nobreza Russa”, pois nunca antes pareceu tão sólida a base social de sua dominação, nunca antes seu poder pareceu tão absoluto e inquebrável. Nesse período se solidificou a servidão do camponês russo, foi o século do triunfo do sistema servil, da exploração mais brutal e absoluta do servo por seus senhores. Como indica Geroid T. Robinson,

not in absence of opposition, but in spite of it, about nineteen and one-half million of persons stood bonded to the landlords in 1797, while the State peasantry [...] numbered about fourteen and one-half million — some thirty-four millions altogether, in a total population of thirty-six (Robinson, 1932, p. 33)⁹.

Assim, esse período terminou por prender à terra e à tirania da nobreza e do Estado cerca de 94% de toda a população russa, solidificando as bases da dominação da aristocracia russa. Contudo, nessas bases foram se mostrando cada vez mais as rachaduras, até que chegamos no final da década de 1850, às vésperas da abolição da servidão.

Marx e as preparações para a emancipação dos servos: “The question of the abolition of serfdom in Russia”

Quando era correspondente do jornal norte americano *New York Daily Tribune*, Marx escreveu dois artigos tratando das propostas do czar Alexandre II para a abolição da servidão, um escrito e publicado em outubro de 1858 — *The Question of the abolition of serfdom in Russia* — e outro escrito em dezembro de 1858 e publicado em duas partes em janeiro de 1859 — *The Emancipation Question*. Trataremos primeiro do texto de outubro, que trata do momento em que foram tornados públicos os preparativos do czar para a emancipação, com a convocação dos nobres a São Petesburgo para discutirem a questão dos servos. Depois trataremos dos textos de

⁸ Farsa e espetáculo. (tradução livre)

⁹ Não com ausência de oposição, mas apesar dela, cerca de dezenove e meio milhões de pessoas estavam enservadas aos senhores de terras em 1797, enquanto o campesinato do Estado somava cerca de quatorze e meio milhões — um total de trinta e quatro milhões, numa população de trinta e seis. (tradução livre)

dezembro, os quais abordam os princípios propostos pelo czar para a abolição da servidão.

No segundo semestre do ano de 1858 — o terceiro ano de reinado do filho de Nicolau I e dois anos depois do fim da Guerra da Crimeia (1853-1856) —, a questão da abolição da servidão havia chegado a um ponto de inflexão durante o reinado do czar Alexandre II. Em outubro desse ano, Marx escreve o artigo *The question of the abolition of serfdom in Russia* enquanto correspondente do jornal ianque New York Daily Tribune para explicar as circunstâncias dessa inflexão, sobretudo as que provocaram as movimentações do czar, além de tratar do estado geral de ânimos entre os russos naquele momento.

Escreveu Marx que em 1858, o czar havia sido levado a um “*extraordinary step*”¹⁰ (Marx, 2010b, p. 51) em relação a questão da servidão com a convocação a São Petesburgo de um conselho geral de nobres para fins de discussão da abolição da servidão, tendo dessa convocação surgido o chamado *Chief Peasant Question Committee*¹¹. Esse passo indicou uma virada séria na questão dos servos russos, na medida que Alexandre II (que de forma alguma não era o primeiro czar a flertar com a emancipação dos servos) avançava na questão de forma definitiva em seus planos para libertar os servos, diferentemente do que haviam feito seus antecessores, inclusive seu pai, Nicolau I e seu tio, Alexandre I. Contudo, e Marx bem o ressalta, é importante notar que o czar não avançava com a questão da emancipação por qualquer tipo de sentimento humano ou vontade pessoal, ele fora forçado, levado a, “*driven to*”¹² (Marx, 2010b, p. 51) a tal passo por contingências que o impediam de desviar de uma

¹⁰ Passo extraordinário.

¹¹ Segundo a nota 46 na Marx Engels Collected Works, “the Chief Peasant Question Committee is the name given in January 1858 to the Secret Committee “for discussing measures to arrange the life of the landowners’ peasants” which began its sittings on January 3, 1857 with Alexander II as chairman. The aim of the Chief Committee was to consider “the decisions and proposals concerning serfdom”. The Grand Duke Constantine was among its members. In November 1857 a rescript was issued inviting each gubernia to form landowners’ committees for the purpose of drafting the conditions for the abolition of serfdom. Such committees were set up in all gubernias in the course of 1858. Their composition varied, the majority consisting of big serfowners and the minority, of liberal landowners.” (MECW, p. 648) [o Chief Peasant Question Committee é o nome dado em janeiro de 1858 ao Comitê Secreto “para discutir medidas para organizar a vida dos camponeses dos senhores de terras”, o qual iniciou seus encontros em 3 de janeiro de 1857, com Alexandre II como diretor. O propósito do Chief Committee era considerar as “decisões e propostas relativas à servidão”. O Grão Duque Constantine estava entre seus membros. Em novembro de 1857, uma ordem imperial foi emitida convidando cada gubernia a formar um comitê de proprietários de terras com o propósito de redigir as condições da abolição da servidão. Esses comitês foram formados em cada gubernia ao longo de 1858. Sua composição variava, a maioria consistindo de grandes senhores e servos e a minoria de proprietários de terras liberais]. (tradução livre)

¹² Levado a. (tradução livre)

discussão séria sobre a abolição da servidão, as quais serão discutidas mais à frente.

Ao contrário do que esperava Alexandre II (Marx, 2010b, p. 53), não se avançava com a questão com boa vontade da nobreza russa. Pelo contrário, os avanços na questão propostos pelo czar eram recebidos com aberta resistência no próprio comitê por ele convocado para tratar da abolição, bem como dos diversos comitês provinciais cuja criação o governo havia ordenado em 1857 (cf. nota nº 10). Sobre os trabalhos iniciais da comissão, Marx escreve que

The labors of the "Chief Peasant Question Committee" have proved little better than abortive, and only led to fierce quarrels among its own members, quarrels in which the Chairman of that Committee, the Grand Duke Constantine¹³, sided with the old Russian party against the Czar¹⁴(Marx, 2010b, p. 51).

Essa atuação quase abortiva do Comitê Central também se repetia nos Comitês Provinciais, em que os nobres pareciam em grande parte ter abraçado a oportunidade concedida pela discussão oficial acerca dos passos preparatórios para a emancipação não com a finalidade de debater as condições do fim da servidão e fazer avançar a discussão, mas sim com a finalidade de turvar a questão. Ou seja, aquilo que Alexandre II queria que fossem os nobres russos para a emancipação dos servos — instrumentos nas grandiosas mãos libertadoras do czar —, esses nobres não mostravam de forma alguma dispostos em sê-lo.

Marx ressalta que certamente havia dentre a nobreza russa alguns que apoiavam em maior ou menor medida, um “*abolitionist party*”¹⁵ (Marx, 2010b, p. 51), como diz o autor renano¹⁶. Mas de forma alguma podemos superestimar o tamanho ou influência desse grupo, eis que era composto por uma minoria numérica e de forma alguma havia dentre eles qualquer tipo unidade quanto aos pontos mais importantes da questão — em verdade, Marx aponta que a moda dentre a nobreza era se declarar contrário à servidão, mas defender que fosse conduzida de tal forma que se tornasse uma mera farsa (Marx, 2010b, p. 51). Assim, a posição predominante da nobreza quanto à emancipação, senão uma aberta resistência, era de um apoio morno, o que não era nada além do esperado da classe que se beneficiava diretamente da

¹³ O Grão-Duque Constantino era o irmão mais velho de Nicolas I e Alexandre I.

¹⁴ os trabalhos do Comitê Central da Questão Camponesa se demonstraram pouco mais do que abortivos e só levaram a fortes disputas entre seus membros, disputas nas quais o presidente daquele comitê, o Grão Duque Constantine, se posicionou com o velho partido russo contra o czar. (tradução livre)

¹⁵ Partido abolicionista. (tradução livre)

¹⁶ Geroid T. Robinson se propõe a explicar algumas das razões pelas quais havia dentre os nobres russos alguns que defendiam o fim da servidão; cf. Robinson, 1932, p. 57-58.

exploração dos servos. Como bem explica Marx,

It is a story as old as the history of nations. In fact, it is impossible to emancipate the oppressed class without injury to the class living upon its oppression, and without simultaneously discomposing the whole superstructure of the State reared on such a dismal social basis. When the time of change arrives, much enthusiasm is at first manifested; joyful felicitation upon mutual good will is dealt in, with great pomp of words as to the general love of progress, and so forth. But so soon as words are to be exchanged for deeds, some retire in fright at the ghosts raised, while most declare themselves ready to stand and fight for their real or imaginary interests. (Marx, 2010b, p. 52)¹⁷

Ou seja, no momento inicial em que se tomou conta de que o tempo da servidão estava se aproximando do fim, que o tempo de mudança se aproximava e em que disso se deram conta, muito se felicitou quanto ao progresso que finalmente chegaria à Rússia. Não obstante, isso se colocava na cabeça e na boca dos nobres somente como uma bela frase que de forma alguma pretendiam tornar efetiva. Eis que no momento no qual o czar começa a dar indícios de querer transformar em ação a frase da emancipação, de fazer valer suas promessas de abolição a nobreza recua assustada diante da ameaça aos seus interesses (sejam reais ou imaginários) e se horroriza diante da possibilidade da dissolução efetiva da base social de sua dominação. E em verdade, não haveria como esperar que ela agisse de forma diferente (Marx, 2010b, p. 52). Com que razão se esperaria que a nobreza russa, a própria classe que vivia da servidão, abrisse mão voluntariamente dessa base social, que com suas mãos elas destruísse as bases de sua dominação, a exploração dos servos?

Isso tudo se agravava diante da situação em que as finanças da aristocracia russa se encontrava. Como expõe Marx, os nobres russos ressaltavam que antes mesmo da abolição já era difícil a obtenção de empréstimos assegurados pela propriedade da terra em certas províncias graças à incerteza generalizada provocada pela depreciação iminente do valor da propriedade da terra. E mais, como os proprietários de terras cumpriram com suas obrigações com o governo, indagavam os nobres — e grande parte das propriedades da Rússia eram hipotecadas ao próprio Estado russo. O que seria dos vários nobres que viviam das obrigações devidas por

¹⁷ É uma história tão antiga quanto a história das nações. De fato, é impossível emancipar a classe oprimida sem danos à classe vivendo sob sua opressão e sem simultaneamente decompor toda a superestrutura do Estado baseada em uma base social tão sombria. Quando o tempo de mudança chega, muito entusiasmo é de início manifestado; felicitação alegre quanto à boa vontade mútua é tratada, com grande pompa quanto o amor geral pelo progresso e assim em diante. Mas assim que palavras estão para ser trocadas por atos, alguns recuam atemorizados diante do fantasma levantado, enquanto a maioria se declara pronta para se erguer e lutar por seus interesses reais ou imaginários. (tradução livre)

seus servos instalados nas cidades? E os boiardos que possuíam um limitado número de servos e propriedades de terras igualmente limitadas? O que seria deles se cada servo emancipado recebesse uma pequena parcela de terra, conforme pretendia o czar? E depois da emancipação, que tipo de limite efetivo contra o poder imperial restaria à disposição dos nobres? Afinal, o fim da servidão representaria uma séria redução no poder político que estavam acostumados a exercer, sem mencionar que a abolição da servidão pelo czar não era para a nobreza nada senão uma séria interferência do Estado em seus assuntos. Esses eram alguns dos pontos discutidos pela nobreza e formavam “so many strong positions behind which the friends of serfdom pitch their tents”¹⁸ (Marx, 2010b, p. 52).

Mas apesar disso tudo, Alexandre II supunha que os nobres russos, submeteriam-se às ordens imperiais sem recuar ou oferecer resistência. Não só isso, o czar esperava que até mesmo considerariam “*a mark of honor*”¹⁹ (Marx, 2010b, p. 53) que lhes fosse permitido “*through the instrumentality of their several committees*”²⁰ (Marx, 2010b, p. 53) que pudessem tomar parte ativa nesse grande drama (Marx, 2010b, p. 53). Entretanto, assim como é de se esperar que a nobreza resistisse aos planos de abolição, tampouco o equívoco de Alexandre II se deveu exclusivamente a suposições gratuitas do czar. Em verdade, até aquele momento a nobreza russa estava acostumada a se submeter às ordens imperiais. Embora Marx não traga no texto as razões pelas quais a nobreza russa até então estava habituada a se submeter às ordens imperiais sem muita resistência às ordens imperiais, podemos supor que tenha relação com a eficácia com a qual Nicolau I e o Conde Beckendorf promoveram o esmagamento do levante dezembrista em 1825 (Herzen, 2013, p. 165).

Depois de 1825, quando membros republicanos da aristocracia russa (principalmente oficiais do exército) se levantaram contra o czarismo (cf. Yarmolinsky, 1956), qualquer caráter minimamente progressista que algum dia tenha existido na nobreza russa foi aniquilado, tendo ela perdido, na dicção romântica de Alexandre Herzen²¹, “as noções, fracamente assimiladas, de honra e mérito [...] tudo que havia

¹⁸ Tantas posições fortes atrás das quais os amigos da servidão montavam suas tendas. (tradução livre)

¹⁹ Um distintivo de honra. (tradução livre)

²⁰ Por meio da instrumentalidade de seus vários comitês. (tradução livre)

²¹ Marx e Engels chamavam Alexandre Herzen de um “beletrista” (Marx, 2013, p. 54), pois lhe faltaria rigor científico. Ao apêndice à primeira edição de O Capital (removido já na segunda edição alemã), Marx escrevia que Herzen havia descoberto o ‘comunismo russo’ em Haxthausen (Marx, 2013, p. 54). Herzen possuía também, por sua vez, certa aversão a Marx, mas não por um confronto de ideias, mas sobretudo em razão da relação conflituosa entre o autor alemão e Mikhail Bakunin, amigo de Herzen. Em 1869, Herzen teria afirmado que toda sua hostilidade com Marx e os marxistas se deveria a Bakunin,

nela de nobre e magnânimo esgotava-se nas minas da Sibéria” (Herzen, 2013, p. 163)²². E assim, quando 33 anos depois dos dezembristas a nobreza sai de seu covarde servilismo e resiste às ordens do czar, ela o fez pelas razões mais vis e egoístas, a manutenção de uma das formas mais brutais de exploração do trabalho — e talvez não seja nada menos que natural que ela assim agisse, pois como aludido acima por Marx, “*it is a story as old as the history of nations. In fact, it is impossible to emancipate the oppressed class without injury to the class living upon its oppression*”²³ (Marx, 2010b, p. 52), apesar de qualquer “honra e mérito” que Herzen enxergasse nessa classe.

Entretanto, como já adiantado acima, tampouco podemos superestimar os motivos pelos quais Alexandre II pretendia abolir a servidão e atribuir ao czar algum tipo de sentimento humanitário ou compadecimento pelos camponeses. Para o filho de Nicolau I, abolir ou não a servidão consistia em uma escolha entre despertar ou não os elementos adormecidos (Marx, 2010b, p. 53). O czar temia que, caso ele mesmo não abolisse a servidão e libertasse os camponeses em seus termos — ainda que comprometendo as bases sob as quais assentava a velha sociedade russa —, esses elementos adormecidos não dormiriam por muito mais tempo e logo destruiriam com suas próprias mãos, arrancando tijolo por tijolo, as bases de sua exploração. E isso não se trata de mera suposição gratuita por parte de Marx, eis que em 1856 Alexandre II teria dito que “*it were better that the emancipation came from above, than from below*”²⁴ (Robinson, 1932, p. 61). O uso do Direito aqui possui uma função evidentemente conservadora, de evitar que os inflamados camponeses russos transformassem com suas próprias mãos a sociedade russa de maneira radical. Alexandre II sabia bem que uma reforma da sociedade russa feita por cima, isto é, uma reforma promovida pelo Estado por meio do Direito traria menos riscos do que se fosse deixado nas mãos dos servos que conquistassem sua própria liberdade, pois uma

tendo inclusive se surpreendido em 1869 ao descobrir que Marx e Bakunin trocavam correspondências entre si e que Bakunin tinha planos de traduzir O Capital para o russo. Sobre isso, (apesar de alguns equívocos teóricos). cf. Mervaud, 2012).

²² Depois do levante de dezembro de 1825, grande parte dos participantes da insurreição — em sua maioria, nobres em serviço militar — foram condenados ao exílio na Sibéria ou a serviço militar no Cáucaso, com exceção de cinco dos idealizadores da conspiração, o coronel Pavel Pestel, Kondraty Ryleyev, o tenente-coronel Sergey Muravyov-Apostol e o tenente Bestuzhev-Ryumin. (cf. Yarmolinsky, 1956)

²³ É uma história tão antiga quanto a história das nações. De fato, é impossível emancipar a classe oprimida sem danos à classe vivendo sob sua opressão e sem simultaneamente decompor toda a superestrutura do Estado baseada em uma base social tão sombria. (tradução livre)

²⁴ Seria melhor que a emancipação viesse de cima do que de baixo. (tradução livre)

vez esses camponeses começassem pela abolição da servidão, nada garantiria que parariam por aí. Isso tampouco é uma suposição tirada de lugar algum. Teria sido dito por Catarina II — antes da *pugachevshchina*, quando a imperatriz passou a adotar uma postura reacionária (Jones, 1973, p. 295) — e repetido por Nicolas II que caso não se modificasse a servidão russa, os servos tomariam a questão em suas próprias mãos (Robinson, 1932, p. 61). Pode-se supor que também tenha vindo a Alexandre II essa realização.

Alexandre II tinha plena consciência de que de a guerra que lhe fora legada pelo pai (Guerra da Crimeia) havia exigido enormes sacrifícios do povo russo, como Marx explica. Sobre a extensão desses, Marx diz

Sacrifices, the extent of which may be estimated from the simple fact that, during the epoch commencing in 1853 and ending in 1856, the paper money of forced currency was increased from three hundred and thirty-three millions to about seven hundred millions of roubles; all this increase of paper money representing, in fact, but taxes anticipated²⁵ (Marx, 2010b, p. 53)

Para amenizar o golpe desses sacrifícios, Alexandre II tomou o exemplo de seu tio, Alexandre I, que durante a invasão da Rússia pela *Grande Armée* de Napoleão de 1812, motivava os camponeses a lutar contra os franceses com promessas de dar fim à servidão. Contudo, ele não poderia fazer o mesmo que o tio e quebrar as promessas feitas aos camponeses. Como explica Marx

The war, moreover, led to a humiliation and a defeat, in the eyes at least of the serfs, who cannot be supposed to be adepts in the mysteries of diplomacy. To initiate his new reign by apparent defeat and humiliation, both of them to be followed by an open breach of the promises held out in war-time to the rustics, was an operation too dangerous even for a Czar to venture upon.²⁶ (Marx, 2010b, p. 53)

Muitos sacrifícios foram exigidos dos camponeses e muitas promessas lhes foram feitas para que suportassem os custos daquela guerra que lhes pesava nas costas como um fardo, tudo isso para que ao fim a guerra o único espólio de guerra da Rússia tenha sido humilhação e derrota — ao menos no olhar dos camponeses, dos

²⁵ Sacrifícios cuja extensão pode ser estimada pelo simples fato de que, durante a época iniciada em 1853 à terminada em 1856, o papel moeda de curso forçado foi aumentado de trezentos e trinta e três milhões para cerca de setecentos milhões de rublos; todo esse aumento de papel moeda representando, de fato, nada senão impostos antecipados. (tradução livre)

²⁶ A guerra, além disso, levou a humilhação e derrota aos olhos dos servos, os quais não se pode supor que sejam adeptos aos mistérios da diplomacia. Iniciar seu novo reinado pela aparente derrota e humilhação, ambas a ser seguidas por um descumprimento aberto das promessas feitas durante a guerra aos rústicos era uma operação perigosa demais até para um czar se aventurar. (tradução livre)

quais não se espera que sejam adeptos aos mistérios da diplomacia (Marx, 2010b, p. 53). Diante dessa situação, abandonar as promessas feitas aos servos seria um passo temeroso demais até mesmo para o czar da Grande Rússia, de modo que Alexandre II se viu forçado pelas contingências a avançar com a abolição da servidão. E os riscos ficavam cada vez mais evidentes de romper com as promessas feitas aos servos, na medida que esses camponeses haviam sido levados a acreditar que o czar lhes reservava maravilhas que jamais haviam experimentado. Diante da lentidão com a qual a questão era levada, a ansiedade dos camponeses se converteu em impaciência e revolta, de modo que insurreições camponesas se proliferavam pela Grande e Pequena Rússia como fogo em um palheiro, espalhando medo nos corações nobres da aristocracia e do czar de que a fúria daqueles servos poderia incinerar a sociedade russa até os ossos. Na dicção de Marx

the peasantry, with exaggerated notions even of what the Czar intended doing for them, have grown impatient at the slow ways of their seigneurs. The incendiary fires breaking out in several provinces are signals of distress not to be misunderstood. It is further known that in Great Russia, as well as in the provinces formerly belonging to Poland, riots have taken place, accompanied by terrible scenes, in consequence of which the nobility have emigrated from the country to the towns, where, under the protection of walls and garrisons, they can bid defiance to their incensed slaves.²⁷ (Marx, 2010b, p. 53)

Assim, Alexandre II considerou que esse seria um momento oportuno para convocar os nobres à capital e por transformar em ação as discussões sobre a necessidade da emancipação dos servos, dando um passo que não poderia reverter exceto se estivesse disposto a ver os camponeses atearem fogo por toda a Rússia. Mas de outro lado, via-se também confrontado pela resistência da nobreza, que se não oferecia resistência aberta à questão e agiam de forma a frear qualquer avanço em direção ao fim da servidão na Rússia, ofereciam um apoio morno à abolição.

Marx sobre o projeto imperial de abolição: “The emancipation question”, partes I e II

No artigo “The emancipation question”, escrito em dezembro de 1858, Marx

²⁷ Os camponeses, com noções exageradas inclusive daquilo que o czar pretendia fazer por eles, haviam se tornado impacientes com os modos lentos de seus senhores. Os fogos incendiários que se iniciaram por diversas províncias são sinais de perigo a não serem mal-compreendidos. Sabe-se ainda que na Grande Rússia, assim como em províncias antes pertencentes à Polônia, revoltas ocorreram acompanhadas de cenas terríveis, em consequência das quais a nobreza emigrou do campo para as cidades, onde, sob a proteção de muros e guarnições, podem desafiar seus escravos inflamados. (tradução livre)

parte para analisar o relatório que foi produzido pela Comissão Imperial Central e entregue para Alexandre II no dia 13 de novembro de 58, documento no qual “*the bases are laid down on which the emancipation of the serfs is proposed to be carried out*”²⁸ (Marx, 2010b, p. 139). Esse relatório continha dez princípios fundamentais que guiariam a abolição da servidão, expressando, ainda que indiretamente, as ideias do czar Alexandre II acerca da grande questão social da Rússia. Na primeira parte do artigo, Marx parte para analisar o que os oito pontos representariam para a nobreza russa e o que daí se poderia esperar para o futuro das relações entre a aristocracia russa e o czar. Na segunda, ele trata do que se poderia esperar dos camponeses.

Conforme apontado por Marx, o relatório de 13 de novembro tratava-se de uma simples continuação ou até mesmo um complemento ao programa que havia sido feito pelo Comitê Central na primavera anterior, o qual tratava-se de “*a mere form [...] which they were expected to fill up*”²⁹ (Marx, 2010b, p. 141) para mostrar à nobreza russa a que direção em que deveriam agir. Contudo, quando mais se entrava na questão do fim da servidão e o que isso significaria para a aristocracia russa, maior era a repulsa da nobreza quanto a tudo, de modo que o plano que deveria ter sido elaborado de forma espontânea pelos nobres do comitê teve de ser elaborado pelo governo oito meses depois. Assim, Alexandre II se viu forçado a cumprir a tarefa que ele esperava ser feita de forma espontânea pelos próprios nobres.

Mas enquanto a nobreza russa não pensava que já era tempo da chegada do 4 de agosto de 1789 na Rússia, que ainda estava distante a necessidade de sacrificar seus privilégios no altar de seu país (Marx, 2010b, p. 141), Alexandre II, um verdadeiro *samoderjetz vserossiisk*³⁰ (Marx, 2010a, p. 141) já havia chegado na Declaração dos Direitos do Homem. Logo no primeiro ponto de seu relatório declarava-se o seguinte

Serfdom and all its attributes are abolished forever, without any consideration being paid to their former proprietors; for, says the report, serfdom was arbitrarily introduced by Czar Boris Godunov, grew by an abuse of power into part and parcel of the common law, and thus, having been created by the will of the sovereign, may also be abolished by the will of the sovereign. As to a pecuniary consideration for its abolition, such a money payment *in return for rights which belong to the peasantry by nature*, and should never have been taken away from them, would form, says the report, a disgraceful

²⁸ São postas as bases sobre as quais se propõe que a emancipação dos servos fosse levada a cabo. (tradução livre)

²⁹ Um mero formulário que deveriam preencher. (tradução livre)

³⁰ Autocrata das Rússias. (tradução livre)

page, indeed, in Russian history³¹. (Marx, 2010b, p. 139) [grifo meu]

O czar proclamava abertamente o fim dos privilégios da nobreza — ou ao menos era como via a nobreza. Ele afirmava que a servidão seria abolida de uma vez por todas e que o seria sem consideração aos seus antigos proprietários, pois uma consideração pecuniária paga pela abolição em troca dos direitos que pertenceriam por natureza aos camponeses e que nunca deveriam ter-lhes sido privados seria uma mácula nas páginas da história russa. Dizia ainda que a servidão havia sido introduzida de forma arbitrária pelo czar Boris Godunov e que se desenvolveu por um abuso de poder e que a partir desse abuso de poder se tornou parte essencial do direito comum e que, como havia sido introduzida pela vontade soberana de um czar, poderia ser da mesma forma abolida.

Em primeiro lugar, é interessante notar como o relatório traz que a servidão teria sido introduzida por Boris Godunov, um czar que era considerado um usurpador (Dunning, 1992) e que não era da mesma dinastia que Alexandre II, e que teria se tornado parte do direito comum russo por meio de um abuso de poder. O relatório convenientemente ignora que, na verdade, a servidão até o reinado de Pedro, o Grande ainda se colocava como uma usurpação ilegal por parte da nobreza e que o czar legalizasse a servidão e colocasse os servos como propriedade privada e hereditária dos nobres, bem como que Catarina, a Grande foi a responsável pelo enservamento de milhões de camponeses durante seu reinado. Assim, a verdade é que a servidão conforme ela existia no século XIX na Rússia foi produto não do abuso de Boris Godunov, mas das reformas promovidas por Pedro, o Grande e por Catarina, a Grande durante o século XVIII (Marx, 2010b, p. 139). Como Marx bem aponta, dificilmente um documento oficial da Rússia czarista mencionaria o papel central que os czares Romanovs tiveram no estabelecimento da servidão como a principal forma de organização do trabalho na Rússia, de modo que recaía sobre Boris Godunov os pecados de seus sucessores (Marx, 2010b, p. 139).

Ademais, é extremamente irônico que o relatório do czar dissesse que não seria paga nenhuma consideração monetária aos antigos senhores dos servos em troca de

³¹ Servidão e todos os seus atributos estão abolidos para sempre, sem qualquer consideração sendo paga aos seus antigos proprietários; pois, diz o relatório, a servidão foi arbitrariamente introduzida pelo czar Boris Godunov, tornou-se a partir de um abuso de poder em parte necessária e inevitável do direito comum, e então, tendo sido criada pela vontade do soberano, pode também ser abolida pela vontade do soberano. Quanto à consideração pecuniária pela sua abolição, tal pagamento monetário em troca do retorno de direitos que pertencem ao campesinato por natureza e nunca deveria ter sido retirados, formaria, diz o relatório, uma página realmente desgraciosa na história russa. (tradução livre)

seus “direitos naturais”, isto é, que não se pagaria o resgate pela liberdade dos servos, quando se sabe que a coisa se deu de forma exatamente oposta. Já o próprio relatório se contradiz, pois no mesmo ponto em que faz essa bela declaração de que os servos não deveriam pagar por sua liberdade estabelecia que os ex-servos ficariam num período de obrigação provisória de 12 anos em relação a seus antigos mestres, período durante o qual haveriam ainda obrigações a serem pagas — se isso não é para o czar uma consideração pecuniária paga aos antigos senhores, o que seria? Sabe-se ainda que depois que a Emancipação foi levada a cabo em 1861, os servos foram efetivamente obrigados a indenizar os seus antigos mestres pelos tributos e serviços que estes não mais poderiam cobrar daqueles, isto é, eram obrigados a pagar o resgate das obrigações que deviam aos seus antigos senhores para serem livres (cf. Marx, 2020, p. 104), de modo que, ao contrário do que foi dito, os ex-servos foram forçados a pagar por sua liberdade.

Por demais, não escapa a Marx a ironia como czarurgia a Rússia que finalmente chegasse em 1789 (mesmo que 69 anos atrasada), que o velho sistema de privilégios tivesse fim e que fosse devolvido aos servos os direitos que lhe pertenciam por natureza (!). Tempos estranhos esses, como diz Marx, em que o ninguém menos que um czar clamava pelos direitos do homem, aquele símbolo de tudo aquilo que havia de mais conservador e antigo na Europa, o soberano de todas as Rússias clamando pelo fim dos privilégios e pelo reconhecimento dos direitos do homem, isto é, pelo reconhecimento do Direito burguês — a igualdade da troca de mercadorias e a liberdade da venda da força de trabalho. Aqui a alusão à Revolução Francesa e o papel que ela desempenhou no desenvolvimento do capitalismo na França é evidente e esclarecedora. Quando o czar clama pelos direitos que pertencem ao servo por natureza, fica claro (e os eventos das décadas seguintes só iriam comprová-lo) que ele clama por nada menos que pela moderna sociedade civil burguesa, pelo desenvolvimento capitalista da Rússia e pelo Direito burguês.

Basta lembrarmos como na segunda metade do século XIX Estado russo assumiria um papel central e ativo na dissolução das estruturas comunais do campo russo e no desenvolvimento do capitalismo na Rússia, nutrindo os “intrusos capitalistas” (Marx, 2013, p. 87) às custas dos camponeses e da comuna agrária russa. Como Marx explica nos rascunhos de resposta à carta de Vera Zasulich, própria dissolução da *obshchina* foi diretamente catalisada pela opressão do Estado russo e pelos “novos pilares sociais” (Marx, 2013, p. 80) que, tutelados pelo Estado, sugavam

até as últimas gotas a vitalidade da comuna agrária russa e dos mujiques. O capitalismo que se desenvolvia na Rússia, segundo Marx, era um “nutrido às expensas dos camponeses por intermédio do Estado” (Marx, 2013, p. 87). Como explica Marx sobre o contexto russo ao fim do século XIX, “à custa dos camponeses, o Estado deu forte impulso aos ramos do sistema capitalista ocidental que, sem desenvolver de nenhum modo as capacidades produtivas da agricultura, são os mais apropriados para facilitar o roubo de seus frutos pelos intermediários improdutivos” (Marx, 2013, p. 79), dando fôlego para que “um novo parasita capitalista” (Marx, 2013, p. 79) passasse a sugar o sangue da já debilitada *obschina*. Assim, não bastasse a carga fiscal com a qual o Estado sufocava a *obschina* desde 1861, o Estado russo abriu as portas para que o vampiro capitalista se juntasse à sangria da comuna agrária. Como coloca Marx “o Estado concorreu para o desenvolvimento precoce dos meios técnicos e econômicos mais apropriados, a fim de facilitar e precipitar a exploração do agricultor, isto é, da maior força produtiva da Rússia, além de enriquecer os ‘novos pilares sociais’” (Marx, 2013, p. 79). E para que isso tudo fosse possível, era preciso dar fim à servidão na Rússia, essa relação que prendia o trabalhador à terra e a um único senhor, dado que o desenvolvimento de relações capitalistas pressupõe a separação entre produtores e meios e condições de produção (Marx, 2017, p. 786)

Essa alusão aos direitos naturais do homem nos leva a um segundo ponto. Embora seja necessário um grande cuidado ao comparar a situação russa em 1858 e a alemã, aqui não podemos deixar de lembrar daquilo que Marx traz sobre a miséria alemã na década de 40. Na década de 40, a Alemanha se encontrava numa situação semelhante à russa diante da qual nos defrontamos nos textos aqui analisados. Sobre aquele contexto alemão, Marx diz que “a negação de nosso presente político é já um fato empoeirado no quarto de despejo histórico das nações modernas” (Marx, 2010a, p. 146), referindo-se ao fato de que em 1843-1844 a Alemanha vivia um presente político que há muito já havia sido superado pelas nações modernas como a França e Inglaterra, eis que a Alemanha nunca havia passado pelas revoluções de tipo europeu que a França e a Inglaterra haviam vivido: o status quo alemão, ainda marcado pela feudalidade e pelos privilégios, era o passado dessas nações modernas, expressando a “perfeição manifesta do *ancien régime*” (Marx, 2010a, p. 148).

Nesse sentido, “se nego as perucas empoadas, fico ainda com as perucas desempoadas” (Marx, 2010a, p. 146), isto é, negar o presente político alemão da década de 40 ainda assim deixaria a Alemanha no passado das nações europeias

modernas, “quando nego a situação alemã de 1843, não me encontro nem mesmo, segundo a cronologia francesa, no ano de 1789, quanto menos no centro vital do período atual” (Marx, 2010a, p. 146). Em razão desse atraso alemão, saudava-se na Alemanha em 1843-44 “como a aurora de um futuro glorioso que ainda mal ousa passar de uma teoria astuta a uma prática implacável” (Marx, 2010a, p. 149) aquela “situação antiga, apodrecida, contra a qual essas nações se rebelam teoricamente e que apenas suportam como se suportam grilhões” (Marx, 2010a, p. 149). Isto é, aquilo que se via na Alemanha como um progresso, algo de propositivo, a ‘moderna sociedade civil-burguesa’, já mostrava-se podre e caduco. O que a Revolução Gloriosa havia consolidado na Inglaterra no século XVII e que a Revolução Francesa havia consumado na França no século XVIII havia efetivamente sido revolucionário naquele momento, pois significou a dissolução das relações feudais e possibilitou que a sociedade civil burguesa se colocasse sob seus próprios pés (Marx & Engels, 2005), mas que em 1840 já era uma situação apodrecida, contra a qual esses países se rebelavam teoricamente e suportavam como grilhões. Ali os direitos naturais do homem foram efetivamente uma “força explosiva revolucionária” (Lukács, 2015, p. 169), eis que possuíram diretamente função na derrubada dos alicerces da velha sociedade feudal.

Diante do apelo do czar aos ‘direitos naturais’ do campesinato, não nos escapa o paralelo da miséria russa com a miséria alemã. Todavia, na Rússia de 1858, a coisa se colocava de forma ainda mais cômica que na Alemanha de 1843. Dez anos depois de 1848 — quando a Europa havia sido varrida uma revolução, a arma da crítica havia se tornado a crítica da arma, a teoria havia se tornado força material apropriando-se das massas e o comunismo havia se tornado uma ameaça real à sociedade civil-burguesa — o czar dizia ser tempo da Rússia chegar a 1789. E isso tudo assume uma nova dimensão quando consideramos que, a partir da atuação do Estado russo de modo a trazer a Rússia a 1789 e consolidar ali relações burguesas, a comuna agrária russa seria levada à decomposição — a qual, uma vez desenvolvida a partir da apropriação das riquezas engendrada pelo capitalismo, possuía o potencial de possibilitar a transição da Rússia para uma sociedade comunista sem a necessidade de que a Rússia se tornasse capitalista (cf. Marx, 2013). Não só o czar buscava consolidar na Rússia algo que já demonstrava claros sinais de apodrecimento, mas com isso ele progressivamente destruía a melhor chance que um povo já teve de construir uma forma de sociabilidade superior, isto é, a comunista (Marx, 2013, p. 54).

Referimo-nos aqui ao posicionamento defendido por Marx em 1881 em resposta à carta de Vera Zasulich, em que o autor defende a possibilidade de revolucionar a Rússia a partir da comuna agrária russa — possibilidade que inclusive dependeria da supressão do Estado e do Direito russos, conforme já adiantado (Marx, 2013). Ali o autor de *O Capital* fala no fato de a *obschina* ter sobrevivido com tanta vitalidade até um momento em que não só era contemporânea ao modo de produção capitalista, mas o encontrava em um momento de crise, de maneira que era possível a apropriação das riquezas engendradas pelo modo de produção capitalista no Ocidente (isto é, do desenvolvimento de forças produtivas).

Ela poderia assim, “incorporar as conquistas positivas realizadas pelo sistema capitalista sem passar por seus ‘forcados caudinos’” (Marx, 2013, p. 91), isto é, apropriar dos desenvolvimentos materiais proporcionados pelo capitalismo sem que fosse necessário ela mesma se submeter ao regime capitalista, podendo então “tornar-se o ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna e trocar de pele sem precisar antes cometer suicídio.” (Marx, 2013, pp. 91-92). No entanto, para que isso fosse possível, era necessário antes de tudo colocar a *obschina* em condições normais, isto é, retirá-la do estado sufocado e anêmico em que se encontrava desde a emancipação dos servos graças ao Estado russo e a carga tributária exorbitante que recaía sobre o camponês e aos ramos do capitalismo ocidental que foram impulsionados pelo Estado russo. Assim, fazia-se necessária a uma revolução russa para salvar a comuna agrária russa e colocá-la sob condições normais, o que necessariamente envolveria a supressão do Estado.

Dessa maneira, se na Revolução Francesa os direitos naturais possuíram uma “força explosiva revolucionária” (Lukács, 2015, p. 169), demarcando um rompimento com a feudalidade e com os privilégios e o nascimento da moderna sociedade civil-burguesa, aqui, em 1858 na Rússia não havia qualquer traço disso — o Direito e o Estado possuem na Rússia naquele momento uma função absolutamente regressiva. Na Inglaterra e sobretudo na França, o direito não posto (direito natural) atuou ativamente na tragédia vivida pelo *Ancien Régime* naqueles países (Marx, 2010a, p. 148). Na Rússia, foi um dos protagonistas de sua comédia.

Entretanto, se em 58 Alexandre II acreditava ser hora da Rússia chegar ao menos ao 1789 da França, a nobreza russa sequer não tinha certeza nem disso — ela bem gostaria de retornar a 1789 na Rússia. Se o século XVIII foi a Era de Ouro da nobreza russa, na metade do XIX ela enfrentava um tempo de dificuldades. Marx estima

que 90% da nobreza russa estava profundamente endividada com os bancos de crédito, os quais, por sua vez, eram instituições da Coroa, de forma que a nobreza também devia indiretamente ao Estado (Marx, 2010b, p. 143). A soma total dessa dívida chegava a 400 milhões de rublos de pratas, sendo que cerca de 13 milhões de servos estavam dados de garantia para esses empréstimos. (Marx, 2010b, p. 143) Para piorar, uma das principais formas de ganhos da nobreza constituía ou em vender a força de trabalho de seus servos ou em permitir que seus servos se locomovessem livremente e ganhassem a vida como quisessem em troca de um pagamento anual (*obrok*) (Marx, 2010b, p. 142). Além disso, ainda que os itens VI e IX no relatório assegurasse que os nobres ainda seriam os senhores dos camponeses recém libertos que vivessem em suas propriedades e manteriam assim um certo grau de jurisdição sobre os camponeses, o fim da servidão significava o fim da possibilidade de extorsão livre e desinibida praticada pelos senhores contra seus antigos servos, “*extortions by which a large portion of the Russian nobility have scraped together the means to keep fashionable lorettes in Paris and to gamble at German watering places*”³² (Marx, 2010b, p. 142). Isso na medida que com a emancipação, os servos ganhariam os direitos de todos os outros cidadãos russos, significando inclusive que poderiam então ajuizar ações contra seus senhores e testemunhar contra eles, algo que antes a um servo não era permitido (Marx, 2010b, p. 142). Isso tudo sem mencionar o fato de que o projeto do czar para a emancipação previa a alocação de terras aos servos libertos, as quais deveriam ser dadas pelo ex-senhor dos servos em questão — terras que esses camponeses já ocupavam, sim, mas o faziam sob o controle dos nobres e em troca de serviços e obrigações estipuladas exclusivamente por eles; com a emancipação, os camponeses ocupariam aquelas terras conforme determinação do Estado, com as taxas e serviços estipuladas pela lei.

A emancipação significava, pois, uma enorme perda material para a nobreza e uma séria perda do poder político exercido pela aristocracia russa. A nobreza se recusava a celebrar o 4 de agosto e o czar informava-lhes abertamente que seriam compelidos a fazê-lo — o czar exigia-lhes que abrissem mão resignadamente de grande parte de seus ganhos, além de regular o restante de seus ganhos de forma que não só os limitaria, mas também manteria baixo o limite em questão.

E assim eles o fizeram. Naquele ano de 1858, Alexandre II fez várias viagens

³² Extorsões por meio das quais uma larga porção da nobreza russa juntou os meios para manter elegantes *lorettes* [prostitutas] em Paris e apostar nas termas alemãs. (tradução livre)

pelas províncias russas, dirigindo-se aos seus nobres com arengas que ora assumiam roupas filantrópicas, ora assumiam a forma de exposições didáticas com o fim de persuadir, ora assumiam o tom agudo de ameaça e comando (Marx, 2010b, p. 144). Embora não ousasse dirigir a palavra negativa ao czar e resistir aberta e eloquentemente às propostas do czar, a nobreza respondeu de forma negativa aos sentimentos do czar com silêncio e inatividade. O czar esperava que a nobreza ecoasse suas palavras, que aplaudissem seus sentimentos e que se pusessem em movimento. Ao invés disso, a nobreza manteve-se quieta e adotou como política de seus comitês a procrastinação. Pouco tempo depois, o Comitê de Nobres interrompeu esse silêncio. Os membros do comitê redigiram nada menos que uma “petição de direitos” — Marx alude à *petition of rights* apresentada pelo Parlamento a Carlos I em 1628 —, exigindo um parlamento de nobres para que pudessem discutir com o governo não só a questão da servidão, mas toda ordem de questões políticas. Dessa forma, assim como a nobreza francesa fez em 1788 convocando a *Assemblée des Etats généraux*, a nobreza russa exigia a convocação de uma *Semski Sobor* ou *Semskaja Duma* (Marx, 2010b, p. 145). Com isso, movida pelo interesse de manter a antiquada base social da pirâmide — a servidão e os privilégios da nobreza dela decorrentes — a própria nobreza atacava o ponto de gravitação política dessa pirâmide, o caráter despótico do Estado russo. Contudo, essa pequena convulsão da nobreza não teve nenhum fruto muito significativo, não tendo sequer sido criado o órgão que a nobreza exigiu e toda tentativa posterior por parte da nobreza de manifestar sua oposição ao czar foi abafada ou suprimida e tudo ocorreu *par ordre du moufti*³³ (Marx, 2020, p. 100), segundo a vontade de Alexandre II.

Passemos ao outro lado da questão — os próprios servos.

Como Marx bem nota, 1858 não fora a primeira vez que um czar conjurava a fata morgana na emancipação diante dos servos. Tanto o pai de Alexandre II, Nicolas I, quanto o tio, Alexandre I, fizeram-no. Logo no começo de seu reinado, Alexandre I tentou convocar a nobreza à emancipação dos servos e foi recebido com a mesma frieza e resistência que seu neto seria anos depois. Em 1812, Alexandre I trouxe novamente à tona a questão da libertação dos servos, quando se passou a conceder liberdade aos servos que lutassem na *Narodnoe Opolchenie* [milícia popular] contra a invasão francesa — se não de forma oficial, ao menos com o consentimento tácito do

³³ Segundo a vontade do *moufti*. (tradução livre)

imperador —, na medida que “*the men who had defended Holy Russia could no longer be treated as slaves*”³⁴ (Marx, 2010b, p. 145). Entretanto, a no reinado de Alexandre I questão não avançou mais do que em casos isolados de emancipação.

Morre Alexandre I em novembro de 1825 e em dezembro assume seu irmão mais novo, o grão-duque Nicolas. Apesar do susto que foi o levante Dezembrista no primeiro dia de reinado do novo czar, durante seu reinado, Nicolas I fez diversos *ukases* que restringiam o poder dos nobres sobre os servos, avançando talvez no sentido de emancipar os servos. Em 1842, um *ukase* imperial passou a permitir que os servos celebrassem contratos com seus proprietários acerca dos serviços que aqueles deveriam prestar a estes, o que admitia, ainda que indiretamente, que os servos pudessem pleitear suas causas em juízo contra seus senhores (Marx, 2010b, p. 145). Em 1844, foi baixado um *ukase* que comprometia o governo com a garantia do cumprimento das obrigações relacionadas aos contratos acima. Em 1846, um *ukase* passou a permitir que os servos comprassem sua liberdade caso a propriedade à qual estavam vinculados estivesse para ser vendida. Por fim, em 1847 passou a ser permitido que a corporação dos servos vinculados a uma propriedade que estivessem a venda pudesse adquirir tal propriedade. Esse impulso reformador de Nicolas I foi abruptamente interrompido em 1848. Quanto mais liberdade era dada aos servos, para grande espanto do czar e da nobreza, mais aqueles se demonstravam prontos aproveitar de sua nova condição: o servos passaram a adquirir propriedade atrás de outra e em muitos casos, os nobres haviam se tornado apenas proprietários no nome, tendo sido liberados de suas dívidas pelo dinheiro de seus servos, os quais, por sua vez, haviam se assegurado de sua liberdade e da propriedade das terras (Marx, 2010b, p. 146).

Diante dessa demonstração de grande inteligência e energia por parte dos camponeses — eles estavam gradualmente retirando a nobreza de suas terras e se consolidando como seus donos — e atemorizado pelas revoluções que eclodiam na Europa em 48, as quais tornaram Nicolas um ansioso adepto ao conservadorismo, Nicolas I fez logo questão de recuar e aniquilar as liberdades que haviam sido concedidas. *Ukase* por *ukase*, Nicolas I fez questão de virtualmente anular os atos anteriores e quebrar qualquer esperança de emancipação. Primeiro, em março de 1848 o czar estendeu o direito de compra que antes pertencia somente às associações de

³⁴ Os homens que haviam defendido a Santa Rússia não poderiam mais ser tratados como escravos. (tradução livre)

servos aos servos individuais, de modo a enfraquecer ou até mesmo quebrar as associações que existiam nas vilas camponesas e entre as vilas de um dado distrito, impossibilitando que os servos concentrassem capital suficiente para adquirir as terras (Marx, 2010b, p. 146).

Ademais, foi estabelecido que toda a transação estava condicionada à autorização do antigo senhor, bem como que os servos poderiam adquirir as terras dos nobres, mas não as pessoas vinculadas a elas, significando, portanto, que os servos não mais poderiam adquirir sua liberdade por meio da compra das terras às quais estavam vinculados: pelo contrário, ao comprarem as terras (o que só ocorreria por meio da autorização de seus antigos mestres, reduzindo a possibilidade de toda a transação efetivamente ocorrer), esses camponeses permaneceriam servos (Marx, 2010b, p. 146). Não bastasse, o *ukase* de março de 1848 indiretamente autorizou e até mesmo encorajou que os nobres cujas propriedades estavam, por assim dizer, “*in trust of their serfs*”³⁵ (Marx, 2010b, p. 146) quebrassem essa “confiança” e recuperassem a posse de suas terras, tendo sido toda reclamação levada pelos servos contra os nobres excluídas das cortes. Assim, as terras que as associações de servos conseguiram adquirir autorizados pelo *ukase* de 1847, isto é, autorizados pela lei, foram, também com base na lei (*ukase* de 1848), pouco tempo depois retomadas pelos nobres. De 1848 a 1853, Nicolas I fez questão de esraçalhar as esperanças de liberdade que ele mesmo havia incitado nos servos. Seria só com a Guerra da Crimeia (1853-1856) que as esperanças de emancipação foram reacesas, quando as necessidades da guerra exigiram o armamento dos servos e Nicolas I se viu forçado renovar as promessas de abolição (Marx, 2010b, p. 146).

Depois desses antecedentes, não havia como Alexandre II não se sentir compelido a tratar com seriedade a questão dos servos — só sabe o bom Deus o que teriam feito os camponeses russos se mais uma vez vissem estilhaçadas as promessas que lhes foram feitas de emancipação. Mas isso não significaria que o camponês russo se contentaria com a abolição nos termos que o czar propunha. Afinal, a história russa nos mostra que o campesinato russo não era o “saco de batatas” que fora grande parte do campesinato francês em 1848-1851 (Marx, 2011, p. 142)³⁶: foi o terror das insurreições camponesas que haviam se tornado uma epidemia na Rússia desde 1842 e que haviam se agravado desde a Guerra da Crimeia (Marx, 2010b, p. 147) que

³⁵ Colocados sob a confiança dos servos. (tradução livre)

³⁶ Importante deixar claro que tampouco era todo o campesinato francês um ‘saco de batatas’.

tornaram impossível a Alexandre II postergar a questão da abolição. Marx aponta que de acordo com estatísticas oficiais do Ministério do Interior russo, algo cerca de sessenta nobres eram assassinados anualmente por camponeses. Robinson (1932, p. 49) aponta que nos trinta e cinco anos antecedentes à Emancipação de 1861, foram registradas quase mil e duzentos casos de insubordinação dos servos em propriedades da nobreza, as quais envolviam não alguns servos isolados, mas grupos de servos, vilas inteiras e até mesmo um conjunto de vilas camponesas vizinhas. Alexandre Herzen fala ainda sobre como a primeira metade do século XIX foi marcada por um significativo aumento do "número de processos contra incendiários, a frequência de assassinatos de proprietários de terras, as revoltas camponesas" (Herzen, 2013, p. 166) e como o governo russo fazia de tudo para encobrir o fato de que por toda a Rússia a insatisfação do camponês estourava em violência, dizendo que "poucos sabem o que está ocorrendo sob a mortalha com que o governo encobre cadáveres, manchas de sangue e execuções, anunciando, hipócrita e desdenhosamente, que ali não tem cadáveres, nem sangue" (Herzen, 2013, p. 166).

Em função dessa fúria que movia os servos russos, Marx indagava

What will the peasantry say to a twelve years probation, accompanied by heavy corvées, at the end of which they are to pass into a state which the Government does not venture to describe in any particular? What will they say to an organization of communal government, jurisdiction and police, which takes away all the powers of democratic self-government, hitherto belonging to every Russian village community, in order to create a system of patrimonial government, vested in the hands of the landlord, and modeled upon the Prussian rural legislation of 1808 and 1809? —a system utterly repugnant to the Russian peasant, whose whole life is governed by the village association, who has no idea of individual landed property, but considers the association to be the proprietors of the soil on which he lives.³⁷ (Marx, 2010b, p. 147)

Com razão, Marx avalia que os termos da emancipação seriam absolutamente inaceitáveis aos servos que nas últimas décadas antes da emancipação haviam invadido tantas casas senhoriais e assassinado seus senhores em nome da liberdade

³⁷ O que dirá o campesinato a um período condicional de doze anos, acompanhado de pesadas corveias, no fim da qual eles passarão a um estado sobre o qual o governo não se aventura a descrever nada em particular? O que dirão a uma organização de administração, jurisdição e polícia comunais que retira todos os poderes democráticos de auto-governo, até então pertencente a toda comunidade camponesa russa, de forma a criar um sistema de administração patrimonial investido nas mãos do proprietário de terras e modelado a partir da legislação rural prussiana de 1808 e 1809? — um sistema absolutamente repulsivo ao camponês russo, cuja vida inteira é governada pela associação da vila, e que não tem qualquer concepção de propriedade individual da terra, mas considera ser a associação a proprietária do solo em que ele vive. (tradução livre)

e da terra, de modo que ele previa ser inevitável uma tremenda conflagração entre a população rural russa (Marx, 2010b, p. 147). Isso porque, em primeiro lugar, apesar de todas as promessas do czar de liberdade, de devolver aos servos seus “direitos naturais”, de não exigir dos servos nada em troca da emancipação, os servos não teriam liberdade imediata, pois ficariam sujeitos aos seus antigos senhores por um período de obrigação provisória, durante o qual ainda teriam corveias a pagar aos nobres. Ou seja, durante esse tempo, a situação concreta do camponês em pouquíssimo se diferenciaria de como se encontrava quando ainda era servo. E sabe-se ainda que esse período de obrigação temporária acabou durando para a maioria dos servos mais que 12 anos, pois só terminaria quando o servo pagasse todas as obrigações que devia ao nobre, isto é, depois que completasse o pagamento do seu resgate (Robinson, 1932).

Além disso, para não despir os nobres totalmente de seu poder sobre o camponês, com a emancipação o governo russo reformava completamente a organização das comunidades camponesas, introduzindo uma forma de administração que era totalmente alheia ao camponês russo e submetendo-a totalmente à autoridade dos nobres, que poderiam reverter ou modificar as resoluções tomadas pela comunidade camponesa. Como explica Marx, toda a vida dos camponeses russos era regida pela comunidade da vila e eles não possuíam a “*idea of individual landed property, but considers the association to be the proprietors of the soil on which he lives*”³⁸ (Marx, 2010a, p. 147), de maneira que a tentativa do governo de introduzir um modelo de organização do campo que retirava da comunidade da vila o poder de decidir sobre as questões do camponeses, além de introduzir uma organização baseada na propriedade privada da terra (ideia totalmente alheia ao mujique), fatalmente não seria bem aceita³⁹. E tudo isso se agravava no coração do camponês pelo fato de que estavam absolutamente convencidos — e se guiavam por essa convicção — de que o czar, o batiushka [querido pai ou paizinho] do povo russo (Keep, 1982, p. 48), estava por eles, mas que era impedido de avançar na libertação dos servos (Marx, 2010a, p. 147).

³⁸ Ideia de propriedade individual, mas considera a associação de proprietários do solo em que vive. (tradução livre)

³⁹ Em 1881 Marx retomaria essa ideia em seus rascunhos para resposta à carta escrita a ele pela revolucionária russa Vera Zasulich, nos quais o autor de *O Capital* discute o futuro da comuna agrária russa e seus potencial de servir de base para a transformação da sociedade russa. Nesses esboços, o autor renano retoma como o camponês russo nunca foi proprietário da terra que cultivava.

Sobre tudo isso, Marx conclui que

the Emperor, tossed about between state necessity and expediency, between fear of the nobles and fear of the enraged peasants, is sure to vacillate; and the serfs, with expectations worked up to the highest pitch, and with the idea that the Czar is for them, but held down by the nobles, are surer than ever to rise. And if they do, the Russian 1793 will be at hand; the reign of terror of these half-Asiatic serfs will be something unequaled in history; but it will be the second turning the point in Russian history, and finally place real and general civilization in the place of that sham and show introduced by Peter the Great.⁴⁰ (Marx, 2010b, p. 147)

Embora essa hipótese não tenha se concretizado da forma como o autor renano aqui propôs, não podemos ignorar como aqui é evidente para Marx o potencial revolucionário do camponês russo. Embora o autor aqui ainda não coloque a perspectiva de uma revolução propriamente comunista, uma vez ele traz o campesinato russo atuando de forma semelhante aos jacobinos na França revolucionária, que deram o golpe fatal na velha sociedade feudal francesa e possibilitaram que a sociedade civil burguesa se colocasse sobre seus pés, Marx trata aqui de um real potencial que uma revolta camponesa teria de transformar radicalmente a sociedade russa, de retirá-la da estagnação na qual era mantida pelas velhas estruturas e de lançá-la a um novo momento de sua história. Isso se torna ainda mais interessante quando trazemos o já aludido posicionamento defendido por Marx em 1881 em resposta à carta de Vera Zaslitch, em que o autor defende a possibilidade de revolucionar a Rússia a partir da comuna agrária russa.

Sobre a reação dos servos à forma como se propunha a emancipação, em certa medida Marx também estava correto. De fato, os servos não se contentaram com os termos de sua emancipação e nos quatro meses seguintes à Emancipação, foram registradas mais de 600 revoltas camponesas movidas por rumores de que uma emancipação mais completa fora planejada pelo czar, mas que teria sido escondida dos camponeses pelos nobres (Robinson, 1932). Todavia, essas revoltas foram logo suprimidas e não se desenvolveram em algo maior do que insurreições isoladas. Contudo, a sociedade russa realmente sofreu transformações profundas a partir das

⁴⁰ O imperador, jogado entre necessidade do Estado e expediência, entre medo dos nobres e medo dos camponeses enfurecidos, certamente vacilará; e os servos, com expectativas levadas até o ápice, e com a ideia de que o czar é por eles, mas é impedido pelos nobres, certamente se insurgirão. E se o fizerem, o 1793 russo terá chegado; o reinado de terror desses servos maio-asiáticos será algo sem precedentes na história; mas será o segundo ponto de inflexão na história russa, e finalmente implementará uma civilização real e geral no lugar da farsa introduzida por Pedro, O Grande. (tradução livre)

reformas do czar, embora não da forma ou no sentido que Marx propôs em 1858 — pelo contrário. Depois da emancipação, os ex-servos foram lançados em uma situação de miséria que em alguns casos chegavam a ser pior do que antes da abolição, tanto em razão do pagamento do preço de resgate que foram obrigados a pagar por sua liberdade e pelas terras que lhes foram concedidas, quanto pela pesada carga tributária que recaía sobre os camponeses — por exemplo, comparando a quantidade de tributos pagos pelos nobres na década de 1870 e o que os camponeses pagavam aos Estado russo, o total de tributos pagos pela nobreza era cerca de um décimo daquilo que os camponeses deviam ao Estado (Robinson, 1931, p. 95).

Em seus cadernos dedicados ao estudo da situação russa depois da Reforma de 1861, Marx aponta que a maior parte do orçamento do Estado russo em 1864 era proveniente de impostos sobre os camponeses (117 milhões de rublos de impostos diretos e 231 milhões de rublos de impostos indiretos) (Marx, 2020, p. 120). Para arcar com a enorme carga de suas obrigações, muitos camponeses se viam forçados a complementar seus ganhos de outras formas, como a venda de sua força de trabalho, pois era impossível cumprir com todos os pagamentos apenas com seus ganhos advindos da atividade agrícola (Robinson, 1932).

Ademais, Marx aponta em seus cadernos que o nadel concedido aos camponeses ou era de tamanho insuficiente — o que ocorria com frequência nas férteis terras negras, pois quanto mais fértil era a terra, menores eram os lotes de terras concedidos aos camponeses — ou era de baixa fertilidade, de modo que se viam forçados a arrendar terras ou recrutar mão de obra assalariada, fazendo com que os conflitos de interesses inerentes à *obschina* se aflorassem e se desenvolvessem, acelerando a decomposição da comuna agrária na medida que provoca a dissolução de seu elemento igualitário (cf. Marx, 2013). Isso sem mencionar que normalmente os lotes de terras não tinham áreas de pastagem ou floresta, fazendo com que os camponeses precisavam arrendar essas áreas de seus antigos senhores, mantendo-se economicamente dependentes destes (Marx, 2020, p. 108).

Esses dados só arranham a superfície de como a forma pela qual o Estado russo emancipou os servos lançou os camponeses numa situação de miséria por ele próprio engendrada — não só por meio da carga tributária colossal que recaía sobre os camponeses, mas também pelo incentivo dado pelo Estado aos “intrusos capitalistas”, que também passariam a viver da exploração do camponês —, fazendo com que a comuna agrária russa, que até 1861 encontrava-se com bastante vitalidade, fosse

colocada numa situação de anemia extrema até que em 1881 estivesse quase extinta (Marx, 2013, p. 79) e, com isso, se esvanecesse a “melhor chance que a história já ofereceu a um povo” (Marx, 2013, p. 54) para desenvolver uma sociedade comunista.

Assim, de um lado o czar se encontrava pressionado a fazer a questão da emancipação avançar por medo de ver o povo tomar a questão com suas próprias mãos. Por outro lado, o czar via seus avanços freados pela nobreza russa, que de forma alguma estava pronta a abrir mão dos privilégios associados à servidão. Em meio à essa perigosa situação, Alexandre II se via forçado a agir. Sobre esse contexto, em dezembro de 1859 Marx escreveu em uma carta a Engels que “*in Russia the movement is progressing better than anywhere else in Europe. On the one hand the constitutionalism of the aristocracy versus the Tsar, on the other of the peasants versus the aristocracy*”⁴¹ (Marx, 2010c, p. 522). Marx via nas agitações que estouravam na Rússia, na forte contradição que marcava as relações entre Estado, camponeses e aristocratas russos como sinais de uma revolução gestando no ventre da Rússia, onde na década de 50 as coisas se desenvolviam mais rápido que em qualquer outro lugar na Europa. Nota-se, contudo, que Marx não atribui propriamente às ações do czar e do Estado russo a rapidez com que as coisas mudavam na Rússia, sim à tensão entre os principais elementos sociais russos, a qual os planos do czar de abolir a servidão somente alimentava — essa tensão já existia ali, tendo inclusive o czar por elas tenha sido forçado a avançar com a questão da emancipação. Em razão disso tudo, Marx escreve a Engels que “*come the next revolution and Russia will oblige by joining in*”⁴² (Marx, 2010c, p. 522) — viesse a próxima revolução, escrevia Marx, e a Rússia não desempenharia a mesma função que teve em 1848.

Em janeiro de 1861, Marx escreve à Engels expressando as mesmas convicções de dezembro de 1859. Ele escreve a Engels que “*In my view, the most momentous thing happening in the world today is the slave movement—on the one hand, in America, started by the death of Brown, and in Russia, on the other*”⁴³ (Marx, 2010d, p. 4). O autor renano considerava, portanto, que o desenvolvimento da questão dos servos na Rússia junto com a questão dos escravos norte-americanos eram os dois

⁴¹ Na Rússia, o movimento está progredindo melhor do que qualquer outro lugar na Europa. De um lado, o constitucionalismo da aristocracia versus o czar, do outro, os camponeses versus a aristocracia. (tradução livre)

⁴² Venha a próxima Revolução, a Rússia irá atender juntando-se. (tradução livre)

⁴³ A meu ver, a coisa mais momentosa acontecendo no mundo nesse momento é o movimento escravagista — em uma mão, na América, começado pela morte de Brown, e na Rússia, de outra. (tradução livre)

eventos mais relevantes naquele momento. Marx via na forma como a questão dos servos movia na Rússia na década de 1860, com revoltas camponesas eclodindo por toda a Rússia, como um dos principais desenvolvimentos que ocorria no mundo naquele momento: na Rússia, país em que a servidão havia subsistido por tanto tempo e que era a base de toda sua ordem vigente, os servos estavam sendo emancipados e isso inevitavelmente levaria a profundas transformações naquele país retrógrado — quem sabe, até mesmo uma revolução. Sobre isso, Marx continua:

You will have read that the aristocracy in Russia literally threw themselves into constitutional agitation and that two or three members of leading families have already found their way to Siberia. At the same time, Alexander has displeased the peasants, for the recent manifesto declares outright that, with emancipation, 'THE COMMUNISTIC PRINCIPLE' must be abandoned. Thus, a 'social' movement has been started both in the West and in the East. Together with the impending DOWNBREAK in Central Europe, this promises great things.⁴⁴ (Marx, 2010d, p. 4)

Assim, Marx considerava que toda a questão da servidão — as ações do Estado, que claramente não levavam em consideração os interesses ou o bem estar dos servos emancipados; a reação constitucionalista da aristocracia, que atacava o “ponto de gravitação político” de toda a estrutura da sociedade russa; a inquietação polvorosa dos servos insatisfeitos com a forma como a abolição era promovida — eram sinais de que eram iminentes e profundas transformações na Rússia. Tanto no Oeste, com as movimentações relativas à escravidão norte americana, quanto no Leste, com as movimentações da abolição da servidão na Rússia iniciavam-se movimentos ‘sociais’, no sentido de que eram iminentes profundas mudanças nessas sociedades, possivelmente uma revolução.

Conclusão

Ainda que de forma alguma objeto do presente artigo tenha sido exaurido, foi aqui exposto em linhas gerais o papel do Estado e do Direito russos na abolição da servidão na Rússia e o que Marx teve a dizer sobre esse papel. Tendo sido abolida a servidão russa por meio de uma reforma conduzida pelo Estado, seu escopo foi

⁴⁴ Você terá lido que a aristocracia na Rússia literalmente se jogou em uma agitação constitucional e que dois ou três membros de famílias importantes já encontraram seu caminho para a Sibéria. Ao mesmo tempo, Alexander desagradou os camponeses, pois o manifesto recente declara diretamente que, com a emancipação, o “PRINCÍPIO COMUNISTA” deverá ser abandonado. Assim, um movimento ‘social’ começou tanto no oeste quanto no leste. Junto do colapso iminente na Europa Central, isso promete grandes coisas. (tradução livre)

extremamente limitado, tendo seus resultados beirado a catastróficos para o povo russo. Como Marx bem resume a situação, “Alexandre II estava decidido desde o início a dar aos proprietários tanto quanto possível e aos camponeses tão pouco fosse possível” (Marx, 2020, p. 100).

Ficou claro também que a emancipação dos servos foi executada em 1861 por Alexandre, “o Libertador” sem qualquer propósito real de realmente emancipar os servos, dado que a situação que fora legada o czar por seus antecessores era uma insustentável, tendo se tornado imperativo o Estado abolir a servidão de modo a evitar que os servos se emancipassem por suas próprias mãos. Também se evidenciou a ausência de qualquer função progressista do Estado e do Direito na Rússia, pois não só aquilo que era almejado pelo czar era o desenvolvimento de relações que na Europa já evidenciavam seu estado de decrepitude e apodrecimento absolutos, mas também a forma como se libertou os camponeses da servidão somente os lançou em uma nova situação de miséria aguda. Apesar de Marx não ver nas ações do Estado russo qualquer caráter efetivamente progressista, também ficou claro como para Marx havia naquele momento na Rússia um real potencial para a transformação daquele país, possivelmente de forma revolucionária, potencial esse que o autor renano considerava ser possível de ser realizado pelos camponeses russos.

Referências bibliográficas

- DUNNING, C. **Cossacks and the southern frontier in the Time of Troubles**. Russian History, vol. 19, n. 1/4, 1992, pp. 57-74
- HERZEN, A. Literatura e pensamento social depois do 14 de dezembro de 1825. In: GOMIDE, B (org.). **Antologia do Pensamento crítico russo (1802-1901)**. São Paulo: Editora 34, 2013. pp. 163-186
- JONES, R. **The emancipation of the russian nobility, 1762-1785**. Princeton: Princeton University Press, 1973
- KEEP, J. Emancipation by the Axe? Peasant Revolts in Russian Thought and Literature. *Cahiers du Monde russe et soviétique*, v. 23, n. 1, Jan/Mar 1982, pp. 45-61
- LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social*, volume II. São Paulo: Boitempo, 2015
- MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011
- MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010a
- MARX, K. **O Capital**, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017
- MARX, K. **Últimos Escritos Econômicos**. São Paulo: Boitempo, 2020
- MARX, K & Engels, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005
- MARX, K & Engels, F. **Marx Engels Collected Works**, v. 16. Londres: Editora Lawrence & Wishart, 2010b
- MARX, K & ENGELS, K. **Marx Engels Collected Works**, v. 40. Londres: Editora Lawrence & Wishart, 2010c
- MARX, K & ENGELS, K. **Marx Engels Collected Works**, v. 41. Londres: Editora Lawrence & Wishart, 2010d

- MARX, K & ENGELS, K. **Marx Engels Collected Works**, v. 45. Londres: Editora Lawrence & Wishart, 2010e
- MARX, K & ENGELS, K. **Luta de Classes na Rússia**. São Paulo: Boitempo, 2017
- MERVAUD, M. Les conflits avec les « marxides » : note sur les rapports de Herzen et de Marx. **Revue des études slaves**, v. 83, n. 1, 2012, pp. 163-183
- ROBINSON, G. T. **Rural Russia under the Old Regime**. Nova Iorque: Macmillan Company, 1932
- SARTORI, V. B. O Direito e o Estado czarista de encontro com a comuna rural russa: uma análise da possibilidade de uma “revolução russa” a partir de Marx e Engels. In: Batista, F & Machado, G. (org). **Revolução Russa, Estado e Direito**. São Paulo: Dobradura Editorial, 2017
- SARTORI, V. Sobre reconhecimento oficial, a crítica ao direito natural e a justiça na obra madura de György Lukács. **Revista Sapere Aude**, v. 23, n. 25, jan/jul 2022, pp.158-171
- SHANIN, T. **Marx Tardio e a Via Russa**. São Paulo: Expressão Popular, 2017
- STANZIANI, A. Serfs, slaves, or wage earners? The legal status of labour in Russia from a comparative perspective, from the sixteenth to the nineteenth century. **Journal of Global History**, v. 3, n. 2, Jul. 2008, pp 183-202
- YARMOLINSKY, A. **Road to Revolution: a century of Russian Radicalism**. Princeton: Princeton University Press, 1956

Como citar:

SOUZA, Gabriella M. Segantini. Alexandre, o pequeno: Marx e a abolição da servidão na Rússia. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 433-464; jan.-jun., 2024.

A crítica ao direito nos “assim chamados” *Cadernos etnológicos* de Karl Marx: os comentários a Henry Sumner Maine

The criticism of Law on Karl Marx’s “so-called” *Ethnological notebooks*: the commentary on Henry Sumner Maine

Ana Carolina Marra de Andrade*

Resumo: Pretendemos analisar a crítica ao direito marxiana exposta nos comentários à obra *Lectures on the early history of institutions*, do jurista inglês Henry Sumner Maine, presentes nos “assim chamados” *Cadernos etnológicos*. Para tal, passaremos pela crítica de Karl Marx à teoria do direito de Maine, passando também por considerações sobre os juristas analíticos John Austin e Jeremy Bentham, nos quais o autor das *Lectures* se baseia fortemente. Em seguida, trataremos das críticas à concepção de Maine sobre a origem do Estado e do direito. Então, explicaremos como Marx se contrapõe a Maine voltando-se para o solo da história real, e assim analisa a gênese e o desenvolvimento do direito na Irlanda e sua associação com a religião cristã, tanto antes quanto durante a colonização inglesa, observando também a violência por trás da imposição das leis coloniais.

Palavras-chave: Marx; Direito; Religião; Colonização; Irlanda; *Cadernos etnológicos*.

Abstract: We intend to analyze Karl Marx’s criticism of Law exposed in the comments to *Lectures on the early history of institutions*, by the English jurist Henry Sumner Maine, present in the “so-called” *Ethnological notebooks*. To do so, we will go through Karl Marx’s criticism of Maine’s theory of law, also passing through considerations about the analytical jurists John Austin and Jeremy Bentham, upon whom the author of the *Lectures* heavily relies. Next, we will deal with the criticisms of Maine’s conception of the origin of the State and law. Then, we will explain how Marx counters Maine by turning to the soil of real history, and thus examines the genesis and development of the Irish law and its association with Christianity, both before and during the English colonization, also noticing the violence behind the imposition of colonial Laws.

Keywords: Marx; Religion; Colonization; Ireland; *Ethnological Notebooks*.

I. Introdução

No presente trabalho, pretendemos tratar da crítica ao direito nos comentários de Karl Marx ao britânico Henry Sumner Maine, mais especificamente da obra *Lectures on the early history of institutions*, originalmente publicada em 1874. Nosso objeto consiste nos “assim chamados”¹ *Cadernos Etnológicos* de Karl Marx, um conjunto de

* Graduada em direito pela UFMG, mestranda em direito pela UFMG. E-mail: anamarra7@gmail.com.

¹ Fazemos referência à expressão utilizada por Marx para tratar da “assim chamada acumulação primitiva” [*ursprüngliche Akkumulation*] em *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital* (cf.: MARX, 2017, p. 785). Utilizamos essa referência para ressaltar que o título e a seleção dos textos que compõem os *Cadernos Etnológicos* apresentam uma forte interpretação pessoal de seu organizador, Lawrence Krader, acerca de quais excertos foram selecionados e de qual

anotações deixadas por Marx nas quais são traçados comentários acerca dos autores Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Sumner Maine e John Lubbock.

Para dar início a nossa análise, é necessário compreender o caráter específico dos *Cadernos*, o momento em que eles foram escritos, a forma de anotações rascunhadas em que foram deixados, e as problemáticas envolvendo o contexto em que vieram a público (quase um século após a morte de Marx). Traduzidos e organizados por Lawrence Krader, foram publicados originalmente em 1972 com a denominação de *Ethnological Notebooks*, conforme escolhido pelo editor em razão de sua atribuição aos autores estudados pelo filósofo alemão enquanto escritores de etnologia que abordaram as temáticas de “pré-história, proto-história e história primitiva da humanidade, e o estudo etnológico de povos vivos” (KRADER, 1974, p. 2 - tradução livre)².

Na década de 1970, próximo à publicação original dos *Cadernos* de Krader, também estavam sendo publicados os primeiros volumes advindos do resgate do projeto MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), criado originalmente na Rússia pós-revolucionária, já na década de 1920, e interrompida na década de 1930, no que ficou conhecido como a MEGA-2, que visa à publicação de uma edição completa de todos os escritos deixados por Marx e Engels. Em 1990, surge o *Internationale Marx-Engels-Stiftung* (IMES), em Amsterdã, com o intuito de continuar as publicações da MEGA-2, e atualmente planeja-se finalizar todo esse longo trabalho de edição e, finalmente, publicar a obra completa dos autores até 2025³.

É notável que edição de Krader apresenta, no mínimo, uma escolha parcial, dado que ela contém aproximadamente metade das notas de Marx de 1879 a 1882 sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas, excluindo comentários que Marx traçou a textos de outros autores⁴ (cf. ANDERSON, 2019, p. 344). Na verdade, os comentários do mouro na época se estendem para muito além do recorte traçado na edição original. Segundo Anderson, que também é um dos editores da MEGA-2:

seria o conteúdo e as supostas intenções da crítica marxiana. Nesse sentido, para uma análise mais objetiva, buscaremos atentar o leitor dessa intervenção de Krader, por mais que ocasionalmente também utilizemos simplesmente “os *Cadernos*” para referirmo-nos ao texto em questão. Álvares (2019) também utiliza a expressão “assim chamados *Cadernos Etnológicos*” com sentido semelhante.

² “prehistory, proto-history and early history of mankind, and the ethnological study of living peoples” (KRADER, 1974, p. 2).

³ Cf.: Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Disponível em: <<https://mega.bbaw.de/de>>. Acesso em 01/02/2022

⁴ Krader chega a mencionar em sua *Introdução* que Marx também estudou Georg L. Maurer and Maxim M. Kovalévski (cf. KRADER, 1974, p. I).

Os cadernos restantes, alguns ainda inéditos em qualquer língua, dizem respeito às anotações de Marx sobre o estudo do antropólogo russo Maksim Kovalévski acerca da propriedade comunal nas Américas, na Índia e na Argélia, sobre a história indiana, baseadas em um livro do funcionário público colonial Robert Sewell, sobre os escritos dos historiadores sociais alemães Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange, Rudolf Jhering e Rudolf Sohm acerca de classe, status e gênero em Roma e na Europa medieval, sobre o estudo do advogado britânico J. W. B. Money acerca da Indonésia (Java), sobre novas obras de antropologia física e paleontologia, sobre estudos da língua russa da Rússia rural e, finalmente, sobre a interferência inglesa no Egito na década de 1880. Incluindo aquelas previamente publicadas por Krader, essas notas totalizariam mais de oitocentas páginas impressas (ANDERSON, 2019, pp. 344-345).

Desse modo, na realidade, as anotações da época não se restringem aos supostos “etnólogos” Morgan, Phear, Maine e Lubbock, e se estendem a comentários sobre Maksim Kovalévski, Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange⁵, Rudolf Jhering, Rudolf Sohm e J. W. B. Money. Os escritos sobre Kovalévski foram publicados por Hans-Peter Harstick em 1977 junto com os demais excertos da edição de Krader em uma edição boliviana denominada *Escritos sobre la comunidad ancestral* (editores: Silvia de Alarcón e Vicente Prieto)⁶. A previsão para a publicação integral dos comentários marxianos é no Volume IV/27 da MEGA com o título *Antropologia, sociedades não-ocidentais, gênero e história da propriedade da terra*.

Nesse sentido, os assim chamados *Cadernos Etnológicos* são fruto de uma edição baseada nas preferências pessoais de Krader, que fez um recorte dentre o material existente ao qual imputou etnológico, ainda que os autores comentados por Marx não se autodenominam como tal. Ademais, também ressaltamos que a denominação cadernos talvez não seja a mais adequada, tratando-se de anotações marginais, comentários rascunhados que não chegaram sequer a integrar um manuscrito ou rascunhos, não podendo ser equiparáveis aos *Manuscritos econômico-*

⁵ Heather Brown (2012) já teve acesso à parte do projeto não-publicado da MEGA relativa aos escritos de Marx sobre a obra *Römische Alterthümer*, de Ludwig Lange, e traça comentários relevantes em um dos capítulos de sua obra *Marx on gender*. Ela afirma que os comentários sobre Lange, ainda que escritos em 1879, antes das notas sobre Morgan, já apresentam algumas semelhanças com o argumento do norte-americano sobre o desenvolvimento da família à partir da *gens*. Segundo Brown, as notas sobre Lange exploram, em linhas gerais, o desenvolvimento das divisões de classe em Roma, de modo que uma parte significativa das citações trazidas por Marx tratam da evolução da família patriarcal patricia até a família patriarcal plebeia, e a relação delas com o Estado. Vale ressaltar que, para Marx, o conceito romano de família é mais amplo que a atual família nuclear, incluindo todos os membros da casa (servos, escravos, etc.). A autora aponta que, como Maine, Lange entendia que a família patriarcal era a unidade primária das comunidades primitivas, e o mouro já traça duras críticas com relação a essa percepção, de forma coerente com a análise que faz do pensador inglês, conforme veremos mais à frente (cf. BROWN, 2012, pp. 199-200).

⁶ Ver MARX, 2015.

filosóficos, à *A Ideologia Alemã* ou aos *Grundrisse*, e diferenciam-se também do formato de cartas enviadas pelo filósofo, muitas das quais também foram publicadas postumamente⁷.

Marx está, aqui, muito mais como um leitor crítico que como um autor propriamente dito, e, apesar de Friedrich Engels expor que seu amigo, antes de falecer, tinha intenção de publicar os resultados de uma nova pesquisa sobre a história em conexão com sua pesquisa sobre Morgan (cf. ENGELS, 2019, p. 19), não temos qualquer outro registro de que Marx de fato pretendia escrever sobre as temáticas que veremos no presente texto, que se estendem para além dos comentários acerca de *Ancient Society*⁸. No entanto, como veremos, muito pode ser extraído através das bases do texto enquanto tal, por mais que existam uma série de lacunas advindas da falta de um posicionamento completo e estruturado.

Essas anotações são de um estudo realizado por um Marx já maduro, durante seus últimos anos de vida, fase (1881-1883) em que é referido por alguns autores como “o velho Marx” (cf. MUSTO, 2018) ou “o último Marx” (cf. SHANIN, 2017), período logo antes de sua morte em março de 1883. Outro escrito extremamente relevante desse momento (1881) é a *Carta a Vera Zasulich* (com seus esboços), na qual Marx esboça respostas à correspondência enviada pela revolucionária acerca da possibilidade de uma revolução comunista a partir da comuna agrária russa. Em 1882, Marx também escreveu um prólogo à edição russa de *O Manifesto do Partido Comunista*, o qual “foi o último texto significativo (firmado por ele e por Engels) tornado público em vida de Marx”, ainda que sua atividade intelectual tenha prosseguido até poucas semanas antes do seu falecimento (NETTO, 2020, p. 484).

A relevância de retornar a este texto hoje se coloca frente à ampla negligência com que é tratado, especialmente com respeito à crítica feita a Mainie. Para Lucas Parreira Álvares, são quatro pontos centrais que explicariam o desmazelo com que a tradição marxista aborda a obra:

- 1) a constatação do distanciamento que a forma rascunho desses Cadernos possuem em relação a outros escritos consagrados que incidiram no modo como esse autor teve sua importância reconhecida;

⁷ Vale mencionar que discordamos parcialmente de Álvares (2019) quando ele trata dos *Cadernos* enquanto rascunhos, ainda que reconheça que não são equiparáveis a manuscritos ou cartas (cf. ÁLVARES, 2019, p. 15). Acreditamos que é mais prudente tratar dos *Cadernos* como anotações ou comentários críticos rascunhados, que como um rascunho que pode dar a ideia de uma primeira versão de um texto que poderia ser publicado.

⁸ Para melhor compreensão acerca da recepção de Marx, bem como suas diferenças e semelhanças com a de Engels, da obra de Morgan, cf. ÁLVARES, 2019.

2) sob o modo como são concebidos, os chamados Cadernos Etnológicos integralmente vieram a público tardiamente, no ano de 1972, quando os textos “basilares” do pensamento marxiano já dispunham de um lugar consolidado nas estantes de livros dos intérpretes, simpatizantes e críticos das obras de Marx; 3) houve uma certa indisposição, por parte de alguns intérpretes marxistas, de investigar de modo original tal obra, aceitando fielmente as formulações desenvolvidas por parte do editor dos Cadernos Etnológicos, o antropólogo Lawrence Krader; 4) a existência de características singulares que compõem o corpo desses intitulados Cadernos Etnológicos, impondo esforços morosos àqueles que se atém a investigá-los (ÁLVARES, 2019, p. 17).

Ou seja, essas anotações são negligenciadas muito em razão de sua publicação tardia, quando outros textos do Marx já haviam se consolidado como de maior importância, e muitos intérpretes acabaram se dispensando da dificuldade de se analisá-los, partindo, na melhor das hipóteses, somente da interpretação de Krader e não do texto original. Além disso, quando são resgatados, geralmente os *Cadernos* são tratados somente no recorte da crítica a Morgan, mais especificamente da obra *Ancient Society* (1977), o que se deve muito em razão do destaque dado por Friedrich Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, na qual coloca que:

Ninguém menos que Karl Marx havia reservado para si a tarefa de expor os resultados das pesquisas de Morgan em conexão com os resultados de sua – e, em certa medida, posso dizer nossa – investigação materialista da história e, desse modo, evidenciar toda a sua importância. Pois foi Morgan quem redescobriu na América do Norte a concepção materialista de história descoberta por Marx quarenta anos antes e, ao comparar barbárie com civilização, foi levado por ela, no que diz respeito aos seus pontos principais, aos mesmos resultados obtidos por Marx (ENGELS, 2019, p. 19).

Se Engels, após o falecimento de seu amigo, realiza a tarefa de expor os resultados da “redescoberta da concepção materialista de história” de Morgan com maestria, ou se de fato há uma identidade entre o pensamento dos dois pensadores, são pontos que não aprofundaremos no presente trabalho⁹. O que pretendemos demonstrar é que existem pontos de grande relevância também nos comentários acerca de Maine que não devem ser menosprezados pela tradição marxista.

Não obstante, sobretudo no âmbito da análise jurídica, a leitura da obra de Karl Marx no Brasil vem sendo bastante mediada pela interpretação de Evguiéni Pachukanis e sua principal publicação, *Teoria geral do Direito e marxismo*. Essa tradição da crítica

⁹ Para aprofundar nesse debate, ver ÁLVARES, 2019.

marxista ao direito é encabeçada sobretudo por Márcio Naves e sucessores como Alysson Mascaro e Silvio Luís de Almeida, e também se assenta fortemente nas determinações da herança althusseriana (cf. SARTORI, 2020, p. 313), além de não se debruçar sobre os *Cadernos*. O próprio Pachukanis menciona Maine, apresentando-o como um “famoso historiador do direito”, porém o traz de forma acrítica, até certo ponto elogiosa, utilizando-se de citações do britânico como complementares a sua teoria geral (cf. PACHUKANIS, 2017, p. 157; p. 166; p. 169), por mais que não se aprofunde na análise das obras do britânico.

Não é necessário esforço para demonstrar a importância dos estudos e reflexões de Pachukanis no século XX e nos marxismos posteriores. No entanto, há evidentes problemas em tomar a visão pachukaniana como um pressuposto na leitura dos textos marxianos, em especial na compreensão do Direito: Pachukanis não teve acesso aos *Cadernos* nem a outras grandes obras de Marx, dentre elas os *Manuscritos econômico-filosóficos* e os *Grundrisse*, nas quais podemos extrair uma série de determinações do próprio Marx acerca do direito ausentes no estudo do exitoso jurista russo, além de pouco se valer dos livros II e III de *O Capital: crítica da economia política*¹⁰, o que pode significar uma grande lacuna para a tradição brasileira da crítica ao Direito.

Nesse sentido, ressaltamos mais uma vez a relevância da leitura da obra em questão. Maine, ainda que tenha caído no esquecimento ao longo do tempo, foi um acadêmico britânico de grande influência para a Europa do século XIX. Foi professor da Universidade de Cambridge e da Universidade de Oxford, chegando a ocupar o conselho do Governador-Geral da Índia no período de 1863 a 1869, e exerceu importante papel na codificação de leis do Raj britânico durante o período colonial. Ele é considerado, por vezes, um jurista, e outras, um etnólogo ou antropólogo, e talvez esteja situado entre essas duas áreas do conhecimento. Até hoje, ele é bastante retomado pela teoria do direito anglo-americana, ao lado de John Austin e Jeremy Bentham.

Tentaremos, em nosso artigo, explicitar não somente as críticas de Marx à defesa que Maine faz do direito, mas também o posicionamento concreto de Marx tal como deixado para nós em suas anotações. Veremos como o mouro mantém, ao final de sua vida, uma postura decididamente crítica ao direito, ao Estado, à colonização e

¹⁰ Ver SARTORI, 2021.

à religião, que aqui se colocam de forma bastante interconectada.

Não obstante, tratando-se da análise dos *Cadernos*, o leitor pode se questionar acerca de um problema central. Como já avaliamos, nosso principal objeto de análise são meras anotações, comentários. O cientista político Kevin Anderson ressalta que Marx nunca publicou os resultados de suas pesquisas sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas em seus últimos anos de vida, com a exceção de um prefácio a uma edição russa de 1882 do *Manifesto do Partido Comunista*, feita em coautoria com Engels (cf. ANDERSON, 2019, p. 343); ainda que a carta de resposta à Vera Zasulich tenha sido enviada, ela não foi publicada. Segundo Marcello Musto, o genro de Marx e militante socialista Paul Lafargue chegou a expor, após o falecimento de seu sogro, que ele “jamais publicou nada que não tivesse reelaborado várias vezes, até encontrar a forma adequada’ e que ‘preferia queimar seus manuscritos a publicá-los incompletos’” (MUSTO, 2018, p. 23).

Ainda assim, defendemos a possibilidade de analisar o presente texto e extrair dele contribuições relevantes para a compreensão do pensamento de Marx acerca de vários tópicos distintos, em especial de sua crítica ao direito. Entendemos que nossa análise, nesse sentido, não pode ser outra que não a análise imanente, tal como proposta por José Chasin (2009) com base na crítica imanente lukácsiana, que se propõe a observar todo discurso em sua gênese, estrutura e função. Ou seja, trata-se, em linhas gerais, de compreender o contexto (histórico, geográfico, social) em que foi produzido; voltar-se ao conjunto das afirmações, conexões e suficiências que, objetivamente, o conformam; além de assimilar função específica que aquele discurso expressa na realidade. Como função, entendemos a utilidade, a aplicabilidade do texto frente à realidade efetiva, partindo do papel ativo das ideias como “co-protagonistas de qualquer efetivação humana, inclusive quando falsas” (CHASIN, 2009, p. 112), considerando que todo discurso sofre influência, mas também exerce influência na realidade.

A “análise imanente” (LUKÁCS, 2020, p.11), ou “estrutural” (CHASIN, 2009, p. 25) é um procedimento de rigor analítico pautado em encarar o texto a partir de sua consistência autossignificativa, “aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam”. Desse modo, pretendemos explicitar a posição de Marx, reproduzindo o “trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e

expressou” (CHASIN, 2009, p. 25).

Para Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes, em *A Destruição da Razão*:

O procedimento analítico básico adotado por Lukács na investigação das obras da longa lista de autores compulsados é, como referimos acima, a análise imanente. Contrariamente ao que uma observação mais ligeira sobre a questão poderia denotar, não se trata de simples alinhavo de paráfrases ou de atulhamento do escrito com citações em grande quantidade, enumeradas acriteriosamente pelo intérprete de acordo com suas próprias crenças e convicções, mas procedimento investigativo de rigor que almeja identificar a estrutura categorial das obras, alvo da atenção do filósofo. Trata-se, enfim, de atitude de respeito ao texto, em que o intérprete se subordina ao sentido nele existente objetivamente. Que se trata de empreendimento de difícil execução, não resta a menor dúvida. Muito mais cômodo e fácil seria simplesmente atribuir ao material estudado o significado que subjetivamente o intérprete é capaz de formular, à revelia da própria tessitura significativa presente no escrito. Somente por meio da análise imanente do texto é que seria possível para Lukács a 'comprovação objetiva, filosófica, da incoerência e contradição interna etc. de cada uma das filosofias, se se quer - de modo real e concreto - tornar evidente seu caráter reacionário (FORTES et. al., 2020, pp. XI-XII).

Ressaltamos, nesse sentido, a "inexistência de qualquer tipo de antessala lógico-epistêmica ou apriorismo teórico-metodológico" (CHASIN, 2009, p. 91) em nossa análise dos textos, que devem ser tomados a partir de sua própria gênese, estrutura e função. No caso dos *Cadernos*, é especialmente relevante compreender sua gênese, ou seja, o contexto em que foram redigidos nos últimos anos de vida de Marx, bem como sua estrutura, enquanto conjunto de notas críticas tardiamente publicadas.

Não estamos partindo de um método inquebrável ou uma teoria do conhecimento prévia ou metafisicamente consolidada. Não havendo uma multiplicidade ilimitada de interpretações possíveis a um discurso, devemos compreendê-lo de acordo com sua lógica específica, desvendá-lo, dissecá-lo, reproduzi-lo a partir de seu nexos constitutivo objetivo; eis a leitura imanente. O propósito é a "propulsão categórica à objetividade", a postura voltada para "apreender o texto na forma própria à objetividade de seu discurso enquanto discurso" (*idem*, p. 25). Somente assim é possível explicitar o pensamento do autor com um rigor necessário.

Portanto, não se trata, de um lado, de trazer interpretações sem fundamento objetivo, nem, de outro, simplesmente compilar citações diretas. Conforme Fortes e Vaisman explicitam, do mesmo modo que Lukács (2020) investiga o caminho traçado pela filosofia alemã até Hitler em *A Destruição da Razão*, é imprescindível apreender

o texto na objetividade de seu discurso antes de interpretá-lo ou criticá-lo.

Ao tratar dos *Cadernos* e de toda a sua especificidade, traçar este panorama se torna imprescindível para demonstrar não só a possibilidade, mas também a relevância de análise deste texto tão negligenciado pela tradição marxista, sobretudo ao se tratar da crítica ao direito e sua recepção no Brasil.

Antes de darmos início a nossa análise, é válido traçar apenas mais alguns comentários sobre sua estrutura. As *Lectures* tratam-se de aulas de Maine, que foram dadas na Universidade de Oxford, na qual Maine lecionava. A obra se divide em 13 capítulos:

- I. NOVOS MATERIAIS PARA A HISTÓRIA ANTIGA DAS INSTITUIÇÕES
- II. A ANTIGA LEI IRLANDESA
- III. O PARENTE COMO BASE DA SOCIEDADE
- IV. A TRIBO E A TERRA
- V. O CHEFE E SUA ORDEM
- VI. O CHEFE E A TERRA
- VII. DIVISÕES ANTIGAS DA FAMÍLIA
- VIII. O CRESCIMENTO E DIFUSÃO DE IDEIAS PRIMITIVAS
- IX. AS FORMAS PRIMITIVAS DE RECURSOS LEGAIS
- X. AS FORMAS PRIMITIVAS DE RECURSOS LEGAIS
- XI. A HISTÓRIA INICIAL DA PROPRIEDADE LIQUIDADADA DE MULHERES CASADAS
- XII. SOBERANIA
- XIII. SOBERANIA E IMPÉRIO

(MAINE, 1914, p. VI - tradução livre) ¹¹

De acordo com o prefácio à primeira edição, o objetivo desse trabalho seria dar continuidade aos esforços da obra *Ancient Law*, focando em analisar a negligenciada *Brehon Law*. É chamado de *Brehon Law* o conjunto de *Ancient Irish Laws* [leis irlandesas antigas], sendo *Senchus Mor* e o *Livro de Aicill* os maiores tratados de leis irlandesas antigas publicados. Para o britânico, as leis que compõem a *Brehon Law* “em nenhum sentido são uma construção legislativa, e assim não só são um monumento autêntico de um grupo muito antigo de instituições Arianas; são também

¹¹ I. NEW MATERIALS FOR THE EARLY HISTORY OF INSTITUTIONS
II. THE ANCIENT IRISH LAW
III. KINSHIP AS THE BASIS OF SOCIETY
IV. THE TRIBE AND THE LAND
V. THE CHIEF AND HIS ORDER
VI. THE CHIEF AND THE LAND
VII. ANCIENT DIVISIONS OF THE FAMILY
VIII. THE GROWTH AND DIFFUSION OF PRIMITIVE IDEAS
IX. THE PRIMITIVE FORMS OF LEGAL REMEDIES
X. THE PRIMITIVE FORMS OF LEGAL REMEDIES
XI. THE EARLY HISTORY OF THE SETTLED PROPERTY OF MARRIED WOMEN
XII. SOVEREIGNTY
XIII. SOVEREIGNTY AND EMPIRE
(MAINE, 1914, p. VI)

uma coleção de regras que foram gradualmente se desenvolvendo em uma forma muito favorável à preservação de peculiaridades arcaicas” (MAINE, 1914, p. 11).

As *Lectures* tratam principalmente do direito bretão, como pode-se perceber pela divisão de capítulos supramencionada, de modo que a parte mais extensa dos comentários do Marx aqui também é sobre a Irlanda. Entretanto, também é analisada a sociedade indiana da época, marcada, no âmbito do direito, pelo *Mitakshara* (*Mitākṣarā*). Escrito por Vijnaneshwara no século XII, este é um dos tratados jurídicos mais antigos do direito indiano, e aborda sobretudo questões relativas à herança. Tanto o direito bretão quanto o direito indiano também são frequentemente comparados por Maine ao direito romano, que considera bastante admirável, ocasionalmente também comparando-os a institutos do direito inglês, sobretudo àqueles que supostamente derivam dos institutos romanos. Nota-se que o direito possui uma posição de destaque na análise do autor das *Lectures*.

Por uma restrição de espaço necessária ao formato de artigo em que, não poderemos nos debruçar sobre os comentários referentes à Índia e ao *Mitakshara*. Além dos comentários sobre filosofia do direito, focaremos nas passagens sobre o direito bretão, que são maiores em extensão, e, portanto, conteúdo. Tal escolha também é facilitada pois algumas conclusões chegadas por Marx na análise do direito bretão são semelhantes às alcançadas ao analisar o direito indiano, sobretudo no âmbito da violência relacionada com a imposição do direito inglês nos territórios coloniais, cada qual com suas devidas especificidades. Não obstante, reiteramos que ainda se faz necessário um outro trabalho que analise de forma mais detida o material específico acerca do direito indiano.

Frente à falta de uma edição em português, e em razão da dificuldade de separar, na leitura, os trechos do Maine dos comentários do Marx, utilizaremos duas edições dos *Cadernos Etnológicos* para trazer as citações: a edição original, sendo ela: *The Ethnological Notebooks (studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)* (transcribed and edited with an introduction by Lawrence Krader). 2ª ed. Assen: Van Gorcum & Comp. B. V., 1974; e também utilizaremos a tradução em castelhano de José Maria Ripalda: *Los apuntes etnológicos* (Org. Lawrence Krader). Trad.: José María Ripalda. Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1988. Na primeira, via de regra, as constatações do Maine estão em inglês, e os comentários do Marx em alemão, sendo mais claro de diferenciar ambos. Já na segunda, trazemos a nota do tradutor acerca das divisões do próprio texto para facilitar nossa interpretação:

Marx usa parênteses () e colchetes [] alternadamente, embora ele os use preferencialmente para comentários pessoais ou acréscimos ao texto extraído. Tanto a edição crítica quanto a tradução alemã os utilizam como o próprio Marx. Na tradução espanhola, o uso desses sinais é homogeneizado: os parênteses e hífens correspondem a trechos do texto extraído, os colchetes enquadram interpolações de Marx. Desta forma torna-se possível saber imediatamente quais passagens foram interpoladas por Marx.

Os colchetes <> indicam intervenções do tradutor (em 3 casos, do editor, L. Krader), para completar textos gramaticalmente elípticos ou incompletos. Quando colchetes angulares cercam um colchete <[> , eles indicam que esta é uma interpolação de Marx que não foi indicada graficamente por Marx e poderia passar despercebida. (RIPALDA, 1988, p. X - tradução livre)¹²

Ademais, é importante reiterar que não temos o objetivo de exaurir, mas tão somente de introduzir a crítica ao direito nos comentários de Marx a Maine em alguns de seus aspectos mais relevantes, considerando que o texto em que nos baseamos contém uma vasta gama de informações notáveis relativamente a este conteúdo. Isto posto, passemos para o texto.

II. A crítica ao direito nos comentários a Henry Sumner Maine

Um aspecto essencial para a crítica marxista ao direito é a crítica à teoria do direito e a sua função específica. Portanto, para dar início a nossa argumentação, situaremos a posição de Maine na ciência jurídica partindo das duas últimas *Lectures* de sua obra, na qual comentários acerca das teorias do direito inglesas. Segundo ele, as teorias da história normalmente utilizadas pelos juristas ingleses causaram um grande dano tanto para o estudo de direito quanto para o estudo da história, de modo que deve ser formulada não só uma nova história do direito, como também uma nova filosofia do direito no país. O britânico considera que o maior mérito do estudo filosófico jurídico no país se deve à escola analítica, em especial a Bentham e Austin¹³,

¹² Marx usa indistintamente paréntesis () y corchetes [], aunque preferentemente emplea éstos para comentarios o añadidos personales en el texto extractado. Tanto la edición crítica como la traducción al alemán los emplean tal y como lo hizo el propio Marx. En la traducción castellana se halla homogeneizado el empleo de estos signos: los paréntesis y guiones corresponden a pasajes del texto extractado, los corchetes encuadran interpolaciones por y/o de Marx. De este modo se hace posible saber inmediatamente qué pasajes han sido interpolados por Marx.

Las grapas angulares <> señalan intervenciones del traductor (en 3, casos del editor, L. Krader), para completar textos gramaticalmente elípticos o incompletos. Cuando las grapas angulares encuadran un corchete <[> , indican que se trata de una interpolación de Marx que éste no ha indicado gráficamente y que de otro modo podría pasar inadvertida. (RIPALDA, 1988, p. X)

¹³ Ambos os autores, bem como a tradição analítica, são ponto de partida e elemento central de uma série de pensadores posteriores, como Herbert Lionel Adolphus Hart (1907 – 1992). O próprio Marx reconhece que a obra *Province of jurisprudence determined*, de Austin, foi, por muito tempo, um dos manuais mais respeitados na Universidade de Oxford (cf. MARX, 1988, p. 287).

ainda que também trace uma crítica a concepções de ambos que considera equivocadas (cf. MAINE, 1914, pp. 342-43).

Porém, o próprio inglês se contradiz ao reconhecer que o essencial das ideias de Austin, no que também coincidem com as de Bentham, advém de Thomas Hobbes. Para justificar tal posicionamento, recorre ao argumento de que Hobbes tinha um propósito político, enquanto o propósito de Austin seria “estritamente científico”. Marx ironiza essa percepção, questionando que tipo de significado a palavra “científico” pode ter para os “estúpidos juristas britânicos”. Vejamos:

Mas Maine diz: Hobbes tinha um propósito político; o propósito de Austin era <<estritamente científico>> (355 <: 317 ss.) (Científico! Será no significado que esta palavra pode ter para os estúpidos juristas britânicos, entre os quais a classificação, definição etc. ultrapassada é considerada ciência. Cf. para os demais 1º Maquiavel e 2º Linguet.) Além disso, Hobbes raciocinou sobre as origens do Estado (governo e soberania); Este problema não existe para o jurista Austin; para ele esse fato existe, de certa forma, *a priori*. Isso é o que Maine diz na p.356 <: 318 e seguintes.>. <[>Tampouco o infeliz do Maine tem ideia de que onde existe um Estado (depois de b comunidade primitiva, etc.), isto é, uma sociedade politicamente organizada, o Estado não é de forma alguma o príncipe, apenas o parece <]> (MARX, 1988, pp. 288-289 - tradução livre) ¹⁴

O mouro considera que o autor de *Leviatã ou Matéria, Palavra e Poder de um Governo Eclesiástico e Civil* ainda seria melhor que seus sucessores da escola analítica, uma vez que ele reflete minimamente acerca das origens do Estado (associado às ideias de governo e soberania), enquanto o próprio Austin toma o Estado como uma existência, de certo modo, *a priori*. Hobbes ainda teria o mérito de buscar traçar uma origem coerente do Estado, e não tomá-lo como uma entidade dada, sempre existente,

¹⁴ Pero Maine dice: Hobbes tenía un propósito político; el propósito de Austin era <<estrictamente científico>>. (355 <: 317 ss.). (¡Científico! Ya será en el significado que puede tener esta palabra para los estúpidos juristas británicos, entre los cuales se tiene por ciencia la anticuada clasificación, la definición, etc. Cf. por lo demás 1º Maquiavelo y 2º Linguet.) Además Hobbes razonaba sobre los orígenes del Estado (gobierno y soberanía); este problema no existe para el jurista Austin; para él ese hecho existe en cierto modo *a priori*. Es lo que dice Maine en la p.356 <: 318 ss.>. <[>Tampoco el infeliz de Maine tiene ni idea de que allí donde hay Estado (después de b comunidad primitiva, etc.), es decir una sociedad organizada politicamente, el Estado no es de ningún modo el príncipe, sólo lo parece. <]> (MARX, 1988, pp. 288-289).

Aber sagt Maine: Hobbes' Object war politisch; das des Austin "*strictly scientific*" (355) [*Scientific* doch nur in d. Bdtg, dies dies Wort im Kopf of blockheadish British lawyers haben kann, wo altmodische Classification, Definition etc als *scientific* gilt. Vgl. übrigens i) *Machiavelli* u. 2) *Linguet*.] Ferner: *Hobbes* will origin of *Staat* (*Government* u. *Sovereignty*) ergründen; dies Problem existirt für lawyer Austin nicht; für ihn dies fact gewisser- massen *a priori* vorhanden. Dies sagt *Maine* p. 356. D. unglückliche *Maine selbst hat keine Ahnung* davon, dass da wo *Staaten* existiren (after the primitive Communities etc) i.e. eine politisch organisirte Gesellschaft, der Staat keineswegs d. *Prinz* ist; er *scheint* nur so (MARX, 1974, pp. 328-9)

enquanto o “infeliz” do Maine não tem ideia do que é o Estado, de modo que ele não é o príncipe, apenas aparece como o príncipe.

Maine, no entanto, se contrapõe a uma ideia que, segundo ele, seria própria dos discípulos dos juristas analíticos:

Uma afirmação, no entanto, que os grandes juristas analíticos não podem ser acusados de fazer, mas que alguns dos seus discípulos chegam muito perto de arriscar, é que a pessoa ou grupo soberano na verdade exerce a força acumulada da sociedade através de um exercício descontrolado da vontade, certamente nunca está de acordo com os fatos. Um déspota com um cérebro perturbado é o único exemplo concebível de tal soberania. A vasta massa de influências, que podemos chamar, resumidamente, de morais, perpetuamente molda, limita ou proíbe a direção real das forças da sociedade por seu Soberano (MAINE, 1914, p. 359)¹⁵

Ou seja, para o autor das *Lectures*, o que impede o soberano de exercer a vontade da sociedade, o que defenderiam alguns discípulos de Austin, são elementos que podem ser resumidos como morais, os quais moldam, limitam a direção das forças sociais. Acerca dessa afirmação, Marx pontua: “[este <<morais>> mostra quão pouco sabe Maine sobre o assunto; enquanto essas influências (sobretudo económicas) têm um modo de existência moral, é sempre um modo derivado, secundário e nunca prioritário]” (MARX, 1988, p. 289 - tradução livre)¹⁶. Enquanto Maine destaca o papel da moral, Marx aponta que influências que recaem sobre o âmbito político são, sobretudo, de caráter econômico. Logo, o mouro não adere a crítica a Austin como colocada nas *Lectures*, tratando dela como uma crítica fraca e que se resume a elementos morais. Por mais que a moral seja existente e atuante, ela exerce influência política somente pressupondo as influências econômicas, de forma subsidiária.

Marx prossegue: “Maine ignora algo muito mais profundo: que até a existência, aparentemente suprema e independente, do Estado, não é mais que uma aparência, e que o Estado em todas as suas formas é uma excrescência da sociedade”. Maine toma

¹⁵An assertion, however, which the great Analytical Jurists cannot be charged with making, but which some of their disciples go very near to hazarding, that the Sovereign person or group actually wields the stored-up force of society by an uncontrolled exercise of will, is certainly never in accordance with fact. A despot with a disturbed brain is the sole conceivable example of such Sovereignty. The vast mass of influences, which we may call for shortness moral, perpetually shapes, limits, or forbids the actual direction of the forces of society by its Sovereign (MAINE, 1914, p. 359)

¹⁶ [este <<morales>> muestra la poca idea que tiene Maine del asunto; en cuanto estas influencias (ante todo económicas) poseen un modus moral de existencia se trata siempre de un modus derivado, secundario y nunca prioritario]” (MARX, 1988, p. 289)

[dies “moral” zeigt wie wenig Maine von der Sache versteht; so weit diese influences (*economical* before everything else) “*moral*” modus of existence besitzen, ist dies immer ein abgeleiteter, sekundärer modus u. nie das *prius*] (MARX, 1974, p. 329).

o Estado como algo dado, sem se debruçar sobre sua origem, muito menos sobre seu fim. Segundo Marx, “Mesmo a sua aparência [do Estado] não se apresenta até que a sociedade tenha alcançado um certo grau de desenvolvimento, e desaparecerá novamente quando a sociedade chegue a um nível até agora inalcançado” (*idem* - tradução livre)¹⁷. E não é mera coincidência que o jurista britânico defenda esse atual estado de coisas de maneira apologista:

Primeiro, a individualidade é separada dos vínculos originalmente não despóticos (ao contrário de como o idiota do Maine os entende), mas satisfatórios e agradáveis que reinavam no grupo, nas comunidades primitivas; assim, a individualidade vem à tona unilateralmente. Mas a verdadeira natureza dessa individualidade não é mostrada até que se analisem <<seus>> interesses. Então descobrimos que esses interesses, por sua vez, são interesses comuns a certos grupos sociais e característicos deles, interesses de classe etc., e todos eles são, em última análise, baseados em condições econômicas. Sobre estas bases se constrói o Estado e as pressupõe. (*ibidem*) - tradução livre).¹⁸

Nesta longa passagem, Marx traz uma série de elementos fundamentais a sua crítica a Maine. O britânico, confundindo o príncipe e o Estado, não entende a relação entre interesses individuais e interesses de classe, ou seja, em linhas gerais, interesses objetivos comuns a determinados grupos de indivíduos. A aparência do Estado moderno à qual Maine se refere é assentada sobre a sociedade civil-burguesa, e pressupõe um alto nível de desenvolvimento das forças produtivas. O Estado é

¹⁷ [Maine ignora algo mucho más profundo: que incluso la existencia, aparentemente suprema e independiente, del Estado, no es más que una apariencia, y que el Estado en todas sus formas es una excrescencia de sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, y desaparece<r> de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado (MARX, 1988, p. 289).

[Maine ignores das viel Tiefere: dass d. scheinbare supreme selbständige Existenz des Staats selbst nur scheinbar u. dass er in allen seinen Formen eine excrescence of society is; wie seine Erscheinung selbst erst auf einer gewissen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung vorkömmt, so verschwindet sie wieder, sobld d. Gesellscht eine bisher noch nicht erreichte Stufe erreicht hat. (MARX, 1974, p. 329).

¹⁸ Primero la individualidad se escinde de los vínculos originariamente no despóticos (al revés de como los entiende el zoquete de Maine) sino satisfactorios y agradables que reinaban en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a destacarse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar <<sus>> intereses. Entonces nos hallamos con que estos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clase, etc., y éstos se basan todos en última instancia, en condiciones económicas. Sobre éstas como sus bases se edifica el Estado y las presupone (MARX, 1988, p. 289).

Erst Losreissung der Individualität von d. ursprünglich nicht despotischen Fesseln (wie blockhead Maine es versteht), sondern befriedige(ti)den u. gemüthlichen Banden der Gruppe, der primitiven Gemeinwesen, - damit d. einseitige Herausarbeitung der Individualität. Was aber die wahre Natur der letzteren zeigt sich erst wenn wir d. Inhalt - d. Interessen dieser “letzteren” analysiren. Wir finden dann, dass diese Interessen selbst wieder gewissen gesellschaftlichen Gruppen gemeinsame u. sie charakterisirende Interessen, Klasseninteressen etc sind, also diese Individualität selbst Klassen- etc Individualität ist u. diese in letzter Instanz haben alle ökonomische Bedingungen zur Basis. Auf diesen als Basen baut sich der Staat auf u. setzt sie voraus.] (MARX, 1974, p. 329).

resultado de processos sociais e históricos, produto da ação humana, e Marx procura compreendê-lo em sua gênese e necessidade, para além de sua mera aparência. Ao voltar-se para o movimento real da história, Marx consegue entender que o Estado pressupõe condições econômicas determinadas pela existência de diferentes grupos de indivíduos com interesses contrapostos, refletindo a dominação de um desses grupos ou de uma classe sobre os demais.

Deste modo, temos que Marx critica até mesmo a crítica feita por Maine a seus predecessores. Há, também, algo em comum na mediocridade de todos os “estúpidos juristas britânicos”, no qual se encaixam tanto Maine quanto os juristas analíticos. Após traçar suas críticas e elogios a seus predecessores, Maine irá explicitar a solução que encontra para a origem do Estado, que será emprestada de Austin no livro *The Province of Jurisprudence Determined*.

Suponhamos que uma única família de selvagens viva absolutamente alienada de qualquer outra comunidade. E suponhamos que o pai, chefe dessa família isolada, receba a obediência habitual da mãe e dos filhos. Ora, como não é um membro de outra comunidade maior, a sociedade formada pelos pais e filhos é claramente uma sociedade independente e, como o resto de seus membros obedece habitualmente ao seu chefe, essa sociedade independente formaria uma sociedade política, caso o número de seus membros não fosse extremamente pequeno. Mas como o número de seus membros é extremamente pequeno, seria, creio eu, considerada uma sociedade em estado de natureza”; isto é, uma sociedade composta por pessoas que não estão em estado de sujeição. Sem a aplicação dos termos, que teriam um toque de ridículo, dificilmente poderíamos qualificar a sociedade de sociedade política e independente, o pai e chefe imperativos monarca ou soberano, ou a mãe obediente e filhos súditos (MAINE, 1914, pp. 378-379, *apud.* MARX, 1974, p. 333 - tradução livre).¹⁹

Assim, a sociedade em estado de natureza seria formada pelos pais e as crianças, e o pai, chefe da família, recebe a “habitual obediência” da mãe e das crianças. Ainda que Maine admita que não pode-se ver, no chefe, a figura de um monarca ou soberano, e na mãe e seus filhos, dos súditos, de fato existiria uma sujeição natural

¹⁹ “Let us suppose that a single family of savages lives in absolute estrangement from every other community. And let us suppose that the father, the chief of this isolated family, receives habitual obedience from the mother and children. Now, since it is not a limb of another and larger community, the society formed by the parents and children, is clearly an independent society, and, since the rest of its members habitually obey its chief, this independent society would form a society political, in case the number of its members were not extremely minute. But since the number of its members is extremely minute, it would, I believe, be esteemed a society in a state of nature”; that is, a society consisting of persons not in a state of subjection. Without an application of the terms, which would somewhat smack of the ridiculous, we could hardly style the society a society political and independent, the imperative father and chief a monarch or sovereign, or the obedient mother and children subjects (MAINE, 1914, pp. 378-379, *apud.* MARX, 1974, p. 333).

em menor grau ao homem, patriarca. O que impede que essa sociedade natural independente (que é, basicamente, uma família patriarcal semelhante à romana), de formar uma sociedade política, é o pequeno número de membros. Ademais, Maine distingue estado de natureza e estado de sujeição, mas chama de estado de natureza uma organização em que as mulheres estão sujeitas aos homens, e, portanto, mulheres não são membros plenos da sociedade política.

Então, Marx comenta sarcasticamente o trecho retirado de Austin: “(*Sehr tiefel!*)”, que pode ser traduzido como “muito profundo!”. Daí, segue: “Até aqui tudo vai muito bem para o Maine” e cita o britânico “<<pois —como diz— a forma de autoridade que concede, a do patriarca ou *paterfamilias* sobre sua família, é, ao menos de acordo com uma teoria moderna [de Maine e companhia] o elemento ou germe a partir do qual se desenvolve gradualmente todo poder permanente do homem sobre o homem >>”²⁰ (MARX, 1988, pp. 292-293 - tradução livre).

A origem do Estado traçada por Austin e reforçada por Maine se trata de uma “robinsonada” das mais esdrúxulas. Chamamos de “robinsonada” o procedimento de transpor as relações sociais burguesas até um mundo abstrato e mitológico, de modo a justificar a existência de instituições que são históricas, naturalizando-as²¹. Essa expressão é utilizada por Marx não nos *Cadernos*, mas em *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, na *Introdução aos Grundrisse*, em *Contribuição à crítica da Economia Política* e em *Miséria da filosofia: Resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon*, e acreditamos ser cabível também para analisar sua crítica a Maine. Nos referidos textos, Marx resgata o personagem fictício Robinson Crusoe, um marinheiro inglês que, ao naufragar, fica preso em uma ilha deserta, na qual tenta reproduzir o cotidiano de sua vida na Inglaterra, para denunciar a transposição de costumes tradicionais britânicos para um universo ficcional que não faz parte dessa sociedade, porém a carrega consigo, procedimento que seria comum na economia política²².

²⁰ Hasta aquí todo le viene muy bien a Maine, <<pues —como dice— la forma de autoridad que concede, la del patriarca o paterfamilias sobre su familia, es, al menos según una teoría moderna [de Maine y compañía] el elemento o germen a partir del qual se ha desarrollado gradualmente todo poder permanente del hombre sobre el hombre>> (MARX, 1988, pp. 292-293). Dies so far Wasser auf d. Mühle Maine's, “since, wie er sagt, the form of authority about which it is made, the *authority of the Patriarch or Paterfamilias* over his family, is, at least according to one (Maine's u. consorts) modern theory, the element or germ out of which all permanent power of man over man has been gradually developed” (MARX, 1974, p. 333).

²¹ Para aprofundar no tópico, ver MARRA DE ANDRADE, 2023.

²² Tomemos como exemplo como a “robinsonada” aparece na *Introdução aos Grundrisse*: “Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos

A “robinsonada” aqui estaria justamente na criação de uma comunidade “selvagem” isolada, em que a família inglesa é reproduzida de forma natural, de modo que a obediência da mulher e dos filhos ao pai é pressuposta. Neste mundo isolado, Maine também naturaliza o domínio do homem sobre a mulher e os filhos, ou seja, a família pautada no patriarca ou *paterfamilias*, e é através desse domínio, que ganha dimensão ahistórica, do qual todo o “poder permanente do homem sobre o homem” se derivaria. Aqui, a ideia de família patriarcal remete formalmente à família e ao *paterfamilias* romanos, mas materialmente à família inglesa, que já pressupõe a existência da figura do patriarca, mas que exclui do núcleo familiar servos e escravos, por exemplo.

Segundo Marx, no entanto, é logo em seguida que Maine “saca sua artilharia pesada”: o inglês deixa explícito como, para ele, a origem das comunidades políticas denominadas Estados consiste, basicamente, na aglomeração de grupos, dos quais o originário nunca foi mais reduzido que a família patriarcal: “Segundo o jovem Maine, a origem das comunidades políticas chamadas Estados consiste na aglomeração de grupos, dos quais o original nunca foi menor que a família patriarcal. [De novo!]” (MARX, 1988, pp. 293-294 - tradutor)²³. A rigor, é como se a base de todas as comunidades existentes fosse a família pautada no domínio do homem perante seus subordinados, e o Estado viesse simplesmente da junção de várias dessas famílias.

Maine faz um procedimento semelhante ao tratar da origem do direito, trazendo a *Actio sacramenti* como metáfora dramática de sua gênese histórica. Trata-se da seguinte narrativa mitológica: dois homens lutam entre si, um dos quais carrega uma lança, quando o pretor passa e intervém para parar a luta, então, os dois homens expõem o assunto a ele e concordam que ele seja o árbitro da discussão e que o

socialmente determinada. O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o contrato social de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da ‘sociedade burguesa’, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade” (MARX, 2011, p. 54).

²³ “Según el mozo Maine el origen de las comunidades políticas llamadas Estados consiste en la aglomeración de grupos, de los cuales el originario nunca fue má reducido que la familia patriarcal. [¡Otra vez!]” (MARX, 1988, pp. 293-294)

Nach d. Burschen Maine d. origin of the political communities called States is that they were formed by the coalescence of groups, the original group having been in no case smaller than the patriarchal family. (Again!) (MARX, 1974, p. 334).

perdedor, além de renunciar ao objeto da disputa, paga uma quantia em dinheiro ao árbitro (o pretor).

Maine diz, ainda, que tal interpretação é sustentada por uma “coincidência surpreendente”: a cerimônia descrita na *Legis Actio* é análoga à descrita por Homero no momento da forja do escudo de Aquiles por Hefesto (cf. MAINE, 1914, p. 253). Assim, Maine também aproxima a *Legis actio sacramenti* da poesia homérica, mais especificamente de um conflito descrito na *Ilíada* em que dois homens, discutindo na ágora acerca da indenização supostamente devida por um deles por ter assassinado um terceiro, deixam no meio uma quantidade de ouro a ser dada por aquele que proferir a sentença mais justa, leia-se nos seguintes versos:

Mas o povo estava reunido na ágora; pois surgira aí
Um conflito e dois homens discutiam a indenização
Por outro, assassinado. Um deles afirmava ter pagado tudo,
Em declarações ao povo; o outro negava-se a aceitar o que fosse.
Os arautos continham o povo; mas os anciãos
Estavam sentados em pedras no círculo sagrado,
Segurando nas mãos os cetros dos arautos de voz penetrante.
Com eles se levantavam e julgavam um de cada vez.
Jaziam no meio dois talentos de ouro, para serem dados
Àquele dentre eles que proferiu a sentença mais justa.
(*Ilíada*, 18, 497-508)

Em suas *Lectures*, Maine expõe que “A primeira destas antigas *actiones* [romanas] é a *legis actio sacramenti*, antepassado inquestionável de todas as *actiones* romanas e conseqüentemente da maioria dos procedimentos atualmente em uso no mundo”²⁴ (MARX, 1988, p. 276 - tradução livre). Marx, então, escreve: “Isso parece mais uma dramatização de como as disputas legais se tornaram uma fonte de honorários advocatícios para os advogados! E é isso que, como advogado, o Sr. Maine chama de ‘a origem da justiça!’”²⁵ (MARX, 1988, p. 277)

Marx, então, ressalta o quanto é traiçoeiro que um advogado, como Maine, trate dessa dramatização mitológica como a origem da justiça, sendo que está mais próxima da origem da compensação monetária dada ao jurista, dos honorários advocatícios.

²⁴ La primera de estas antiguas *actiones* [romanas] es la *legis actio sacramenti*, antepasado indudable de todas las *actiones* romanas y por consiguiente de la mayoría de los procedimientos actualmente en uso por el mundo (MARX, 1988, p. 276).

D. first dieser alten (Roman) actiones ist die: *Legis Actio Sacramenti*, the undoubted parent of all the Roman actions u. daher of most of the civil remedies now in use in the world (MARX, 1974, p. 315)

²⁵ ¡Esto parece más bien una dramatización de cómo las disputas de derecho se convirtieron en una fuente de honorarios para los juristas ¡Y esto es lo que, como abogado, llama el señor Maine <<el origen de la justicia>>! (MARX, 1988, p. 277)

(Dies scheint rather Dramatisation of how law disputes were becoming a source of fees profit to lawyers! u. dies nennt Herr Maine, als a lawyer, “the Origin of Justice”!) (MARX, 1974, p. 315)

Na *Legis Actio Sacramenti*, a própria lança, que o britânico considera como um símbolo da força do homem de armas, símbolo da propriedade ante todos e contra todos, o mouro coloca que é, em realidade, símbolo da violência como a origem da propriedade, não só a romana como também qualquer outra (cf. *idem*).

Ademais, a referência específica à *Actio Sacramenti* romana tampouco é aleatória. Maine se coloca como um grande defensor do direito romano, e a utilização de instituições jurídicas da antiguidade detém um relevante papel em sua conformação teórica. Marx reconhece essa postura de forma bastante clara, compreendendo que isto representa um padrão comum aos juristas modernos que, não raro, apropriam-se de categorias do direito romano retiradas de seu contexto e tratam-nas de maneira romantizada, debruçando-se pouco sobre sua história real. Não obstante, Marx demonstra muito mais conhecimento sobre direito romano que Maine ao longo de seus comentários, além de não tratá-lo de modo idealizado, agregando em seus comentários a Maine evidências de que possuía um estudo considerável de pensadores como Cícero, Gaio e Barthold Georg Niebuhr.

Não nos aprofundaremos no tópico, mas é válido mencionar que o direito romano é muito utilizado pelo jurista inglês para criticar instituições do direito indiano pré-colonial, especialmente o *Stridhan*, a propriedade da mulher casada inalienável pelo marido prevista no *Mitakshara*, e muito inserida no cotidiano indiano. Para Maine, a legislação indiana fornece às mulheres um nível de independência muito elevado, e, por isso mesmo, era inferior à romana, que, em geral, previa um vínculo mais acentuado da propriedade da mulher ao controle de seu marido. A família patriarcal romana é colocada como um padrão ideal, e basilar da organização familiar, tampouco sendo entendida a partir de suas bases reais, e Maine parte dele para defender que a Índia teria relaxado as obrigações do “despotismo familiar” patriarcal, colocando a família inglesa, na qual as mulheres tinham menos direitos de controle de propriedade:

Se, então (um bom “se” baseado apenas na “confiante afirmação” do próprio Maine) em algum período remoto, [Maine transporta a sua família Romana “patriarcal” até o início dos tempos] a mulher casa detinha, entre os Hindus, a sua propriedade totalmente emancipada do controle de seu marido [“emancipada”, por assim dizer, a partir da “afirmação confiante” de Maine], não é fácil explicar por que as obrigações do despotismo familiar [a principal doutrina de estimação do John Bull cabeça-dura ao ler “despotismo” original] foram relaxadas nesse momento em particular (MARX, 1988, p. 284 -

tradução livre)²⁶. (MARX, 1988, p. 284)

Nesse sentido, a romantização das instituições romanas também é uma constante na análise de Maine, que “transporta a sua família romana ‘patriarcal’ até o início dos tempos”, a partir da qual enxerga as organizações familiares das colônias inglesas. Por família patriarcal, aqui, podemos entender uma organização familiar fortemente baseada em um certo número de pessoas livres e não livres em uma mesma família, sob o poder paterno do “chefe”, o patriarca ou *paterfamilias*. Para o britânico, existe na Índia um despotismo “relaxado” do grupo (família) sobre os indivíduos (homem e mulher), que é mais “completo” que em outras sociedades de cultura e civilização semelhantes (cf. MAINE, 1914, p. 327), percepção colonialista e patriarcalista à qual Marx se contrapõe veementemente, conforme exposto.

Novamente, a família romana aparece aqui em termos formais, somente na medida em que está de acordo com a constituição familiar concreta da família inglesa de seu tempo, cujo núcleo familiar é composto pelo marido, que ocupa a posição de patriarca de forma semelhante ao *paterfamilias*, a mulher e os filhos, submissos ao pai. Ou seja, Maine utiliza de institutos romanos na medida em que permanecem de forma semelhante na sociedade inglesa, e ignora suas bases originais. No caso da família patriarcal, Maine retira a escravidão da relação familiar, focando no núcleo privado principal que permaneceu na Inglaterra do século XIX.

Isto posto, ressaltamos que, para além da crítica à dramatização romântica da *Legis Actio Sacramenti* feita por Maine, pautada na romantização do direito romano, Marx também traça considerações importantes acerca da origem real do direito na Irlanda, e sua profunda conexão com a religião cristã. Enquanto Maine se põe a analisar alguns elementos da história, mas os envolve em idealismo, a retomada da história real é uma constante na análise de Marx.

Em seus comentários, voltando-se para a história da Irlanda, Marx irá pontuar

²⁶ Si, [bonito <<si>>, basado exclusivamente en la propia <<seguridad>> de Maine] pues, [este “pues”, hipócrita] en alguna época lejana [Maine traslada su familia “patriarcal” romana al mismo comienzo de las cosas) los bienes de la mujer casada estaban entre los hindúes enteramente libres de la intervención del marido [“libres”, o sea partiendo de la “seguridad” de Maine], no es fácil explicar por qué los derechos del despotismo familiar [idea favorita capital del zeneque de John Bull, la de encontrar “despotismo” en los orígenes] habían de sufrir una relajación (MARX, 1988, p. 284).

If, then, (a nice “If” only resting upon Maine’s own “confident assertion”) then, (dies “then” Pecksniffian), at any early period, [Maine transports his “patriarchal” Roman family into the very beginning of things] the married woman had among the Hindoos *her property altogether enfranchised from her husband’s control* [“enfranchised” , that is to say, from Maine’s “ confident assertion”], it is not easy to give a reason why the *obligations of the family despotism* [a principal pet-doctrine of blockheaded John Bull to read in original “despotism”] were relaxed in this one particular (MARX, 1974, p. 324).

que a constituição do direito bretão, a primeira constituição jurídica escrita que se tem registro no país, é concomitante à conversão do povo celta ao cristianismo (por volta do séc. IV), período no qual todo o poder clerical irlandês foi concentrado nas mãos de monges missionários (que constituíam a chamada “tribo dos santos”) ou bispos vinculados a eles, que apagaram dos institutos jurídicos os traços de religiosidade não-cristã que os antecederam. Também passou a ser imposto que os litígios fossem solucionados frente a uma autoridade bretã, de modo a homogeneizar o direito bretão como dominante. A “lei natural” ou o direito costumeiro, como colocavam os bretões, só era vinculante se coincidissem com a “lei da letra” por eles estabelecida, o que Marx critica como uma “baixaria” cristã (cf. MARX, 1988, p. 251).

Os bretões chegaram a defender que São Patrício e outros grandes santos irlandeses sancionaram o direito bretão, e que alguns teriam diretamente revisado os tratados legais. Esse conjunto de normas também sofreu, através do clero, muita influência de direito canônico romano, do qual foram retiradas as previsões de testamento em benefício da Igreja e da ideia de contrato embasada no caráter sagrado das promessas. Os interesses materiais da Igreja também estavam muito bem protegidos pelos tratados, principalmente em uma seção do *Senchus Mor* denominada *Corus Bescna* (cf. *idem*). Assim, desde os primeiros registros escritos da legislação irlandesa, o vínculo do direito com o cristianismo é muito acentuado.

Durante o domínio celta na Irlanda, muitas frações de terra foram transferidas para a Igreja, razão pela qual os eclesiásticos tiveram um grande papel em defesa da propriedade privada. Marx ressalta a seguinte passagem: “existe uma constante transferência de terras para a Igreja e uma estreita interpenetração entre direitos tribais e eclesiásticos... O direito bretão mostra que, na época em que estava em vigor, as causas etc. que eles agiram em conjunto em favor da propriedade privada..., produziram amplamente seu efeito” (MARX, 1988, p. 253 - tradução livre)²⁷.

O *Corus Bescna* é o principal tratado que versa sobre a propriedade coletiva da tribo e dos membros individuais ou das famílias que a compõem, no entanto, suas determinações efetivas são obscurecidas pela parcialidade dos juristas bretões em

²⁷ “y hay una constante transferencia de tierras a la Iglesia y una estrecha compenetración entre derechos tribales y eclesiásticos... El Derecho brehón muestra que, en la época en la que estaba vigente, las causas, etc. que febraban de concierto en favor de la propiedad privada..., habian producido ampliamente su efecto (92<:86>)” (MARX, 1988, p. 253).

“and there is a constant transfer of lands to the Church, and an intimate intermixture of tribal rights with ecclesiastical rights Brehon law shows that by the time it was put into shape, causes etc. tending to result in Several Property ... had largely taken effect. (95)” (MARX, 1974, p. 290).

defender os interesses da Igreja:

O principal tratado de direito bretão que revela os direitos recíprocos concernentes à propriedade coletiva da tribo e dos membros individuais ou famílias que a compõem se chama *Corus Bescna*. O que obscurece o assunto é a <<grande parcialidade que o compilador claramente demonstra a favor dos interesses da Igreja; de efeito, parte do tratado se faz declaradamente consagrada a normas da propriedade eclesiástica e de organização das instituições religiosas. Quando este escritor afirma que em certos casos um membro da tribo pode conceder ou prometer em contrato terras da tribo, sua propensão eclesiástica constantemente gera dúvidas no que toca a esta doutrina jurídica”²⁸ (MARX, 1988, p. 254 - tradução livre)

Desse modo, a propriedade coletiva é obscurecida no direito bretão, que manifestamente prioriza a propriedade eclesiástica. Não se sabe, por exemplo, se de fato era uma prática efetiva na organização social irlandesa antiga a concessão de terras coletivas à Igreja, prática que, à luz do direito bretão, seria juridicamente válida. Em outro momento, Marx também ressalta que os clérigos cobriram o direito bretão de uma espécie de “ficções jurídicas”, ou seja, cláusulas fabricadas pela Igreja que não correspondem à realidade, como pode ser o caso das doações de terras coletivas. Os clérigos eram os juristas na formação do direito bretão, ou seja, eram juristas clericais, não havendo a separação entre Igreja e Direito na forma como existe hoje. Marx também aponta que “além disso, já por serem juristas, seja de qual classe forem, servem-se com facilidade de classificações fictícias” (MARX, 1988, p. 258 - tradução livre)²⁹.

²⁸ “El principal tratado de derecho brehón que pone de manifiesto los derechos recíprocos concernientes a la propiedad de la tribu colectiva y de los miembros individuales o familias que la componen se llama el *Corus Bescna*. impreso en el tomo tercero de la edición oficial (103 <:95>». Lo que oscurece todo el asunto es la gran parcialidad que muestra. palmariamente el compilador tn favor de los intereses de la Iglesia; en efecto. parte del tratado se halla declaradamente consagrada a las normas de la propiedad eclesiastica y de organización de las casas religiosas. Cuando este escritor afirma que en cienos casos un miembro de la tribu puede conceder o dar en prenda tierras de la tribu, su propensión eclesiástica genera constantemente dudas en lo que toca a esta doctrina jurídica (104 <:96>)” (MARX, 1988, p. 254).

“D. chief Brehon law tract setting forth the mutual rights of of the *collective tribe* tribe and of individual tribesmen or households of tribesmen in respect of tribal property, is | called the *Corus Bescna*, printed in the third volume of the official edition. (103) Das was die ganze Sache verdunkelt ist the ‘strong and palpable bias of the compiler towards the interest of the Church; indeed, part of the tract is avowedly devoted to the law of Church property and of the organisation of religious houses. When this writer affirms that, under certain circumstances, a tribesman may grant or contract away tribal land, his ecclesiastical leaning constantly suggests a doubt as to his legal doctrine’ (104)” (MARX, 1974, p. 291)

²⁹ “los verdaderos nobles, los *aires*, distribuidos <en grados> [por los juristas clericales del <Derecho> Brehón, nota bene; este, como todos los viejos libros clericales (por ejemplo, *Manu*), repleto de ficciones en interés de la Iglesia. Aparte de esto ya por ser juristas, de la clase que sean, echan mano con facilidad de clasificaciones ficticias]” (MARX, 1988, p. 258).

“D. true nobles - the *Aires* getheilt [von d. Pfaffenjuristen, d. Brehons notabene; dies wie alle alten Pfaffenbücher (Menu f.i.) voller fictions in Interesse d. Chiefs, höheren Stände etc, schliesslich all das wieder in Interesse der Kirche. Ausserdem sind sie wie Juristen aller Sorten bei d. Hand mit fictive

Nesse sentido, há também uma relação entre classificações jurídicas em geral e a teologia, entre as “ficções jurídicas” e as classificações fictícias do direito e da religião como um todo, ou seja, aproxima-se o aparato categorial da religião com o do direito. Temos aqui o modo como religião e direito na história da Irlanda também se conectam diretamente com o desenvolvimento da propriedade privada. Essa relação, estendendo-se para além da mera constituição do direito bretão, também vai aparecer quando Marx trata do embargo no direito inglês, trazendo sua percepção sobre a teoria do direito: que a jurisprudência é pena do mesmo pássaro que as formalidades religiosas. Vejamos:

Do mesmo modo, Blackstone faz, com relação à lei inglesa sobre embargo, a seguinte observação: <<As inúmeras formalidades que acompanham um embargo, antigamente tornavam-no um procedimento arriscado, pois bastava a menor irregularidade para viciá-lo por completo. [...]>>

[Esse tecnicismo exagerado do Direito antigo mostra que a jurisprudência é uma pena do mesmo pássaro que as formalidades religiosas, v. g. em presságios! - etc., ou a mágica do curandeiro entre os selvagens!] (MARX, 1988, pp. 280-281 - tradução livre)³⁰

Jurisprudência, aqui, remete ao surgimento da teoria do direito, e não ao sentido atualmente utilizado de conjunto de entendimentos e decisões tomadas por tribunais acerca de um tema ou matéria de direito (acórdãos, súmulas, decisões monocráticas etc.). Marx traz o jurista inglês William Blackstone (1723 - 1780), autor de *Commentaries on the Laws of England* (1765-69), demonstrando seu conhecimento sobre a filosofia do direito britânica, para falar sobre as formalidades, os rituais burocráticos intrínsecos ao uso cotidiano do direito. E é justamente em seu tecnicismo que Marx aproxima o direito da religião, e mais especificamente das formalidades religiosas, como “penas do mesmo pássaro”, destacando o caráter ritualístico de

classifications.)]” (MARX, 1974, p. 295).

³⁰ Igualmente Blackstone hace, a propósito del Derecho inglés sobre el embargo, la siguiente observación: <<Las numerosas formalidades que acompañan un embargo, lo convirtieron antiguamente de ordinario en un procedimiento arriesgado, porque bastaba la menor irregularidad para viciarlo totalmente. [...] >>

[Este tecnicismo exagerado del Derecho antiguo muestra que la jurisprudencia es una pluma del mismo pájaro que las formalidades religiosas, v. g. en los augurios! - etc., o la prestidigitación del curandero entre los salvajes!] (MARX, 1988, pp. 280-281).

Ebenso Blackstone remarks on English Law of Distress: “The many particulars which attend the taking of a distress used formerly to make it a hazardous kind of proceeding; for, if any one irregularity was committed, it vitiated the whole.” (273)

[Diese excessive technicality of ancient law zeigt Jurisprudenz as feather of the same bird, als d. religiösen Formalitäten z.B. bei Augur's etc, od. d. Hokus Pokus des medicine man der savages!] (MARX, 1974, p. 320)

ambos, sua unidade em comum.

Mais à frente, Marx ironiza a postulação de Maine de que o jurista não tem relação com a moral (entre colchetes), vejamos: “< << > O jurista propriamente dito não tem nada a ver com nenhum tipo ideal de lei ou moral>> [Correto! Tampouco a teologia!]” (MARX, 1988, p. 291 - tradução livre)³¹, sinalizando que o jurista estaria tão vinculado a uma percepção de lei e moral idealistas quanto está à religião no que se diz respeito à lei e à moral divinas, ressaltando novamente o vínculo entre direito e religião, mais especificamente à teologia, não só na Irlanda, mas como um todo.

Já no início do século XVII, os juízes anglo-irlandeses declararam vigentes em toda a Irlanda o *common law* inglês (cf. MARX, 1988, p. 254). Desse modo, agora o direito inglês se sobrepunha não só aos costumes irlandeses, mas também às regras do direito bretão, em mais uma tentativa de homogeneização da legalidade dominante, neste momento diretamente relacionada com as exigências de domínio colonial.

Marx não poupa palavras para criticar a colonização inglesa na Irlanda e os representantes da monarquia inglesa, desvelando seus interesses reais. Chama James I de um “imbecil e pedante louco, o qual Hume elogiou como o ‘Salomão britânico’”³² (*ibidem*, p. 268 - tradução livre), cujo objetivo consciente era o espólio e a pilhagem das terras irlandesas, e “cuja insaciável rapinagem e constantes apuros de dinheiro são notórios” (*ibidem*, p. 267 - tradução livre). Os irlandeses foram “expulsos e submetidos” e tiveram terras e bens confiscados, “tudo sobre o pretexto do antipapismo” (cf. *ibidem*, p. 267). Ademais, este rei escolheu como o “miserável adequado” para ser fiscal geral da Irlanda sir John Davis, que trouxe como remédio para os males do país nada mais que guerra e destruição (cf. *ibidem*).

Várias leis severas foram editadas para assegurar a adequação ao modo de vida inglês. O direito irlandês de embargo (procedimento que consistia em penalizar o autor de um prejuízo embargando seus bens), por exemplo, foi classificado como crime capital com pena de morte pelos “cachorros dos ingleses”. Porém, se o embargante, ao tentar de boa fé seguir a lei estrangeira, cometesse um equívoco qualquer, ele também podia ser levado à força: “Ou seja, enforcado se agisse de acordo com sua lei

³¹ < << >El jurista propiamente dito no tiene nada que ver con ningún tipo ideal de ley o de moral>> (370 <:331>) [!Muy cierto! !Como tampoco la teología!] (MARX, 1988, p. 291).

The jurist, properly so called, has nothing to do with any ideal standard of law or morals.” (p. 370. Very true this! as little as theology has!) (MARX, 1974, p. 332).

³² [este <<imbecil y pedante loco>>, a quem Hume alabó como el <<Salomón británico>>] (MARX, 1988, p. 268)

[dieser “silly, pedantic fool”, der “British Solomon lauded by Hume] (MARX, 1974, p. 306)

tradicional, e igualmente enforcado se tentasse se adaptar à lei inglesa imposta!” (*ibidem*, p. 283 - tradução livre). Marx ressalta, então, o contrassenso, a hipocrisia da violência colonial, e o papel do direito inglês em afirmar ativamente essas atrocidades.

Entretanto, para Maine, a máxima felicidade do maior número de pessoas é o que rege o direito e o que está por trás do valor de uma legislação. Certamente, essa constatação, trazida do utilitarismo de Bentham³³, é no mínimo absurda perante a forma violenta e coercitiva pela qual as leis inglesas foram impostas perante as colônias, como vimos de modo um pouco mais detido no exemplo da Irlanda, mas também na Índia. Ela uma “grande ideia” que, para Maine, sempre serviu de base para o desenvolvimento humano:

Sem o desaparecimento dos <<grupos sociais menores>> e a ruína da autoridade que, seja o governo popular ou autocrático, eles possuíam sobre seus membros, como diz o honorável Maine, sempre nos faltariam várias grandes ideias que dominam o conjunto de nossas noções (86<:80>). E quais são essas grandes ideias?: (...) <<a atividade sempre crescente da legislação —burro / asno (*asinus*)— o teste do valor de uma legislação... a saber: <<a maior felicidade do maior número>> (MARX, 1988, pp. 252-253 - tradução livre)³⁴.

Maine sugere uma série de ideias, mas aqui focamos na que Marx intervém diretamente. Mais uma vez, ao se direcionar ao jurista como asno (*asinus*), Marx deixa claro para nós como a teoria do direito em Maine é apologista, negando o desenvolvimento da história, a gênese real do direito e a violência colonial com a

³³ Bentham traz como central em sua teoria o princípio da utilidade, o qual define, basicamente, como o princípio que aprova ou desaprova qualquer ação de acordo com a tendência que ela apresenta em aumentar ou diminuir a felicidade (como sinônimo de benefício, vantagem ou prazer) da parte interessada, seja ela um indivíduo específico ou uma comunidade (representada pela soma dos interesses daqueles que a compõem) (cf. BENTHAM, 2000, pp. 14-15).

³⁴ Sin la desaparición de los <<grupos sociales menores>> y la ruina de la autoridad que, fuera el gobierno popular o autócrata, poseían sobre sus miembros, según dice el digno Maine, hubiéramos carecido siempre de varias grandes ideas que dominan el conjunto de nuestras nociones (86<: 80>). Y ¿cuáles son esas grandes ideas?: <<La de la tierra como una mercancía intercambiable, diferente de las demás sólo en que sus existencias son limitadas>> (86, 87<: 80>), <<la teoría de la soberanía>> o, en otros términos, de un <<<poder coercitivo ilimitado ejercido por una parte de cada comunidad sobre el resto>>, <<la teoría de la ley como emanación de la voluntad exclusiva del soberano uno o múltiple>>, <<la actividad progresivamente creciente de los legisladores y —[¡burro!]— la piedra de toque del valor de una legislación... a saber: <<la máxima felicidad del mayor número de gente>> (MARX, 1988, pp. 252-253).

Ohne d. collapse der “smaller social groups” and the decay of the authority which, whether popularly or autocratically governed, they possessed over the men composing them, wie sagt d. würdige Maine, (we)10 “should never have had several great Conceptions which lie at the base of our stock of thought” (86) u. zwar sind diese great conception(s): “the conception of land as an exchangeable commodity, differing only from others in the limitation of the supply” (86, 87), “the theory of Sovereignty”, or (in other words) of a portion in each community possessing unlimited coercive force over the rest”, “the theory of Law as exclusively the command of a sovereign One or Number”, “the ever increasing activity of legislation” u. - [asinus!] - der test of the value of legislation ... viz: “the greatest happiness of the greatest number.” (MARX, 1974, p. 289)

máxima utilitarista que sugere uma associação direta entre direito e felicidade. Assim, temos que a crítica marxiana à teoria do direito é central em sua crítica a Maine, da qual defende a necessidade de compreender o direito real a partir de sua gênese, assim como a família e o Estado, que também são construções sociais e históricas, conforme expomos.

Considerações finais

Frente a uma análise detalhada de uma série de trechos retirados dos *Cadernos*, passamos agora para as considerações finais. Não vemos propósito em sintetizar as conclusões chegadas ao longo do texto, empobrecendo-as, mas tão somente em estender nossa análise frente aos resultados obtidos, ainda que repetindo alguns elementos já mencionados. Nesse sentido, concordamos com Chasin, que não cabe o que é tradicionalmente entendido por uma conclusão, tratando-se de “uma redundância empobrecida, pois não seria mais do que um simples resumo, enquanto a análise imanente propriamente dita, a seu plano, é conclusiva no seu próprio decurso” (CHASIN, 1978, p. 604).

Em geral, os “assim chamados” *Cadernos Etnológicos*, mais especificamente na crítica de Marx a Maine, detém um material muito rico para quem se debruça sobre a temática, e não devem ser deixados de lado pelas dificuldades que envolvem sua leitura. É evidente que os breves e elogiosos comentários de Pachukanis sobre Maine não são suficientes para a crítica ao direito, e que tampouco devemos tomar como base insuperável os comentários de Krader sobre o conteúdo que ele mesmo editou, e por isso ressaltamos a relevância do retorno ao próprio texto como um esforço a ser empreendido pela tradição marxista hoje.

Todas as citações que Pachukanis traz de Maine em sua obra *Teoria geral do direito e marxismo* são extremamente formais, por exemplo:

Assim, Maine, por exemplo, aponta que o próprio *jus gentium* era fruto do desprezo que os romanos alimentavam para com todo direito estrangeiro e de sua relutância em conceder aos estrangeiros os privilégios de seu próprio *jus civile* nativo. Os antigos romanos, segundo Maine, gostavam tão pouco do *jus gentium* quanto dos estrangeiros aos quais ele se destinava. A própria palavra *aequitas* significava igualdade, embora, provavelmente, essa expressão não lhe atribuísse a princípio nenhum matiz ético, e não há fundamento para presumir que o processo indicado por essa expressão despertasse qualquer coisa além de aversão na mente do romano primitivo. (PACHUKANIS, 2017, pp. 157-8)

O estudo do próprio Marx, no entanto, ao qual Pachukanis não teve acesso,

mostra-se fundamentado em uma crítica à teoria do direito enquanto base do pensamento de Maine. Ao passo que o soviético traz elementos úteis das obras de Maine, ele o faz, em geral, de modo acrítico, perdendo o ponto central, o caráter apologista das obras do jurista inglês, e, por isso, as anotações do próprio Marx são muito mais completas para este estudo.

O retorno aos *Cadernos* para a crítica marxista ao direito também se mostra relevante quando consideramos que não somente a edição de Krader é parcial, como também sua compreensão do texto não é perfeita. Acerca da crítica de Maine à visão de soberania de Austin, que expusemos acima, Krader entende que Marx concorda com Krader entende que Marx concorda com Maine que a visão de soberania de Austin é “resultado de uma abstração”, e somente adiciona aspectos nesse sentido (cf. KRADER, 1974, p. 39). No entanto, conforme demonstramos, Marx não concorda com a crítica de Maine, entendendo que ela é moralista, resume-se a elementos morais. Para o mouro, o soberano não é o representante das forças sociais, mas a crítica de Maine apenas revela o quão pouco o jurista sabe sobre o assunto, dado que ignora, dentre outros aspectos, a influência fundamental dos elementos econômicos na política e na moral (cf. MARX, 1988, p. 289). Este exemplo nos serve para demonstrar que tampouco podemos partir de Krader como o último argumento de autoridade sobre o tema.

Nos trechos que trabalhamos dos *Cadernos*, temos um Marx maduro, que não só faz críticas a Maine e a outros pensadores de sua época, mas também expõe um pensamento autêntico e coerente com a percepção desenvolvida ao longo de sua vida. Marx demonstra que consegue ir muito além daquilo que era prestigioso em seu tempo, contrapondo-se ao pensamento colonialista e patriarcalista, que, em Maine, é bastante amparado na teoria da escola analítica do direito, de modo que, a crítica ao direito e a crítica à teoria do direito tomam uma posição de destaque nos comentários marxianos. Além da interpretação de outros autores, o texto traz temas novos que enriquecem a crítica marxiana ao direito, dentre eles a colonização, e a análise da história da Irlanda. Assim, ressaltamos a importância de um estudo detido dos *Cadernos*, o que no presente artigo se coloca de modo apenas incipiente.

Referências bibliográficas:

ÁLVARES, Lucas Parreira. **Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan**. Dissertação (mestrado) da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

- ANDERSON, Kevin B. **Marx nas margens**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Batoche Books: Kitchener, 2000.
- BROWN, Heather. **Marx on Gender and the Family: a critical study**. Chicago, IL: Haymarket Books, 2013.
- CHASIN, José. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. **O integralismo de Plínio Salgado: Forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio**. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FORTES, Ronaldo Vielmi; VAISMAN, Ester. Introdução. In.: LUKÁCS, Georg. **A Destruição da Razão** (Trad.: Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes). São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- KRADER, Lawrence. Introduction. In.: MARX, Karl. **The ethnological notebooks (studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)** (transcribed and edited with an introduction by Lawrence Krader). 2ª ed. Assen: Van Gorcun & Comp. B. V., 1974.
- LUKÁCS, György. **A Destruição da Razão** (Trad.: Bernard Herman Hess, Rainer Patriota e Ronaldo Vielmi Fortes). São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- MARRA DE ANDRADE, Ana Carolina. 2023.
- MARX, Karl. **Escritos sobre la comunidad ancestral**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional / Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.
- _____. **Los apuntes etnológicos** (Org. Lawrence Krader). Trad.: José María Ripalda. Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1988.
- _____. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. (Tradução: Rubens Enderle). 2ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. **The Ethnological Notebooks (studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)** (transcribed and edited with an introduction by Lawrence Krader). 2ª ed. Assen: Van Gorcun & Comp. B. V., 1974.
- MUSTO, Marcello. **O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- NETTO, José Paulo: **Karl Marx: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. **A crítica ao direito no livro III de O capital de Karl Marx**. Revista Humanidades e Inovação v.8, n.57, 2021.
- _____. **Marx e o sujeito de direito - a leitura dos grundrisse diante da leitura pachukaniana de o capital**. Revista Brasileira de Estudos Organizacionais – v. 7, n. 2, p. 311- 363, Maio-Agosto/ 2020.

Como citar:

ANDRADE, Ana Carolina Marra de. A crítica ao direito nos “assim chamados” Cadernos Etnológicos de Karl Marx: os comentários a Henry Sumner Maine. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 465-492; jan.-jun., 2024



DOI 10.36638/1981-061X.2024.29.1.721

TRADUÇÃO

Tradução

Quem escreveu o artigo “Socialismo dos juristas”? Problemas para estabelecer a autoria na edição do Volume I/31 da MEGA-2*

Renate Merkel-Melis**

O artigo “Socialismo dos juristas” apareceu no segundo número da *Neue Zeit* em 1887.¹ O tema era o texto de Anton Menger, *O direito ao produto integral do trabalho. Exposição histórica*. Nele, Menger objetivou, como ele escreveu na Introdução, “lidar com as ideias fundamentais do socialismo de um ponto de vista jurídico”.² Ele entendia que isto era a transformação das ideias socialistas em conceitos jurídicos sóbrios e queria usar isto como base para fornecer uma fundamentação para o socialismo. Ele traçou o desenvolvimento do direito ao produto integral do trabalho na literatura socialista e acusou Marx e Rodbertus de plagiarem os antigos teóricos ingleses e franceses. Apesar do escrito de Menger ter causado grande agitação quando foi publicado, ele mesmo não alcançou nenhuma importância significativa em sua época e, na melhor das hipóteses, alcançou certo impacto duradouro com suas críticas ao primeiro rascunho do BGB [Código Civil da Alemanha] em 1890.

Curiosamente, na década de 1970, uma nova atenção se voltou para o socialismo jurídico e com ela uma redescoberta de Anton Menger. Isto foi justificado

* Tradução de Murilo Leite Pereira Neto e revisão técnica da tradução de Vitor Sartori. O Artigo foi publicado originalmente em Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2000, sob o título Wer schrieb den Artikel „Juristen-Sozialismus“? Probleme der Autorschaftsbegründung bei der Bearbeitung für Band I/31 der MEGA-2. O texto original pode ser acessado em: https://marxforschung.de/2016/wp-content/uploads/2022/07/BzMEF_NF20_R.-Merkel-Melis_S.-86-94.pdf. [Nota do Tradutor]

** Renate Merkel-Melis (1937 – 2012) foi uma historiadora e editora alemã, nascida em Berlim. Trabalhou para o Institut für Marxismus-Leninismus, na década de 1950, e para a Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Produziu inúmeros artigos sobre a edição das obras de Marx e Engels. [Nota do tradutor]

¹ Juristen-sozialismus. In: Die Neue Zeit, Revue des geistigen und öffentlichen Lebens Stuttgart, Jg. 5, 1887, H. 2, S. 49-62.

² Anton Menger: Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung, Stuttgart 1886, S. IV.

pela “reorientação da ciência do direito [*Jurisprudenz*] de uma ciência do espírito para uma ciência social”, na qual “o legado anteriormente enterrado e escondido do século XIX [...] está finalmente a ser restaurado”³. Isto incluiu as críticas de Menger às instituições e ideologias do direito civil [*bürgerlichen Rechts*] e o seu engajamento social com as classes populares pobres e exploradas. Quatro dissertações apareceram em pouco tempo; a revista *Quaderni fiorentini* dedicou um número duplo a uma revisão historiográfica criteriosa em 1974/75. Em 1977, uma tradução do *Socialismo dos juristas* foi publicada nos EUA com uma breve introdução.⁴

Sabendo disso, vamos agora passar aos problemas de edição do artigo do *Neue Zeit* para MEGA-2⁵. A tarefa dos editores hoje não é mais avaliar as polêmicas, glorificar o socialismo de Marx como unicamente científico e condenar Menger. Em vez disso, como nós já começamos com Eugen Dühring na MEGA-2 Volume I/27, é importante olhar para ele de uma perspectiva diferenciada, em sua própria época. O lugar para isso é a história do texto. O principal problema da edição histórico-crítica do texto, porém, é a determinação mais precisa da autoria, e esta questão será o foco das considerações seguintes.

Nenhum autor foi citado na crítica ao livro de Menger para o *Neue Zeit*, mas sabe-se que foram Friedrich Engels e Karl Kautsky. Para a edição, foi necessário tentar, indo além das descobertas anteriores, determinar com mais precisão a contribuição de Engels e Kautsky. A questão do título deste artigo necessita ser precisada. Não é *quem* escreveu o artigo “Socialismo dos juristas”, mas *quem* escreveu *o quê* para este artigo?

Como esse problema foi tratado na literatura até agora? Engels e Kautsky foram nomeados autores pela primeira vez em 1904, numa tradução francesa de Léon Remy para a revista *Le Mouvement Socialiste*. Engels aparece como autor no índice, e uma nota de rodapé introdutória indica a autoria conjunta com Kautsky.⁶ Em 1905, o *Registro geral dos conteúdos dos anos de 1883 a 1902* do *Neue Zeit* listou Engels e

³ Norbert Reich: Der Juristensozialismus von Anton Menger (1841-1906) im neunzehnten Jahrhundert und heute. In: *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Milano, 3-4 (1974-75), S. 158.

⁴ Piers Beirne: Introduction to “Juridical Socialism”; Friedrich Engels and Karl Kautsky: Juridical Socialism. In: *Politics and Society*, Thousand Oaks, Calif. (u. a.), Vol.7, 1977, Nr. 2, S. 199-201, 203-220.

⁵ Trata-se do mais abrangente projeto editorial das obras de Marx e Engels, a *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), cujo objetivo é publicar as obras completas dos autores alemães, a partir da edição histórico-crítica, respeitando o estado dos originais. O complemento “2” remete à história de descontinuidade do aludido projeto editorial, que tem sua primeira fase iniciada na década de 1920 e foi retomada, após uma longa interrupção na década de 1930, em 1975, quando, de fato, inicia a segunda fase do projeto editorial. [Nota do Tradutor]

⁶ Socialisme de Juristes. In: *Le Mouvement Socialiste*. Revue mensuelle internationale, Paris, 6^e année, 15. Januar 1904, S. 572 und 97.

Kautsky como autores.⁷

Nas edições das obras de Marx-Engels, não foi feita nenhuma tentativa de determinar com mais precisão as respectivas contribuições de Engels e Kautsky. Do volume 21 de *Sočinenija*⁸ de 1961 passando pelo volume 21 de MEW⁹ de 1962 até o volume 26 de *Collected Works*¹⁰, publicado em 1990, a mensagem lacônica é: “Considerando que a caligrafia deste artigo não pode ser encontrada e, portanto, não é possível determinar qual parte do artigo foi escrita por Engels e qual parte foi escrita por Kautsky, o artigo é reproduzido na íntegra como um anexo neste volume”.¹¹

Na literatura que tratou do “Socialismo dos juristas” e do seu representante Anton Menger com surpreendente intensidade na década de 1970, apenas Thilo Ramm abordou a questão da autoria. Em ensaio publicado em 1975 no anuário italiano *Quaderni Fiorentini*, ele defendeu a tese que “a introdução [...] e a conclusão [...], bem como algumas outras formulações do texto, provavelmente são de Engels”.¹² Ele não deu uma fundamentação. Referindo-se a isso, Peter Schöttler declarou no jornal trimestral *Demokratie und Recht* de 1980 que a afirmação de Ramm de que Engels havia escrito o início e o fim do artigo era “pura especulação”. Além disso, para ilustrar a estreita relação entre os dois, citou, dessa época (6/04/1887), a carta de Engels a Sorge, na qual afirmava que confiava em Kautsky tal como confiava em si próprio.¹³

Em 1992, Till Schelz-Brandenburg utilizou a correspondência de Kautsky-Bernstein, a partir da qual foi possível “a investigação mais detalhada da autoria que ainda estava aberta poderia ser esclarecida até certo ponto”.¹⁴ Schelz-Brandenburg desenvolve a seguinte tese: o plano e o primeiro esboço são de Kautsky, Engels editou então este manuscrito completamente; Kautsky depois assumiu novamente a edição final porque Engels ficou doente. Esta afirmação também levanta preocupações

⁷ General-Register des Inhalts der Jahrgänge 1883 bis 1902 der Neuen Zeit. In: Die Neue Zeit, Stuttgart 1905, S.20.

⁸ Edição russa das obras de Marx e Engels, ativa entre 1928 e 1947, publicou 28 volumes. [Nota do Tradutor]

⁹ A Marx-Engels-Werke (MEW) foi a edição alemã das obras de Marx e Engels, publicou 41 volumes em 43 livros, entre 1956 e 1968. [Nota do Tradutor].

¹⁰ Marx/Engels Collected Works (MECW) é a edição e tradução inglesa das obras de Marx e Engels, publicadas de 1975 a 2004, em 50 volumes. [Nota do Tradutor]

¹¹ MEW 21, S. 617, Anm. 464.

¹² Thilo Ramm: Juristensozialismus in Deutschland. In: Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, Milaono, 3-4 (1974-75), S. 7.

¹³ Peter Schöttler: Friedrich Engels und Karl Kautsky als Kritiker des „Juristen-Sozialismus“. In: Demokratie und Recht, Hamburg, 8. Jg., H. I/1980, S. 5.

¹⁴ Till Schelz-Brandenburg: Eduard Bernstein und Karl Kautsky. Entstehung und Wandlung des sozialdemokratischen Parteimarxismus im Spiegel ihrer Korrespondenz 1879 bis 1932, Köln, Weimar, Wien 1992, S. 99, Anm. 133.

significativas sobre a edição completa do manuscrito por Engels.

Para a edição do “Socialismo dos juristas” no volume da MEGA, a gênese teve que ser examinada primeiro, ou seja, a datação teve que ser determinada e a correspondência avaliada. O livro de Menger foi anunciado no *Börsenblatt* em 20 de outubro de 1886 como “recém-publicado”.¹⁵ No final de Outubro – como se pode ver no fragmento não datado de uma carta a Bernstein –, Kautsky tomou contato com o livro em Londres.¹⁶ Laura Lafargue escreveu a Engels no final de outubro sobre os comentários rancorosos de Menger contra Marx.¹⁷ Engels respondeu no dia 2 de Novembro: “Temos o livro aqui e darei notas a Kautsky suficientes para que ele possa esmagar esse descarado”.¹⁸ Até agora, a pré-história.

Sobre a gênese em si. Na quinta-feira, 18 de novembro, Kautsky disse a Bernstein que estava trabalhando em um artigo sobre Menger, com o qual Engels queria ajudá-lo, mas que só seria acrescentado no final desta semana ou no início da próxima semana devido à revisão. Ele não queria terminar o artigo sem ele.¹⁹ Na segunda-feira, 22 de novembro, Kautsky escreveu a Bernstein: “Vou dar uma boa surra em Menger, o que não é nenhuma arte quando o General Ihe escreve metade ou mais”.²⁰ Dois dias depois, Engels relatou a Laura Lafargue: “Dei a K. os materiais necessários e, em parte, resolvi-os sozinho, na medida do necessário”.²¹

Daí se segue: Kautsky começou a trabalhar em 18 de novembro, Engels ainda não. Em 22 de novembro claramente houve um acordo sobre a divisão do trabalho planejada; no dia 24 de novembro, Engels não só deu apontamentos a Kautsky, mas também entregou o manuscrito. Kautsky revelou confidencialmente algo sobre os motivos pelos quais Engels não assumiu pessoalmente a polêmica: ele não queria “dar ao sujeito a honra de espancá-lo pessoalmente”.²²

No entanto, Engels não conseguiu cumprir a sua parte na contenda na extensão

¹⁵ *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel und die mit ihm verwandten Geschäftszweige*, Leipzig, 53. Jg., Bd. 4, Nr. 245, 22. Oktober 1886, S. 5852.

¹⁶ Quando questionado sobre isto por Bernstein em 24 de outubro de 1886 (IISG, Nachlass Karl Kautsky, Sign. D V 73), Kautsky respondeu: “Notabene. Menger é um burro”. (*Russisches staatliches Archiv für Sozial- und Politikgeschichte* (RGA), f 204, op. 1, d. 899).

¹⁷ Laura Lafargue an Engels, [30.] Oktober 1886. In: Friedrich Engels, Paul und Laura Lafargue: *Correspondance*, t. 1 (1868-1886), Paris 1956, S. 403/404.

¹⁸ “Estamos de posse do livro aqui, e darei a Kautsky apontamentos suficientes para que ele possa acabar com esse sujeito atrevido” (MEW 36, S. 565.).

¹⁹ RGA, f. 204, op. 1, d. 903.

²⁰ RGA, f. 204, op. 1, d. 905.

²¹ “Eu forneci a K[autsky] os materiais necessários e eu mesmo elaborei alguns deles quando preciso” (MEW 16. S. 572.).

²² RGA, f. 204, op. 1, d. 905.

planejada – a doença impediu-o de o fazer e obrigou Kautsky a terminar o artigo.²³ Na sua carta a Bernstein de 8 de dezembro de 1886, ao discutir o “mal-estar” de Engels, Kautsky disse que Engels confessara uma vez que, “enquanto trabalhava no artigo, não conseguia manter os pensamentos sob controle e muitas vezes escrevia disparates”.²⁴

O trabalho de Engels pode, portanto, ser datado por volta de 22 de novembro, não tendo se iniciado antes do dia 19 (“final desta semana”) e, em princípio, foi concluído no mais tardar no dia 24. Não se pode descartar que ele ainda estivesse lidando com isso na semana seguinte. Assim, é possível que a datação fornecida na MEW seja a mais precisa. A nota correspondente aqui afirma que “em outubro de 1886” Engels “[...] planejou” o artigo²⁵; ou, nos dados biográficos, que trabalhou nele “de novembro a início de dezembro”²⁶.

Passemos agora às respectivas contribuições de Engels e Kautsky. Kautsky disse na sua carta a Bernstein de 22 de novembro: “você reconhecerá por si mesmo o que vem de mim e o que vem dele”. Essa afirmação quebra a cabeça do editor, mas precisa ser relativizada. O artigo ainda não estava terminado (“Vou dar uma surra em Menger”), a parte exata de Engels ainda não foi determinada (“metade ou mais”) e ele não conseguiu trabalhar nisso na extensão pretendida.

Quase vinte anos depois, na sua crítica da *Nova Teoria Ética* [Neuer Sittenlehre] de Menger, Kautsky regressou ao seu trabalho de 1886 e comentou sobre a autoria partilhada do *Socialismo dos juristas*: “Naquele tempo, Engels escreveu uma crítica do livro para o *Neue Zeit*, mas tive de terminá-la porque Engels foi impedido de fazê-lo por uma doença súbita”.²⁷ Quase quarenta anos depois, durante os preparativos para a edição das cartas de Engels, Bernstein perguntou sobre “a cooperação do general” e presumiu que *Kautsky* tinha redigido o artigo e Engels tinha fornecido aditamentos.²⁸ (ênfase de R.M.-M.)

Para determinar a autoria, critérios adicionais relacionados ao conteúdo devem ser utilizados, além das passagens sobre a história da gênese na correspondência. Por um lado, podem ser identificados aqui paralelos e analogias com outras obras de

²³ RGA, f. 204, op. 1, d. 906.

²⁴ Ibidem.

²⁵ MEW 21, S. 617, Anm. 464.

²⁶ Ibidem, S. 654.

²⁷ Karl Kautsky: Mengers „Neue Sittenlehre“. In: Die Neue Zeit, Stuttgart, 24. fg., 1905-06, Bd.1, Nr. 3, S, 77.

²⁸ Eduard Bernstein an Karl Kautsky, 29. Mai 1924. (IISG, Kautsky-Familienarchiv, Nr. 135.).

Engels e Kautsky; por outro lado, há indícios claros nas polêmicas concretas que apontam para a autoria de Engels.

A parte teórica introdutória do artigo, começando com a afirmação: “A visão de mundo da Idade Média era essencialmente teológica”²⁹, é um esboço independente da história das visões de mundo e tem uma série de paralelos e analogias com outras obras de Engels e Kautsky. Em termos de dicção é semelhante ao capítulo “I. Geral” da “Introdução” do *Anti-Dühring*.³⁰ Contém vários pontos de contato com este e com o Capítulo X, “Moral e Direito. Igualdade” da “Primeira Seção: Filosofia”.³¹ Há também ecos de passagens do capítulo IV da obra de Engels *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, da qual uma passagem também é citada em nota de rodapé.³²

Algumas destas declarações são muito gerais: a formação do cristianismo como religião correspondente à Idade Média e a subordinação de todas as formas de ideologia à teologia,³³ o desenvolvimento da burguesia “no ventre” da Idade Média feudal.³⁴ Em *Ludwig Feuerbach* encontra-se a imagem da religião como uma “bandeira” e disfarce para os interesses da burguesia na revolução burguesa inglesa, com a passagem imediatamente posterior para a França e a menção às principais figuras do iluminismo, Pierre Bayle e Voltaire.³⁵ A ideia de que o proletariado surgiu como “oposição” à burguesia ou como sua “sombra” é desenvolvida no *Anti-Dühring*³⁶, e no mesmo ponto também aparece a ideia da expansão da exigência de igualdade do terreno dos direitos políticos à situação social.³⁷ Há outro paralelo com o *Anti-Dühring*: os grandes utópicos Saint-Simon, Fourier e Owen abstraíram-se do contexto histórico e apelaram à humanidade, o que fez com que o momento para a realização das suas exigências se tornasse completamente fortuito – no *Anti-Dühring* 500 anos, no “Socialismo dos juristas” 1000 anos, mais cedo ou mais tarde.³⁸

Contudo, a estreita ligação com as ideias de Engels não está em contradição com o fato de Kautsky ter, provavelmente, escrito a parte introdutória. Como pode ser

²⁹ Juristen-Sozialismus, a.a.O. S. 49.

³⁰ Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring). In: MEGA-2 I/27, S. 226-237.

³¹ Ibidem, S. 303-305.

³² Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen philosophie. IV. In: Die Neue Zeit, Stuttgart, Jg. 4, 1886, S. 206. Sp. 1/2.

³³ Cf. Engels: Ludwig Feuerbach ..., a.a.O., S.207. Sp.2.

³⁴ Cf. Engels: Herrn Eugen Dührings ..., a.a.O., S. 303.39-41.

³⁵ Cf. Engels: Ludwig Feuerbach ..., a.a.O., S.208. Sp.1.

³⁶ Cf. Engels: Herrn Eugen Dührings ..., a.a.O., S. 229.21-26 e S. 305.27-30.

³⁷ Ibidem, S. 229.38-40 e S. 305.37-39.

³⁸ Cf. Engels: Herrn Eugen Dührings ..., a.a.O., S. 230.24-25.

visto em sua carta a Bernstein datada de 18 de outubro³⁹ de 1886, ele havia começado a trabalhar. O *Anti-Dühring* de Engels foi formativo para o desenvolvimento de sua visão de mundo – foi por meio dele que ele se tornou “um marxista convicto e consequente”.⁴⁰ É claro que ele conhecia *Ludwig Feuerbach*, que foi publicado no *Neue Zeit* em 1886.

O material era familiar a Kautsky: em 1885 ele havia estudado sobre a história do cristianismo e escrito um longo artigo sobre o assunto para o *Neue Zeit*. A seção acima mencionada em “Socialismo dos juristas” contém ecos de suas passagens introdutórias, nas quais a identificação das construções sociais da Idade Média e da monarquia absoluta com a Igreja, bem como a necessidade histórica da luta do iluminismo e sua vitória sobre a teologia são delineados.⁴¹ No ano seguinte, publicou uma série de artigos em várias partes sobre *A Miséria da Filosofia* e *O Capital* no *Neue Zeit*, nos quais elogiou a concepção materialista da história desenvolvida por Marx e delineou o conteúdo do primeiro volume de *O Capital*.⁴² Imediatamente antes de trabalhar no *Socialismo dos juristas*, Kautsky completou uma versão popular de *O capital* no verão de 1886 – as *Lições Econômicas de Karl Marx*, que Engels revisou – e, portanto, tinha prática em resumir declarações teóricas básicas. É seguro assumir que a referência ao Ludwig Feuerbach de Engels não veio da sua própria pena; provavelmente remonta a uma referência correspondente.

Engels poderia ser o autor de pelo menos partes das passagens subsequentes do artigo, que tratam diretamente da escrita de Menger. A forma de primeiro citar o oponente, depois condenar as suas declarações como infundadas, sem poupar zombarias mordazes, corresponde ao método polemista praticado por Engels, como já o havia utilizado contra Eugen Dühring e em muitos outros escritos.

Nessas passagens, há indícios de uma influência concreta no conteúdo. No breve tratamento de Proudhon, é feita a referência ao seu falido banco de câmbio, que Engels forneceu quando aditou uma nota de rodapé de Marx na tradução alemã de *Misère de la philosophie*, que ele revisou.⁴³

³⁹ É provável que aqui o autor tenha feito confusão com as datas, o correto seria 18 de novembro. [Nota da tradução]

⁴⁰ Karl Kautsky: *Erinnerungen und Erörterungen*. Hrsg. v. Benedikt Kautsky, 'S Gravenhage 1960, S.437.

⁴¹ Karl Kautsky: *Die Entstehung des Chistentums*. In: *Die Neue Zeit*, Stuttgart, 3. Jg., 1885, S.481.

⁴² *Die Neue Zeit*, Stuttgart, 4. Jg., 1886, S. 7-19, 49-58, 117-129 e 157-165.

⁴³ Cf. Karl Marx: *Misère de la philosophie*. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon, Paris, Bruxelles 1847. P. 62, nota de rodapé, em que Marx descreve os “bazares de troca justa do produto do trabalho” fundados na Inglaterra, segundo a teoria de John Francis Bray, e todos eles falharam e ligou isso com uma advertência a Proudhon. Na tradução alemã, Engels referiu-se ao Banco de troca de

O trabalho com livros de sua biblioteca fala a favor da autoria de Engels. Ao examinar o significado em que o termo mais-valor é usado por William Thompson, ele obviamente tomou em mãos seus escritos e, em seguida, forneceu as passagens citadas com sublinhados, grifos e notas marginais.⁴⁴ O termo “produto excedente” também está sublinhado no escrito correspondente à referência a David Ricardo.⁴⁵

Ao tratar da acusação de que Marx e, depois dele, Engels citaram erroneamente, faz-se referência à controvérsia entre Marx e Lujó Brentano, que Sedley Taylor retomou em 1883.⁴⁶ Engels, que escreveu uma brochura abrangente sobre o assunto quatro anos depois, é provavelmente o autor aqui. Frases como “Pobre Lujó Brentano”, “Enforque-se, Lujó”, “Cuidado, Lujó!” falam por sua autoria.

Kautsky poderia ter escrito a parte final do artigo, possivelmente após a alusão a Brentano, seguindo instruções de Engels. A sugestão aqui expressa de que Menger procura um cargo no Ministério da Justiça pode ser encontrada numa carta de Engels a Laura Lafargue.⁴⁷ As suas sugestões poderiam incluir a ideia de que os socialistas, como qualquer partido político, teriam de formular as suas reivindicações em exigências legais.

Em resumo, pode-se provavelmente supor que Kautsky iniciou o trabalho, a maior parte do texto vem de Engels, e as passagens restantes foram influenciadas conceitualmente e nos pormenores por ele, e Kautsky fez a edição final. Como nenhum manuscrito do artigo sobreviveu, todas as afirmações só podem ter caráter de hipótese. A análise da história da sua gênese é complementada pela procura de

Proudhon de 1849 em uma adição a esta nota de rodapé (Karl Marx: *Das Elend der Philosophie*. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noren von Friedrich Engels. Stuttgart 1885, S. 62).

⁴⁴ William Thompson: *An inquiry into the principles of the distribution of wealth most conducive to human happiness*. Uma nova edição de William Pare, Londres 1850, p. 128: “A medida do capitalista, pelo contrário, seria o valor adicional produzido pela mesma quantidade de trabalho, em consequência do uso da maquinaria ou de outro capital; todo esse mais-valor a ser desfrutado pelo capitalista por sua inteligência e habilidade superiores em acumular e adiantar aos trabalhadores seu capital, ou no uso dele”. No exemplar pessoal de Engels, “mais-valor”, sublinhado, contornado a lápis; a linha com “mais-valor” adicionalmente grifada e com nota marginal: p. 127. Ibidem, p. 127: “Os materiais, os edifícios, as máquinas, os salários nada podem acrescentar ao seu próprio valor. O valor adicional provém apenas do trabalho”. - No exemplar manuscrito sublinhado por Engels, contornado a lápis e com nota marginal a tinta: “p. 128”. Cf. *Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engels*. Annotiertes Verzeichnis des ermittelten Bestandes.. In: MEGA-2 IV/32, S. 637 (Nr. 1310).

⁴⁵ David Ricardo: *On the principles of political economy, and taxation* 3^d ed., London 1821. Chapter V: *On wages*. In: *The Works of David Ricardo*. With a notice of the life and writings of the author. By J.R. McCulloch, London 1852, S.53. Na cópia pessoal de Engels, “produção excedente” sublinhado e contornado a lápis. Cf. *Die Bibliotheken* a.a.O.. S. 550 (Nr. 1116).

⁴⁶ Friedrich Engels: *In Sachen Brentano kontra Marx wegen angeblicher Zitatsfälschung*. In: MEW 22, S. 161.

⁴⁷ Cf. Engels an Laura Lafargue, 24. November 1886. In: MEW, Bd. 36, S. 572. – Cf. auch Engels an Laura Lafargue, 2. November 1886. A.a.O. S. 565.

paralelos e analogias em termos de conteúdo e estilo com outras obras dos autores. A indexação das bibliotecas pessoais de Marx e Engels também pode auxiliar na determinação da autoria. Com base nesses princípios, uma hipótese é apresentada no MEGA-2 Volume I/31.

Como citar:

MERKEL-MELIS, Renate. Quem escreveu o artigo Socialismo dos juristas? Problemas para estabelecer a autoria na edição do Volume I/31 da MEGA-2. Trad. Murilo Leite Pereira Neto. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 493-501; jan.-jun., 2024

A gênese da crítica marxista ao direito: um convite à leitura d'*O papel revolucionário do direito e do Estado*, de Piotr Stutchka

Resenha:

STUTCHKA, Piotr. *O papel revolucionário do direito e do Estado: teoria geral do direito*. Org. Moisés Alves Soares, Ricardo Prestes Pazello. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Contracorrente, 2023. 397 p.

Matheus Daltoé Assis*

A recepção e produção acerca do debate sobre direito e marxismo no ambiente intelectual brasileiro encontram, hoje, terreno fecundo. Pode-se dizer que, sem pretensão de exaurir o debate, houve três momentos marcantes no processo de circulação e recepção das ideias fundadas pela tradição soviética da crítica marxista ao direito, quais sejam, as leituras de Lyra Filho entre 1960 e 1980¹; o Movimento Direito Alternativo², entre finais da década de 1980 e os anos de 1990 e, por fim, a viragem teórica de orientação marxista althusseriana promovida por Márcio Bilharinho Naves, em meados de 1990, que, ainda hoje, hegemoniza o debate no campo teórico em questão (Pazello, 2021).

No que tange às primeiras duas correntes mencionadas, cumpre destacar que a crítica jurídica soviética encontra pouca vazão, sendo apenas mencionada, na figura de Pachukanis, por Lyra Filho (Pazello, 2021) e sendo recepcionada, no segundo momento, sob lentes orientadas à rejeição da experiência soviética de corte eurocomunista, relegando os fundadores da crítica marxista ao direito, P. Stutchka e

* Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Membro do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS). E-mail: m.daltoa@gmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-9417-2561>.

¹ No âmbito da Universidade de Brasília (UnB), Lyra Filho fundou a Nova Escola Jurídica Brasileira, que ficou conhecida pela expressão teórica do Direito Achado na Rua.

² O Movimento Direito Alternativo (MDA) foi um movimento eclético teoricamente, orientado por um progressismo difuso de alas próximas ao Partido dos Trabalhadores (PT). O MDA congregava vertentes como: a do Direito Insurgente, cujos expoentes são os advogados populares Miguel Pressburger e Miguel Baldéz; a pluralista, representada por Antonio Carlos Wolkmer e a propriamente alternativista, que tinha Edmundo Arruda Jr. como expressão intelectual marxista ao reivindicar a tradição gramsciana de corte eurocomunista (Cf. Wolkmer, 2008).

E. Pachukanis, a uma posição de subalternidade intelectual vinculada a um suposto determinismo economicista.

Há um salto qualitativo no que se reporta à recepção da crítica jurídica soviética pelo movimento intelectual capitaneado por Marcio Naves (Sartori, 2024; 2023). A partir de sua tese de doutoramento (1996), que deu origem ao livro *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*, Naves refunda a crítica marxista do direito sobre outras bases, com uma perspectiva althusseriana sobre a relação entre direito e marxismo. Insta ressaltar quanto a referida abordagem que, mesmo significando um ganho de qualidade na crítica marxista, além da problemática referente à cesura epistemológica operada no que se refere ao pensamento marxiano, que acabou por orientar a crítica numa perspectiva focada no Livro I d' *O Capital* (Cf. Sartori, 2023; 2018), a linha proposta por Naves, seguida por toda uma vertente de estudos (Akamine, Jr., 2017, Davoglio, 2018, Ferrer, 2022, Kashiura Jr., 2009, Mascaro, 2013), delineou a forma sobre a qual se deu recepção brasileira³ do debate soviético sobre o direito.

Esse último aspecto é de grande relevo no que se refere à obra ora resenhada, pois, por conta da difusão - em alguma medida distorcida - das teses de Naves, Piotr Stutchka, ao revés de sua importância histórica no “esforço de construção de uma teoria do direito que se quer rigorosamente em conformidade com a concepção de Marx e Engels” (Naves, 2008, p.27), foi relegado à posição de um teórico de menor capacidade analítica, vinculado à ideia de taticismo que, em última instância, comprometeria a relevância de sua leitura para a análise do debate jurídico soviético⁴.

Longe dessa última posição se encontra o real papel desempenhado por Stutchka. O revolucionário letão (1865-1932), natural de Riga, teve importante papel na conformação do Estado soviético em seus primeiros anos. Stutchka, desde o período de formação na Universidade de São Petersburgo (1880-1884), travou contato com a literatura marxista, onde conheceu Aleksandr Uliánov, irmão de Lenin, e, a partir de então, viveu sob constante tensão junto aos militantes dos círculos

³ É possível encontrar estudos sobre o tema em: Pazello, 2021, Sartori, no prelo, Silva, 2020 e Soares; 2020.

⁴ Fato que reforça o argumento é que, no âmbito dos autores vinculados ao “marxismo jurídico brasileiro”, houve a organização de duas traduções da obra *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, de E. Pachukanis, ambas lançadas em comemoração do centenário da Revolução Russa em 2017, sendo uma pela editora Sundermann e outra pela Boitempo. A iniciativa de tradução e lançamento da obra de P. Stutchka partiu de outro núcleo organizador, originada do Grupo Temático “Direito e Marxismo” do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS).

revolucionários estudantis (Soares, Pazello, 2023).

O intelectual de Riga, entre 1888 e 1907, atuou como articulista em diversos jornais e esteve próximo ao Partido Operário Social-Democrata Letão, ambiente no qual, em 1905, auxiliou na organização de uma greve geral (Cf. Soares, Pazello, 2023). Posteriormente, em 1907, mudou-se para São Petersburgo por conta de perseguições políticas, onde atuou como advogado em favor de presos políticos do regime tsarista. Nessa época, já tendo conhecido Lênin (1905), Piotr Stutchka já era reconhecido como importante jurista e revolucionário.

Após ter lutado para a consolidação da Revolução de Outubro, Stutchka ocupou, por dois momentos, o cargo de Comissário do Povo para a Justiça: entre 15 de novembro e 9 de dezembro de 1917 e entre 18 de março e 22 de agosto de 1918. Ainda nesse ano, P. S. irá, como membro da delegação do Comissário do Povo os Negócios Estrangeiros, Trótski, para assinatura da “Paz de Brest-Litovsk”. No final de 1918, retornou para Letônia para auxiliar no processo revolucionário por lá desencadeado, onde ocupou a função de chefe de governo durante o período revolucionário (1918-1920) e auxiliou na instituição da Constituição da República Socialista Soviética da Letônia (1919). A Revolução Letã foi derrotada pela reação com apoio das potências imperialistas.

Durante o restante de sua vida, entre 1923 e 1932, Stutchka permaneceu como professor e diretor do instituto de direito da Universidade de Moscou, além de exercer o cargo de Presidente do Tribunal Supremo da Rússia. Em 25 de janeiro de 1932, o revolucionário letão falece e é enterrado com honras no Kremlin, não vivendo para tornar-se mártir dos expurgos como Pachukanis, mas seu legado sofreu acusações de Vychinski, o que ocasionou a interdição de sua obra até a reabilitação ocorrida na época de Khrushchev.

No que tange à produção intelectual de Stutchka, os organizadores da edição em comento a dividem em cinco pontos: teoria do direito; direito civil; escritos políticos; textos de popularização e a elaboração legislativa (Soares; Pazello, 2023). A principal obra de Stutchka, *O papel revolucionário do direito e do Estado: teoria geral do direito*, encontra-se nesse primeiro eixo e almeja responder o problema do que é o direito como sistema de relações sociais. Embora seja apenas uma fração da ampla produção intelectual do autor - produção esta que mereceria maior vazão editorial -, a edição publicada pela Contracorrente cumpre a função de preencher parte de uma lacuna editorial que, de algum modo, esbarra nos problemas de recepção

anteriormente mencionados.

A obra, até o lançamento dessa tradução, era acessada em língua portuguesa pelas edições portuguesa (editora Centelha, 1973; 1976) e brasileira (editora Acadêmica, 1988), nas quais o texto base para a tradução não provinha da edição russa e o título figurava como *Direito e luta de classes*, o que distanciava muito do título original da obra.

Na nota da edição, os organizadores e a tradutora expõem o fato dessa edição ser uma tradução direta do russo, que parte de uma terceira edição, publicada, em 1924, pela Editora da Academia Comunista, Moscou, como resultado de uma revisão e ampliação realizada pelo próprio autor. Cumpre ressaltar que a obra em questão é a única, segundo a investigação dos organizadores, que traduz integralmente a partir da terceira edição.

Há aspectos da tradução⁵ que foram destacados e que, nesse pequeno texto, serão comentados apenas dois. O primeiro deles é referente à palavra russa “*rol*”, traduzida nessa edição por “papel”, destoando das traduções de importantes como a espanhola (*función*) e a italiana (*funzione*). O segundo aspecto a ser destacado é o que se refere à palavra russa “*mirovozzriénie*”, que remete à “*Weltanschauung*”. Nesse caso, a referida edição optou por traduzir pela palavra “cosmovisão”, uma tradução distinta das comumente utilizadas para o português.

A edição brasileira traz uma variedade de elementos pré e pós-textuais. A edição conta com uma apresentação escrita pelos organizadores da obra, os professores Moisés Alves Soares e Ricardo Prestes Pazello. Há quatro prefácios na obra, sendo dois deles escritos por Stutchka para as ocasiões da edições primeira (1921) e terceira (1924) do livro, os outros são prefácios de edições espanhola e boliviana. O primeiro, escrito para a edição espanhola de 1969, pelo jurista alternativista Juan-Ramón Capella, e o segundo, extraído da edição boliviana de 2008, escrito pelo ex-Ministro do Trabalho, Emprego e Seguridade Social da Bolívia José Gonzalo Trigo Agudo. Ainda há o texto do jurista italiano Umberto Cerroni, que figurou originalmente como introdução para uma coletânea de escritos selecionados sobre Stutchka e, na edição brasileira em comento, encontra-se no posfácio do livro.

Reportando-se ao texto de Stutchka (2023, p.78), cabe ressaltar que, no

⁵ Além da própria “nota da edição brasileira” contida no livro, é possível obter mais informações sobre o processo de tradução na exposição feita pela tradutora no minicurso “Introdução à obra de Stutchka”, organizado do âmbito IPDMS, cujo link é: <https://www.youtube.com/live/BzMsOXc8NzM?si=ZC9EiDvMTElgVTbb&t=623>

prefácio da terceira edição, em junho de 1924, o autor estabelece diálogo crítico com Pachukanis, no qual menciona que, “ainda que em divergência”, a recém lançada *Teoria Geral do Direito e marxismo* (1924) complementava seu trabalho. A menção a Pachukanis se justifica pelo fato de que Stutchka aprofundou e reviu partes de sua obra para a terceira edição partindo do trabalho pachukaniano. É válido citar que Pachukanis (2017, p.60) faz menção ao comentário de Stutchka no prefácio da segunda edição de seu livro, dizendo que o autor letão havia definido “com bastante propriedade minha abordagem da teoria geral do direito”. Tal exposição de detalhes encontra sentido justamente para fortalecer o argumento contrário ao difundido pelo dito “marxismo jurídico brasileiro”, que coloca os dois revolucionários quase que de modo antagônico, quando, na realidade, ambos ocupavam posições próximas e mantinham produção intelectual em complementaridade.

Piotr Stutchka conhecia as obras de Marx e Engels, fato que pode ser ilustrado pela utilização de textos considerados de pequena circulação à época como a *Introdução dos Grundrisse*. Durante a obra, Stutchka parte da perspectiva marxista para fundamentar o que pode ser considerado uma exposição sobre a história do direito, para além de uma teoria geral, como era corrente em sua época. Entre os textos nos quais se respalda a perspectiva de Stutchka, pode-se destacar *O Estado e a revolução*, de Lenin⁶, e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado e Anti-Dühring*, de Engels. Partindo dessas obras, o autor irá extrair sua concepção sobre a gênese e as condições para o fenecimento do Estado. Ao passo que apresenta o arcabouço sólido no qual se ancora, o autor apresenta que seu objetivo é auxiliar a conformar as novas gerações de intelectuais segundo a doutrina marxista, nas palavras de Stutchka (2023, p.76) “foi quase exclusivamente para a juventude que meu trabalho foi escrito”. Em razão desse aspecto, o livro mantém um modo de exposição didático, por meio, muitas vezes, de perguntas iniciais respondidas no desenvolver do capítulo.

Já no primeiro capítulo, o autor dá início interrogando sobre o que é o direito. Para responder a tal questionamento, parte de um conceito elaborado coletivamente a propósito da publicação da resolução sobre os “Princípios diretivos do direito penal”. O conceito que resulta desse movimento tem a seguinte formulação: “o direito é um sistema (ou um ordenamento) de relações sociais correspondentes aos interesses da classe dominante e protegido por sua força organizada (ou seja, dessa classe)” (*ibid.*,

⁶ Em nota de rodapé, Stutchka explicita que, para leitura de seu livro, pressupõe “o conhecimento por parte do leitor do trabalho capital do camarada Lenin” (Stutchka, 2023, 156).

p.94). Partindo dos elementos do conceito, segundo o qual o “interesse de classe é o conteúdo fundamental, a característica fundamental de qualquer direito” (*ibid.*, p.94), o autor pontua sobre o elemento coercitivo que é o “garantidor do interesse dessa mesma classe dominante” e que o “direito é sua proteção do poder organizado da classe dominante (geralmente, o Estado)” (*ibid.*, p.101).

A partir dessa formulação, o autor irá discorrer sobre os aspectos de sua fundamentação durante os quatro capítulos iniciais, dedicando o segundo capítulo aos conceitos de sociedade e relações sociais e o terceiro capítulo para o conceito de classe e as implicações para a ideia de interesse de classe. No quarto capítulo o autor sustenta a posição sobre o poder organizado da classe dominante.

Ainda nesse primeiro capítulo, aos moldes da concepção de ciência de sua época, de inspiração buchariniana, irá pontuar que, pela primeira vez, se alcançou o terreno possível para que se abordasse o direito de modo científico e que isso somente foi possível por ser analisado do ponto de vista de classe, como um “fenômeno social que se altera na luta de classes” (*ibid.*, p.95). Stutchka pontua que a tendência sociológica do direito permitiu tal avanço, mas que isso se dava de forma limitada, como caso da obra de Ihering. Para Stutchka, Ihering não pode alcançar a “compreensão de classe das relações sociais”, o que lhe permitiu apenas vislumbrar parcialmente uma concepção verossímil do direito. Nesse sentido, “apenas a compreensão de classe confere a clareza necessária, sem a qual a jurisprudência é apenas uma simples técnica de literatura, uma ‘serva’ da classe dominante” (*ibid.*, p.101).

Em diálogo com a temática da gênese do direito, ao defender a existência do direito em épocas passadas, o autor pondera que não se pode “aplicar nosso direito a uma sociedade que não tem classes, mas veremos a seguir que ali também não há o direito no sentido moderno” (*ibid.*, p.103).

Ao adentrar no segundo capítulo, questiona sobre o conceito de relações sociais e de sociedade. Ao iniciar exposição sobre as relações sociais que conformam a sociedade, parte da célebre passagem marxiana segundo a qual sujeitos contraem relações mútuas e que, no interior delas, realiza-se a produção (*ibid.*, pp.109-110). A partir da citação de Marx, irá definir que “o conjunto das pessoas, conectadas em um determinado estágio histórico de desenvolvimento por um conjunto de condições de produção, como base de suas inter-relações, chama-se sociedade” e a relações de produção (ou de trabalho) são as relações sociais desses produtores (*ibid.*, p.110).

Adiante, passa para uma exposição sobre as fases de apropriação características das sociedades ao longo da história, desde as associações gentílicas até a sociedade burguesa (*ibid.*, pp.114-123), sendo a sociedade burguesa a que consolidou a “última fase do desenvolvimento da propriedade privada: a propriedade capitalista não apenas da terra, mas também de todos os meios de produção” (*ibid.*, p.124). Ao fim dessa argumentação, consigna que a Revolução de Outubro “derrubou o poder da burguesia e seu modo de apropriação”, mas com a ressalva de que “esse trabalho destrutivo já consistiu num longo processo” (*ibid.*, p.125) e que, naquele momento, apesar de estar sendo dado “um passo atrás” - em referência à Nova Política Econômica I-, não se perdia de vista “erradicação gradual” da propriedade dos meios de produção (*ibid.*, p.126).

No capítulo terceiro, o autor irá desenvolver sobre o aspecto do interesse de classe presente no conceito de direito firmado em 1919. De início, parte do questionamento marxiano sobre “o que vem a ser uma classe”, presente no capítulo inacabado do *Livro III* de *O Capital*. No capítulo, o autor parte de algumas citações do *Livro III*, bem como menções à *Miséria da Filosofia* e ao *18 Brumário*, para tensionar com a concepção de conciliação de classe proposta por revisionistas como K. Kautsky. Stutchka, em meio ao referido debate, coloca que, “para a classe trabalhadora, o único meio verdadeiro de luta continua sendo a luta radical, ou seja, a luta de classes revolucionária, em outras palavras, a guerra civil” (*ibid.*, p.134).

Após colocar-se desse modo, argui que o interesse de classe “não se trata de uma simples soma de interesses isolados”, suas determinações existem “de maneira objetiva a despeito da vontade dos próprios membros da classe, e o estágio de consciência de classe sobre seu interesse é um fenômeno puramente histórico” (*ibid.*, p.140). No que se refere ao interesse da “classe exploradora”, não há interesse da extinção da classe dos explorados, pois acarretaria seu próprio perecimento. Já no que se refere ao interesse da classe explorada, essa “não pode deixar de desejar a eliminação da classe de seus exploradores” (*ibid.*, p.144), argumentando junto de Marx - e contra os conciliadores - que não se “trata de atenuar os antagonismos de classe, mas de abolir as classes” (Marx *apud* Stutchka, 2023, p.145).

No início do quarto capítulo, o autor abre investigação sobre as origens do Estado e parte, em grande medida, da exposição engelsiana para respaldar seu argumento. Stutchka (2023, p.166) observa que foi dedicado um “espaço relativamente insignificante ao direito internacional”, algo que busca justificar, com

base na experiência imperialista da Grande Guerra, sobre a efemeridade do poder organizado intraburguesias, “tendo em vista o inevitável conflito entre as burguesias dos distintos países e entre os capitalistas dos distintos setores” (*ibid.*, p.167).

Após delinear aspectos da organização do poder através do Estado, o autor põe em questão o elemento da persuasão, para além da coerção⁷. Ao explicitar o substrato no qual se funda o poder da burguesia, coloca a questão dos intelectuais, categoria que “não se furta a atirar-se nos braços até mesmo da Igreja”, não no sentido da luta de classes aberta, “mas em nome da conciliação de classes (*Burgfrieden*), da harmonia, do acordo de interesses contraditórios, em resumo, ‘*da democracia pura*’”. Stutchka termina essa discussão com a citação do texto engelsiano “Progresso da reforma social do continente” (*ibid.*, p.165, grifo do autor).

Ainda sobre os elementos de coerção e persuasão, agora no sentido da “transição para uma nova sociedade”, argumenta sobre a necessidade da construção de um “aparato especial de educação e formação políticas”. Se tiver êxito, “de acordo com a penetração na vida das massas de uma nova disciplina”, conduziria ao fato de que “a coerção definha e morre, e se fortalece o elemento da persuasão” (*ibid.*, p.169).

Ao finalizar a exposição dos argumentos que fundamentam o conceito de direito apresentado no primeiro capítulo, Stutchka apresenta, no quinto capítulo, o cerne de sua contribuição para a crítica marxista ao direito, sobre a interpretação das formas jurídicas. Argumenta que “cada relação econômica, conquanto seja ao mesmo tempo jurídica [...] tem três formas: uma concreta (I) e duas abstratas (II e III)”, admitindo a influência recíproca entre elas. De todo modo, reconhece a primazia da forma concreta, pois “relaciona-se com a base”, utilizando, não sem ressalvas, a metáfora arquitetônica⁸ (*ibid.*, pp. 180-184).

A forma concreta (I) se ancora nas relações sociais de produção e, em razão disso, “na relação concreta, o caráter de classe decorre da própria distribuição dos meios de produção e, conseqüentemente, também da distribuição das pessoas em suas inter-relações”. Já no que se refere à forma abstrata (II), essa seria representada

⁷ A discussão apresentada por Stutchka se aproxima aos problemas que Gramsci irá explorar nos *Quaderni del Carcere* sobre o conceito de hegemonia. Nesse sentido, pode ser encontrado trabalho que busca estabelecer tais proximidades em: Soares, 2017.

⁸ Stutchka, contra a simplificação mecanicista, diz: “Está claro que Marx e Engels atribuíam à palavra ‘superestrutura’ somente um sentido figurativo de comparação” (*ibid.*, p.183). Desenvolve, no mesmo sentido, que em Marx e Engels não há causalismo e que a ideia de desenvolvimento não está vulgarmente relacionada à de progresso, que a “passagem de um período histórico [...] para outro, por sua vez, tem *suas leis gerais do movimento*, mas, justamente, de um movimento *não evolutivo*” (p.181, grifo do autor).

na pela lei, na norma jurídica emanada pelo poder organizado de classe do Estado. A terceira forma jurídica, a forma abstrata (III) seria caracterizada, propriamente, “pela ideologia, pela consciência de classe”, o que denota, em sua obra, o caráter não intrinsecamente negativo quanto ao conceito de ideologia (*ibid.*, p.191).

No sexto capítulo, o mais longo da obra (44 páginas), o revolucionário letão desenvolve o argumento de fundamentação política para a tese que dá nome ao livro, sobre o papel revolucionário do direito e do Estado. No decorrer da argumentação, empreende luta teórica contra a vertente que angariava postos após a revolução, a do socialismo dos juristas.

A partir de uma exposição sobre a história do Direito, com especial atenção ao instituto da propriedade privada, o autor constrói o argumento sobre os momentos transicionais em que o direito desempenhou papel revolucionário, como nos episódios narrados sobre as leis sanguinárias na “assim chamada acumulação primitiva” (*ibid.*, p.229).

O autor desenvolve, ainda nesse capítulo, a discussão sobre a destituição de todo o ordenamento anterior (e com ele seus dirigentes), citando o texto da *Nova Gazeta Renana* em que Marx defende que, quando uma revolução alcança sucesso, os adversários “podem ser varridos do caminho como inimigos vencidos, não podem ser julgados como criminosos” (Marx *apud* Stutchka, p.238).

Por fim, sinaliza a tarefa ainda por ser feita, dado que “a destruição das velhas relações de produção era necessária, mas ainda falta substituí-la por uma nova organização” (*ibid.*, p. 242).

O revolucionário letão encaminha-se para os capítulos finais do livro e, diante disso, expõe as questões que são mais afeitas ao aspecto da técnica jurídica. No texto sobre “direito e lei”, conceitua como “norma jurídica ou lei a regra coercitiva proveniente do poder de Estado e que se relaciona ao domínio do direito” (*ibid.*, p.247). Adiante, ao explicar o ordenamento jurídico soviético, comenta a rejeição do modelo constitucionalista que estabelece a hierarquia entre as normas (*ibid.*, p.266).

Traz uma longa autocitação de texto elaborado no chamado “período ‘comunista’” de 1918, no qual expõe sobre a necessidade, de momento, da criação de códigos e instituições jurídicas para preparar o período de transição, tendo sempre em mente que a “vitória final dessa revolução terminará também o processo de definhamento e morte do próprio direito proletário” (*ibid.*, p.261).

No final do capítulo, aborda a problemática ideia de “legalidade revolucionária”,

segundo a qual o julgamento deve ser formado a partir dos “interesses da revolução” e da “consciência jurídica revolucionária”, termos demasiadamente abstratos, que podem ser conduzidos a cancelar processos em que, na prática, se concede o caráter de norma em branco.

No oitavo capítulo, sobre a análise da relação jurídica, Stutchka (*ibid.*, p.271), apesar de explicitar que “não é a relação jurídica que cria o direito, em essência; ela é, como vimos ‘apenas a realização formal’ da relação econômica”, apresenta temas comuns à técnica jurídica, como corriqueira questão da interpretação da norma. Ainda nesse capítulo, autocriticamente em relação ao recuo da NEP, escreve que o direito “trata da questão das inter-relações entre as pessoas e, dentro de determinados limites, da exploração de uma pessoa por outra pessoa” (*ibid.*, p.275).

No penúltimo capítulo, Stutchka elabora um excuro sobre o que chamou de “história da concepção jurídica pré-revolucionária”, que culmina na concepção jurídica soviética. Nos termos das discussões parcelares, pode-se dizer que Stutchka passa pelos temas história e da filosofia do direito até a teoria política e da história do pensamento político. Inicia a exposição por Aristóteles, passando por Aquino, Maquiavel e Grócio. Após expor sobre os teóricos contratualistas, irá empenhar mais espaço para a discussão sobre a perspectiva kantiana. Sobre Kant, irá justificar tal atenção, pois “já há algumas décadas, por parte de nossa contrarrevolução, outrora denominada revolução, convoca um ‘retorno’ a ele” (*ibid.*, p.298). No que importa ao pensamento pós-Kant, tece breves comentários a intelectuais como Hegel, Bentham e aos da Escola Histórica, com os quais Marx teve contato já no início de sua formação.

Para o fechamento da discussão proposta, Stutchka irá reservar o último capítulo para o programa de estudos sobre a jurisprudência. Imbuído da assumida influência buchariniana em sua concepção de ciência, estabelece que, a partir de sua compreensão das formas jurídicas, o campo da teoria da jurisprudência deve ocupar-se “do estudo da substância *das formas concretas de relações sociais*” (*ibid.*, p.319, grifo do autor), de modo que possam ser compreendidas “aquelas formas por meio das quais as pessoas [...] *realizam formalmente, efetivam (vermitteln) as relações sociais*, como, por exemplo, as relações do capital, da propriedade, da troca de mercadorias, etc.” (*ibid.*, pp.318-319, grifo do autor).

Um último elemento da obra que merece um destaque crítico se refere à função do direito penal, que herda uma concepção moralizante em seu conceito de defesa social. Para Stutchka, o direito penal seria “um meio auxiliar de manutenção tanto do

sistema político quanto social e de suas instituições e atividades isoladas” (*ibid.*, p.321). Desse modo, as normas penais funcionam de modo que “o sistema de relações sociais de uma dada sociedade de classes se protege de violação (‘delito’) mediante as assim chamadas medidas de defesa social” (*ibid.*, p.325). A finalidade da norma é a readaptação e a condição para que cesse o isolamento (medida última) é o “desaparecimento das condições” que motivaram. Essa concepção estava explicitada na compilação de leis em vigor, portanto, chegou a produzir impactos no sistema penal soviético.

No intuito concluir o presente texto, convém enfatizar, mais uma vez, a importância da obra fundante da crítica marxista ao direito, posicionando crítica contra as tendências interpretativas dominantes, que relegam ao autor d’*O papel revolucionário do direito e do Estado* um lugar de subalternidade em relação ao que consideram o cânone da crítica marxista ao direito. No decorrer da argumentação dessa resenha, espera-se que tenha sido possível convencer o leitor da necessidade de se conhecer a obra de tão importante intelectual, sem o qual não se pode conhecer o debate jurídico soviético, até para se ir além dele; espera-se, também, que tenha sido possível auxiliar na desconstrução da ideia segundo a qual os dois grandes autores do debate soviético seriam antagonistas, quando, em fato, fundaram juntos o campo de investigação conhecido por “direito e marxismo”.

Referências

- AKAMINE Jr. Oswaldo. **A teoria pura do Direito e o marxismo**. São Paulo: edições lado esquerdo, 2017.
- DAVOGLIO, Pedro. **Althusser e o direito**. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- FERRER, Daniel Almeida. **Capital fictício e direitos sociais**. Marília: Lutas Anticapital, 2022.
- KASHIURA JR., Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica**. São Paulo: Quartier Latin, 2009.
- MASCARO, Alysson. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NAVES, Marcio Bilharinho. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria geral do direito e marxismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo, Boitempo, 2017.
- PAZELLO, Ricardo Prestes. Jardim suspenso entre dois céus: um ensaio sobre o estado da arte da relação entre marxismo e direito no Brasil, hoje. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 8, n. 20, p. 65-87, 2021.
- SARTORI, Vitor Bartoletti. Lukács e Pachukanis diante da gênese do Direito e da forma jurídica. **REVISTA QUAESTIO IURIS**, v. 16, n. 4, p. 2458-2479, 2024.
- _____. História, política e Direito no tempo daGazeta Rena. **Marx e o Marxismo**, v. 11, p. 63-77, 2023.
- _____. Pachukanis 100 anos depois: sobre a atualidade da ligação entre teoria geral

- do Direito e o marxismo. **Revista InSURgência**, no prelo.
- _____. Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito. **VERINOTIO (BELO HORIZONTE)**, v. 1, p. 177, 2018.
- SILVA, Vinícius Lima da. **A presença de Althusser no debate pachukaniano brasileiro: entre limites e tensões**. Dissertação (mestrado em Direito). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- SOARES, Moisés Alves; PAZELLO, Ricardo Prestes. Apresentação - A práxis jurídica insurgente de Stutchka. in: STUTCHKA, PIOTR. **O papel revolucionário do direito e do Estado: teoria geral do direito**. Org. Ricardo Prestes Pazello, Moisés Alves Soares. Trad. Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo: Contracorrente, 2023.
- _____. **O direito em contraponto a partir do itinerário da teoria geral da hegemonia de Antonio Gramsci**. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.
- _____. O equilíbrio catastrófico da teoria marxista do direito no Brasil. **Blog da Boitempo**. São Paulo, 23 jan. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/01/23/o-equilibrio-catastrofico-da-teoria-marxista-do-direito-brasileira/> Acesso em: 02 jan. 2024.
- STUTCHKA, Piotr. **O papel revolucionário do direito e do Estado: teoria geral do direito**. Org. Ricardo Prestes Pazello, Moisés Alves Soares. Trad. Paula Vaz de Almeida. 1. ed. São Paulo: Contracorrente, 2023.
- WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 6.ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2008.

Como citar:

ASSIS, Matheus Daltoé. A gênese da crítica marxista ao direito: um convite à leitura d'O papel revolucionário do direito e do Estado, de Piotr Stutchka. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 502-513; jan.-jun., 2024.

Continuando com o direito insurgente

Resenha:

PAZELLO, Ricardo Prestes. *Direito insurgente: para uma crítica marxista ao direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, v. 1, 2021.

Marina Marques de Sá Souza*

Em meados de julho de 2021, Guilherme Cavicchioli Uchimura e Pedro Pompeo Pistelli Ferreira escreveram *Retorno ao Direito Insurgente*, por ocasião do lançamento, em maio do mesmo ano, do primeiro volume da obra de Ricardo Prestes Pazello, intitulado *Direito insurgente: para uma crítica marxista ao direito*. Desde então, alguns eventos separam a publicação do livro do verão de 2024, como o acirramento das contradições do capital à época da pandemia do coronavírus, conflitos geopolíticos e o retorno de um governo progressista no Brasil. Se “é próprio de cada retorno nunca se encontrar a mesma totalidade de coisas fixadas” (Uchimura; Ferreira, 2021, p. 390), como advertiram aqueles autores, é certo que as formulações de Pazello, calcadas no materialismo-histórico, continuam sendo bússola a orientar a compreensão da totalidade orgânica e concreta sob a qual erige o sistema capitalista.

Professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e integrante do Bloco de Samba Boca Negra, Ricardo Pazello tem uma trajetória consolidada na produção teórica dedicada à crítica marxista ao direito e ao giro descolonial. Fazendo jus à sua biografia, o autor reflete em suas incursões as virtudes que o compõem: a forma jurídica é pensada por meio da poesia de Manoel de Andrade, escolhida para epigrafar o livro; da música popular, embalado por “O malandro”, de Chico Buarque (Pazello, 2019), ou pelas canções latino-americanas que interpreta, sempre acompanhado de um violão; e mesmo por meio do futebol nacional (Pazello; Almeida; D’Carmo, 2023), mirado desde o ponto de vista da teoria da dependência.

Apesar de suas características particulares, que singularizam os seus escritos,

* Professora e advogada. Mestra em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), pós-graduada em Filosofia e Direitos Humanos (PUC/PR) e doutoranda em Direito Ecológico e Direitos Humanos pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). *E-mail:* marinarquessasouza@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3515-2405>

o pesquisador militante registra que a obra, resultado da tese de doutoramento, é fruto de um projeto de compartilhamento coletivo. Escrito na primeira pessoa do plural, o livro reflete a sua gestação, que se deu em meio às discussões no Grupo Temático “Direito e Marxismo” do IPDMS (Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais), coordenado também por ele. Mas não só. Na melhor convergência entre marxismo e luta popular, pressupostos da refundação da crítica jurídica brasileira, o professor curitibano é também coordenador do Movimento de Assessoria Jurídica Universitária Popular – MAJUP Isabel da Silva/UFPR. Pesquisa, ensino e extensão integram o *quefazer* pedagógico de Pazello rumo à compreensão do fenômeno jurídico, equalizando no direito insurgente às ondas sonoras do uso tático do direito e do seu necessário definimento.

Para a compreensão do direito sob o signo da insurgência, entendida como “o vínculo que torna possível o contato entre reivindicações e contestações e, portanto entre direito e movimentos populares” (Pazello, 2021, p. 36), o autor divide sua exposição, tão somente para fins didáticos, porquanto complementares, entre crítica marxiana e crítica marxista ao direito.

No primeiro capítulo, a análise recai sobre o entendimento de Marx acerca do jurídico. Metodologicamente, o direito é compreendido considerando “a totalidade concreta na qual se insere, a historicidade categorial que representa e, sob uma linguagem dialética, o movimento que desenvolve entre a aparência do fenômeno e sua essência” (Pazello, 2021, p. 35). Para tanto, são manejados textos em que Marx enfrentou a problemática jurídica, dentre eles, *Sobre a questão judaica*, *Crítica do Programa de Gotha* e *O capital*.

Naquela que foi a obra máxima e definitiva do autor alemão, *O capital*, Pazello elencou mais de 700 oportunidades em que Marx se debruçou sobre a ideia de direito e legalidade, resultando em um mapa conceitual dos cinco sentidos em que o jurídico pode ser concebido – contrariando, portanto, entendimentos que negligenciam a contribuição de Marx para o trato da “matéria das leis” (Pazello, 2021, p. 52). Da pluralidade de sentidos atribuídos à forma jurídica, Pazello a organiza em formas aparentes (lei e decisão judicial) e transitivas (moral e regulação privada), que são atreladas à forma fundante (relação econômica) e que têm na especificidade da garantia da circulação de mercadorias, entre sujeitos equivalentes, a sua forma essencial. As intersecções dos sentidos do direito evidenciam, segundo o autor, duas coisas: “de um lado, a função não negligenciável das legislações, de outro, a íntima

vinculação entre o processo de produção econômica e as relações jurídicas” (Pazello, 2021, p. 86).

Esta conclusão, a propósito, só é possível quando compreendida a forma jurídica como decorrência da análise do valor, empreitada didaticamente explorada por Pazello. Pela teoria do valor como relação social, entende-se que o trabalho abstrato “expressa a forma social do valor que aparece na superfície dos fenômenos sociais como valor de troca. É quando uma troca se realiza entre pessoas individualizáveis que se pode estabelecer a gênese lógica do direito”, pressuposto que será aprofundado posteriormente por Pachukanis (Pazello, 2021, p. 58). É do trabalho como fonte de explicação do valor que se extrai uma das interpretações que fundamentam o direito insurgente, a saber, a luta pela limitação e redução da jornada de trabalho. A defesa dos postulados legais que limitam a exploração da mercadoria força trabalho pelos operários manifesta-se, a um só tempo, como “proteção dos trabalhadores” e como “concentração do capital com a generalização da indústria” (Pazello, 2021, p. 80) – um uso tático, portanto, do direito, mas compreendendo o seu limite no contexto da legalidade burguesa.

Outros dois textos compõem o arsenal teórico em que Marx confronta o fenômeno jurídico, rechaçando a sua atemporalidade, porque direito burguês, mas reconhecendo o seu uso, ainda que no estreito horizonte jurídico da sociedade capitalista. Em *Sobre a questão judaica*, Marx não rejeita completamente a emancipação política (e sua luta por direitos) dos judeus, dada ser a única emancipação possível dentro da ordem, mas assinala que esta – distinta, portanto, de uma emancipação humana – é própria do estado completo, “que pressupõe a liberdade religiosa, assim como a liberdade proprietária” (Pazello, 2021, p. 98).

Já na *Crítica do Programa de Gotha*, no bojo na tentativa de unificação dos partidos operários alemães – a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães (ADAV) e o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores (SDAP) – o autor alemão distingue um período político de transição, caracterizado pela ditadura revolucionária do proletariado, e o comunismo propriamente dito (Pazello, 2021, p. 101). Trata-se do direito “potencialmente extingüível ainda que remanescente na transição revolucionária” (Pazello, 2021, p. 103).

Das leituras sobre a participação da forma jurídica na totalidade de reprodução do capital, Pazello conclui pela indissociabilidade entre a crítica à sociedade concreta e a transição que torna possível superar esta mesma sociedade. Ainda que com os

“limites de toda e qualquer reivindicação dentro da ordem” (Pazello, 2021, p. 104), combates ordinários, como a movimentação operária do século XIX, aguçam o que está para além da sociedade fundada no modo de produção capitalista. Eis a convergência entre a classe trabalhadora e o projeto político revolucionário, que inaugura o debate sobre os movimentos sociais ou populares e que encerra a primeira parte da pesquisa do autor de *Direito insurgente*.

O segundo capítulo é dedicado à crítica marxista ao direito, desde a tradição dos seguidores de Marx. Verticalmente, trata-se da busca por respostas à pergunta sobre “o que é direito”; horizontalmente, a visualização da trajetória da crítica jurídica marxista na Europa. A análise é tida, ainda, como interna ou externa ao campo do jurídico. A pesquisa situa-se na crítica ao direito – externa, portanto, – posto que reconhece os limites e imperfeições do campo jurídico e pugna pela sua ultrapassagem histórica.

O direito continua sendo interpretado por Pazello, é bom dizer, à luz da crítica das relações sociais, mas lastreado pela sua inserção na luta de classes: “os movimentos sociais não apenas são formas sociais que ganham sua plenitude com a sociedade capitalista, mas também implicam necessariamente reivindicações de direitos (por certo, direitos de estreito horizonte burguês) e, daí, um uso político do jurídico” (Pazello, 2021, p. 139). Trata-se de um uso *tático* do direito, porque se vincula a um projeto anticapitalista, em contraposição a um uso *estratégico*, que faz da juridicidade seu fim último.

A relação entre projeto político revolucionário e uso tático do direito é enfrentada por meio do tripé Lênin-Stutchka-Pachukanis. Em Lênin, há o desenvolvimento de uma teoria da organização política para a concretização do processo revolucionário socialista. Preocupado com a especificidade contextual russa, à época da revolução, Lênin defendeu a legalização do movimento operário, o que não deveria significar, por certo, a “hipertrofia da organização política” (Pazello, 2021, p. 166). Para Pazello, a posição leninista não deixa dúvidas, “pois significa aproveitar-se dos potenciais que a legalidade proporciona, aventando-se, inclusive, que a cilada armada não é a da burguesia contra os operários, mas o contrário” (Pazello, 2021, p. 166).

Stutchka e Pachukanis, por sua vez, convalidaram o uso tático do direito no período da transição revolucionária. Para o primeiro, a extinguidade do jurídico é necessária, desde que finalizado o processo revolucionário e atingida, portanto, a fase

superior da sociedade comunista. Para Pazello, Stutchka “esteve mais preocupado com a construção de um direito durante o após-revolução, por força das circunstâncias, do que em refletir sobre seu necessário definhamento” (Pazello, 2021, p. 201-202). O letão desempenhou, entretanto, função importante no trabalho concreto com o direito, prevenindo posturas que remetam a um antinormativismo anarquista.

É com Pachukanis, contudo, que a crítica marxista ao direito atinge um novo estágio. Valendo-se das elaborações teóricas de Stutchka, Pachukanis percebe o direito não só como forma fundada nas relações econômicas, mas também como detentor de uma especificidade: para o soviético, o *sujeito de direito* “é o sólido ponto de partida para compreender a realidade na qual o direito se insere exatamente porque é este sujeito que representa as mercadorias em suas relações de troca” (Pazello, 2021, p. 212). Quanto ao tema da transição, Pachukanis reconhece a sobrevivência do estreito horizonte jurídico burguês, “ainda que o processo revolucionário caracterize-se por debelar a hegemonia das relações mercantis no seio da sociedade” (Pazello, 2021, p. 231).

Como não poderia deixar de ser, em uma pesquisa que se pretenda materialista e histórica, há a preocupação do autor com as lutas concretas, em especial, com a práxis dos movimentos populares latino-americanos. Por certo, elas serão mais bem aprofundadas com a publicação do segundo volume da obra, dedicado ao giro decolonial do poder e que tem na assessoria jurídica popular o seu elemento-chave. No entanto, é possível extrair de *Direito insurgente*, desde logo, categorias úteis para a compreensão do uso político do jurídico no Brasil contemporâneo, a saber, o uso tático do direito por povos e comunidades tradicionais.

A partir de certo entendimento marxiano, povos originários compõem a chamada “superpopulação relativa”, fruto da “acumulação de miséria correspondente à acumulação de capital” (Marx, 2017, p. 877). Como destaca Pazello, “novas subformas da forma geral movimento social, subsumida pelo contínuo originar de novos estratos da população centripetamente constituídos, têm no movimento operário sua forma originária” (Pazello, 2021, p. 116). Nesse sentido, as bases materiais e objetivas do movimento indígena podem ser pensadas desde o movimento operário como síntese de formas de revolta. Assim, o movimento social dos trabalhadores e dos povos indígenas têm um ponto de partida em comum: a expropriação com relação aos seus meios de produção bem como “a submissão de sua energia vital a uma estrutura social de opressão” (Pazello, 2021, p. 106).

Em que pese o entrelaçamento das resistências históricas, a heterogeneidade de lutas e o aprofundamento da crise estrutural do capital promovem a disputa em torno de um modelo de transição para uma outra sociabilidade – e, conseqüentemente, táticas a serem empreendidas para a superação do modo de produção capitalista. Enquanto para uma parcela dos movimentos sociais temas como a transição energética e a sustentabilidade não sejam de primeira ordem na agenda revolucionária, para a população originária, ciente dos riscos da generalização, o desmatamento zero é condição para a manutenção de seus modos de vida. Há, atualmente, departamentos jurídicos indígenas distribuídos por todo o território nacional para tornar visível a situação dos direitos dos povos originários e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas e reivindicações dos povos indígenas.

Na senda do que propõe Ricardo Pazello sobre a crítica ao direito, a formulação teórica do direito insurgente, antes que justo meio entre posições que remetam a um socialismo jurídico ou a um anarquismo antinormativista, configura uma “totalidade que dialetiza a forma histórica do direito, buscando desvendar sua essência partindo dos fenômenos aparentes que o ensejam” (Pazello, 2021, p. 153). Por essa razão, cabem aos/às pesquisadores/as militantes e à luta massiva continuar tensionando as categorias abstratas com a realidade social, para que, desta forma, uma teoria marxista do direito desde a periferia atinja avanços qualitativos na compreensão e contestação sobre o direito.

Referências

- Marx, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital / Karl Marx ; tradução Rubens Enderle. – 2. ed. – São Paulo: Boitempo, 2017. (Marx-Engels).
- Pazello, Ricardo Prestes. **Direito Insurgente**: para uma crítica marxista ao direito. Rio de Janeiro: Lumen Juris, vol. 1, 2021.
- Pazello, Ricardo Prestes. Teorias críticas do direito e assessoria jurídica popular. **Revista Direitos Humanos & Sociedade**, PPGD UNESC, v. 2, n. 2, p. 141-161, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unesc.net/ojs/index.php/dirhumanos/article/view/5890>. Acesso em: 26 jan. 2024.
- Pazello, Ricardo Prestes; Almeida, Alexandre Oliveira; D’Carmo, Max (orgs.). **As veias abertas do futebol brasileiro**: memórias crônicas e paixões sociais. Porto Alegre: Letra1, 2023.
- Uchimura, G. C.; Ferreira, P. P. P. Retorno ao Direito Insurgente: PAZELLO, Ricardo Prestes. **Direito Insurgente**: para uma crítica marxista ao direito. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021. **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 7, n. 2, p. 388–396, 2021. DOI: 10.26512/insurgencia.v8i2.38970. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/38970>. Acesso

em: 26 jan. 2024.

Como citar:

SOUZA, Marina Marques de Sá. Continuando com o direito insurgente. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 514-520; jan.-jun., 2024.

Pachukanis e o estreito horizonte do Direito

Resenha:

PACHUKANIS, Ievguíenii B. *O marxismo revolucionário de Pachukanis: obras escolhidas*. Trad. Anna Savitskaia, Oleg Savitskii. São Paulo: Lavra Palavra, 2023, p. 368 p.

Antonio Ugá Neto*

No ano de centenário da publicação da primeira edição de sua obra teórica seminal, *Teoria Geral do Direito e o Marxismo* (doravante *TGDM*), o legado do revolucionário soviético Evgeny Pachukanis (2017) encontra um notável reconhecimento editorial e acadêmico no Brasil. Inspiradas pelo trabalho pioneiro de Márcio Bilharinho Naves (2008), além de diversas coletâneas e dossiês sobre a crítica pachukaniana ao Direito, várias obras traduzidas diretamente do russo têm sido disponibilizadas em português desde 2017.

Dentre essas iniciativas, *O marxismo revolucionário de Pachukanis*, destaca-se como uma das mais abrangentes. Além da quantidade de textos traduzidos, a amplitude da obra apresentada ao público brasileiro possui dois aspectos principais: em primeiro lugar, abarca praticamente todo o período de maturidade da produção intelectual do autor soviético, desde textos escritos originalmente em 1922, dois anos antes da publicação de *TGDM*, até 1936, próximo à sua trágica execução pelo Estado soviético em 1937¹. Em segundo lugar, oferece uma variedade temática inédita em português. Além dos tradicionais ensaios sobre crítica marxista ao direito, inclui textos que exploram temas como história, filosofia e fundamentos da crítica marxista, bem como textos de embate político imediato na conjuntura da revolução soviética e do marxismo internacional.

Pela amplitude temática, embora os ensaios da coletânea estejam dispostos em

* Doutorando em Direito PPGD-UFMG. Mestre em Serviço Social PPGSS-UFAL. Especialista em Direito Processual (UNIT/AL). Bacharel em Direito (FDA/UFAL). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Estado, Direito e Capitalismo Dependente (CNPQ/UFAL). E-mail: antoniouganeto@gmail.com.

¹ Diferente de outras coletâneas e publicações mais frequentes, a maioria dos ensaios se concentra na década de 1930.

ordem cronológica, propomos os agrupar a partir de uma divisão em dois eixos temáticos para melhor realizar a exposição.

A primeira divisão temática são os trabalhos de embate teórico e crítica seja no interior do marxismo ou com outras correntes teóricas. Primeiramente, há os artigos específicos sobre a conjuntura e história da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), notadamente: A ditadura do proletariado e a oposição (1928); Sobre a questão da luta de classes no interior da transição (1930); A reconstrução do aparato do Estado e a luta contra o burocratismo (1934); O bolchevismo e os Soviets de 1905 (1935). Também podemos inserir nesta linha ensaios de crítica teórica sobre contribuições de autores específicos, uma vez que a tônica é sempre a disputa de interpretações seja com teóricos burgueses, seja com a social-democracia da II Internacional ou no interior da URSS, são os textos: As novíssimas revelações de Karl Kautsky (A propósito do livro *A concepção materialista da história*) (1929); Hegel: o Estado e o Direito (Em homenagem ao centenário de sua morte) (1931); A teoria da luta e vitória do proletariado (a propósito do 50º aniversário da morte de Marx) (1931); O leninismo segue triunfando (1934); Engels como teórico do marxismo e lutador pelo marxismo revolucionário (1936).

A segunda divisão temática trata da análise sobre a história e estudo do direito, presentes principalmente nos textos: Os primeiros meses de existência do Tribunal Popular de Moscou (1922); Sobre os momentos revolucionários do Estado e do Direito inglês (1927); A propósito da questão da preparação de quadros edificação soviética e do Direito Soviético (1934); A constituição de Stálin e a legalidade socialista (1936) e O Estado e o Direito sob o Socialismo (1936). Pelos limites de uma resenha, priorizaremos o estudo deste eixo temático, ainda que mencionado brevemente comentários esporádicos sobre a crítica ao Direito presentes nos demais trabalhos.

Antes, no entanto, é importante observar que a coletânea impõe uma atenção redobrada ao leitor. Como iniciativa de editora independente, é compreensível que, em suas mais de 360 páginas, tenha sido dada prioridade à publicação do máximo de ensaios do revolucionário soviético. Contudo, como resultado, além das notas da tradução e edição, resta apenas uma breve apresentação dos tradutores na orelha do livro. Dada a abrangência temporal e temática supracitada, evidencia-se a carência de um debate que situe os textos dentro da trajetória intelectual do revolucionário soviético. Essa falta é agravada pelo fato de Pachukanis ser um autor que, além das mudanças e amadurecimentos teóricos típicos, foi obrigado a realizar diversas

autocríticas e até mesmo a modificar radicalmente suas posições ao longo do tempo.

Portanto, se em geral, a obra de Pachukanis requer uma leitura cuidadosa que considere não apenas o contexto histórico e conjuntural, mas também a periodização específica das citadas modificações. A atenção deve ser redobrada em relação à coletânea que concentra em sua maioria textos posteriores à década de 1930. Dentre as propostas de periodização da crítica ao Direito do autor soviético, a proposição do teórico brasileiro Márcio Bilharinho Naves (2008) nos parece a mais frutífera.

É por essa razão que, antes de comentar sobre os ensaios presentes em *O marxismo revolucionário de Pachukanis*, importante apresentar brevemente a proposta de Naves (2008, p. 125) para compreensão dessa intrincada produção teórica, o autor brasileiro caracteriza a substancial modificação das concepções teóricas da crítica ao direito originárias de *TGDM* como processo de *autocrítica e recuperação do Direito burguês*. Adverte, porém, que a identificação do momento no qual Pachukanis realiza essa mudança é uma polêmica entre os estudiosos, não apenas de fundo teórico, mas pelas determinantes políticas e ideológicas de cada pesquisador.

Alguns autores localizam o processo de revisão das teses centrais expostas em *TGDM* já em 1925, antes, inclusive da sua segunda (1926) e terceira edição (1927)². Tal perspectiva, no entanto, descaracteriza o cerne do que provoca as principais mudanças teóricas do autor soviético: as suas autocríticas realizadas partir da década de 1930 não são fruto de uma simples revisão teórica, mas provocadas por uma crescente perseguição e amoldamento realizados durante a consolidação do período stalinista.

Contudo, a riqueza da interpretação de Naves (2008, p. 127-128) se expressa na divergência com autores que localizam simplesmente a “virada” teórica em 1930, afirmando que, embora o período de fato demarque mudanças de concepções, textos publicados até 1935 retomam aspectos centrais de *TGDM*, cujo abandono completo e explícito apenas ocorre nos derradeiros ensaios de 1936 (presentes na coletânea), apenas neste ano culmina o processo de “recuperação do Direito burguês”. O contraste presente entre a produção precedente e as “novas posições” assumidas por Pachukanis permitem uma reflexão mais acurada sobre suas principais contribuições para a crítica ao Direito, algo que certamente será provocado pela iniciativa da coletânea. Embora não se concentre apenas em aspectos jurídicos, alguns dos ensaios

² A terceira edição é a base para as traduções disponíveis em português.

de *O marxismo revolucionário de Pachukanis* expressam o percurso e ponto de chegada do completo abandono das teses centrais de *TGDM*, algo que trataremos em pormenor ao dialogar sobre tais trabalhos.

Realizadas as ressalvas, partamos para os comentários sobre os ensaios de crítica ao direito. A coletânea é inaugurada pelo pequeno texto *Os primeiros meses de existência do Tribunal Popular de Moscou* (1922), um relato da experiência de Pachukanis enquanto juiz-popular, seu principal atributo é demonstrar as dificuldades históricas provenientes do período de transição e do exercício jurisdicional após o decreto que estabelecia o fim da estrutura jurídica pré-revolução e estabelecia a definição de juízes-populares a partir das votações democráticas pelos soviets.

Ao defender o decreto, colabora a visão de Pokrovski que, na primeira reunião de juristas convocada pelo Soviète de Moscou, expressava que o proletariado não poderia deixar o “[...] aparato judicial fora da luta revolucionária”, deixando “[...] os tribunais nas mãos de seus inimigos de classe”, afirmando que mesmo nos marcos de disputas interburguesas “[...] para atingir os seus fins e incluir entre os magistrados seus partidários”. Concluindo a estranheza de se “[...] exigir que o proletariado abra mão disso na sua revolução” (Pachukanis, 2023, p. 9).

O soviète esperava dos juristas revolucionários um trabalho prático, consistente em preparar a organização dos tribunais populares e as eleições de juízes-populares nos bairros e controlar o aparato judicial. Logo Pachukanis foi eleito juiz-popular, mesmo sem estar presente e opinar sobre a questão, algo que o surpreendeu diante da ausência de qualquer experiência prática na esfera judicial, uma vez que mesmo formado em direito, desempenhava estudos no âmbito da filosofia e teria geral do direito (Pachukanis, 2023, p. 10). O boicote dos antigos juízes de paz czaristas e dos servidores da justiça, foi um dos primeiros obstáculos para a prestação de contas e utilização das estruturas da justiça. Antes da inauguração das Câmaras de Julgamentos, realizaram-se reuniões de intenso trabalho que funcionavam como

[...] uma espécie de cursos de capacitação. A metade dos juízes eram oriundos dos operários. Era preciso traçar, às pressas, as linhas principais de trabalho para o tribunal popular. As questões organizacionais e processuais, as questões do direito material, tudo isso requeria solução imediata e as reuniões gerais dos juízes populares eram o único lugar em que se elaborava e se generalizava a nova prática. Não é de admirar que, inicialmente, elas costumavam ser realizadas semanalmente e prolongar-se até as 11-12h da noite. (Pachukanis, 2023, p. 12)

O desafio de Pachukanis enquanto juiz-popular também se deu para encontrar

assessores jurídicos entre o proletariado, somente tornado possível a partir sensibilização do Soviete de Moscou, sindicatos e fábricas, e a realização de colóquios formativos e aulas regulares, cujo resultado prático foi que “[...] da primeira leva de assessores jurídicos, conseguimos escolher os juízes populares-operários para preencher as vagas desocupadas nas Câmaras de Julgamento” (Pachukanis, 2023, p. 12). Por fim, conclui que o desenvolvimento dos tribunais populares acontecia em consonância com o da República Soviética, perpassando “[...] por todas as etapas da luta pela sua existência, sofria de todos os seus males e agora” e, quando da publicação do texto “[...] ocupa um lugar firme e indiscutível, tal como o próprio poder soviético, em meio ao mundo burguês circundante” (Pachukanis, 2023, p. 12).

O problema de construção de instituições jurídico-políticas e mesmo normativas em uma sociedade de transição pós-capitalista impunha aos revolucionários soviéticos, além da busca pela superação dos limites do marxismo da Segunda Internacional e aprofundamento da crítica marxista, a necessidade de investigação de exemplos históricos precedentes. Como a experiência anterior de maior perenidade da luta revolucionária do proletariado foi a Comuna de Paris, com a duração de pouco mais de dois meses, tornou-se imperioso estudar períodos de transição das revoluções anteriores, em especial as capitaneadas pela burguesia. Uma vez que “[...] é indiscutível que a natureza genuína das instituições estatais e jurídicas se revela de forma mais nítida nos momentos da demolição do sistema social antigo e se sua substituição pelo novo” (Pachukanis, 2023, p. 15).

Razão pela qual a Seção de Direito da Academia Comunista estabeleceu como tarefa a investigação das épocas revolucionárias mais relevantes. E. B. Pachukanis ficou responsável pelo estudo das revoluções inglesas, o que resultou no ensaio *Sobre os momentos revolucionários do Estado e do Direito inglês* (1927), o mais extenso texto da coletânea. Contrariando a lógica dos juristas burgueses que valorizavam a chamada “Revolução Gloriosa” de 1688-1689, e a perenidade de suas mudanças institucionais, e desprezaram a Revolução de 1642-1649 tratando-a como “Grande Rebelião”, centra especial atenção nesta última, argumentando quanto mais massificado e popular um processo de revolta e revolução “[...] mais forte fica o desejo dos ideólogos burgueses de retratá-lo como uma revolta cega e infecunda que apenas destrói, mas nada cria” (Pachukanis, 2023, p. 18), uma vez que “[...] o traço comum dos historiadores burgueses é que, para eles, a auto-organização das massas equivale ao caos” (Pachukanis, 2023, p. 63). Ao contrário “O significado de transformações sociais de

grande monta, como é o caso de revoluções, não se limita, é claro, a conquistas imediatas e explicitamente expressas na forma de novas instituições e novos cargos”, considerando que “[...] as reformas das velhas instituições são, amiúde, apenas subprodutos das revoluções” que “[...] são pontos nodais do desenvolvimento social, o qual é por elas predeterminado por séculos à frente” (Pachukanis, 2023, p. 18).

O centro da argumentação do autor soviético não está em observar as simples características institucionais e normativas, mas as posições das classes em conflito e as lições apreendidas no período de duplo poder e de transição, uma vez que somente “[...] as referências ao curso inevitável do desenvolvimento histórico são completamente insuficientes”, portanto, defende que “[...] uma investigação realmente materialista e marxista deve ter como tarefa elucidar precisamente quais eram as classes que travavam a luta e os meios que empregavam” (Pachukanis, 2023, p. 40).

Para Pachukanis (2023, p. 59, grifo original), são comumente desconsiderados, os fatos mais relevantes do ponto de vista revolucionário, quais sejam: “[...] *o espírito de iniciativa das massas populares, a criação de organizações por sua própria iniciativa, organizações que são órgãos de luta revolucionária e, por conseguinte, órgãos embrionários do poder revolucionário*”, o destaque da análise se dá não a história das instituições, elementos jurídicos ou da legalidade, mas à luta política de massas. Neste cenário, a fundamentado em Lenin, estabelece-se uma disjuntiva no processo revolucionário, uma vez que:

Na realidade, a solução de questões políticas por meio do uso da força armada e da renúncia à legalidade está longe de esgotar o conceito de revolução, inclusive na esfera puramente política. Deve-se, aqui, levar em conta a distinção na qual insistia Lênin: ou a mudança é efetivada pelas massas populares que cerram fileiras no próprio processo de luta, criando, a partir de baixo, os órgãos da insurreição espontâneos – estaremos, então, diante de uma revolução popular; – ou essa mudança é obra de uma minoria, e, ainda por cima, de uma minoria que faz parte das classes possuidoras privilegiadas e que se apoia em uma organização pronta, por exemplo, no exército. Nesse caso, a massa popular não desempenha um papel ativo e independente. Ela é posta de antemão à disposição da elite dirigente e está fadada a desempenhar o papel de instrumento cego (Pachukanis, 2023, p. 67-68).

Em resumo, são nítidas na exposição as correlações traçadas com a revolução russa e a transição socialista, com destaque para as lições da experiência de duplo poder do Conselho de Soldados de Oliver Cromwell, suas insuficiências e vacilações, para a duplicidade de poder própria aos soviets de trabalhadores, camponeses e soldados da Revolução Russa e as lições para as demais experiências revolucionárias.

Publicado contemporaneamente às primeiras autocríticas explícitas em relação às concepções expostas em *TGDM*, em *Hegel: o Estado e o Direito (Em homenagem ao centenário de sua morte)* (1931) Pachukanis expõe as diferentes possibilidades abertas pela obra de Hegel, sua apropriação pelos setores reacionários da burguesia, o uso pela social-democracia e reconhece sua importância para o desenvolvimento da obra de Marx, Engels e Lenin, as principais influências teóricas do jurista soviético.

Embora neste exercício não centre atenção nas dimensões jurídicas, retoma um dos aspectos centrais de *TGDM* quando reconhece como relevantes e significativos os raciocínios de Hegel sobre a sociedade civil burguesa. Em sua *Filosofia do Direito*, com base na economia política inglesa, o teórico alemão destaca que as pessoas particulares se relacionam, se afirmam e satisfazem suas necessidades por meio da outra, de tal modo que “[...] a necessidade externa manifesta-se formalmente como um contrato”, raciocínio que, para Pachukanis (2023, p. 23) deve ser contraposto às passagens “[...] do primeiro volume de *O capital*, onde Marx estabelece a relação entre o fato da troca de mercadorias e algumas formas jurídicas da propriedade e do contrato” (Pachukanis, 2023, p. 182). O revolucionário soviético conclui que “[a] teoria idealista de Hegel é posta sobre seus próprios pés. As formas jurídicas são explicadas pelas relações econômicas que jazem na sua base” (Pachukanis, 2023, p. 182).

Já em *A propósito da questão da preparação de quadros edificação soviética e do Direito Soviético* (1934), Pachukanis realiza uma crítica da formação e preparação dos quadros dos diferentes organismos administrativos do Estado soviético e do judiciário (incluindo tribunais e a procuradoria), apontando inúmeras deficiências e ressaltando as potenciais consequências drásticas desse despreparo: “[...] uma abordagem inábil, politicamente míope, com uma organização ruim, tal processo pode converter-se em seu contrário, trazer prejuízo à edificação socialista e fazer o jogo do inimigo de classe” (Pachukanis, 2023, p. 259). Para o Pachukanis (2023, p. 273), a negligência com a lei soviética, gera “Caos, desordem, desorganização e confusão”, os problemas na seleção e formação dos potenciais quadros da edificação soviética e para as tarefas jurídicas, as condições estruturais, as desigualdades regionais e a ausência de professores qualificados geram consequências nos processos judiciais e investigativos:

Daí, a qualidade correspondente do trabalho dos investigadores, da procuradoria e da justiça; daí as queixas constantes quanto à má preparação dos casos, quanto ao grande número de decisões que têm de ser anuladas, quanto ao grande número de processos instaurados

que têm de ser extintos; daí as queixas de que os trabalhadores da procuradoria e da justiça não demonstram o devido faro político, não sabem focar sua atenção nos aspectos mais importantes do trabalho no sentido político-econômico e separar casos ou categorias de casos que, em certas circunstâncias, representam o elo decisivo. Daí as queixas quanto ao formalismo de um lado, e quanto a exageros, de outro (Pachukanis, 2023, p. 263)

Embora Pachukanis nunca tenha negado a existência e mesmo papel do Direito na transição socialista e necessária preparação de quadros para cumprirem tarefas jurídicas, o artigo apresenta elementos de revisão das ideias originárias mesmo sem ainda afirmar expressamente a existência de um “Direito socialista”, ressaltando uma “legalidade revolucionária” e o papel do Direito soviético:

Quanto ao Direito soviético, ainda deparamos, na prática, com atitudes desdenhosas que, às vezes, se estendem, inclusive, às tarefas de preparação de quadros correspondentes. É óbvio que, em teoria, ninguém contesta a legalidade revolucionária – todos são a favor da legalidade revolucionária, mas, na realidade, na prática, não raras vezes, encontramos uma atitude “esquerdista” desdenhosa em relação a toda a espécie de “sutilezas jurídicas” (Pachukanis, 2023, p. 272-273)

A teoria staliniana de fortalecimento do Estado e do Direito durante a ditadura do proletariado é afirmada por Pachukanis (2023 p. 274), “[...] o papel do Direito soviético e da lei soviética crescerá e a nossa tarefa consiste em fazer a lei soviética mais eficaz, mais flexível, mais vigorosa”, uma vez que o Direito protege “[...] a propriedade pública socialista, que regula o trabalho e a produção, que determina a remuneração segundo a qualidade e a quantidade”, já a lei “[...] pune o inimigo de classe e qualquer um que viole a disciplina socialista, qualquer desorganizador da produção socialista”, de tal modo que “[...] estão longe de definir”..

O artigo evidencia que mesmo inserido no processo autocrítico e revisando parte de suas concepções originais, permanece no revolucionário soviético uma ampla criticidade sobre a realidade da URSS, denunciando problemas que serão corporificados de maneira intensa nos processos de Moscou que o vitimaram poucos anos depois. No entanto, a revisão completa de suas teses estão presentes nos dois últimos textos da coletânea.

Ressalve-se, porém, que Pachukanis sempre esteve preocupado em confrontar os aspectos teóricos com a realidade concreta do capitalismo e do processo transicional, um estudo profundo de suas mudanças teóricas e autocríticas na década de 1930 demandaria uma análise também histórica, biográfica e elementos que estão para além dos textos escritos, ainda mais considerados apenas os disponíveis na

coletânea. Dentre estes, os ensaios de polêmica e disputa no interior do Partido Bolchevique, que datam desde 1928, expressam uma posição crítica de Pachukanis tanto em relação à “oposição de esquerda”, liderada por Trotsky, quanto à “oposição de direita”, capitaneada por Bukhárin. Em suma, ao menos nos ensaios disponíveis, o revolucionário soviético nunca deixou de reconhecer o processo soviético e legitimar a posição da liderança de Stálin, a aparência do processo e sua adesão política impunha do ponto de vista teórico confrontar aspectos de sua teorização presentes em *TGDM*, algo que não pode ser exclusivamente atribuído às coerções que sofreu, portanto a tarefa interpretativa impõe imensa dificuldade.

Nesse diapasão, entre os ensaios presentes na coletânea, principalmente a partir de 1930, é possível notar um adensamento nas referências à Josef Stálin, no início são realizadas citações esparsas e mesmo protocolares, algumas de fato dialogam com a temática de cada ensaio, principalmente quando se tratam de disputas no interior da URSS, no entanto, as citações laudatórias passam a ganhar cada vez mais destaque e ganham culminância no artigo que destaca o então líder soviético no próprio título, *A constituição de Stálin e a legalidade socialista* (1936). Embora apresente aspectos teóricos importantes, o ensaio contrasta com os demais por estarem ausentes a riqueza de citações à Marx, Engels, Lenin e outros autores, possuindo maior caráter descritivo e mesmo de análise legislativa constitucional.

Pachukanis (2023, p. 327) afirma o projeto de Constituição então submetido ao sufrágio popular como “[...] um grandioso monumento histórico à época stalinista da edificação vitoriosa da sociedade socialista sem classes”, uma vez que “[o] primeiro plano quinquenal erigiu os fundamentos da economia socialista” e, com o segundo plano quinquenal, “[...] esses fundamentos teriam de ser coroados com uma superestrutura correspondente”, considerado o “[...] socialismo não como um conceito abstrato, mas como uma sociedade socialista concreta, historicamente efetivada[...]” na União Soviética (Pachukanis, p. 333-334).

Com o fim do processo de coletivização do campo e a eliminação dos culaques, defende-se o fim da existência das classes exploradoras e a transformação do campo em socialista, no entanto, há certa imprecisão e ambiguidade no artigo (ou ao menos em sua tradução), em alguns momentos Pachukanis afirma que, como previsto na Constituição, a base social do Estado socialista de trabalhadores e camponeses pressupõe a existência da divisão de classes, uma vez que “[...] a eliminação das distinções de classe entre a classe operária e o campesinato ainda não é um fato

consumado, que o processo de supressão das diferenças ainda continua e tem seus prazos” (Pachukanis, 2023, p. 331). Para em outros reafirmar existência de “[...] uma sociedade sem classes” (Pachukanis, 2023, p. 329), apresentando “operários e camponeses” como as “[...] duas **camadas sociais** [que] constituem o fundamento social da URSS” e “[...] cuja aliança é o princípio superior da ditadura do proletariado”, camadas sociais que são acompanhadas pela “[...] *intelligentsia* trabalhadora soviética e uma numerosa camada de servidores estatais e sociais [...]” que se juntaram aos operários, camponeses e soldados do Exército Vermelho nos renomeados soviets de deputados dos trabalhadores (Pachukanis, 2023, p. 331, grifo nosso).

O centro da argumentação de Pachukanis (2023, p. 327-328) é que a Constituição Stalinista “[...] é a expressão mais generalizada de uma nova superestrutura política estatal e jurídica da sociedade socialista” e traz uma miríade de contribuições teóricas importantes à “[...] doutrina marxista-leninista socialista e, em particular, sobre o papel e o significado do Estado sob o socialismo, assim como sobre a democracia socialista soviética”. É dada especial atenção à “[...] doutrina do camarada Stálin sobre o fortalecimento do poder de Estado por todos os meios possíveis no período de edificação da sociedade sem classes”, tese que é considerada uma grandiosa realização da teoria marxista-leninista, uma vez que “[...] dá uma resposta concreta sobre caminhos a seguir rumo à fase superior do comunismo”, tratando-se [...] não de algum problema particular ou de uma fase de curta duração, mas da questão fundamental para todo o período histórico” (Pachukanis, 2023, p. 329). Portanto, afirma Pachukanis (2023, p. 329),

Trata-se do fato de que apenas uma organização estatal poderosa poderá garantir uma consolidação mais rápida do sistema econômico socialista e dos fundamentos da sociedade sem classes na URSS, assim como da vitória do socialismo à escala mundial.

A ambiguidade no tratamento da existência ou não de classes sociais também se dá em relação ao tratamento do Estado da “sociedade sem classes”, uma vez que em determinado momento Pachukanis (2023, p. 329) questiona “Se os elementos capitalistas realmente foram eliminados e uma sociedade sem classes foi construída na URSS, por que é que ainda se conserva o Estado ali?”. Ainda que a qualifique como uma pergunta “inocente” e que mascara “[...], com sucesso, a sua verdadeira face de um hipócrita, de um inimigo raivoso do socialismo”, tendemos a concordar com a interpretação de Naves (2008, p. 150) que, na esteira de N. S. Timasheff, ressalta “[...] o sentido crítico dessa passagem, não apenas porque Pachukanis não oferece uma

resposta satisfatória à sua pergunta, mas também porque, deixando de fazê-lo, sugere que a sociedade soviética pode não ter uma natureza socialista”, embora compreende-se que o questionamento principal não é sobre o caráter “socialista”, mas sobre a não existência de classes sociais.

Por fim, o autor soviético afirma que a Constituição coroa uma série de decisões partidárias e governamentais realizadas nos anos anteriores e “[...] voltadas para a consolidação da legalidade socialista”, de forma que “a lei soviética não é apenas um registro que põe por escrito o que foi incorporado na vida, ela é um meio de ação ativa sobre as relações sociais, ela é um ato que organiza e dirige a ação das massas” (Pachukanis, 2023, p. 337). É então que Pachukanis afirma “[...] a edificação com base [na constituição] de um sistema íntegro do direito socialista”.

A afirmação de um Direito Socialista e uma nova revisão e negação explícita de *TGDM* é realizada no derradeiro ensaio *O Estado e o Direito sob o Socialismo* (1936), com maior densidade teórica e consideravelmente menos ambíguo que o artigo anterior, o revolucionário soviético reafirma inicialmente a eliminação das classes exploradoras e o Estado soviético “[...] enquanto superestrutura política da sociedade socialista sem classes”, diante de uma nova etapa de desenvolvimento ditadura do proletariado e da democracia soviética, fundadas nas transformações socioeconômicas que resultaram na “[...] criação das relações de produção socialista de um só tipo tanto na cidade como no campo” (Pachukanis, 2023, p. 349).

A partir de uma citação de *O Estado e a Revolução* de Lenin, Pachukanis (2023, p. 352) destaca que tal qual existem diferentes formas de Estado capitalistas, sem que se altere a sua essência de ditadura da burguesia, a transição entre a sociedade capitalista e sua superação até que se chegue ao comunismo, o Estado proletário manterá o seu papel e “[...] apesar de toda a variedade de possíveis formas políticas, a ditadura do proletariado será a essência e o conteúdo desse Estado”. De tal modo, embora o poder soviético represente uma forma estatal da ditadura do proletariado de importância histórica mundial, o Estado soviético é mutável e se desenvolve “[...] em ligação com os sucessos na luta pela eliminação das classes” (Pachukanis, 2023, p. 352). Afirma ainda, inexistir antagonismo entre Estado socialista e sociedade, o que o difere do Estado capitalista (Pachukanis, 2023, p. 354)

O marxista soviético afirma que apesar de, no fundamental, construída a sociedade sem classes, não se chegou a fase superior da sociedade comunista, segundo sua interpretação a distinção entre o socialismo e o comunismo “[...] ou entre

a fase superior e a fase inferior do comunismo consiste, sobretudo, no fato de que, sob o socialismo, que se caracteriza pelo domínio da propriedade social socialista, a distribuição de bens se dá segundo o trabalho”, já no comunismo, pressupondo a consolidação e o desenvolvimento da propriedade social, [...] o desenvolvimento da propriedade social, a distribuição se dará segundo as necessidades”, possibilitando “[...] também a supressão das contradições entre o trabalho intelectual e físico e a transformação do trabalho em primeira necessidade do ser humano”, resultando, somente então, nas circunstâncias nas quais “[...] as pessoas são capazes de trabalhar sem ‘capatazes e contabilistas’, *sem normas jurídicas e sem força coercitiva, sem o Estado* (Pachukanis, 2023, p. 352-353, grifo nosso).

De tal modo, o processo de definhamento do Estado é próprio apenas à etapa futura e superior do comunismo, uma vez que “[...] não poderá ser desencadeado sem que, antes, desapareça o caráter coercitivo do trabalho”, premissa econômica fundamental “[...] para que o processo de definhamento, de adormecimento do poder de Estado possa começar”, por desconsiderar tal premissa econômica, a teoria que afirmava o início do processo real de definhamento Estado já a partir da Revolução de Outubro é qualificada pelo revolucionário soviético como errônea e oportunista (Pachukanis, 2023, p. 353). Confusão gerada, segundo Pachukanis (2023, p. 353),

[...] dessa questão ser confundida com a questão da natureza do Estado proletário enquanto semi-Estado, enquanto um Estado que, diferentemente dos Estados exploradores, não pretende ser eterno, mas, pelo contrário, prepara as condições e premissas para a destruição do Estado propriamente dita. Uma vez derrubada a burguesia, o proletariado cria um Estado de tipo especial, o qual, em oposição aos Estados exploradores, não representa o poder da minoria exploradora sobre a maioria, mas, ao contrário, é um instrumento da maioria trabalhadora dirigido contra os exploradores.

Pachukanis (2023, p. 355-356) adensa a necessidade do Estado numa “sociedade sem classes” ao afirmar a persistência da luta de classes e a continuidade imperativa “[...] tanto do trabalho subsequente de educação e reeducação das massas trabalhadoras quanto da repressão dos elementos hostis” que não se renderam e permanecem resistindo em luta contra o socialismo “[...] que, que se mascaram, que prejudicam”, de tal forma que “[o] aparato de coerção é indispensável para combater os inimigos do socialismo”. Também permanecendo “[...] a tarefa de organização da defesa contra o cerco capitalista. A defesa da pátria socialista exige preocupação incansável com a consolidação do poderio militar do Exército Vermelho e de todas as forças armadas” (Pachukanis, 2023, p. 356).

Afirma-se, portanto, a manutenção completa do Estado Socialista e do Direito Socialista até a etapa superior do comunismo, momento em que “[...] as pessoas aprenderão a trabalhar sem capatazes e sem normas jurídicas”, é então que Pachukanis (2023, p. 356) reafirma explicitamente a sua autocrítica em relação as concepções de *TGDM*, “[...] para evitar a repetição dos velhos equívocos e da velha confusão em outras formas e em outra base”, reelabora a sua interpretação da passagem sobre o Direito presente em *Crítica ao Programa de Gotha* de Marx:

Visto que a distribuição segundo o trabalho guarda certa semelhança com a troca equivalente de mercadorias, Marx e Lênin apontavam que, sob o socialismo, o Direito burguês seria completamente abolido apenas em relação à propriedade dos meios de produção. Aqui, a propriedade privada é substituída pela propriedade social. Mas, na esfera da distribuição, vigora um Direito que, condicionalmente, entre aspas, podemos chamar de Direito burguês, pois consiste na aplicação de uma escala igual a pessoas que são, de fato, desiguais. Ele inclui a manutenção da desigualdade efetiva entre pessoas; baseado na medida média igual do trabalho, não leva em consideração as diferenças de forças, capacidades, estado civil etc. (Pachukanis, 2023, p. 356-357)

Pachukanis (2023, p. 357) reconhece que o “[...] princípio de remuneração segundo o trabalho é um princípio socialista”, uma vez que é aplicado “[...] em uma sociedade em que ninguém pode dar senão seu trabalho, onde não há exploração, nem crises e nem desemprego”. De forma que tal Direito “burguês” não guarda qualquer relação com os interesses da burguesia, de tal forma que “[...] esse Direito é o Direito do Estado socialista que serve aos interesses dos trabalhadores e do desenvolvimento da produção socialista”, portanto, afirmar este “[...] Direito com desprezo como um Direito ‘burguês’ só é próprio dos heróis da ‘fraseologia esquerdista’, simpatizantes do anarquismo, e dos defensores da nivelção pequeno-burguesa”. Assim, se Marx afirmava a “[...] necessidade da distribuição segundo o trabalho como um “defeito” da sociedade socialista, é evidente por si mesmo que essa expressão tem um significado muito relativo”, somente considerado em relação a fase superior do comunismo (Pachukanis, 2023, p. 357).

A concepção existente em *TGDM* é considerada como uma exposição completamente equivocada e antimarxista, uma vez que no livro o Direito, o Estado e a moral são puramente “[...] declarados como formas burguesas que não podem ser preenchidas com nenhum conteúdo socialista e devem definir na medida de realização desse conteúdo”, assegura-se, pelo contrário, o caráter proletário do Estado, a moral proletária comunista e, ao fim, o “[...] Direito soviético enquanto Direito

do Estado proletário, enquanto Direito que serve como instrumento de edificação do socialismo” (Pachukanis, 2023, p. 357).

Critica-se, também, a concepção do “[...] Direito “exclusivamente como uma forma que medeia a troca mercantil”, na qual “[a] relação entre os proprietários de mercadorias foi proclamada como o verdadeiro conteúdo específico de qualquer Direito”, pelo contrário “[...] o principal conteúdo de classe de qualquer sistema de Direito que consiste na propriedade dos meios de produção foi empurrado para o plano de fundo” (Pachukanis, 2023, p. 358). Pachukanis (2023, p. 358) chama de “teoriazinhas esquerdistas” as concepções sobre “[...] o definimento do comércio e do dinheiro, e da transição para a troca direta de mercadorias encontram-se lógica e imediatamente ligadas às teorias do ‘definimento do Estado’ e da ‘erosão da superestrutura jurídica”’.

Apesar de pouco extenso, o artigo traz outras dimensões teoricamente relevantes para estudos, contudo, sua exposição extrapolaria os limites da presente resenha. Em resumo, a coletânea tende a confirmar o centro da tese de Naves (Naves, 2008, p. 159-164) de que somente no último período da obra de Pachukanis há uma aceitação plena da caracterização e existência de um direito socialista e a consequente adoção de uma concepção normativista do direito, que se torna hegemônica na União Soviética e se consolida nas interpretações de Pavel Yudin e Andrey Vychinski. Antes da culminância desse processo nos textos de 1936, há um destaque do reconhecimento do caráter de classe do direito, principalmente com o delineamento do caráter proletário do direito soviético, acompanhado pelo paulatino abandono da concepção de correlação entre forma jurídica e troca mercantil em favor de uma determinação direta do direito pelas relações de produção tratadas genericamente, que, por fim, é desconsiderada em benefício de uma determinação normativa do direito. O direito passa a ter papel de instrumento na construção do socialismo. De tal forma que o “[...] direito proviria das relações de produção, mas essa determinação só produz os seus efeitos *por meio da mediação do aparelho de Estado*”, o papel central da norma jurídica e, conseqüentemente do Estado, é apenas mitigado por uma determinação abstrata da superestrutura política enquanto “reflexo” da economia (Naves, 2008, p. 151-152).

Verifica-se, por fim, que a coletânea traz a público ensaios que demonstram o caráter multifacetado de Pachukanis, autor que não se circunscreve ao papel de “jurista”, mas que, cumprindo tarefas neste terreno, procurou avançar na crítica

marxista ao Direito. O acesso aos textos publicadas após suas autocríticas iniciadas na década de 1930 demonstram que, mesmo no processo de negação das teses centrais da década de 1920, temos um crítico perspicaz e não subordinado totalmente ao “marxismo oficial” imposto. É, então, facilitado aos leitores do português realizar um estudo crítico do percurso teórico de Pachukanis e explorar caminhos que ele foi impedido de realizar no âmbito da crítica ao Direito.

Referências

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2008.

PACHUKANIS, Evgeny. **A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929)**. Tradução: Lucas Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.

Como citar:

UGÁ NETO, Antonio. Pachukanis e o estreito horizonte do Direito. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 521-535; jan-jun, 2024.

A reconstrução em construção da crítica do Direito de Karl Marx por Vinícius Casalino

Resenha:

CASALINO, Vinícius. *Karl Marx e a crítica do direito*. Curitiba: Íthala, 2024.

Rayan Thales Araújo Maia*

Karl Marx e a crítica do direito é um ensaio escrito por Vinícius Casalino e publicado pela Editora Íthala, no ano de 2024. Esse ensaio é uma contribuição ao debate que circunda a temática “Marxismo e Direito” e objetiva, modestamente, alertar que “as forças progressistas têm uma teoria jurídica para chamar de sua” (Casalino, 2024, p. 14). Diante dos avanços e complicações da crítica marxista do direito no Brasil, recepcionada através das obras de Evguiéni Pachukanis e Piotr Stutchka, o autor visa demonstrar que ela “oferece os elementos teóricos necessários à compreensão do momento jurídico das relações humanas, sua articulação política e seu modo de atuação prático” (Casalino, 2024, p. 14), bem como destacar que “se perde muito, do ponto de vista teórico e prático, quando se propõe o afastamento da pesquisa marxista daquilo que se compreende como tradição dialética”, algo promovido pelas leituras althusserianas da obra de Karl Marx (Casalino, 2024, p. 6). Para alcançar esses objetivos, o ensaísta propõe a reconstrução do pensamento desse autor, não bastando sua simples enunciação ou a reprodução de determinados trechos isolados.

Na introdução, Casalino realiza um panorama histórico da teoria do direito no séc. XX. Nesse período, havia três escolas de pensamento que disputavam a supremacia teórica na ciência do direito europeu: a teoria tradicional, representada por Hans Kelsen; a teoria marxista, cujo expoente era Evguiéni Pachukanis e a teoria conservadora ligada ao nacional-socialismo, representada por Carl Schmitt. Após a derrota do nazifascismo em 1945, a teoria conservadora desmorona e a teoria tradicional alcança a hegemonia teórica da ciência do direito. A teoria marxista não chegou sequer a disputar a supremacia teórica, porque, embora a União Soviética

* Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8807836375341063>. E-mail: rayanthales@hotmail.com.

tenha vencido a Segunda Grande Guerra, foi derrotada internamente no âmbito político, devido à divergência entre a teoria de Pachukanis e os interesses da URSS em validar o direito soviético como um direito autenticamente socialista. Após a vitória de Stalin, o abandono da NEP e as medidas de implantação do socialismo num único país, as reflexões de Pachukanis declinaram, pois Andrei J. Vichinsky, procurador-geral da URSS, promoveu a perseguição política contra as escolas de Pachukanis e de Stutchka, para apagar a existência de uma crítica marxista ao direito capaz de ameaçar a legitimidade do direito soviético.

O primeiro capítulo do livro, *A crítica do direito na crítica da dialética idealista*, dedica esforços à análise dos textos marxianos do período de 1843 e 1844. Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx apreende a relação entre propriedade privada e Estado, a qual “revela a natureza da relação entre direito e organização política da sociedade” (Casalino, 2024, p. 23). A compreensão do direito por Marx, nesse momento, é apresentada por meio de um duplo movimento: “a apresentação da propriedade privada, na época medieval, como uma espécie de privilégio, e o desenvolvimento antecipado do direito da propriedade privada, feito alguns séculos antes, pelos romanos” (Marx, 2024, p. 24). Esse movimento demonstra que, historicamente, a propriedade privada encontra-se em diversas sociedades, enquanto o direito da propriedade privada, não. Durante a Idade Média a propriedade aparece como privilégio, caracterizando os vínculos cristalizados das relações sociais dessa sociedade, tal como a servidão, em Roma, a propriedade surge como direito, já que, nessa sociedade, as relações sociais dependem em maior grau da vontade dos sujeitos envolvidos.

Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, Casalino menciona a relação entre crítica da religião e crítica do direito. A afirmação de Marx acerca da transformação da crítica do céu em crítica da terra é apreendida pelo ensaísta como a necessidade de superar o idealismo da dialética hegeliana e de alcançar uma “concepção que abranja os modos de organização material da sociedade e seus respectivos modos políticos de ordenação” (Casalino, 2024, p. 25). Essa transformação é importante, pois “na sociedade moderna os vínculos de propriedade enraizados nos modos de organização material são expressos juridicamente” (Casalino, 2024, p. 25). Ademais, nesse texto, Marx empreende uma crítica à escola histórica do direito, no sentido de evidenciar o caráter conservador e retrógrado dessa escola, revelando também seu posicionamento perante a filosofia hegeliana. Apesar de seu

caráter idealista da filosofia de Hegel, “a arquitetura categorial de sua dialética oferecia a possibilidade de um manancial teórico progressista que, bem ou mal, poderia apontar para a necessária modernização alemã”, ao contrário da escola histórica do direito, que objetiva não somente preservar o presente, mas retroceder o desenvolvimento histórico alemão.

Adentrando em *Sobre a questão judaica*, Casalino identifica a problemática envolvendo a reivindicação dos judeus quanto aos direitos de cidadão e aos direitos humanos. O autor percebe que Marx identifica a duas figuras que constituem os direitos humanos: os direitos do cidadão e os direitos do homem, as quais estão relacionadas com as figuras do cidadão e do burguês e suas respectivas vidas. Através da análise de Marx acerca desses direitos, Casalino (2024, p. 33) conclui que “os direitos humanos não passam, portanto, da consagração do homem egoísta; do homem que não cede um centímetro na defesa de seus interesses pessoais”. Nesse sentido, a emancipação política aparece como o meio pelo qual os direitos humanos e os interesses burgueses são assegurados.

Continuando sua reconstrução, Casalino (2024, p. 39) menciona que Marx “não nos legou a brochura em que apresentaria a crítica do direito” nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, razão por que avança para *A sagrada família*. Devido ao direito, Casalino aproxima-se do Capítulo VI desse escrito, poruqe Marx retoma o que foi desenvolvido em *Sobre a Questão Judaica* sobre a relação entre direito e privilégio. A partir disso, Casalino (2024, p. 36) extrai que “ambos expressam modos distintos de relações sociais”, sendo o privilégio expressão da feudalidade, das relações sociais ligadas ao estamento e à guilda, e o direito expressão da sociedade civil, das relações sociais entre indivíduos egoístas. Assim, Casalino (2024, p. 41) entende que o privilégio remete a uma “sociabilidade fundada nos estamentos [...] entre classes sociais organizadas na base da hierarquia”, enquanto o direito remete a uma “esfera de sociabilidade inerentemente burguesa, fundada na lógica da propriedade privada e no egoísmo que esta põe em marcha”, revelando a natureza contraditória do direito, fundada na sua capacidade de aparecer como um garantidor da liberdade enquanto “engendra, no subterrâneo, uma nova escravidão” (Casalino, 2024, p. 43).

O segundo capítulo, *A crítica do direito na crítica do materialismo contemplativo*, foca no texto *A Ideologia Alemã*, escrito por Marx e Engels, porém publicado apenas na década de 30'. Após uma breve menção ao texto *Glosas Críticas ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano”* de autoria de Karl

Marx, Casalino prossegue para a análise de *A Ideologia Alemã*. Para Casalino (2024, p. 59), o novo materialismo desenvolvido nesse texto modifica a reflexão sobre o direito, porque “exige que a realidade seja compreendida não como coleção de coisas a serem contempladas, mas como expressão objetiva da atividade humana subjetiva, prático-sensível”, devendo ser “entendida como produção que se esfacela em razão da divisão social do trabalho e de uma distribuição desigual dos respectivos produtos”, que engendra “figuras de consciência que se autonomizam relativamente ao momento material e se tornam autônomas” e que “são absorvidas e impulsionadas pelos representantes da classe dominante no sentido de exprimirem de modo ideal as relações de dominação, concebendo-as como se fossem relações naturais e inevitáveis”.

Baseado nisso, Casalino (2024, p. 60) entende que o direito não é somente “uma esfera de sociabilidade específica de uma classe social”, mas o “fenômeno que está entranhado na atividade humana prático-sensível que organiza a sociedade”. Portanto, o direito deve ser investigado tal como se encontra no interior da divisão social do trabalho e das relações de produção, as quais permitem o escoamento das forças produtivas. Disso decorre o caráter histórico do direito, o qual não existe em toda sociedade, mas apenas “naquelas em que a divisão social do trabalho se organiza de tal forma que a propriedade privada surge como força dissolutória da propriedade comunitária” (Casalino, 2024, p. 63). Entretanto, Casalino observa que “o surgimento de um direito plenamente desenvolvido, como o que temos atualmente, não depende apenas do advento e consolidação da propriedade privada, mas exige também a indústria e o comércio” (Casalino, 2024, p. 63).

No último capítulo, *A crítica do direito na crítica da economia política*, Casalino direciona sua atenção aos textos de economia política de Marx, extraíndo a crítica do direito desses escritos. Chegando à *Miséria da Filosofia*, Casalino adverte que a crítica do direito nesse texto é sumária, porém importante. Ela surge da crítica de Marx ao caráter metafísico do pensamento de Proudhon, que defende a existência da liberdade de compradores e vendedores de negociarem entre si no Capitalismo. Casalino, então, identifica duas ideias importantes. A primeira consiste no caráter ilusório dessa liberdade, que, antes de repousar na opinião dos negociantes, baseiam-se na necessidade, a qual liga-se à situação social dos negociantes e à organização global de produção. A segunda ideia é a ligação entre direito e propriedade, que condiciona o surgimento de relações sociais e jurídicas historicamente específicas, tais como as

dos tabeliães e dos registradores de imóveis, os quais pressupõem uma organização econômica em que a propriedade é alienada livremente. Diante da explicação de Marx sobre o surgimento da moeda, Casalino identifica o direito como “reconhecimento oficial do fato” (Marx, 2017, p. 84), que, relativo à moeda, seria “o resultado da consolidação de uma economia de mercado que utiliza esses metais preciosos como meios universais de troca. As exigências da economia impõem o reconhecimento jurídico” (Casalino, 2024, p. 85).

Durante a análise do *Manifesto Comunista*, Casalino compreende a importância de considerar a luta de classes na análise crítica do direito. O ensaísta explica que, nesse texto, Marx e Engels apresentam uma crítica da propriedade privada e do direito, expressões da vontade da classe dominante. Nesse sentido, a propriedade privada e suas formas específicas seriam a consolidação de determinadas relações de produção provenientes da divisão social do trabalho, desenvolvida no modo de produção capitalista. Disso decorre a necessidade de novas relações jurídicas que deem vazão às relações econômicas originadas no bojo desse modo de produção, somente possível quando o direito se manifesta universalmente, por meio de mecanismos normativos que assegurem as relações comerciais e que efetuem o controle social da classe explorada. Exemplo disso é a lei, expressão da vontade da classe dominante e cuja gênese remete a um modo de produção fundado na propriedade privada dos meios de produção, no intercâmbio de mercadorias e na oposição entre burguesia e proletariado. Como percebe Casalino, a consequência dessa oposição é o surgimento de uma contradição que somente pode ser resolvida através da revolução ou da destruição dessas classes, sendo o papel da lei postergar a resolução dessa contradição ao máximo.

Em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, Casalino destaca como Marx identifica a origem material do direito público na recepção dos privilégios feudais pelo Estado e na adaptação daqueles à economia privada. O ensaísta, através de Marx, explica que a recepção do privilégio feudal ocorreu em razão da apropriação e adaptação pela burguesia do aparelho estatal monárquico durante a Revolução Francesa, possível porque o Estado monárquico originou-se e desenvolveu-se no feudalismo. Assim, os privilégios estamentais e o princípio de hierarquia feudal foram preservados na estrutura do Estado e reformulados conforme o Capitalismo. Essa exige a substituição do privilégio feudal pelo direito, mas não totalmente, pois aquele é deslocado para o Estado, que lhe conserva a essência hierárquica. Portanto, o direito público é o

resultado deste movimento contraditório: “o princípio político de hierarquia que se movimenta através do padrão jurídico privado, desestabilizado esse modelo, mas preservando e agindo no interior de seus pressupostos” (Casalino, 2024, p. 98).

Avançando aos *Grundrisse*, Casalino encontra em Marx orientações metodológicas para a crítica do direito, bem como o fundamento material do princípio da igualdade. Quanto ao primeiro, o autor se depara com a “orientação metodológica” (Casalino, 2024, p. 102) de Marx quanto à cientificidade da reprodução teórica do objeto de estudo, que direciona a análise de diversos elementos a uma síntese, resultando “num conjunto maior e mais denso conceitualmente” (Casalino, 2024, p. 100). A partir disso, Casalino busca aplicar essa “orientação metodológica” à análise do direito e, ao examinar a sociedade capitalista, o ensaísta identifica, por meio de Marx, o capital como ponto de partida e de chegada para o estudo do direito, devendo este ser desenvolvido e criticado a partir do capital e não isoladamente. Quanto ao fundamento material do princípio da igualdade, Casalino conclui, por meio de Marx, que esse princípio não provém do intelecto humano ou da evolução da consciência dos homens, senão da realidade material, organizada pelo intercâmbio de coisas de idêntico valor, identidade que é transferida para os possuidores de mercadoria. A igualdade não asseguraria o intercâmbio de mercadorias; ao contrário, é a relação econômica que exige uma forma de sociabilidade específica em que os trocadores se reconhecem como iguais.

Prosseguindo à *Contribuição da Crítica da Economia Política*, o ensaísta constata que esse texto tange o direito, salvo rápidos trechos sobre a figura contratual de credores e devedores e do *Prefácio*, seção onde se concentram esses trechos, razão pela qual ganhará maior destaque por Casalino. Baseado em uma interpretação dialética da relação entre estrutura e superestrutura, o autor apreende a dupla implicação dessas esferas, isto é, “a economia determina o direito e a política, sem dúvida; mas estes, por sua vez, interferem com a estrutura das relações econômicas, alterando-as dentro de certos limites” (Casalino, 2024, p. 118), os quais são definidos pela própria organização econômica, não sendo possível superá-los, exceto através de uma revolução.

Casalino finalmente chega a *O Capital*, livro em que Marx (2017, p. 78) intenta investigar “o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e circulação”. Em relação ao direito, Casalino destaca que, logo no capítulo 2 d’ *O Capital*, Marx apresenta a relação econômica como gênese material do direito.

Através da análise marxiana, o ensaísta explica que a relação jurídica enquanto resultado da vontade do indivíduo é somente a forma da relação de troca mercantil cujo conteúdo é o produto do trabalho. Embora a lei seja um elemento importante para compreender o direito, não é seu fundamento: “a gênese do direito reside no movimento econômico, especificamente no intercâmbio de mercadorias que expressam valores equivalentes” (Casalino, 2024, p. 132). O constante desenvolvimento das relações econômicas capitalistas implica a aparência de que as figuras jurídicas estão sustentadas apenas na vontade dos contratantes, pois, em determinadas relações (*e.g.* compra e venda de coisa futura e pagamento por meio de título de crédito), a figura do devedor tendem à suspensão, deixando de possuir paulatinamente um fundamento concreto, fundando-se apenas na promessa de pagamento.

Ademais, novamente a partir do capítulo 2 d’ *O Capital*, o ensaísta enfatiza a descoberta do sujeito de direito, uma das figuras jurídicas fundamentais para a teoria do direito. Já que as mercadorias não são capazes de deslocarem-se ao mercado e trocaram-se entre si, devem seus guardiões relacionarem entre si, trocando-as. Para que o intercâmbio de mercadorias se efetive, os portadores seus portadores devem se reconhecer enquanto sujeitos livres e iguais, isto é, como proprietários privados. Casalino (2024, p. 26), então, constata que a figura do sujeito “faz desaparecer as qualidades econômicas dos agentes envolvidos na troca, relegando a segundo plano suas qualidades concretas”, considerando essa ser a principal característica do fenômeno jurídico. Explica ainda que essa identidade jurídica não é criada autonomamente às relações econômicas, senão provém delas, pois o direito é “o modo de expressão desta relação; a maneira como a identidade de valores das mercadorias se manifesta nos indivíduos que participam do intercâmbio, tornando-os também idênticos e, como tais, sujeitos de direito” (Casalino, 2024, p. 146).

Após desbravar *O Capital*, Casalino se debruça sobre os últimos escritos de Marx: *Crítica do Programa de Gotha* e *Glosas marginais ao tratado de economia política de Adolph Wagner*. No primeiro escrito, o ensaísta constata que a temática jurídica surge da abordagem de Marx quanto a uma sociedade comunista fortuita, bem como da relação entre a extinção da troca de mercadorias e o desaparecimento do valor. A partir de Marx, Casalino identifica o fundamento do fenômeno jurídico: o princípio da equivalência, bem como sua permanência nas fases iniciais da sociedade comunista como a forma de regulação da relação trabalho-produto. Já no segundo texto, a temática jurídica surge da crítica de Marx à concepção de Adolph Wagner, que defendia

uma concepção sociojurídica da economia, valendo-se de diversos conceitos sem o rigor científico necessário. A crítica de Marx reafirma a precedência do econômico ao jurídico, sendo o direito uma projeção das relações econômicas de intercâmbio de mercadorias, concepção contrária a de Wagner.

Karl Marx e a crítica do direito apresenta uma proposta fundamental: reconstruir o pensamento de Marx, especialmente sua crítica do direito. Deparar-se com esse intento capta imediatamente o interesse de pesquisadores comprometidos com o respeito ao texto analisado, principalmente numa época rendida às “hermenêuticas’ da imputação” (Chasin, 2009, p. 25), caracterizadas pela projeção da subjetividade do hermeneuta na obra interpretada, dilacerando-lhe sua malha de sentidos. Para efetuar essa proposta, Casalino (2024, p. 5) adota para seu livro a forma do ensaio, porque entende que esse gênero literário “oferece uma liberdade criativa que não se encontra em outras modalidades de escrita, pois admite uma autonomia extraordinária no que concerne à eleição do objeto e aos rumos a serem percorridos”. O posicionamento hermenêutico de Casalino revela o comprometimento e o respeito desse autor frente a obra de Marx, não se limitando à importante análise de Pachukanis, senão reconhece sua importância, transcendendo-a e compreendendo que o pensamento deste autor “precisa, antes de tudo, ser interpretado à luz das obras de Marx, especialmente de *O Capital*”, justificando que, “uma vez compreendido o sentido do direito para Marx, pode-se, então, fazer o caminho de volta e perceber onde acertaram e erraram os principais expoentes do pensamento jurídico marxista” (Casalino, 2024, p. 6-7).

Quanto à unidade entre a proposta reconstrutiva do pensamento de Marx e o caráter ensaístico do texto, entendo não haver incompatibilidades; ao contrário, acredito ser uma unidade proveitosa e corajosa. Todavia, examinando os elementos constitutivos do livro, deparei-me com uma introdução ao pensamento de Marx, não com um ensaio propriamente dito. Dentre os principais elementos deste gênero literário há a presença de uma tese crítica e problematizante que servirá de guia para a exposição das reflexões do ensaísta. O que se observa no livro é a exposição sequencial dos textos marxianos e o destaque dos principais elementos relacionados, direta ou indiretamente, à crítica do direito, ou seja, o que guia a exposição não é uma tese orientadora, senão a ordem cronológica dos textos de Marx, resultado da proposta reconstrutiva do pensamento desse autor. Devo salientar que isso não é, necessariamente, prejudicial às propostas e objetivos lançados por Casalino, até porque, o autor explicita o caráter introdutório de seu livro ao afirmar que “este ensaio

busca apenas iniciar o enfrentamento destas questões”. Essa introdução, além de executada com esmero e exposta ao leitor de modo interessante, é indiscutivelmente importante para a tradição marxista, principalmente para a brasileira (Casalino, 2024, p. 7).

Em geral, a análise dos textos de Marx por Casalino mostrou-se coerente e cuidadosa. O exame deste autor abrange grande parte das obras daquele, partindo dos textos da *Gazeta Renana* até as *Glosas marginais ao tratado de economia política de Adolph Wagner*. Casalino também demonstrou compreender o contexto e as discussões nos quais cada texto estava inserido e foram produzidos, apresentando, antes de adentrar propriamente nos textos de Marx, as informações necessárias para a contextualização do leitor, localizando devidamente o objeto de estudo. Destacou e interpretou os principais trechos relacionados, direta ou indiretamente, à crítica do direito de Marx, explicando-os acertadamente. Apreendeu temáticas fundamentais dos textos marxianos, seja aquelas relacionadas ao direito, seja as que o fundamenta, tais como a diferença entre direito e privilégio, a relação entre direito e relações econômicas, a relação entre Estado e direito, a historicidade do direito etc. Conforme avança em sua análise, Casalino critica, por meio de Marx, tanto autores e correntes importantes para a teoria do direito, como Carl Schmitt e seu decisionismo e Hans Kelsen e seu normativismo, quanto entendimentos tradicionais professados nos cursos de Direito, *e.g.* a existência de um direito do trabalho e de entendimentos que defendem a existência de um direito tributário no Feudalismo.

Apesar da qualidade analítica e apreensiva de Casalino, observo a ausência de alguns elementos importantes no percurso formativo do pensamento do Marx. Adianto, desde logo, que as seguintes insuficiências não devem ser atribuídas a Casalino, senão ao caráter introdutório do livro, que, por si, limita a exposição e o detalhamento de determinados pontos. Diante dessa proposta, observa-se a necessidade de aprofundar o exame dos textos da *Gazeta Renana*, que, embora algumas noções sejam descontinuadas por Marx em textos posteriores, são fundamentais para a reconstrução de seu pensamento. Ademais, verifica-se a ausência da análise de alguns pontos dos textos de 1843 e 1844 que, quando interpretados com o direito, possibilitaria a apreensão de outros elementos da crítica marxiana do direito, evidenciado, *e.g.*, pela ausência do exame da relação entre crítica da religião e da teologia e da crítica do direito e da política (razão pela qual a categoria do “estranhamento” não aparecer durante o livro), relação entre Estado político e direito,

função garantidora dos direitos humanos relativa às limitações ao gênero humano, religião e política como formas de reconhecimento do homem e sua relação com o direito, dentre outras relações. Apesar de a ordem cronológica guiar a exposição do texto, Casalino não interliga as continuidades e as descontinuidades entre os textos examinados, implicando a ausência de conclusões capazes de revelar outros aspectos da crítica marxiana do direito. Por fim, não há uma conclusão sintetizante dos diversos elementos destacados durante o livro.

No mais, *Karl Marx e a crítica do direito* é uma leitura indispensável para qualquer estudioso de Marx, do marxismo ou da teoria do direito, sendo uma grata contribuição para essas áreas. No presente livro, Casalino empreendeu algo, até então, não publicado: reconstruir o pensamento de Marx através de uma análise cronológica que abrangesse, senão todos, pelo menos a maioria de seus escritos, trazendo uma fundamentação distinta daquela caracterizada pela tradição althusseriana. De fato, a crítica do direito de Marx realmente “oferece os elementos teóricos necessários à compreensão do momento jurídico das relações humanas, sua articulação política e seu modo de atuação prático” (Casalino, 2024, p. 14), evidenciados e explicados com esmero por Casalino. A reconstrução dessa crítica ainda está em construção, trabalho de diversos estudiosos e pesquisadores, devendo ser paulatinamente aprofundada e densificada, mas suas linhas gerais foram traçadas no livro ora resenhado. Esse livro é leitura obrigatória, merecendo o reconhecimento dos leitores.

Referências

- CASALINO, Vinícius. **Karl Marx e a crítica do direito**. Curitiba: Íthala, 2024.
- CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

Como citar:

MAIA, Rayan Thales Araújo. A reconstrução em construção da crítica do Direito Karl Marx por Vinícius Casalino. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 536-545; jan.-jun., 2024.

A crítica do direito em Marx

A compreensão do presente leva à necessidade de abordar com cuidado o movimento das formas e das figuras econômicas no capitalismo atual. No que diz respeito ao direito, é extremamente necessário ver como as formas jurídicas se ligam a este movimento. Sem isso, não é possível começar a se falar de uma crítica marxista ao direito que não fique restrita a 100 anos atrás. 100 anos depois, é preciso compreender o capitalismo contemporâneo e, em meio a ele, a política e o direito. No título das obras de Pashukanis e de Stutchka consta a expressão teoria do direito; por mais que seja preciso retomar e estudar tais autores, não há como apoiar-se em qualquer teoria do direito, mesmo que marxista. Marx não procurou uma economia política crítica, mas uma crítica da economia política. Não podemos procurar desenvolver simplesmente uma teoria crítica do direito, é preciso uma crítica ao direito. Os passos e os desafios teóricos que mencionamos são urgentes. Mas aquilo que os completa (e mesmo propicia) é uma análise cuidadosa da realidade, em nosso caso, do capitalismo contemporâneo.