

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - UFPA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS - ICJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - PPGD

NATHALIA KAROLLIN CUNHA PEIXOTO DE SOUZA

**A QUESTÃO DA SUPERVENIÊNCIA DO DIREITO NO MARXISMO
JURÍDICO BRASILEIRO**

BELÉM-PA
2017

NATHALIA KAROLLIN CUNHA PEIXOTO DE SOUZA

**A QUESTÃO DA SUPERVENIÊNCIA DO DIREITO NO MARXISMO
JURÍDICO BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Direito na Linha de Pesquisa Constitucionalismo, Democracia e Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa.

BELÉM-PA
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719q Souza, Nathalia Karollin Cunha Peixoto de
A questão da superveniência do direito no marxismo jurídico brasileiro / Nathalia Karollin Cunha Peixoto de Souza. - 2017.

234 f.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Direito (PPGD), Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa

1. Teoria marxiana. 2. Marxismo jurídico brasileiro. 3. Superveniência. 4. Não-superveniência. 5. Especificidade da forma jurídica. I. Costa, Paulo Sérgio Weyl Albuquerque, *orient.* II. Título

CDD 340

NATHALIA KAROLLIN CUNHA PEIXOTO DE SOUZA

**A QUESTÃO DA SUPERVENIÊNCIA DO DIREITO NO MARXISMO
JURÍDICO BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Direito na Linha de Pesquisa Constitucionalismo, Democracia e Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa
Orientador – UFPA

Prof. Dr. Jean-François Yves Deluchey – UFPA

Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins – CESUPA

Apresentado em: 20/11/2017.

Conceito: Aprovado

BELÉM-PA
2017

AGRADECIMENTOS

Não são muitas as pessoas às quais tenho que agradecer, mas aquelas a que devo, devo-o muito. Certa vez um amigo, interiorano do município de Bragança, me perguntou como era ser uma mulher na periferia da região amazônica. A resposta não foi imediata, não poderia ser, porque uma resposta como esta nunca é simples. Porque a resposta para essa pergunta é sempre uma história. Uma história não somente minha, mas a história da vida de muitas pessoas, começando pela história de vida dos meus familiares. Agradeço, diante disso, a Deus por ter me possibilitado conviver com essas outras vidas que, por sua vez, me permitiram ter chances e ter perspectivas, mesmo diante das dificuldades. Agradeço a meu pai Edson e minha mãe Maria da Conceição pelo fato de que um dos poucos investimentos que puderam realizar tenha sido dedicado a mim e à minha educação. Agradeço à minha avó Raimunda por ter sido uma avó presente, mesmo que nos últimos tempos eu muito tenha me ausentado.

Agradeço ao Rômulo por ter sido companheiro, sempre muito superior em paciência a mim, por ter me dedicado amor, por torcer por mim, por ter concretamente me ajudado em todos os sentidos que possibilita o significado maior da palavra generosidade.

Agradeço também aos amigos Gustavo, Saymo, Mariana, Christiany, Gilberto, Fabíola, Livia e Aline.

Agradeço em especial ao meu orientador Paulo Weyl pela supervisão intelectual e pela oportunidade oferecida para que eu pudesse, assim, tentar ser uma mulher na filosofia.

Agradeço grandiosamente aos demais professores que verdadeiramente marcaram minha trajetória durante o mestrado: Jean-François Deluchey, Saulo Matos, Victor Pinheiro, Celso Vaz e José Claudio Brito.

Agradeço, do mesmo modo, ao Professor Luiz Otávio Pereira, marco inicial da minha carreira acadêmica ainda na Graduação.

Por fim, agradeço ao investimento da CAPES, instituição que financiou meus estudos durante o mestrado (2015-2017).

“O direito de reagirmos nos assiste, porque a miséria nos atormenta.”

(Trecho do Manifesto redigido por Manuel Viana Coutinho estampado no Diário de Notícias, em 24 de agosto de 1889, constante do livro de Vicente Sales, *Marxismo, Socialismo e os Militantes excluídos*, sobre o pensamento político-revolucionário no Grão-Pará.)

***“Às armas, Cidadãos! Ao ditador ousado,
Ao trêfego sandeu, ao traidor vilão,
À ponta da baioneta, à bala de canhão,
Dê uma lição o povo altivo e revoltado.***

***O povo esse leão indômito e irado,
Que às vezes dorme em paz, na solidão,
Tem ímpetos febris iguais ao furacão
Quando pelo Universo atira-se arrojado!***

***Às armas, Cidadãos! Uma lição severa
Ao monstro horripilante, ao traidor canalha
A guerra, e só a guerra é uma lição austera.***

***Por terra o Ditador, ao ronco da batalha
– Em gritos de chacal ou feérica pantera
Corramos o vilão a fogo de metralha.”***

(Versos de protesto à ditadura militar instalada no Brasil por Floriano Peixoto mediante golpe. João Nilson, Correio Paraense, 16/03/1893.)

“A esquerda lato sensu é reformista, mas o marxismo é revolucionário.”

(A. L. Mascaro)

RESUMO

Constatados dois polos gerais opostos da teoria marxista jurídica brasileira, buscou-se analisar qual desses dois posicionamentos possuía maior consonância com a teoria desenvolvida por Marx. Nesse aspecto, os dois grupos divergentes do pensamento brasileiro divergiam sob um aspecto fundamental: a superveniência ou não superveniência do direito ao capitalismo. Se a divergência maior entre esses grupos é a questão da superveniência ou não do direito ou, o que equivale ao mesmo, se a divergência maior entre eles é a questão relativa à especificidade ou não da forma jurídica, pode-se afirmar, por conseguinte, que a pedra de toque na análise marxista jurídica resume-se em saber se a obra teórica de Marx segue ou no sentido da atribuição de um papel revolucionário instrumental ao direito ou, ao contrário, se Marx atribuíra, na verdade, um papel conservador de manutenção da ordem burguesa, instituída a forma jurídica. Como resposta ao problema colocado, após a análise da obra de Marx, foi possível concluir que o direito é uma forma social que nasce *pari passu* ao nascimento da circulação universal de mercadorias; a circulação universal de mercadorias, por sua vez, somente se tornou possível com o modo de produção capitalista; logo, o direito somente foi possível com o estabelecimento do capitalismo. Nesse sentido, torna-se possível depreender que o jurídico é uma especificidade do sistema burguês. Desse modo, restou confirmada a tese da não-superveniência do direito. Torna-se impensável, diante dessas conclusões, portanto, um direito comunista. Por fim, como representantes desses dois grupos de visões contrárias sobre a temática marxismo e direito no Brasil, optou-se por analisar a obra de Lyra Filho como representante do posicionamento em defesa da tese da superveniência do direito, bem como se optou por estudar, como representantes do grupo oposto, as obras de Naves, Mascaro e Kashiura Jr.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria marxiana. Marxismo jurídico brasileiro. Superveniência. Não-superveniência. Especificidade da forma jurídica.

SUMMARY

Having found two general opposing poles of Brazilian legal Marxist theory, we sought to analyze which of these two positions had a greater consonance with the theory developed by Marx. In this respect, the two divergent groups of Brazilian thought diverged under one fundamental aspect: law's superposition or not over capitalism. If the greater divergence between the two groups is the matter of whether or not law is supervening, or, what amounts to the same, if the greatest divergence between them is the question of whether or not the legal form is specific, we can conclude as a consequence that the touchstone of legal Marxist analysis boils down to whether Marx's theoretical work goes either along the lines of assigning an instrumental revolutionary role to law or, on the contrary, if Marx had actually attributed a conservative role to Bourgeois order to the legal form. As a response to the problem, after the analysis of Marx's work, it was possible to conclude that law is a social form that arose *pari passu* to the birth of the universal circulation of goods; The universal circulation of commodities, in turn, only became possible with the capitalist mode of production; Therefore, law was only possible with the establishment of capitalism. In this sense, it becomes possible to deduce that law is a specificity of the bourgeois system. In this way, the thesis of law's non-superposition has been confirmed. Communist right is, given these conclusions, unthinkable. Finally, as representatives of these two groups of opposing views on the theme of Marxism and law in Brazil, we opted to analyze the work of Lyra Filho, as a representative of the position in defense of the thesis of the superposition of law, as well as opting to study, as representatives of the opposing group, the works of Naves, Mascaro and Kashiura Jr.

KEYWORDS: Marxian theory. Brazilian legal Marxism. Superposition. Non-superposition. Specificity of legal form.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 O PENSAMENTO JURÍDICO MARXISTA BRASILEIRO EM FOCO.....	19
2.1 O PENSAMENTO DE ROBERTO LYRA FILHO.....	19
2.1.1 Quem foi Roberto Lyra Filho?.....	19
2.1.2 O positivismo de Marx.....	23
2.1.3 Contra Althusser.....	30
2.1.4 As limitações do pensamento de Marx e o resgate do pensamento marxiano, por Lyra Filho, através da dialética hegeliana.....	35
2.1.5 A influência de Hegel.....	38
2.1.6 A dialética em Hegel.....	39
2.1.7 A dialética da negação da negação na leitura de Lyra Filho sobre Marx.....	46
2.1.8 O direito multifatorialmente determinado.....	49
2.1.9 O fim da luta de classes.....	51
2.1.10 Os direitos humanos.....	52
2.2 O OUTRO LADO DO MARXISMO JURÍDICO BRASILEIRO.....	59
2.2.1 Teoria derivacionista do Estado e do direito?.....	68
3 O DIREITO NO JOVEM MARX.....	75
3.1 <i>GAZETA RENANA</i> : o jusnaturalismo de Marx	77
3.2 <i>CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL</i>	80
3.3 <i>ANAIS FRANCO-ALEMÃES</i>	85
3.4 <i>OS MANUSCRITOS DE 44</i>	91
3.5 <i>A IDEOLOGIA ALEMÃ</i> : ruptura.....	92
3.6 <i>A DIALÉTICA PÓS-RUPTURA</i>	98
4 A QUESTÃO DO DIREITO EM <i>O CAPITAL</i>, CONCEITOS FUNDAMENTAIS.....	114
4.1 VALOR DE USO E VALOR DE TROCA <i>VERSUS</i> TRABALHO CONCRETO E TRABALHO ABSTRATO.....	114
4.2 ACUMULAÇÃO PRIMITIVA.....	123
4.3 CIRCULAÇÃO E O PRINCÍPIO JURÍDICO DA IGUALDADE.....	130
4.4 CIRCULAÇÃO E O PRINCÍPIO JURÍDICO DA LIBERDADE.....	136
4.5 SUBSUNÇÃO FORMAL E SUBSUNÇÃO REAL DO TRABALHO AO CAPITAL... ..	140
4.6 CIRCULAÇÃO E PRODUÇÃO.....	147
4.7 O SUJEITO DE DIREITO.....	155
4.8 A GENERALIZAÇÃO DA CIRCULAÇÃO MERCANTIL DESCONECTADA DA PRODUÇÃO CAPITALISTA OU A HIPÓTESE DA GENERALIZAÇÃO DA SOCIEDADE MERCANTIL SIMPLES.....	160
5 PONTOS COMPLEMENTARES À QUESTÃO DA ESPECIFICIDADE DO DIREITO NO CAPITALISMO.....	168
5.1 DERIVAÇÃO DO ESTADO E DO DIREITO.....	168
5.1.1 Derivação do Estado.....	168
5.1.2 A derivação do direito, sob o olhar da teoria de Pachukanis.....	180
5.2 A AUTONOMIA RELATIVA DO ESTADO E A LUTA DE CLASSES.....	191
5.3 TRANSIÇÃO AO COMUNISMO E EXTINÇÃO DA FORMA JURÍDICA.....	204
5.4 SOCIALISMO E DEMOCRACIA.....	218
6 CONCLUSÃO.....	222

1 INTRODUÇÃO

É um truísmo afirmar que existem marxismos e marxismos, isto é, que existem diversas e mesmo opostas interpretações sobre a teoria elaborada por Marx e Engels.¹ Isso foi possível devido às várias fases pelas quais o desenvolvimento das ideias de Marx passou. Seu trabalho possui o status de um *work in progress* o que permite enxergar nele diversas fases que ora complementam ora negam completamente o raciocínio anteriormente elaborado.² No que diz respeito à temática jurídica, juristas, teóricos, pesquisadores e estudantes do direito em geral ao longo de anos têm divergido, graças à contrariedade do pensamento fásico de Marx, a respeito da *compatibilidade do estudo conjunto entre teoria marxiana e direito*. Esta compatibilidade a que se refere não diz respeito somente à compatibilidade de uma crítica que se possa fazer ao direito com base no marxismo, mas sim compatibilidade no sentido de que se seria possível, no que tange à teoria marxiana, um *direito marxista*. Alguns, baseados em determinado momento na obra de Marx, em especial as primeiras fases da obra do filósofo, de um Marx ainda jovem, respondem positivamente a essa possibilidade. Que não somente, mesmo que não haja propriamente uma teoria do direito elaborada por Marx, possa-se criar uma teoria do direito marxista ou socialista com fulcro no pensamento marxiano, mas que também haveria, inclusive, a possibilidade de um direito socialista e comunista. Outros, fundamentados em momentos distintos da obra do filósofo alemão, principalmente em sua fase econômico-política que alcança concretização plena com a elaboração de *O capital*, percebem o direito como uma manifestação patente da burguesia e do capitalismo. Por considerar uma manifestação burguesa, essa corrente nega vida ao direito na sociedade comunista do futuro, não haveria, portanto, um direito socialista ou comunista. Essa é a principal questão existente sobre o debate entre marxismo e direito a que se poderia aludir. Esse debate, por sua vez, encontra eco no marxismo jurídico brasileiro que tem se posicionado igualmente sobre esses dois polos.

Com base na relevância dessa questão é que a presente pesquisa toma como contexto de seu estudo o marxismo jurídico brasileiro, ou seja, como no Brasil as teorias jurídicas de base marxista têm se posicionado com relação ao direito. No contexto brasileiro, foi também possível

¹ Mesmo que evidentemente significativa a contribuição de Engels para a elaboração da teoria materialista, sua participação nesta pesquisa foi considerada secundária.

² Como ressaltou Magalhães (2014, p. 8), “o marxismo é uma teoria que não pertence exclusivamente ao célebre filósofo e economista germânico, ainda que o título da concepção materialista da história carregue seu nome”, referindo-se à participação de Engels na concepção do materialismo histórico. Porém, pode-se estender essa definição, aos pensadores que deram, posteriormente, talhes diversos à teoria original. Desse modo, marxismo é também uma certa interpretação sobre a teoria marxiana. Nesse sentido, há inúmeras interpretações sobre o marxismo, muitas delas discordantes entre si. Assim, neste trabalho, quando referir-se à “teoria marxiana” estar-se-á remetendo ao trabalho original de Marx e quando referir-se à “teoria marxista”, maioria das vezes, estar-se-á remetendo a uma certa interpretação existente sobre o marxismo.

constatar os mesmos dois posicionamentos gerais com relação ao direito acima elencados. O primeiro tipo de posicionamento, isto é, aquele em que o direito possuiria uma sobrevida em relação ao sistema de produção capitalista, é historicamente o mais antigo e popularizado no território nacional. O segundo deles, ou seja, a tese sobre a qual o direito não possui uma sobrevida em relação ao capitalismo, mas ao contrário, o direito teria sua existência restrita ao sistema de produção burguês, é uma perspectiva menos popularizada e de abordagem mais recente, mas que, contudo, vem ganhando certa repercussão. O primeiro posicionamento, optou-se por designar como *tese da superveniência* do direito ao capitalismo, bem como o segundo posicionamento designou-se como *tese da não superveniência* do direito ao capitalismo.

Essas duas teses resumem o posicionamento de dois grupos distintos. Pode-se mesmo dizer que não são apenas distintos os posicionamentos desses dois grupos, mas que eles são diametralmente opostos, inconciliáveis. Essa não possibilidade de conciliação não se deve somente à questão da superveniência ou não do direito, mas também a muitas outras questões que subjazem essa questão principal, como ao longo da exposição deste trabalho será possível observar. O primeiro grupo, aquele que crê na tese da superveniência do direito, portanto, ficou tradicionalmente, em solos nacionais, conhecido como *grupo* ou *categoria jurídica crítica*. Grupo ou categoria, pois nunca esse grupo chegou a compor uma Escola de pensamento sob a base de uma sistematização comum ou um esforço totalmente conjugado para elaboração de uma teoria. Havia certamente, todavia, pontos comuns entre as perspectivas de seus diversos membros, como, por exemplo, a tentativa de uma leitura não ideológica do saber jurídico dominante, a opção pelos injustiçados ou pelos menos favorecidos, pela democracia e pelo socialismo. A designação do grupo brasileiro como *crítica do direito* permite desde logo vislumbrar uma associação ou tendência à leitura da obra marxiana realizada pela Escola de Frankfurt (composta por Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas) que foi a Escola ou corrente filosófica que melhor desenvolveu formulações acerca da teoria crítica. De fato, há grande influência da leitura realizada pela Escola de Frankfurt e do ideário de emancipação humana e revolução desenvolvido por ela. O ideário emancipatório e revolucionário apropriado por essa corrente filosófica, permitiu além da influência do materialismo histórico-dialético marxiano, a influência ou a complementação de outras vertentes filosóficas tais como o hegelianismo, o criticismo kantiano e a psicanálise freudiana. Nesse sentido, é permitido afirmar que a teoria crítica jurídica brasileira também sempre se evidenciou aberta a demais influências filosóficas, complementares à reflexão da economia política marxiana. Portanto, a

teoria crítica jurídica brasileira não é um modelo puro de análise baseada no marxismo. A crítica jurídica brasileira é um modelo eclético

A crítica, que também se transmuta em autocrítica, permite criticar o que se entende por limites do marxismo, buscando assim outras saídas filosóficas (KOPITTKE, 2010, p. 22). No entanto, parece ser inescusável, do mesmo modo, o vínculo com a teoria marxiana, pois o ideário revolucionário é sempre latente, bem como a evidenciação dos vínculos sociais existentes entre a vontade da classe dominante e as instituições sociais, exploração, marginalização, luta de classes e a crítica do capitalismo.

No grupo jurídico crítico brasileiro, podem ser enquadrados inúmeros filósofos, juristas e teóricos brasileiros.³ Como já suscitado, por mais que haja entre os componentes dessa categoria importante convergência de pensamento a respeito de alguns temas fundamentais, não há plena unidade nem sistematização entre eles. Por isso, não se pode falar em Escola de pensamento, como já aventado. Para tanto, para elucidar de maneira mais geral as proposições desse grupo, optou-se por escolher o pensador que tradicionalmente obteve maior influência e repercussão não apenas no pensamento marxista e crítico em geral, ou seja, entre o público leitor do marxismo jurídico, mas também sobre os demais pensadores do mesmo grupo: Roberto Lyra Filho.⁴

Roberto Lyra Filho é o teórico do direito que reúne as melhores qualidades da teoria jurídica crítica. É o autor mais citado, o autor mais influente, o autor mais conhecido e o mais lido nos bancos das faculdades de direito, além de ter sido o único que se empenhou na elaboração de uma obra que tivesse como tema objetivamente o pensamento de Marx, obra esta intitulada como *Karl, meu amigo: diálogo como Marx sobre o direito*, publicada em 1983, ano do centenário da morte de Marx (LEMA, 1995, p. 148-154), além de, como já ressaltado, ter influenciado demais estudiosos no assunto.

É Lyra Filho a melhor opção, dentro dos limites estabelecidos pelo presente trabalho, para estabelecer as linhas mestras da teoria jurídica crítica que se oporá a uma outra tendência dentro do marxismo jurídico brasileiro. A perspectiva de Lyra Filho tem como focos principais justamente a questão da superveniência do jurídico ou, o mesmo, a inespecificidade de

³ Tais como José Geraldo de Souza Jr, Roberto Aguiar, Luís Alberto Warat, Tércio Sampaio Ferraz Jr., Luiz Fernando Coelho, entre outros (CARVALHO; SILVA, 2015, p. 4).

⁴ Essa negligência para com as demais figuras tem uma razão de ser. Por mais que uma “catalogação” do pensamento de todos os filósofos e juristas marxistas seja necessária e mesmo nunca tenha sido completamente realizada em nenhum trabalho de pesquisa no país, há que se levar em consideração que uma empresa dessa estirpe necessitaria de muito mais tempo para efetivar-se. Nesse sentido, o presente trabalho busca estabelecer as linhas mestras entre a oposição existente entre as duas correntes opositoras, que por si somente requer bastante empenho, dada a complexidade do assunto e da leitura da obra de Marx e Engels.

existência do direito no capitalismo e a utilização do direito como vetor ou instrumento para mudanças sociais.

Esse outro grupo que formalmente não se intitula como tal, mas que, entretanto, possui influências e leituras comuns, parte da interpretação da especificidade do direito ao sistema de produção capitalista. Afirmar, todavia, a especificidade do direito ao modo de produção capitalista é o mesmo que afirmar o oposto da tese da superveniência do direito ao capitalismo, apostando, assim, na *tese da não superveniência do direito ao capitalismo*. Portanto, pode-se afirmar que, não excluindo demais especificidades, argumentos e detalhes, que o maior diferencial entre esse grupo e o primeiro é que se argumenta no sentido da interpretação de que o direito é uma expressão do capitalismo ou mais especificamente uma necessidade do capitalismo. Não se poderia falar, portanto, em socialismo jurídico, como é possibilitado com Lyra Filho.

Identificou-se como integrantes desse grupo sem a pretensão de exauri-lo, mas mais uma vez diante da evidência plena de que eles são as figuras que se tornaram mais proeminentes e possuidoras de obras importantes que, a cada dia, tornam-se mais conhecidas: Márcio Bilharinho Naves, Alysson Leandro Mascaro e Celso Naoto Kashiura Jr. Esse grupo de pensadores sustenta a especificidade da existência do direito no capitalismo. O direito, para eles, surgiria como uma necessidade da circulação mercantil, como, em verdade, o resultado da universalização da circulação mercantil. Para tanto, não existe direito para além do capitalismo nem mesmo direito anterior ao capitalismo. A própria presença do Estado é vinculada a uma certa função de mediação da circulação mercantil, como ao longo da exposição do trabalho será ainda possível verificar. Esse grupo que possui muitos pontos de concordância com uma teoria que na Europa ficou conhecida como derivacionismo, teoria esta que arguiu que tanto Estado quanto o direito são uma derivação do modo de produção capitalista, também nunca se intitulou como derivacionista, excetuando-se as últimas tendências de Mascaro, principalmente em sua última obra *Estado e forma política* (2013), sob influência marcadamente da teoria derivacionista do Estado e do direito, evidente principalmente diante da leitura, realizada por Mascaro, da obra do filósofo Joachim Hirsch, como ele fez questão de ressaltar desde a introdução do referido livro.

Mesmo que não se possa objetivamente classificá-los como derivacionistas, ainda que uma leitura conjunta fosse plenamente viável, pode-se afirmar, que essa tríade de pensadores é herdeira do pensamento de Pachukanis. Pode-se mesmo afirmar que Naves é o maior especialista na obra de Pachukanis no Brasil, é dele o conhecido livro intitulado *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis* (2008). Nesse sentido, é possível também sustentar que

Naves possui, bem como Lyra Filho possuía grande repercussão sobre os demais pensadores da crítica jurídica, relevante influência nos estudos elaborados por Mascaro e Kashiura Jr. Essa influência é expressa de modo claro nas diversas referências desses dois últimos à obra de Naves, bem como por terem objetivamente prestado homenagens ao famoso intérprete de Pachukanis. Portanto, uma certa interpretação sobre a teoria marxiana sob a óptica pachukaniana é bastante clara nos três autores – e isso é uma informação importante, bem como também há uma leitura da interpretação do filósofo francês Louis Althusser, além de, no caso de Naves, influência do maoísmo. Dito isto, alguém poderia indagar, se Naves possui tão grande repercussão sobre determinado grupo, tal qual um dia Lyra Filho possuía sobre a crítica jurídica, por que não abordar apenas o pensamento de Naves? Naves, de fato, é um grande pensador brasileiro que aparentemente não possui um reconhecimento proporcional à importância de sua obra. Contudo, Mascaro e Kashiura Jr. têm contribuído de maneira significativa e de modo assemelhado ao percurso teórico seguido por Naves. Os vários pontos concordantes, do mesmo modo, entre os argumentos principais dos três autores é que tornaram possíveis, inclusive, localizá-los como fazendo parte de um mesmo grupo.

Por fim, cabe dizer que, mesmo que haja uma oposição entre essas duas vertentes da interpretação marxista jurídica, não se pode afirmar que esses grupos sejam, contudo, opositores entre si. A oposição que se é observada é verificada através da estrutura de argumentação diversa entre um e outro. Não se pôde constatar, é importante acentuar isto, rivalidades, pelo menos não oficialmente.

A oposição mais explícita entre ambas perspectivas é justamente a tese da superveniência. E o que está implícito na tese da superveniência é, por seu turno, a especificidade ou não do direito como um fenômeno exclusivo do no capitalismo. Nesse sentido, pode-se afirmar como *problemática* deste trabalho que envolve a questão do direito e da teoria marxiana, a possibilidade, segundo a teoria de Marx, de o direito sobreviver ou não ao ocaso do capitalismo ou, o mesmo, se o direito é um fenômeno específico ou não ao sistema capitalista. Bem como, no mesmo sentido, responder à questão subjacente sobre qual teoria jurídica marxista brasileira é então capaz de oferecer uma leitura mais adequada da teoria de Marx.

Todavia, estudar simplesmente a questão da superveniência do direito, em termos de adequação à teoria marxiana, não parece suficiente, de per si, para justificar o objeto de pesquisa. Uma justificativa verdadeira deve ser capaz de evidenciar como determinada teoria é capaz de examinar uma realidade melhor do que outras (CALDAS, 2015, p. 23). Assim, analisar a questão da superveniência implica também analisar os limites da ação jurídica e da ação

estatal na reversão de crises e de injustiças sociais que estão ligadas intrinsecamente ao sistema econômico burguês; e se, portanto, uma efetiva solução dos problemas sociais deve ou não passar pelas vias jurídicas e estatais. As projeções sociais do capitalismo, a exemplo do Estado de bem-estar social, historicamente evidenciaram suas limitações ao entraram em colapso. No mesmo sentido, as atuações limitadas do direito, muito embora alguns avanços constatáveis, até agora apenas tangenciaram uma solução efetiva dos problemas sociais humanos. Parte considerável da população global encontra-se em estado de miséria e de pobreza crescente. Isso, por sua vez, é capaz de fazer emergir a questão: deve-se ou não ainda ter esperanças em que o direito possa servir como instrumento ou vetor das mudanças sociais?

Justifica também um estudo sobre o marxismo, além das malogradas tentativas (quando de fato existem tentativas razoáveis) de o capitalismo resolver os problemas que se originaram e os que, por tendência, hão de se originar no seu seio – são exemplos disso toda a sorte de consequências negativas, tais como a exploração da classe trabalhadora, a exclusão social e o uso não racional de fontes não renováveis de matéria-prima e energia – o fato de que o marxismo historicamente esteve em sintonia (ao menos fora utilizado como ponto de partida) com a evolução histórica de diversas sociedades e com o combate à opressão latente não apenas na Europa, onde a teoria marxiana surgiu, mas também na América Latina. Exemplo disso foi a Revolução Cubana, contestadora do *status quo* anglo-saxão, de clara influência marxista-maoísta, além do marxismo empregado como arcabouço teórico de resistência contra os regimes militares.

A base metodológica fundamental utilizada neste trabalho foi o método dialético em sentido marxiano. Nesse aspecto, cabe algumas observações. Aqui limita-se a uma menção ao método de Marx, pois a ele será destinado um capítulo de análise, o terceiro; porém cabe antecipar uma diferença fundamental estabelecida pelo filósofo, em *O capital*, mais especificamente no posfácio à segunda edição: a diferença estabelecida entre *método de exposição* e *método de investigação* (2013, p. 125-129). O modo pelo qual Marx expõe seus argumentos em *O capital* não é o modo pelo qual ele efetivamente chegou às conclusões expostas, ou seja, o modo pelo qual se expõe não é a maneira pela qual se investiga. Esse fato possui grande relevância, pois o método de investigação de Marx, isto é, o método dialético, parte do todo abstrato, da realidade tal qual ela é compreendida pela sociedade em geral, pelos filósofos, pelos cientistas, etc. Parte-se daquilo que a sociedade diz sobre si mesma e sobre as demais sociedades anteriormente existentes a ela, mesmo que essa visão de si e dos outros não corresponda à integridade daquilo que ela é e do que os outros um dia foram. Partir dessas generalidades não é uma opção. Parte-se daquilo que é dado, e o que é dado não é a imagem

transparente da sociedade, mas sim uma imagem particular de sociedade. Ao se partir dessas abstrações, evidencia-se que a visão que se tem de si é muitas vezes fantasiosa e que, entretanto, essa fantasia, ilusão ou ideologia é, todavia, escondida através de mecanismos aprimoradíssimos de omissão. Marx, em seu método, parte desse todo abstrato no sentido do estabelecimento de conceitos concretos mais simples que constituam a sociedade. Desses conceitos mais simples, Marx novamente ascende à totalidade, mas agora como totalidade concreta, vista, portanto, de outra perspectiva. O método que parte do abstrato ao concreto é o método de pesquisa marxiano, o método dialético.

Todavia, Marx não expõe sua pesquisa na ordem em que ela efetivamente foi pesquisada, ele, em verdade, expõe-na de posse do resultado. O início da exposição não coincide com o início da pesquisa de Marx, assim, o filósofo inicia *O capital*, não pela totalidade abstrata, por conceitos gerais, como de fato qualquer indivíduo que pesquisasse partiria, mas sim inicia sua exposição a partir de conceitos concretos mais simples que constituem a sociedade capitalista em direção à sistematização de conceitos articulados mais amplos, mais complexos. O método de Marx, se se o julga pela forma de sua exposição, cria a ideia de que ele, muito mais do que dialético, é indutivo – Marx inicia *O capital* pela mercadoria, a célula mais simples do sistema de capital. Nesse contexto, pode-se também afirmar que o presente trabalho não é iniciado necessariamente pelo seu começo, mas de posse das conclusões que a pesquisa permitiu chegar. A resposta sobre a questão da superveniência, por sua vez, pode-se desde logo antecipar, é *no sentido da tese da não superveniência do direito* ou, o mesmo, pela especificidade da existência do direito no capitalismo. A presente pesquisa é exposta, contudo, ao contrário da exposição indutiva de Marx, simplesmente do modo que julgou-se torná-la, diante das dificuldades de sua exposição, menos difícil. Ou seja, não se inicia pela exposição ou definição de conceitos mais simples, assim como Marx, mas sim pela forma em que se julgou tornar a exposição mais conveniente. Essa forma julgada mais conveniente é a que inicia pela exposição dos argumentos de Lyra Filho seguida da análise dos limites dos argumentos principais desse autor efetivada por meio dos argumentos levantados por Naves, Mascaro e Kashiura Jr. Isso possui uma razão de ser, muitos trabalhos tendem, ao serem expostos, a ser divididos em três partes gerais, uma em que se expõe o argumento que se contestará, uma parte em que se expõe o argumento contestador e uma última em que se critica o argumento contestado com o argumento contestador, ou seja, muitos trabalhos tendem a ser expostos com base no modelo tese, antítese e síntese. Esse modelo também conhecido como dialético, possui, entretanto, grandes divergências com o método dialético em sentido marxiano. Assim, o método de exposição baseado no modelo tese, antítese e síntese presentemente utilizado, não foi o

mesmo método utilizado para investigação. O método de investigação utilizado, por sua vez, é o método dialético em sentido marxiano.

No entanto, ao se partir dos principais argumentos de Lyra Filho e, posteriormente, evidenciar as limitações desses argumentos, pode parecer que se está partindo de uma resposta pronta e acabada ou que se está simplesmente pressupondo que determinado prisma sobre o marxismo é de antemão o mais adequado e que, servirá, apenas, para desdizer os principais argumentos sustentados pela crítica jurídica. Não é, contudo, o que acontece.

Optou-se por organizar o trabalho da seguinte forma: expõe-se os argumentos principais da crítica jurídica segundo Lyra Filho, sob o fio condutor da análise da superveniência do direito. Em seguida, poder-se-ia, igualmente, apenas expor os principais argumentos do segundo grupo e, posteriormente a isso, dedicar exclusivamente um capítulo à exposição objetiva do que escreveu Marx e, assim, tirar a “prova dos nove”, do tipo de interpretação que poderia ser considerada mais adequada à teoria marxiana, se a da superveniência ou da não superveniência. No entanto, dificultando esse tipo de estrutura, que poderia ser julgada mais adequada, os argumentos do segundo grupo agem ainda de dois modos, tanto como exteriorizador do que eles próprios pensam do que disse Marx, ou seja, é uma interpretação particular sobre texto marxiano quanto como, ao mesmo tempo, uma sistematização do pensamento marxiano. Explica-se esse segundo ponto. É comum se deparar nos textos de Naves, Mascaro e Kashiura Jr., não apenas com a interpretação dos textos de Marx, mas também com extensas reproduções *ipsis litteris* das palavras de Marx. Essas reproduções são devidas ao fato de o segundo grupo encarnar, além de uma interpretação particular sobre o marxismo, uma sistematização, até mesmo cronológica, dos textos de Marx, o que infelizmente não engendrou Lyra Filho.

Essa função dúplice que pode exercer os argumentos do segundo grupo, fez com que não se opte por um capítulo, simplesmente expositivo, destinado aos argumentos de Lyra Filho, um segundo destinado à análise de Naves, Mascaro e Kashiura Jr. e um terceiro expositivo sobre o pensamento de Marx. Conjuga-se nesse sentido o que poderia ser visto em momentos diferentes, isto é, a exposição do pensamento do segundo grupo, a exposição do pensamento de Marx e a crítica às principais teses levantadas pela crítica jurídica. Nesse viés, uma leitura rápida pode fazer crer que se está apenas realizando uma defesa da perspectiva que vê o direito como uma realização do sistema de produção capitalista, porém, não é verdade.

Não se trata de partir da pressuposição das limitações dos argumentos de Lyra Filho, a presença em maior parte do texto dos argumentos dos segundos prevalece simplesmente porque há mais o que se argumentar, porque eles conseguiram abarcar muito mais aspectos. Nesse

contexto, então, pode-se referir mais vezes às palavras de Naves, Mascaro e Kashiura Jr. devido ao fato de esses autores terem realizado uma sistematização mais completa do pensamento de Marx. Por exemplo, em um capítulo destinado unicamente à expressão do pensamento de Marx sobre o direito não se poderia simplesmente fazer uma coletânea dos excertos que Marx trata sobre o assunto. Sem uma explicação adequada da lógica interna a esses textos, o trabalho permaneceria sem sentido. Haveria então que citar autores que evidenciem essa lógica. Naves, Mascaro e Kashiura Jr. realizam esse projeto. Nesse aspecto, indiretamente também evidencia-se uma limitação do trabalho desenvolvido por Lyra Filho que muitas vezes apenas refere-se a alguns aspectos do trabalho desenvolvido por Marx, os que parecem lhe despertar interesse ou servirem como argumento que corrobore aquilo que de antemão ele já houvera concluído. Não parece haver autoquestionamento. Lyra Filho, intuindo talvez críticas a respeito dessa descontinuidade com o pensamento marxiano, muito vezes, denominou-se como não marxista, porém não avesso ao marxismo (LYRA FILHO, 1983, p. 37).

Mesmo diante dessa última declaração, é possível afirmar que a crítica jurídica de Lyra Filho é um marxismo. O ideário de revolução, mesmo que divirja em muitos termos a sua elocução, está presente, bem como a luta de classes, a referência explícita a Marx e a Engels, a consideração da economia na análise da subordinação de umas classes sob as outras, a busca pela emancipação humana, a denúncia às representações da ideologia dominante, a mudança social, etc. A afirmação de um não marxismo talvez seja justificada no trabalho de Lyra Filho pelo fato de sua concepção não partir da busca por uma coerência com a obra de Marx, mas sim da busca de uma coerência com a realidade social, que era o objetivo de Marx. Porém, essa atitude inusitada chega a ser prepotente, pois se julga estar totalmente a par dos meandros da teoria marxiana e de se ter sido capaz de se apropriar de todas as ferramentas oferecidas por essa teoria para iniciar outro tipo de perscrutação da realidade. Porém, é preciso voltar aos próprios termos daquilo que Marx enunciou. É necessário reler Marx do começo. Assim, será possível perceber que muitas das conclusões prontas da qual se partem a respeito da teoria marxiana, não possuem fundamento tão claro naquilo que Marx verdadeiramente sustentou.

Toda leitura de Marx que não seja feita através das obras de Marx, é óbvio, é uma leitura de segunda mão. No entanto, a leitura que Lyra Filho realiza sobre Marx é a que mais afasta o leitor de também realizar uma leitura de primeira mão. Lyra Filho possui uma escrita fluida e prazerosa, todavia, totalmente não sistemática, de forma que não há um auxílio da leitura do estudioso da obra de Marx, há apenas uma interpretação, a interpretação de Lyra Filho a respeito do pensamento marxiano. Não há um guia de leitura que talvez desse brecha a outros tipos de interpretação, há apenas uma certa apropriação do marxismo. A escrita de seus trabalhos

assemelha-se muito mais à escrita de uma obra literária – não à toa Lyra Filho é graduado em letras e também foi um exímio poeta – do que a escrita de um trabalho científico (LEMA, 1995, p. 148). A aversão de Lyra Filho ao pensamento dogmático sustentado pela classe dominante, levado às últimas consequências, todavia, compromete o trabalho do autor ao impedi-lo de elaborar uma sistematização mais contundente do pensamento de Marx e, em sentido mais geral do próprio marxismo, impedindo, inclusive, que Lyra Filho realizasse uma crítica mais elaborada aos limites da teoria marxiana.

O grupo constituído por Naves, Mascaro e Kashiura Jr. vem contribuindo de maneira muito mais sistemática com o marxismo atribuindo clareza a uma teoria que possui imensa complexidade. Nesse sentido, mesmo que o objetivo não seja de imediato realizar uma crítica ou mesmo estabelecer os limites da obra teórica de Marx, fica-se muito mais próximo deste objetivo ao se realizar uma leitura profunda da teoria marxiana e também ao se buscar conhecer sob quais fundamentos ela se sustenta. Ou seja, uma repulsa ao marxismo deve ser precedida necessariamente de uma aproximação. Esse último ponto, do mesmo modo, lança mais um argumento no sentido da justificação do estabelecimento da pesquisa empreendida, qual seja, a importância da retomada da leitura da teoria marxiana no sentido de um estabelecimento que não apenas tangencie a clarificação das virtudes e das limitações dessa teoria.

Entre o estabelecimento de duas hipóteses para a problemática estabelecida, isto é, a superveniência ou não do direito ao capitalismo, obteve-se, como enfatizado, como resposta a segunda alternativa. Deve-se, contudo, indagar o que subjaz a tese da não superveniência. Falar na tese da não superveniência do direito ao capitalismo, como já suscitado, é o mesmo que afirmar a especificidade da existência do direito no capitalismo, ou seja, é afirmar que não houve direito antes – o direito romano, não foi em sua totalidade direito, era nada mais que uma forma embrionária do jurídico, mas não o jurídico propriamente – nem haverá possivelmente direito posterior ao capitalismo, por exemplo, em um sistema de produção comunista (NAVES, 2014, p. 58-79). O direito se constituiu historicamente como uma necessidade da universalização da circulação ou troca mercantil que necessitou, para seu pleno estabelecimento, consolidar a plena igualdade e a plena liberdade entre os indivíduos. O contexto de privilegiamento por estamento, por sangue, etc. presente no modo de produção feudal, nunca seria capaz de estabelecer a troca plena entre os indivíduos, pois submetidos uns aos outros, os indivíduos não poderiam atuar como proprietários se não de bens concretos ao menos como proprietários de sua própria força de trabalho e, igualmente, não seriam livres para permutar esses seus bens ou produtos por outros sem que uma autoridade superior (um soberano, um senhor feudal, etc.) consentisse. Portanto, o direito é definido, diante de sua

particularidade capitalista, como igualdade, liberdade e propriedade. Esse é, por sua vez, o argumento principal desenvolvido por Naves, Mascaro e Kashiura Jr. com base no pensamento de Marx.

O direito é uma especificidade das relações burguesas ou capitalistas na qual a ideologia burguesa se movimenta inteiramente no campo do direito por meio de suas categorias fundamentais, tais como, o conceito de sujeito de direito, de propriedade, de liberdade, de igualdade, etc. As escolas que propõem uma análise da superveniência do direito ao capitalismo ou que propõe que a própria ideia de superveniência estaria presente no pensamento teórico de Marx – no Brasil, representados pelo direito alternativo, o pluralismo jurídico, o direito insurgente, o pensamento de Lyra Filho etc. (NAVES, 2014, p. 11) –; baseiam-se, tão somente, em uma leitura fragmentada de Marx, onde se consideram apenas partes dos escritos não marxistas do filósofo nos quais ele aparece como representante o direito natural “e não foram poucos os que julgaram ter descoberto uma teoria marxista do direito ali onde somente havia o ecos distantes da ideologia jurídica burguesa” (NAVES, 2014, p. 10) de um Marx ainda enredado na ideologia jurídica de sua época.

O direito é uma especificidade do capitalismo, portanto, o direito é sempre direito burguês. A sentença burguesa que prega a perpetuidade do direito, “*ubis societas ibi jus*”, representa claramente o fantasma ideológico que ronda as teorias marxistas do direito (NAVES, 2014, p. 11). Quando, porém, não se enxerga a especificidade dessa relação de capital que é o direito, perpetua-o para além do capitalismo, perpetuando não apenas o direito, mas sim o próprio sistema de produção capitalista a que o direito nasce atrelado, já que há um laço indissociável entre ambos, eternizando-os.

Por fim, divide-se o trabalho em seis partes. Introdução, um capítulo dedicado quase exclusivamente ao pensamento de Lyra Filho e como o autor se apropriou do pensamento de Marx. No entanto, em uma segunda parte desse mesmo capítulo, expõe-se introdutoriamente o pensamento de Naves, Mascaro e Kashiura Jr. além de se expor a justificativa de por que eles podem ser enquadrados como fazendo parte de um mesmo grupo. Um terceiro capítulo, dedicado ao estudo do pensamento de juventude de Marx e do método dialético, um quarto destinado ao estudo da especificidade do direito no capitalismo, com elevada ênfase aos argumentos sustentados por Marx, considerado, portanto, capítulo fundamental, um quinto capítulo complementar ao anterior e que traz respostas complementares às questões levantadas e, por fim, a conclusão.

2 O PENSAMENTO JURÍDICO MARXISTA BRASILEIRO EM FOCO

2.1 O PENSAMENTO DE ROBERTO LYRA FILHO

2.1.1 Quem foi Roberto Lyra Filho?

Lyra Filho⁵ é o pensador do marxismo jurídico mais conhecido no Brasil. Ele influenciou e ainda influencia juristas e estudantes de direito, mesmo que não esteja mais tão em vogue o estudo sobre o marxismo no país, desde que seu debate foi substituído, no que diz respeito à esquerda nacional, por perspectivas neo/pós/transconstitucionalistas (PAZELLO, 2015, p. 307) e, no que diz respeito à direita, pelo ultraconservadorismo que, somado à crise política, repele qualquer pensamento de esquerda ou debate sobre o pensamento marxiano.

O pensamento de Lyra Filho pode ser incluído, segundo Kopittke (2010), em um grupo ou categoria denominada “crítica jurídica” (KOPITTKKE, 2010, p. 15). Classifica-se como grupo ou categoria, porque esse grupamento de pensadores jurídicos críticos nunca, de fato, chegou a constituir uma “escola” de pensamento:

Mesmo que não constitua uma “escola”, pois se revela fragmentada e largamente difusa, não se pode mais negar sua realidade, tampouco que persiste o esforço conjugado para a sua elaboração. (...) Trata-se de um saber específico que adquiriu relativa autonomia na relação com a totalidade social, mas que nem por isso deixa de instaurar o diálogo entre os marcos políticos do Direito e os pressupostos jurídicos da política (WOLKMER, 2006, p. 89).

Seus membros apesar de compartilharem a ideia comum, tal como aponta Warat (1984), de “realizar uma leitura ideológica do saber jurídico dominante” (WARAT, 1984, p. 19), ou seja, apesar de seus integrantes compartilharem o objetivo de analisar criticamente os efeitos sociais ideológicos que uma normatividade egocentrada tem sobre a sociedade, possuíam formas de abordagens diversas.

⁵ Roberto Lyra Filho nasceu em 1926. Era filho do famoso jurista de filiação socialista, o penalista Roberto Lyra. Em 1942, graduou-se em Cambridge em proficiência em Língua Inglesa, algo equivalente ao título de bacharel, no Brasil. Formou-se em direito pela Faculdade de Direito do Rio de Janeiro (UFRJ), em 1949. Em 1950, inicia sua experiência docente ainda lecionando no Rio de Janeiro. Em 1962, deixa o Rio de Janeiro para se dedicar exclusivamente à pesquisa e à docência na Universidade de Brasília (UNB), onde lecionou em cursos de Graduação e Pós-graduação. Teve como seu maior discípulo o também professor José Geraldo de Sousa Jr. Em 1982, publica sua obra mais importante *O que é o direito?* publicada e republicada até hoje. Em 1983, ano do centenário da morte de Marx, publicou *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o Direito*, trabalho que propõe uma leitura dialética do direito e da própria obra marxiana. Buscava, através de uma releitura de Marx, fundamentação para uma *Teoria Dialética do Direito*. Lyra Filho não se considerava marxista, porém não avesso ao marxismo (LYRA FILHO, 1983a, p. 37), propondo uma leitura não dogmática da obra de Marx. Segundo Lyra Filho, nada poderia se intentar no âmbito da filosofia e da sociologia sem Marx, porém, com o marxismo a tarefa apenas havia começado. Trocou cartas com Boaventura de Sousa Santos, pois liam Marx de maneira equivalente, porém nunca chegaram a se conhecer pessoalmente. Viveu seus últimos anos em São Paulo, tendo atuado na Universidade de São Paulo (USP) como avaliador em bancas para livre docente, tendo avaliado, Tércio Sampaio Ferraz Jr. e Celso Lafer. Faleceu em 1986 (LEMA, 1995, p. 148-154).

Do mesmo modo, além de compartilharem o ideal de leitura anti-ideológica a respeito do direito ou do saber jurídico dominante, segundo Wolkmer, a crítica jurídica brasileira era constituída por advogados, estudantes, magistrados e professores que:

(...) compartilhavam certos pontos comuns, como a teoria do conflito, a dimensão político-ideológica do jurídico, a defesa de uma sociedade democrática e socialista, a efetivação da justiça social, a superação da legalidade tradicional-burguesa e a opção pelos excluídos e injustiçados (WOLKMER, 2006, p. 107).

Wolkmer (2006, p. 89-92) acentua que o estudo crítico do direito no país tem como épocas preponderantes os anos 70, 80 e o início dos anos 90 do século XX. O pensamento jurídico crítico, ainda, consolidou-se nacionalmente através de um amplo debate e abundantes publicações em nível de núcleos de estudo, Graduações e Pós-graduações por todo o país.

Tome-se como exemplos de publicações, nas décadas referidas, as popularizadas revistas *Contradogmáticas* (da Associação Latino-americana de Metodologia do ensino do Direito – ALMED), dirigida inicialmente por Warat; *Sequência* (da Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC); *Direito & Avesso* (revista da Nova Escola Jurídica – NAIR), fundada por Lyra Filho; *Revista Trimestral da OAB* (Ordem dos Advogados do Brasil); *Direito, Estado e Sociedade* (do Departamento de Ciências Jurídicas da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ); *Direito Alternativo*, organizada pelo magistrado Amilton Bueno de Carvalho, entre outras (WOLKMER, 2006, p. 89-90).

A crítica jurídica ainda se subdividia em quatro perspectivas: a sistêmica, a dialética, a semiológica e a psicanalítica. Porém, como Lyra Filho constituía a perspectiva dialética é sobre ela que se deterá análise principalmente (KOPITTKKE, 2010, p. 18).

Essa subdivisão, no que tange à perspectiva dialética, ainda se dividia em outros segmentos. Os mais famosos deles foram: “Direito achado na rua”, “Direito insurgente” e “Direito alternativo”, contudo, ainda assim, existiam outros. Esses grupos possuíam figuras insígnias do pensamento *crítico* no Brasil, tais como, além de Lyra Filho (Universidade de Brasília – UNB), José Geraldo de Souza Jr. (UNB) Roberto Aguiar (UNB), Tarso Genro, Luiz Fernando Coelho (Universidade Federal do Paraná – UFPR).

A obra de Lyra Filho, como inicialmente ressaltado, é uma importante obra brasileira. Lyra Filho esforçou-se, através de intenso trabalho intelectual, em definir os horizontes de uma prática jurídica emancipatória e de uma crítica dos ideais jurídicos formalistas burgueses. Em sua luta contra o dogmatismo, não poupou críticas ao próprio dogmatismo das interpretações marxistas sobre o direito, principalmente aquelas que consideravam o direito como elemento inerte da superestrutura econômica ou como totalmente determinado por essa superestrutura.

Conforme aponta Kopittke, o pensamento de Lyra Filho possui “*alguns* pressupostos do pensamento marxista” (KOPITTKKE 2010, p. 19, grifo meu). A ênfase na questão de que Lyra Filho possuía *alguns* pressupostos, refere-se ao fato de que o pensador brasileiro não concordava com todos os pressupostos da obra teórica de Marx e que, para tanto, passou a acrescentar aos pressupostos marxianos outros pressupostos filosóficos, apesar de sua referência a Marx ser primordial e de ter escritos uma obra destinada exclusivamente à análise do pensamento marxiano: *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o Direito* (1983).

A principal discordância de Lyra Filho com relação ao pensamento de Marx é que, apesar de Marx ter concebido uma teoria dialética para análise da ultrapassagem das diferentes formações econômico-sociais ou, o mesmo, dos diferentes modos de produção (escravismo, feudalismo, capitalismo e comunismo), Marx não adotou essa mesma perspectiva dialética com relação ao direito. Pelo contrário, o direito é definido majoritariamente nos textos marxianos (porém, não exclusivamente), segundo Lyra Filho, de modo estático, como elemento superestrutural determinado pela economia ou, mais especificamente, como um sintoma ou um reflexo da própria economia capitalista, o que, por sua vez, tornava o direito adstrito ao modo de produção burguês.

Marx atribuiu ao direito um caráter essencialmente burguês, o direito é, segundo o *Manifesto Comunista*, “a vontade de uma classe transforma em lei” (MARX; ENGELS, 2012, p. 63), ou seja, o direito é a materialização da vontade exclusiva de uma classe, a classe burguesa; porém, como o comunismo é o oposto do capitalismo, e se o direito é apenas o direito burguês, o direito deveria ser extinto no comunismo. Algo pelo qual Lyra Filho, pelos motivos a seguir expostos, não poderia concordar. Lyra Filho, para tanto, adota a *tese da superveniência* do direito às mudanças de modos de produção.

Haveria, portanto, um direito romano, um direito feudal, um direito burguês e, em especial, para Lyra Filho, haveria um direito socialista e comunista. O direito no socialismo e no comunismo seria, todavia, essencialmente distinto do direito burguês encontrado no capitalismo. A tese da superveniência do direito se contrapõe à *tese da extinção* do direito ou da *não superveniência* do jurídico, que, muitas vezes, parece ser a adotada por Marx.

Por isso, Lyra Filho define sua teoria como *teoria crítica do direito*, e não como *teoria marxista do direito*. Cabe, nesse momento, então, definir o que é *teoria crítica do direito*. Porém, antes mesmo disso, é necessário ainda definir o que é *teoria crítica*. Teoria crítica, no sentido filosófico mais generalizado do termo, é uma teoria herdeira do pensamento de Marx, não uma cópia desse pensamento, mas sim uma interpretação do pensamento marxiano, é a teoria marxiana repensada. “De fato, a referência ao materialismo histórico é um aspecto central

dos textos fundamentais da Teoria Crítica. É na relação privilegiada com Marx que o discurso múltiplo da Escola assume sua especificidade como Teoria Crítica” (WOLKMER, 2006, p. 7).

Por sua vez, a crítica pode ser compreendida em dois sentidos. Como discurso desmistificador das ideologias ocultadas, ideologias estas que distorcem a aparência com a qual os fenômenos se apresentam na sociedade (WOLKMER, 2006, p. 4), e como conhecimento dialético, ou seja, como conhecimento em constante processo de refazimento por autoquestionamento. O pensamento crítico relaciona-se também, para além de sua função de desmitificação e de autoquestionamento, com mudanças práticas na sociedade.

A crítica é um conhecimento da práxis que serve à transformação de sua própria realidade. Porém, somente existe alteração da práxis, se juntamente com a realidade, o ser humano também for transformado. “Somente uma teoria crítica pode resultar na libertação do ser humano, pois não existe transformação da realidade sem a libertação do ser humano” (WOLKMER, 2006, p. 5). Uma posição crítica, portanto, não é apenas crítica num sentido discursivo, ela é também crítica de um trabalho no sentido de uma nova existência. A crítica é um projeto de desmistificação, de abertura de possibilidades de mudança no processo histórico humano.

Em síntese, a teoria crítica pode ser entendida como um instrumento teórico e prático que permita aos indivíduos a construção de uma consciência – agora racionalizada, antidogmática e transformadora – que lhes possibilitem agir como agentes de transformação da comunidade. É uma proposta que abdica de abstrações e privilegia a experiência histórico-material dos indivíduos, por meio de lutas, reivindicações de massa e de uma prática cotidiana insurgente.

A corrente filosófica que melhor desenvolveu formulações acerca da teoria crítica foi a Escola de Frankfurt (composta por Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas). Essa escola buscou se afastar do marxismo ortodoxo, porém ainda em posse de um ideário de revolução, emancipação, dialética e transformação. Essa escola ainda obteve inspiração, afora a influência do materialismo histórico-dialético marxiano, na dialética hegeliana, no criticismo kantiano e na psicanálise freudiana (WOLKMER, 2006, p. 6).

A teoria crítica expressa um ideal de razão que age na realidade, permitindo um redirecionamento transformador do processo histórico. A teoria crítica busca, portanto, não apenas descrever ou contemplar os fenômenos sociais, ela almeja, na medida em que articula teoria e prática, mudanças radicais no seio da sociedade. O destinatário da crítica são as classes sociais oprimidas. A crítica é uma ferramenta para o esclarecimento dos interesses de classe, de

modo a criar estratégias de emancipação. Pode-se entender, então, que o maior objetivo da teoria crítica seja a emancipação humana em sentido amplo.

A teoria crítica aplicada ao direito é um movimento que se iniciou nos anos de 1960 na Europa. Nesse contexto, passou-se a projetar no campo do direito investigações científicas e filosóficas que buscavam desmistificar a ideologia dogmática tradicional e as relações de poder na estrutura do Estado e do direito de maneira interdisciplinar (WOLKMER, 2006, p. 17). No Brasil, a crítica jurídica ganhou relevo nos anos de 1980, principalmente sob o incentivo de Lyra Filho, Luiz Fernando Coelho, Ferraz Jr. e Warat (WOLKMER, 2006, p. 18).

Como já acentuado, não se tratava de um discurso uniforme, mas de diferentes perspectivas epistemológicas que possuíam a pretensão de diagnosticar e contestar os efeitos sociais de abordagens dogmáticas, tradicionais e ideológicas no direito. Outro ponto de interesse da crítica jurídica brasileira era demonstrar como através do ensino jurídico perspectivas formalistas, positivistas e conservadoras eram reproduzidas e impendiam o exercício de uma prática contestadora no direito que reconhecesse outras fontes jurídicas que não as tradicionais, tal como o Estado.

2.1.2 O positivismo de Marx

Lyra Filho não nega o fato de que Marx tenha adotado uma postura dialética no que diz respeito a sua análise dos sistemas econômicos, porém Lyra Filho também percebeu que Marx não foi capaz de utilizar essa mesma postura dialética com relação ao direito. A visão de Marx é majoritariamente mecanicista e positivista no que tange o fenômeno jurídico.

A postura mecanicista de Marx é observada em sua atitude de localizar o direito, bem como o Estado, na superestrutura do fenômeno social. O modelo infraestrutura-superestrutura em Marx é um modelo didático para explicar que os fatores econômicos de uma sociedade determinam as demais áreas da vida social, como, por exemplo, a cultura, a arte, o direito e o Estado. Nessa direção, o direito e o Estado não possuiriam vida própria, sendo somente reflexos da vontade daqueles que deteriam o poder econômico em uma sociedade. Radicalizando essa interpretação, pode-se mesmo afirmar que direito e Estado somente existem por uma necessidade do próprio capital – portanto todo direito é direito burguês e o Estado é sempre Estado da classe burguesa –, como uma forma distinta da economia que existe, todavia, para garanti-la.

Explica-se melhor: com relação ao positivismo de Marx existem dois tipos de interpretação. Uma interpretação em que o direito seria um reflexo da estrutura econômica e uma segunda interpretação que é essa mesma primeira interpretação, contudo, radicalizada. Na

primeira, a forma do direito mudaria de acordo com a base econômica da sociedade; então haveria um direito burguês se a base econômica da sociedade fosse capitalista e haveria um direito socialista ou comunista se a base econômica fosse socialista ou comunista. Ou seja, o direito (e também o Estado, como em seguida será observado) mudaria de acordo com quem tivesse sob controle a economia, se grupos monopolistas burgueses ou se as massas proletárias. Na segunda interpretação, que é uma radicalização da primeira, o direito não seria um reflexo dos sistemas econômicos de modo geral, mas sim seria um reflexo de um modo peculiar de economia, a economia capitalista. O direito, então, somente existiria enquanto existisse economia burguesa. Desse modo, tornava-se permitido concluir, que somente existiria direito enquanto também existisse capitalismo.

Na produção social da vida, os homens estabelecem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. *O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade – a base real sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material determina o caráter geral do processo da vida social, política e espiritual (...).* Em um certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em conflito com as relações de produção existentes, ou – o que não é senão a sua expressão jurídica – com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, essas relações se convertem em obstáculos a elas. Abre-se então uma época de revolução social (MARX, 1982c, p. 25, grifo meu).

Assim como direito e Estado seriam um reflexo da base econômica, caberia ao Estado, como aparato organizador da vontade da classe dominante, ditar o direito ou as normas jurídicas da sociedade. E isto implicaria uma simplificação excessiva da compreensão do direito resultando, no limite, em uma redução do direito ao Estado, ao Estado como única fonte capaz de produzir o direito. Para Lyra Filho, esse reducionismo do direito configura uma vertente positivista do pensamento de Marx. Conseqüentemente, é a postura de Marx em definir o direito como meramente produto da determinação estatal que provoca a contrariedade de Lyra Filho.

(...) o monopólio de produzir ou controlar a produção de normas jurídicas, mediante leis que só reconhecem os limites por elas mesmas estabelecidos (...) as constituem, para o positivismo, o completo Direito (...) e a presença de outras normas não é reconhecido como elemento jurídico” (LYRA FILHO, 2006, p. 18).

Ou segundo Marx:

Mas não briguem conosco ao avaliar a abolição da propriedade privada burguesa com base em suas concepções burguesas de liberdade, formação cultural, justiça etc. *As próprias ideias dos senhores são produto das relações burguesas de produção e propriedade, assim como sua justiça é apenas a vontade de uma classe transformada em lei,* uma vontade cujo conteúdo está dado nas condições materiais de vida da classe dos senhores (MARX; ENGELS, 2012, p. 63, grifo meu).

O direito, nessa perspectiva exposta por Marx, segundo Lyra Filho, seria apenas instrumento de dominação, e não poderia ser utilizado como ferramenta de conquista ou consolidação da liberdade. Marx, todavia, castra o direito ao vê-lo apenas como emanção legislativa do Estado, apenas como mecanismo de dominação (KOPITTKKE, 2010, p. 48-49). Isso, por sua vez, levaria a uma espécie de “positivismo de esquerda” (LYRA FILHO, 2006, p. 28).

O Estado, por seu turno, por mais que funcione como fonte geradora de direito, ao encontrar-se subsumido à vontade da classe dominante, não possuiria igualmente autonomia. Se nem direito nem Estado possuem autonomia, porquanto sejam, ambos, derivações do modo de produção capitalista, tanto o direito quanto o Estado deveriam desaparecer na sociedade comunista do futuro.

O direito, portanto, segundo Marx, como uma criação e uma necessidade da economia capitalista e que tem por função ajudar a consolidar, por meio de mecanismos superestruturais, o domínio infraestrutural econômico, deveria ser extinto no comunismo, o que seria marcado pela total ausência de direito. Porém, antes disso, antes de se chegar a uma sociedade comunista marcada pela total ausência de direito, a sociedade deveria passar por um momento transitório, um momento de passagem a esse outro modelo de sociedade, esse período ficou conhecido na teoria marxiana como socialismo.

Nesse período de transição, os indivíduos ainda fariam uso da forma jurídica, porém como o direito não possui autonomia e tem como fonte exclusiva o Estado – que também não é autônomo, pois se encontra subsumido à classe dominante –, e o Estado é um instrumento de exteriorização da vontade classe que estiver no poder; sendo essa classe não mais a burguesia, mas sim o proletariado, então, a massa proletária passaria a deter mecanicamente o controle sobre o direito (KOPITTKKE, 2010, p. 33).

Mas esses inconvenientes são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista, que nasceu, após longos trabalhos de parto, da sociedade capitalista. O direito nunca pode ser mais elevado do que a configuração econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade.

*Numa fase mais elevada da sociedade comunista, depois que desapareceu a subordinação subserviente dos indivíduos à divisão do trabalho e, portanto, também o contraste entre trabalho intelectual e físico, depois que o trabalho tornou-se não apenas meio de vida, mas também a primeira necessidade da vida; depois que, com o desenvolvimento unilateral dos indivíduos, também cresceram as forças produtivas e que todas as fontes da riqueza coletiva fluem em sua total plenitude, **somente então o limitado horizonte jurídico da burguesia pode ser superado** e a sociedade pode escrever em suas bandeiras: **Cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!** (MARX, 2005, p. 275, grifo meu).*

Nesses e em outros excertos, Lyra Filho “prova” a tendência de aniquilação, de Marx, do direito, devido ao fato de se derivar o direito exclusivamente das relações de produção e,

portanto, da economia capitalista. Tira-se, desse modo, qualquer resquício de autonomia do fenômeno jurídico, bem como se dá uma elevada importância ao estudo da economia em detrimento do estudo do direito e dos demais fenômenos sociais, tais como a política, a moral e a vida civil em geral.

Marx de fato desnudou o caráter de classe de diversas instituições da sociedade (o caráter de classe do Estado, por exemplo). Porém, ao confundir a positivação legal com o fenômeno muito mais amplo que é o direito, o filósofo não chegou a aprofundar seu próprio conceito de dialética sob os demais elementos do fenômeno social, a exemplo do direito (KOPITTKKE, 2010, p. 33). “O Direito autêntico e global não pode ser isolado em campos de concentração legislativa, considerando a lei um simples acidente no processo jurídico, e que pode, ou não, transportar as *melhores conquistas*” (LYRA FILHO, 2006, p. 4, grifo meu).

Em síntese, o grande erro – positivista e não-dialético. E não-dialético, porque positivista – de Marx foi ver o direito apenas como direito legal de Estado concebido como vontade da classe dominante. Nesse contexto de limitação do fenômeno jurídico pelo positivismo marxiano, é que Lyra Filho necessitou então perceber a dialética, sob os auspícios dos escritos hegelianos, como *co-penetração dos contrários* (LYRA FILHO, 1983b, p. 36-37). Somente como co-penetração dos contrários, o direito não seria anulado, mas sim seria enriquecido com o melhor dos dois mundos, isto é, com o melhor que o capitalismo ofereceu e com o melhor que as reivindicações proletárias ou mesmo uma revolução socialista poderiam oferecer.

O melhor que o mundo capitalista ofereceu ao direito consubstancia-se, de modo mais visível, nas revoluções burguesas. As revoluções burguesas puseram abaixo toda a estrutura de privilégios, por estamento e por sangue, que sustentava o direito feudal. O melhor que uma revolução socialista proletária poderia oferecer, seria justamente o desmascaramento dos limites desse direito burguês e o incremento dele através de um direito novo, oriundo das reivindicações das classes menos favorecidas. A co-penetração dos contrários não negaria, portanto, todo o direito e, ao mesmo tempo, o aprimoraria. Assim, diante da co-penetração dos contrários, não haveria apenas um direito burguês puro ou somente um direito legal, mas sim o direito seria o resultado de diferentes interesses de classes e da luta de classes.

O direito seria um constante processo de evolução, um constante processo de mudança. Até que, enfim, um dia, o direito poderia coincidir totalmente com a justiça.

(...) uma luta constante entre progressistas e reacionários, entre grupos e classes espoliados e oprimidos e grupos e classes espoliadores e opressores. Esta luta faz parte do Direito, porque o Direito não é uma “coisa” fixa, parada, definitiva e eterna, mas um processo de libertação permanente. Como já dissemos, o Direito não “é”; ele “vem a ser”.

Por isso mesmo, é que o revolucionário de ontem é o conservador de hoje e o reacionário de amanhã. Reparem, por exemplo, no caso da burguesia: como classe ascendente, quando estava na vanguarda, enriqueceu o patrimônio jurídico da humanidade. Quando chegou ao poder deu a “coisa” por finda, isto é, quis deter o processo para gozar os benefícios e se recusou a extrair as consequências de sua revolta contra a aristocracia e o feudalismo. Ficou, portanto, uma contradição entre a libertação parcial, que favoreceu os burgueses, e o prosseguimento da libertação, que daria vez aos trabalhadores. A burguesia saiu com o povo à rua, contra os aristocratas; mas, depois de tomar o lugar destes achou gostoso e mandou prender o povo, a fim de curtir uma boa, que é o poder. Como o povo se recusava a parar e, cada vez que era enxotado, teimava em reaparecer, a burguesia baixou o pau. A luta continuou.

Àquela altura, um burguês já triunfante disse que “é fácil colocar o povo na rua; difícil é fazê-lo voltar para casa”: este queria parar a História, mas a História é teimosa. A locomotiva amarrada acaba rompendo as amarras e passando por cima de quem quiser se encostar à frente e pará-la com a bunda. E o destino dos ditadores aí está, que não nos deixa mentir.

E a luta social constante, com suas expressões de vanguarda e suas resistências e sacanagens reacionárias, com suas forças contraditórias de progresso e conservantismo, com suas classes e grupos ascendentes e libertários e suas classes e grupos decadentes e opressores – é todo o processo que define o Direito, em cada etapa, na procura das direções de superação (LYRA FILHO, 2006, p. 53-54).

Marx, em determinados momentos, olvida a vinculação do direito com a justiça e que mesmo a própria justiça é a essência do jurídico (LYRA FILHO, 2006, p. 56). A estrita legalidade é apenas um sintoma da ressaca de um intenso impulso criativo jurídico e da posterior acomodação, dos princípios descobertos, em normas (LYRA FILHO, 2006, p. 55). A legalidade, contudo, não delimita os limites do direito, é apenas um dos elementos que o constituem.

Mesmo diante desse positivismo na exposição de Marx sobre o direito, Lyra Filho pôde observar que Marx não conseguiu se desvincular totalmente de um ideal de direito e de justiça. Nesse sentido, pode-se vislumbrar em alguns textos de Marx, por meio do mesmo uso que Hegel faz da dialética, como o uso presente em *A Sagrada Família* (que logo mais será visto em detalhes), a concepção de direito como um constante processo evolutivo de conquista.

Marx apresenta e confunde a afirmação do Direito (sem lhe dar este nome, que entretanto, reemerge noutros escritos da mesma fase), a negação do Direito (que, para isto, é reduzido *en passant* e arbitrariamente, ao modelo de Direito burguês) e a negação da negação do Direito (enquanto é, por fim, o direito burguês que fica negado e, todavia, apenas a fim de que prevaleça uma igualdade jurídica de tratamento, depois de extintas as desigualdades sociais e absorvidas, como irrelevantes, as diferenças pessoais – neste caso incorporando, transmudando e reenquadrando, numa igualdade jurídica mais avançada, a igualdade mesma, que a burguesia instituiu em princípio, contra os aristocratas, e destruiu na prática, para manter os seus privilégios conquistados, como nova classe dominante. Donde um Direito “alargado” para empregar a expressão d’*A Sagrada Família*. Mas essa negação da negação permanece um bocado confusa, como dialética do Direito, devido ao teimoso enfoque, em termos de uma contração positivista (LYRA FILHO, 1983b, p. 85).

O mesmo também pode ser observado em *Crítica ao Programa de Gotha*. Nessa obra, por mais que se identifique direito e direito burguês, Marx confirma que o desaparecimento do direito na fase comunista da sociedade, é resultado, em verdade, da *consumação*, e não da

eliminação do direito, pois que “subsistem certos tipos de normas organizacionais, que Marx não qualifica de jurídicas, pela prévia identificação que este tinha feito do Direito com as normas da classe dominante” (LEMA, 1995, p. 96).

Marx, ao mesmo tempo em que afirma que o direito deve desaparecer após a transição para o comunismo, afirmando que a igualdade no capitalismo é apenas igualdade formal burguesa e que essa igualdade formal não leva em consideração as desigualdades inatas entre os indivíduos, restringindo o uso do termo direito ao direito formal burguês e designando, em seguida, esse direito formal burguês como “todo” o direito, e que, como “todo” o direito, esse direito deveria desaparecer no comunismo; posteriormente, nesse mesmo texto, como ressalta Lyra Filho, após Marx afirmar que o que deve desaparecer é “todo” o direito, Marx afirma que a sociedade comunista, enfim, poderá inscrever em suas bandeiras “a cada um segundo suas aptidões e a cada um segundo suas necessidades” (MARX, 2005, p. 275).

Essa afirmação, por seu turno, nada mais é do que a afirmação de um princípio jurídico. Ou seja, segundo Marx, após a consolidação da revolução proletária em todos os seus termos, os princípios que hoje têm-se como jurídicos restariam consolidados. Marx, assim, ao mesmo tempo que nega a juridicidade no comunismo, ratifica-a como juridicidade concretizada. No *Manifesto Comunista* outro princípio tipicamente jurídico pode também ser apontado quando Marx afirma que “no lugar da velha sociedade burguesa com suas classes e antagonismos de classe, surge uma associação na qual *o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos*” (MARX; ENGELS, 2012, p. 69, grifo meu).

O que levou Lyra Filho a concluir, com fundamento na teoria de Marx, que no comunismo não há a extirpação do direito, mas sim a sua mais plena consumação (LYRA FILHO, 1983b, p. 92).

Por isso, aqui, o igual direito é ainda, de acordo com seu princípio, o direito burguês, embora princípio e prática deixem de se engalfinhar, enquanto na troca de mercadorias a troca de equivalentes existe apenas em média, não para o caso individual. Apesar desse progresso, 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. Mas um trabalhador supera o outro física ou mentalmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, ou tem de ser determinado de acordo com sua extensão ou sua intensidade, ou deixa de ser padrão de medida. 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 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. Além disso: um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos do que o outro etc. etc. Pelo mesmo trabalho e, assim, com a mesma participação no fundo social de consumo, um recebe, de fato, mais do que o outro, um é mais rico do que o outro etc. A fim de evitar todas essas distorções, o direito teria de ser não igual, mas antes desigual. Mas essas distorções são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista (...) (MARX, 2005, p. 274-275).

Na perspectiva de Lyra Filho:

Marx usa duas noções de Direito ao mesmo tempo e mistura as perspectivas daí decorrentes em um só ímpeto reflexivo: o direito da classe dominante e sua igualdade formal (burguesa) é examinado ao nível do fato (não poderia ultrapassar as condições sócio-econômicas dominantes); este “direito” é, em seguida, tomado como símbolo do Direito (“todo o direito”), para mostrar – 1) que as desigualdades individuais e sociais frustram a “igualdade” de princípio (quando as primeiras podem ser obviadas pela compensação normativa dos desníveis e resolvidas pela igualdade de oportunidades para todos, que realiza, no desfecho utópico, a igualdade jurídica, sem obstar ao fato das desigualdades pessoais; e as segundas só podem ser superadas com as transformações da estrutura, para que outra, mais avançada, corresponda o nivelamento de oportunidades – coberta a básica “necessidade”, as conquistas redistribuiriam as posições, segundo as “aptidões”, e não os privilégios de berço e fortuna); 2) que a desigualdade briga com “todo o direito” (que pretende ser “igual”), o que é, faticamente, absurdo, pois nem todo o direito da classe dominante pretendeu realizar a igualdade (o direito aristocrático baseia-se na desigualdade de sangue e berço), nem o “direito burguês” (que é criticado com razão) realizou a igualdade que postula (a ele, e não a todo Direito cabe a crítica da hipocrisia), mas estabeleceu a igualdade em princípio, que se negou na prática (devido à desigualdade de fortuna, isto é, de classe e de posição social) – o que, doutro lado, só pode ser conseguido mediante à contestação, em nome de princípios que não são menos jurídicos – os direitos postergados, conscientizados e reivindicados em luta de conquistas graduais pelos que sofrem o processo espoliativo e opressor. Finalmente, o texto completa o paralogismo, quando vê como extinção do Direito (supostamente postulador de uma igualdade ilógica, a ser desmentido pelos fatos individuais e sociais), na sociedade igualitária, o que é a consumação, repitamos, da igualdade jurídica, não mais formal, absorvendo as diferenças individuais (aptidões) e delineando o limite extremo e utópico de realização do direito, para além do “horizonte restrito” do direito burguês (LYRA FILHO, 1983a, p. 96).

Marx, portanto, oscila em incorrer ou no positivismo ou na dialética. Diante da incorrência, mesmo que dúbia, na dialética hegeliana, Lyra Filho aproveita para afirmar a relação de Marx com Hegel, nomeando Marx, assim, como “autêntico filho de Hegel” (LYRA FILHO, 1983b, p. 14). Portanto, mesmo que Marx negue em muitos pontos o pensamento de Hegel, ainda assim o filósofo, segundo Lyra Filho, opera uma continuação em sua dialética. Uma dialética que, entretanto, não será mais aplicada somente às ideias, mas sim apropriada como dialética materialista, ou seja, uma dialética que se aplica ao mundo concreto dos homens e não mais ao pensamento. “O que logo vai ser conhecido como materialismo dialético, numa tentativa de superação dialética do materialismo vulgar de Feuerbach e do idealismo de Hegel” (LEMA, 1995, p. 70).

A crítica principal de Lyra Filho se volta às concepções de direito como fenômeno puramente estatal, independentemente se essas concepções têm origem em regimes capitalistas ou socialistas. No que diz respeito às concepções positivistas socialistas do direito, o Estado Soviético foi um grande exemplo. Sob o signo de que o direito estatal correspondia a todo direito e mesmo que a vontade do Estado correspondia totalmente à vontade do povo, foi possibilitado ao Estado agir com truculência para com as massas, utilizando a desculpa de estar justamente defendendo a vontade delas.

A lei sempre emana do Estado e permanece, em última análise, ligada à classe dominante, pois o Estado, como sistema de órgãos que regem a sociedade politicamente organizada, fica sob o controle daqueles que comandam o processo econômico, na qualidade de proprietários dos meios de produção. Embora as leis apresentem contradições, que não nos permitem rejeitá-las sem exame, como pura expressão dos interesses daquela classe, também não se pode afirmar, ingênua ou manhosamente, que toda legislação seja Direito autêntico, legítimo e indiscutível. Nesta última alternativa, nós nos deixaríamos embrulhar nos “pacotes” legislativos, ditados pela simples conveniência do poder em exercício. A legislação abrange, sempre, em maior ou menor grau, Direito e Antidireito: isto é, Direito propriamente dito, reto e correto, e negação do Direito, entortado pelos interesses classísticos e caprichos continuístas do poder estabelecido.

A identificação entre Direito e lei pertence, aliás ao repertório ideológico do Estado, pois na sua posição privilegiada ele desejaria convencer-nos de que cessaram às contradições, que o poder atende ao povo em geral e tudo o que vem dali é imaculadamente jurídico, não havendo Direito a procurar além ou acima das leis. Entretanto, a legislação deve ser examinada criticamente, mesmo num país socialista, pois, como nota a brilhante colega Marilena Chauí, seria utópico/ilusão) imaginar que, socializada a propriedade, estivesse feita a transformação social completa.

Isto é acentuado, também, com referência ao Direito, pelo jurista húngaro Zoltán Péteri, quando assinala que as leis dum país socialista podem não exprimir os resultados da evolução social visada pelos padrões atualizadores do socialismo. Ali também surgem leis que carecem de “autenticidade e adequação” e escapam ao que é “verdadeiro e correto” juridicamente (LYRA FILHO, 2006, p. 3-4).

2.1.3 Contra Althusser

Althusser foi um filósofo franco-argelino marxista conhecido, entre outros vários motivos, por ter dividido⁶ o pensamento de Marx em fases: fase de juventude, fase de ruptura, fase de maturação e fase de maturidade.⁷ Poder-se-ia dividir o pensamento de Marx pela simples

⁶ Segundo Pirola, Althusser adota a noção emprestada de Bachelard de “corte epistemológico” em que se diferencia o nascimento da verdadeira problemática, que em Marx se dá a partir da *Ideologia alemã*, dos seus elementos ideológicos ou pré-científicos verificáveis nos escritos de juventude (PIROLA, 2016, p.3). “Uma ciência reconhecida está sempre liberta de sua pré-história e continua (...) interminavelmente se libertando do modo de sua *rejeição* como *erro*, do modo daquilo que Bachelard chamou de “a *ruptura* epistemológica (ALTHUSSER, 1978, p. 87).

⁷ Althusser designa como obras de juventude todos os textos de Marx de 1840-1844, de sua tese de doutorado aos *Manuscritos de 1844*, incluindo a obra *A sagrada família*. Denomina ainda como obras de ruptura ou de corte as obras que datam do ano de 1845, isto é, *A ideologia alemã* e as *Teses ad Feuerbach*. Como obras de maturação as obras que vão de 1845 a 1857, incluindo nesse grupo o *Manifesto do Partido Comunista*, *Miséria da Filosofia*, *Salário, preço e lucro*, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, etc. Por fim, como obras de maturidade todas as obras que vão desde 1857 a 1883, nela, incluindo, a obra mais contundente de Marx, isto é, *O capital*, mas também *Guerra Civil na França e Crítica ao programa de Gotha* (ALTHUSSER, 2015, p. 24-25).

razão de facilitar um estudo sistemático das obras marxianas, por exemplo. Porém, não se resumiu a isso a divisão empreendida por Althusser. O principal critério que rege essa divisão, foi o fato de haver, segundo Althusser, uma ruptura ou corte epistemológico no pensamento de Marx que modificou de tal forma o seu pensamento do filósofo alemão, que é lícito admitir, claramente, a existência dois polos opostos principais na obra marxiana, um polo ou estágio de juventude e um polo ou estágio de maturidade.

Uma primeira fase filosófica, na qual Marx ainda se encontra ligado a um viés jurídico, jusnaturalista, humanista e liberal radical e uma fase de maturidade em que ele rompe com essa perspectiva filosófica, abandonando o estudo sobre o direito e abraçando de vez a análise da economia política. Diante disso, sua obra torna-se científica, e não mais filosófica (NAVES, 2014, p. 17). O corte epistemológico em Marx materializa-se com a obra *Ideologia alemã*.

Althusser afirma que se procuraria em vão na obra de juventude de Marx os mesmos conceitos que servem de base para a sua teoria econômica (ALTHUSSER, 1978, p. 82). Nos *Manuscritos econômicos-filosóficos de 44*, obra filosófica, portanto, anterior ao corte epistemológico; são utilizados principalmente três conceitos base: “Essência Humana/Alienação/Trabalho Alienado” (ALTHUSSER, 1978, p. 83), a fase filosófica de juventude de Marx também está marcada por conceitos jurídicos como propriedade, vontade e Estado.

Já a partir de a *Ideologia alemã*, haveria, para Althusser, uma mudança de terreno, na qual Marx passa a utilizar novos conceitos tais como “modo de produção, relações de produção, forças produtivas, classes sociais enraizadas na unidade das forças produtivas e das relações de produção, classe dominante/classe dominada, ideologia dominante/ideologia dominada, luta de classes, etc.” (ALTHUSSER, 1978, p. 82-83). Esses conceitos pós-corte epistemológico são, segundo Althusser, de natureza científica. A análise marxiana passa, então, a oferecer conhecimentos objetivos. A nova problemática levada a cabo por Marx permitiria levar em consideração os problemas reais da história concreta e os resultados demonstráveis ou verificáveis pela prática científica e política. A obra de Marx se tornara científica porque passou objetivar oferecer conhecimentos objetivos e verificáveis que possibilitassem à classe proletária concretizar a revolução e transpor, assim, o sistema de exploração capitalista.

Com a *Ideologia alemã* há, explicitamente, uma rejeição das abstrações humanas em geral, uma rejeição do “delírio da ideologia, e muito expressamente da Filosofia, que é então concebida como simples ideologia: melhor, como ideologia por excelência” (ALTHUSSER, 1978, p. 84). Portanto, a história da ciência revolucionária marxiana é uma negação de sua pré-história filosófica. Para Althusser, o intento de ler a obra de Marx como uma continuidade entre

filosofia e ciência, tem como meta justamente impedir a concretização de resultados revolucionários práticos e dar continuidade, através da ideologia filosófica pequeno-burguesa, ao próprio sistema capitalista.

Costumeiramente, também o pensamento de Althusser é associado ao stalinismo. Isso, segundo Motta (2014, p. 35), é devido, em parte, a uma má vontade na leitura da obra de Althusser, diante da inventividade teórica de sua interpretação sobre a obra marxiana, devido ao fato de Althusser também ter reconhecido méritos à ruptura de Stalin com o humanismo teórico da fase filosófica de Marx⁸ – o que redundou na negação da dialética como *negação da negação* e, portanto, na negação da necessidade de influência do hegelianismo na obra madura de Marx –, por Althusser, do mesmo modo, ter reconhecido os méritos históricos da luta de Stalin contra o nazifacismo (ALTHUSSER, 1978, p. 63)⁹ e por Althusser também ter reconhecido os méritos intelectuais de Stalin em sua defesa da manutenção da língua.¹⁰

Porém, excetuando-se esses casos, Althusser não poupou críticas à política de Stalin. Inexiste em Stalin, conforme Althusser, o entendimento de uma dialética como prática teórica. O dogmatismo stalinista leva em consideração a teoria não pelo seu valor prático de ciência, ou seja, pelo seu valor de guia para a ação prática do proletariado, mas utiliza a teoria como um mero discurso de autoridade a serviço da legitimação da política oficial (MOTTA, 2014, p. 41). Stalin, nesse sentido, não deu a mesma ênfase ao primado do real sobre o abstrato, como Althusser achava necessário. Em Stalin prevalecia o primado das forças produtivas, em Althusser, o primado das relações de produção e a determinação em última instância pela economia é o que tem preponderância (MOTTA, 2014, p. 40).¹¹

Todavia, Lyra Filho critica ferrenhamente Althusser e mesmo o define como stalinista. Lyra Filho é contrário à leitura da obra de maturidade de Marx como resultado de um corte

⁸ Porém, outros filósofos reconheceram méritos a Stalin e não se tornaram necessariamente stalinistas, por isso nem mesmo foram tachados como tais. Esse é o caso de Gramsci e Lukács (MOTTA, 2014, p. 36).

⁹ “Como negar o mérito de Stalin a essa questão?”, indaga Motta (2014, p. 37), a favor da luta soviética contra o nazifacismo.

¹⁰ Na URSS havia um debate político em torno da língua, se a “língua burguesa” deveria ser substituída ou não por outra língua de matriz proletária. Essa substituição seria acompanhada por um vocabulário novo e por uma gramática nova, bem como pelo total aniquilamento da língua precedente. Os setores que defendiam a substituição da língua, localizavam-na na superestrutura do fenômeno social. Porém, Stalin, discordava desse entendimento de que a língua faria parte da superestrutura e haveria, portanto, uma língua burguesa se a superestrutura e a infraestrutura fossem burguesas e haveria uma língua proletária em um modo de produção socialista ou comunista. Para Stalin, isso se deve à confusão entre língua e cultura. Porém, língua e cultura seriam coisas distintas, a cultura pode ser capitalista ou socialista, mas a língua é sempre um elemento comum a todo o povo servindo, indiferentemente, a antigas e a novas culturas. O enriquecimento de uma língua depende do acúmulo dos séculos, das épocas, das tendências, romper ou negar essa riqueza seria contribuir para o empobrecimento da linguagem (MOTTA, 2014, p. 38).

¹¹ Esse e outros conceitos serão melhor trabalhados no quarto capítulo. Cita-se, nesse momento, essas divergências principalmente como meio de exemplificar a não correspondência entre althusserianismo e stalinismo.

epistemológico com sua obra filosófica de juventude. Lyra Filho enxerga a obra de Marx como um inarredável *continuum*. Nesse viés, o método dialético em Hegel e em Marx deveria ser percebido sob uma mesma linha de parentesco. Para Lyra Filho, “nem no jovem Marx encontra-se uma produção simplesmente ‘especulativo-filosófica’, nem no Marx da maturidade temos um cientificismo que renega sua filosofia dialética” (LEMA, 1995, p. 83).

Parece ser proibido em Lyra Filho utilizar, mesmo que como apenas um método de facilitação de estudo, a divisão em fases da obra marxiana sustentada por Althusser; o que provoca, conseqüentemente, grande confusão a quem inicia uma interpretação de Marx pelos textos de Lyra Filho.

Lyra Filho admite que Marx e Engels sempre se defenderam contra a ideia de que o seu socialismo científico continuava sendo uma filosofia (LEMA, 1995, p. 84). Mas essa oposição de Marx e Engels é bastante distinta dos marxismos “oficiais”, “vulgares” ou “ortodoxos” que se consolidaram posteriormente. Na verdade, para Lyra Filho, qualquer marxismo era um marxismo oficial e vulgar, porque a teoria de Marx tendia a negar papel revolucionário ao direito, tal como Lyra Filho enxergava.

Para tanto, Lyra Filho não poderia se nomear marxista, pois ele sabia que, preponderantemente, Marx negara importância ao fenômeno jurídico, tanto que nunca elaborou um estudo sobre o direito. Lyra Filho não poderia concordar em sua integridade com esse pensamento, dada a sua certeza do papel revolucionário que o direito poderia exercer, muito embora sua admiração e afinidade com pensamento marxiano fosse algo explícito. Althusser, de acordo com essa linha de raciocínio seguida por Lyra Filho, foi então um pensador que contribuiu, grandiosamente, com o “marxismo vulgar”, porque além de ele não dar crédito ao papel desempenhado pelo direito, Althusser ainda rechaçava totalmente a análise do direito na obra de Marx à fase de juventude, humanista e filosófica. Sabe-se agora que o pensamento de Marx que realmente era digno de nota para Althusser era o pensamento pós-ruptura epistemológica, visto como econômico e científico, e não mais filosófico. Porém, Lyra Filho compreendia que o socialismo real soviético, incluindo a fase stalinista, mas não somente ela, ao fazer oficialmente uma apologia do marxismo como teoria científica, negou os princípios jurídicos humanistas.

Essa atitude, por sua vez, permitiu que historicamente se cometesse inúmeras atrocidades. Suprimiram-se, em nome da ciência marxista, direitos e massacraram-se vidas. A divisão em fases criada por Althusser criou conseqüentemente um arcabouço teórico de legitimação de toda a “sujeira histórica” perpetrada pelo socialismo soviético. O que causou a indignação e mesmo a cólera de Lyra Filho:

(...) apesar de todas as diferenças superficiais de fundamentação, o althusserianismo, como o Diamat, o marxismo clássico, transformado em pílulas de estalinismo (e similares), acabam convergindo no resultado e substrato de combate a Hegel e castração da dialética. O francês anti-humanista, desdialétizante realiza a mesma operação final, que polarizou o marxismo à *la russe*, pseudo-humanista, pseudo-dialético e estatólatra: – são ambos traições a Marx. E a identidade a que chegam essas duas vertentes anti-marxianas do marxismo – identidade no efeito, como evidência da idade nos empanamentos ideológicos, forjados para justificá-lo – é, segundo Marx, um critério decisivo para avaliar o alcance das propostas, já que a práxis, nele, é a pedra de toque da teoria, e não vice-versa. Marx era um tipo de pragmático, só separável do pragmatismo capitalista de James (o *time is money* filosófico) pela dialética, na qual se fundem, ao invés de se perderem no mecanicismo das determinações, a prática da teoria e a teoria da prática. Evidentemente, o resultado que mencionamos (unindo o Diamat e o althusserianismo) é aquele socialismo despótico – a contradição em termos, referida por Bloch. Althusser, tanto quanto os marxistas do Diamat, defende e mantém o autoritarismo (embora de forma astuciosa, solerte e disfarçada). Assim, é que nas suas próprias críticas ao modelo autoritário de organização do PCF, ele se apressa a ressaltar que não pretende alterar o “centralismo” que denomina de “democrático”, mas permanece autoritário o que ofende a democracia, o socialismo e Marx simultaneamente. Além disto, em Althusser, a dominação da práxis pelo partido e pelo governo – isto é, pelos instrumentos de controle e coerção, inclusive estatal – não é menos clara no seu teor burocrático e repressivo, pesando sobre os trabalhadores. Ao invés de preconizar, como queria Marx, o desmantelamento do aparelho estatal, em benefício da *res* pública autogerida pelos que trabalham, Althusser segue o modelo de Lênin (com a eliminação stalinista do “poder dual”, para controle do Estado e Partido, pelas massas, almejado por Lênin. Noutras palavras, o “socialismo” de Estado, que enrijece e trai, não só Marx, como, até certo ponto, o próprio Lênin, não chega nunca à sociedade sem classes e sem Estado, pois é obstruído pelo poder que diz realizar a “transição” interminável. O que ocorre em Althusser, é que ele nos está querendo, a pretexto de antidogmatismo, passar o velho e desmoralizado conto do vigário stalinista (muito disfarçadamente) (LYRA FILHO, 1983a, p. 79).

Ou ainda:

(...) nunca houve um Marx, feito bloco de mármore, nem dois, com o primeiro a “preparar” o segundo e, sim um só homem, que atravessa, de uma ponta a outra, a existência, buscando a verdade, anotando intuições, desenvolvendo ideias, em giros que compõem a sua própria espiral ascendente. Por isto mesmo, os temas, as teses vêm e voltam, sob diversas eliminações e em formas contraditórias, mas não incompatíveis – se retomarmos o fio da meada, para tentar mostrar como umas reenquadram as outras e, mesmo quando, eventualmente, assumem a parte como todo, não se inutilizam, enquanto parte, esclarecida em caminho (LYRA FILHO, 1983b, p. 36).

Nesse sentido, Lyra Filho relativizou a questão da divisão de Marx em fases. Marx estaria “correto” em pontos distintos e em datas distintas. Portanto, a leitura de Marx de Lyra Filho é continuísta (LEMA, 1995, p. 87). O que leva sua interpretação a se afastar do tipo de interpretação levada a cabo pelo marxismo ortodoxo. Além de ser um motivo a mais para Lyra Filho se intitular como não marxista.

Lyra Filho teve como objetivo elaborar uma leitura não determinista da obra marxiana, no qual infraestrutura e superestrutura se determinariam mutuamente. Essa determinação recíproca anteciparia o melhor sentido de dialética utilizado por Marx que, em verdade, é o encontrado em sua fase de juventude, e não na de maturidade. O melhor sentido de dialética,

delineado de forma mais abrangente na fase de juventude de Marx, é a dialética como co-penetração dos contrários.

Quando abordamos Marx, do ponto de vista dialético, o que emerge é a co-penetração dos contrários, de tal sorte que – por exemplo – a concepção de homem como, essencialmente, liberdade (concebida enquanto potencial de liberação, na práxis, em que cumpre dinamizá-la) não é de nenhum modo incompatível com a visão do “ser humano” e a sua existência histórica então concebidos, não como cabide das relações sociais, porém como lugar da conscientização dessas relações, que o condicionam, sem acachapar-se em “determinações” mecânicas. Assim, é que se poderiam quebrar os elos da cadeia de influxos e modelagens, que nos enformam, para nos recriarmos, livres, em outras formas, superadoras. Nessa tarefa coletiva, o Homem se desideologiza, gradualmente, buscando o processo de desalienação que componha o fragmento possível, a cada instante, do Homem Total (LYRA FILHO, 1983b, p. 36-37).

Em síntese, para Lyra Filho, negar o pensamento filosófico e humanista em Marx é negar os direitos humanos, é dar brecha às violações de direito. Dividir a obra de Marx em fases e atribuir valor somente à obra de maturidade, que em grande medida ignora a questão do humanismo, é ignorar a dialética. É negar que dialeticamente um pensamento socialista possa se fundir a uma conquista anterior ao próprio socialismo. Para tanto, deve-se tomar em consideração o melhor de dois mundos, o melhor do trabalho de Marx de juventude e o melhor do trabalho de Marx de maturidade.

E ao julgar pelo melhor do pensamento marxiano, Lyra Filho concluiu que o melhor mesmo é considerar o direito sob uma perspectiva dialética (dialética como co-penetração dos contrários), considerando o seu valor de transformação ou de revolucionarização, e não negando, portanto, as conquistas jurídicas históricas das fases anteriores da humanidade.

2.1.4 As limitações do pensamento de Marx e o resgate do pensamento marxiano, por Lyra Filho, através da dialética hegeliana

Lyra Filho age da forma acima enunciada, ou seja, de forma crítica com a negativa, em determinados momentos, de atribuição de um papel revolucionário ao direito, por parte de Marx, reconhecendo, portanto, algumas limitações do trabalho desenvolvido pelo filósofo alemão, porque o impulso crítico da dialética de Marx é aplicado aos limites da própria obra do filósofo germano. Nesse contexto, Lyra Filho adota o pensamento marxiano também de maneira dialética e, no mesmo viés, opta por conjugar o pensamento de Marx ao de Hegel, pois Lyra Filho percebia essas limitações do pensamento do primeiro, porém considerava que o pensamento do último, em especial as suas considerações sobre a dialética, poderia oferecer uma saída a essas limitações, principalmente uma saída ao limite imposto ao papel revolucionário social que o direito poderia exercer em uma comunidade. Nesse ínterim, Lyra

Filho, imbuído de sua crítica e da negação a todo e qualquer tipo de apropriação, segundo ele, dogmática de Marx, resgatou alguns pressupostos da dialética hegeliana.

A tarefa de juntar esses dois filósofos, em muitos círculos intelectuais – os mais dogmáticos, “vinculados à experiência histórica que se seguiu a revolução bolchevique” (KOPITTKKE, 2010, p. 19), na perspectiva de Lyra Filho –, é considerada proibida. Porém, por reconhecer os limites tanto de um pensamento quanto o de outro, Lyra Filho julgava-se apto a realizar essa associação e, assim, oferecer subsídios práticos a que uma verdadeira revolução social pudesse ganhar corpo.

Não cuido de “hegelianizar” Marx, nem de fazer revisão profunda, global e intrínseca da dialética marxista. Não haveria razão para reconduzir totalmente Marx ao modelo de Hegel nem aqui existe o necessário espaço para ajustar contas com a dialética marxista. Em princípio, caberia repensar tanto uma, quanto outra, sem que exista a obrigação de negar toda alternativa (mantida a dialética) e de ser um neo-hegelino idealista ou um neomarxiano de materialismo bitolado (LYRA FILHO, 1983b, p. 61).

Lyra Filho afirma que, por mais que Marx e Engels não tivessem abordado, de maneira sistemática, a questão jurídica (LYRA FILHO, 1983b, p. 12),¹² assim como sistematizaram conceitos fundamentais sobre economia e desenvolvimento histórico, seria possível, resgatando o conceito de dialética hegeliana, aprofundar o próprio pensamento de Marx sobre o direito. É diante disto que Lyra Filho, muito embora possua um trabalho destinado a análise da sociedade sob as lentes do pensamento marxiano, não se definia como marxista. Ou seja, por fundir aos domínios do marxismo outros domínios filosóficos, como o hegeliano, Lyra Filho define-se como não marxista (KOPITTKKE, 2010, p. 41), mas adepto a um marxismo sem dogmas: “Diremos finalmente, a marxistas e antimarxistas que a Nair não é nem uma coisa nem outra, mas simplesmente não marxista, embora não incompatível com um ‘marxismo’ sem dogmas; e que renda a Marx um tributo equilibrado – o único, afinal que exigiu em sua obra” (LYRA FILHO, 1983a, p. 37). Assim, era que Lyra Filho buscava superar Marx, ou, no mínimo, superar os limites da obra de Marx.

A recomendação de Lyra Filho para a leitura e o estudo da teoria marxiana é o de utilizá-la como um guia de leitura, e não como um entendimento inflexível. A obra de Marx, ainda, não deveria ser vista como uma teoria completa da história, pois que possui suas limitações, nem como algo absoluto ou mesmo como “a oitava maravilha do mundo” (LYRA FILHO, 1983a, p. 38-39).

¹² Não se acha em Marx uma teoria ou doutrina do Direito. Há sim, enunciados (...) concernentes ao Direito, mas não existe meio de reduzi-los à unidade e muitos menos de considerar a soma deles uma doutrina constituída, dispensando integração e necessitando apenas explicitação e repetição ortodoxa (LYRA FILHO, 1983b, p. 12).

No contexto da guerra fria, qualquer leitura crítica das obras de Marx era considerada traição ao Estado soviético. Portanto, o acréscimo da influência da dialética hegeliana seria também considerado traição a uma pretensa leitura rigorosa da obra de Marx. O pensamento de Marx era, assim, envolto em nuvens de um fanatismo quase religioso, no qual se apregoava um núcleo invariável do pensamento marxiano (KOPITTKE, 2010, p. 23). Esse tipo de posicionamento, todavia, constituía uma simplificação do pensamento de Marx e uma negação de suas premissas dialéticas.

Reduzir a isto os problemas da ciência e da filosofia ou achar que nisso se contém, virtualmente, as soluções de toda questão cosmológica, ontológica, gnosiológica, axiológica, epistemológica, ética, estética, jurídica, política, econômica ou que mais perguntas vem atenazando o espírito humano, há tantos séculos; e que basta achar e aplicar ao assunto focalizado o texto marxiano corresponde, com adaptação mais ou menos forçadas – pode ser exemplo de fervor comovente, porém, escapa ao bom senso e desanda em fanatismo, em mística deslocada ou até mesmo em uma e simples simplificação, além de contrariar as premissas e fundamentos dialéticos do próprio marxismo (LYRA FILHO, 1983a, p. 25).

Se durante o seu período de produção e maturação Marx promoveu uma constante revisão de si mesmo, então caberia continuar essa revisão. Esse constante revisionismo constituía, segundo Lyra Filho, o fundamento da dialética. Desse modo, Lyra Filho acreditava ser autorizado a si promover acréscimos à obra de Marx ao conjugá-la com a de outros filósofos e a realidade brasileira social e jurídica.

Marx e Engels foram os constantes “revisionistas” de si mesmos. Prestamos homenagem maior, e até mais fiel, ao gênio marxiano retomando o itinerário, não porque sejamos mais inteligentes do que Marx, e sim porque estamos um século adiante (LYRA FILHO, 1983b, p. 9).

Segundo Kopittke (2010, p. 23) existiam duas tendências *ideológicas* no pensamento marxista. A primeira, derivada do período clássico do marxismo, é influenciada pela produção teórica de Stuchka e Pachukanis. Nela se definia o direito como uma *derivação* do modo de produção burguês, logo o socialismo seria não apenas a superação do direito burguês, mas a superação de todo o direito. Essa vertente, portanto, localizava o direito somente na superestrutura do fenômeno social. A segunda corrente ideológica, constante do período soviético-stalinista, influenciada pela produção teórica de Vychinski, Golunski e Strogovitck, definia a vontade do Estado socialista soviético como o exato reflexo da vontade da massa proletária.

Sobre ambos os grupos delineados por Kopittke, Lyra Filho (1983b, p. 10) devotou a pecha de serem discípulos imaturos de Marx, de serem fanáticos seguidores, entre outras coisas:

(...) criar um mecanismo angusto, no tratado do Direito, reduzido a epifenômeno superestrutural, com sua posterior elaboração, principalmente sob o ponto de vista de leis (estatais) e mores da classe dominante” e relembra a crítica que Engels fazia a Barth e outros “que liam mal a teoria materialista da história como se

fosse um positivismo, de modelo economicista, e concluía: “o que falta a todos esses senhores é a dialética”. Para eles, é como se Hegel não houvesse existido e acabam formulando conceitos de “razão pura”, dita “científica” (LYRA FILHO, 1983b, p. 14).

Por saber que na obra de Marx não existia uma doutrina sistematizada do direito é que Lyra Filho tomará dois posicionamentos. O primeiro deles é, por saber que a obra de Marx, no que tange ao direito, é um sistema inacabado, o que, por sua vez, impossibilita a dedução de muitos conceitos, tomar a obra de Marx em todo o seu conjunto, *sem dividi-la em fases, o que o levará não a uma reflexão sobre Marx, mas sim a refletir com Marx*. A segunda atitude é justamente complementar, devido a esse inacabamento, a leitura de Marx com a de Hegel, resgatando alguns pressupostos do hegelianismo, principalmente da dialética.

Lyra Filho não somente faz essa junção, como via cintilações no próprio Marx dessas junções, confirmando, assim, a necessidade de um diálogo com Hegel. “É em Marx que a verdadeira e própria teoria dialética do Direito ainda informe, porém já denunciada, em muitas cintilações preciosas do diálogo com Hegel” (LYRA FILHO, 1983b, p. 28-29). Portanto, pode-se concluir que Lyra Filho reconhecia a importância de Marx, mas prezava por uma interpretação do marxismo.

2.1.5 A influência de Hegel

Mesmo que Marx não aplicasse sistematicamente a dialética ao fenômeno jurídico, Lyra Filho pôde perceber algumas centelhas que poderiam servir ao florescimento de uma *teoria dialética do direito*. Lyra Filho usa como exemplo do caráter seminal de uma teoria dialética do direito o texto de Marx, de juventude, intitulado *A sagrada Família*. Nele, Lyra Filho vislumbra a dialética hegeliana negada, posteriormente, muitas vezes, por Marx.

A sagrada Família, é um passo notável, no sentido de considerar o Direito, como fenômeno peculiar da dialética da Justiça, e inserir o direito dito positivo (aqui equiparado às normas costumeiras e legais da classe e grupo dominantes), como parte desta mais ampla visualização. Assim, tanto a Justiça é colocada, não no âmbito das ideias puras, mas no panorama concreto da história e das lutas de classes, como ela simultaneamente se articula ao processo jurígeno e vai cristalizar-se em normas costumeiras ou legais da classe e grupos regentes. Nisto, pressionada pelo clamor dos dominados. (...) realiza a conjunção da teoria e da prática da Justiça, entrosadas à emergência, estabelecimento em colapso do chamado “direito positivo” (LYRA FILHO, 1983b, p. 74-75).

Esse texto de Marx é profundamente marcado pela dialética hegeliana. E é por meio dele que foi possibilitado a Lyra Filho enxergar o direito também dialeticamente. A dialética marxiana é definida, sob os auspícios de Hegel, como *negação da negação*. Através desse conceito, Lyra Filho irá demonstrar como funcionaria uma atuação dialética do fenômeno

jurídico e, conseqüentemente, como seria possível, diante das premissas do marxismo, um direito socialista e comunista.

O objetivo de Lyra Filho não era, contudo, o de salvar, a qualquer custo, o direito às mudanças produtivas de uma sociedade, ou seja, o objetivo de Lyra Filho não era simplesmente salvar o direito da extinção, o que importava a Lyra Filho era o que carregaria consigo a extinção do fenômeno jurídico. Para Lyra Filho, a extinção do direito teria duas conseqüências fundamentais: 1) a supressão dos direitos anteriormente conquistados por meio da luta de classes e 2) o próprio esquecimento ou a obstrução dessa luta de classes que permitiu a garantia e a conquista de inúmeros direitos.

O direito é, para Lyra Filho, uma expressão contundente da transformação da sociedade através da luta do povo. O objetivo de Lyra Filho em utilizar a influência de Hegel, em resumo, é não negar o papel da luta de classes, das conquistas graduais através do direito pelas massas, bem como garantir a manutenção de uma visão dialética sobre o direito ao defini-lo como um processo em constante transformação e maturação.

O “medo” que alguns marxistas possuem de utilizar essa versão de dialética é, para Lyra Filho, devido ao preconceito de que supostamente a dialética hegeliana, que atua por meio de contradições, supere seu polo antagônico (capitalista ou burguês), sem, entretanto, destruí-lo. Isso, por sua vez, abriria brecha ao reformismo burguês. Segundo ainda a perspectiva conservadora, a dialética marxista atuaria por meio de ruptura, não passando por um momento reconciliatório, de co-penetração dos contrários, como permitiria a dialética hegeliana (LYRA FILHO, 1983b, p. 60).

Desse modo, cabe então definir brevemente, no tópico seguinte, sem a pretensão de exaurir o assunto, o sentido da dialética no texto hegeliano que, posteriormente, será apropriado na leitura sobre Marx de Lyra Filho.

2.1.6 A dialética em Hegel

A noção de dialética como *negação da negação* é descrita da seguinte forma em Hegel:

O dialético, tomado para si pelo entendimento separadamente, constitui o ceticismo – sobretudo quando é mostrado em conceitos científicos: o ceticismo contém a simples negação como resultado do dialético. A dialética é habitualmente considerada como uma arte exterior, que por capricho suscita confusão nos conceitos determinados, e uma simples aparência de contradições entre eles; de modo que não seriam uma nulidade essas determinações e sim essa aparência; e ao contrário seria verdadeiro o que pertence ao entendimento. (...) Em sua determinidade peculiar, a dialética é antes a natureza própria e verdadeira das determinações-do-entendimento – das coisas e do finito, em geral. A reflexão é antes de tudo o ultrapassar sobre a determinidade isolada, e um relacionar dessa última pelo qual ela é posta em relação – embora sendo mantida em seu valor isolado. A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do

entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprasumir-se a si mesmo. O dialético constitui, pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito (HEGEL, 1995, p. 162-163).

A dialética em Hegel retoma o sentido positivo ou ativo da negação. Por exemplo, ao negar-se às guerras, surgiram os direitos humanos. A dialética em Hegel, contudo, não se localiza apenas na Ideia. A dialética está no processo histórico. Se o filósofo ou o sábio descrevem dialeticamente os fatos e as ações humanas, não é necessariamente por serem o resultado de um método dialético de análise, mas sim porque a própria natureza e o mundo se expressam através da dialética.

A dialética é efetivada não no método de análise hegeliano, a dialética é o movimento da própria realidade. Como afirma Kojève, (2014, p. 429), “o método de Hegel nada tem de dialético”. Dialético é o movimento de mutação da sociedade. A dialética é também algo bem distinto de uma discussão entre duas pessoas, por exemplo; pois a “discussão” da história, não se efetiva com argumentos verbais, “mas com clavas e espadas ou canhões, de um lado, e com foices e martelos do outro” (KOJÈVE, 2014, p. 434). Assim, se a filosofia hegeliana se expressa como um método dialético, é somente porque descreve a dialética do real. Portanto, o papel do filósofo seria descrever, sem deformar essa estrutura dialética revelada, os modos de produção e as ideologias consecutivas que se superpõem no verdadeiro movimento dialético. “O discurso hegeliano é dialético, na medida em que descreve a dialética real da luta e do trabalho, assim como reflexo ideal dessa dialética no pensamento em geral e no pensamento filosófico em particular” (KOJÈVE, 2014, p. 438).

A negação, ainda, se efetiva na história. A era presente, sempre nega a anterior, e disso resulta a ampliação, no presente, do conhecimento humano, da ciência, do direito, da cultura, etc. Esse é, enfim, o papel ativo que possui a negação em Hegel.

Se dialética é negação, negação é contrariedade ou contradição. Quem nega, opõe-se, contradita. Porém, essa negação resulta não como resultado zero, como completa negação. Como já salientado, a negação possui um caráter positivo que permite amplia-la, o que se chama de síntese. Há, portanto, uma tese, por exemplo, o direito no feudalismo, e há a negação da forma do direito feudal, que funciona como antítese, e há uma síntese, que é o direito no capitalismo ou o direito burguês.

O direito que *era* no feudalismo, foi contestado por aquilo que ele *não era* nem poderia ser. Essa sentença mostra o embate uniformemente dialético entre *ser* e *não ser*, que resultará em síntese ou *vir-a-ser*. A ampliação da síntese é possível diante do resgate do que havia de

positivo no que foi negado, somado ao novo que precisava ser introduzido para corrigir o erro que foi negado. “A tese e a antítese contradizem uma à outra e a síntese preserva e continua o que vale a pena e é necessário nas duas” (HARTMAN, 2001, p. 18).

A dialética em sentido hegeliano oferece um modo de compreensão da realidade através da negação que sempre retoma o que foi negado, e isto resume o conceito de dialética como negação da negação. A negação da negação é a negação que nega a si mesma superando o que foi negado para posteriormente ampliar-se. O que está em vogue é a ideia de “manutenção-do-que-é-negado-na-sua-própria-negação”. Nesse sentido, a dialética em Hegel é sempre a dialética da negação que conserva, é uma dialética da continuidade. Portanto, mais do que a ideia de ruptura, prevalece a noção de “superação”, portanto, de continuidade (ALTHUSSER, 2015, p. 90).

A dialética em Hegel é um princípio de contradição que se move pelo jogo da afirmação, negação e negação da negação que, por sua vez, deságua na História Universal. Em Hegel, dada essa continuidade perpétua, na qual negar funciona, na maioria das vezes, como uma antecipação da afirmação futura e vice-versa, nunca há fim efetivo da história real nem começo radical, isto é, nunca existe verdadeira ruptura, trata-se sempre de uma continuação dialética (ALTHUSSER, 2015, p. 81).

O homem em Marx, segundo a leitura de Fausto (2015), ocupa um lugar semelhante ao Espírito na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Assim como somente no final da *Fenomenologia* o Espírito é posto, em Hegel; somente no final o homem é posto, em Marx. A consciência a respeito do Espírito apenas é posta no final do processo, logo, até esse término, o Espírito está ausente. Para consciência filosófica, entretanto, o Espírito está lá, mesmo que somente através de lampejos e fulgurações, o Espírito está somente em forma de opinião (FAUSTO, 2015, p. 44), ou melhor, em forma de pressuposição.

No mesmo viés, antes de chegar ao comunismo o homem é o operário, o homem é o capitalista, o homem é o cidadão grego ou romano, o homem é o servo, o homem é o senhor feudal, mas o homem não equivale a si próprio (homem \neq homem), ele é sempre limitado por um predicado (grego, romano, burguês, etc.) – nem todos os homens são homens, apenas o homem ateniense e cidadão grego é homem. O sujeito é reconhecido através de seus predicados, predicados esses que, na verdade, negam o sujeito homem. No entanto, essa negação também possui um caráter positivo ou ativo.

O sujeito, ao ser negado pelo predicado, conserva-se enquanto sujeito negado. Assim, o capitalismo somente surge enquanto sujeito, porque ele um dia foi negado pelo feudalismo e porque foi negado (e porque não era sujeito). O presente acaba sendo visto, segundo essa visão,

como o englobamento de todas as negações anteriores, hoje afirmadas (postas). Trata-se de uma interiorização cumulativa na qual a consciência vive e experimenta os ecos das essências anteriores através da presença alusiva das formas históricas correspondentes ou, ainda, de um passado suprimido conservado em seu próprio presente (ALTHUSSER, 2015, p. 79).¹³

Com Hegel, temos a história e a consciência com apenas um centro, como círculos de círculos. Círculos concêntricos que, no entanto, expandem-se, tornando-se sempre mais amplo seu diâmetro e alcance que o alcance do círculo anterior. Quanto maior a amplitude, maior o progresso humano, mais próximo se estará da totalidade, do pico de máximo desenvolvimento, da síntese completa.

O *Espírito absoluto*, como anteriormente antecipou-se, pode ser compreendido como o campo da realização máxima da liberdade alcançada através do desenvolvimento, na dialética da vida, da autoconsciência. A liberdade é a essência do Espírito, e o Espírito é o desenvolvimento máximo da liberdade no homem. “O Espírito, portanto, é a totalidade” (KOJÈVE, 2014, p. 425).

Os indivíduos, portanto, voltam-se a esse desenvolvimento de liberdade máxima como um fim. O fim do homem é tornar-se homem totalmente livre. E já que há a orientação a um fim, pode-se dizer que a dialética de Hegel é *teleológica*. Essa teleologia consoma-se no desenvolvimento gradual da liberdade, cumulativamente conquistada através dos séculos de história.

A dialética em Hegel é dirigida ao encontro do Espírito, da totalidade. No entanto, ao contrário do que acreditava Kant, essa teleologia não é guiada por uma providência ou um intelecto que atua à revelia da vontade humana, “fazendo com que os acontecimentos cumpram um papel determinado, senão em seus mínimos detalhes, ao menos até um fim necessário, o mundo cosmopolita” (ZEBINA, 2012, p. 2).

Para Kant, segundo Zebina, o homem estava determinado pela natureza a cumprir a finalidade de sua criação, isto é, de tornar-se um homem moral. Kant fornece um sentido natural para a existência humana. Essa perspectiva do fim último do mundo, todavia, está também presente em Hegel na sua análise da História.

¹³ Para quem aposta em uma leitura hegeliana da dialética em Marx, a dialética marxiana seria uma alteração da dialética de Hegel, ou melhor, uma inversão dessa dialética. Na dialética invertida de Marx, a dialética aplicar-se-ia à vida ou a materialidade, e não mais à ideia, como em Hegel. Seria uma dialética da conservação dos termos hegelianos, Estado (vida espiritual) e sociedade civil (vida material), porém de transformação invertida de essência em fenômeno e fenômeno em essência (ALTHUSSER, 2015, p. 72).

Portanto, Hegel também desenvolve uma perspectiva teleológica, porém, de forma essencialmente distinta da perspectiva naturalista kantiana. Em Hegel, esse “fim último não é um lugar a que se chega, ou a ideia de um mundo pacífico e plenamente ordenado que tenha superado todas as contradições” (ZEBINA, 2012, p. 2), mas sim diz respeito ao ato de autoconhecimento do Espírito, em que se torna possível desvelar o que ele é verdadeiramente. A ideia que preside a noção finalista de processo histórico, em Hegel, portanto, vincula-se à noção de autoconhecimento do Espírito como liberdade.

O desabono de Hegel à existência de uma natureza capaz de obrigar o indivíduo a desenvolver-se à revelia de sua vontade, torna o sentido da teleologia interna, e não externa, como em Kant. O progresso deve obedecer a um fim interno ao indivíduo, e não a um fim localizado exteriormente a ele, de modo natural. O Espírito é oposto à natureza e ao determinismo natural dela advindo. Diante disso, o Espírito revela a sua essência que é a liberdade. A liberdade ainda pode ser demonstrada pela capacidade criativa humana, capaz de alterar a natureza ou o mundo por meio de ferramentas, da arte, da religião, do trabalho e também capaz de constituir para si um mundo moral. O solo onde floresce o Espírito, portanto, é o de uma natureza transformada, tornada apta a acolher o Espírito. Essa natureza transformada age, então, como segunda natureza do Espírito (ZEBINA, 2012, p. 8). “Depois da criação da natureza, surge o Homem. Ele constitui a antítese ao mundo natural, é o ser que se eleva até o segundo mundo” (HEGEL, 2001, p. 60). O reino do Espírito é, portanto, uma criação humana.

Em Hegel, história e natureza são processos distintos. Não há uma natureza provida de intelecto. A racionalidade, sim, está localizada no Espírito do homem. A racionalidade, por sua vez, é o campo de atuação da ética e da política.¹⁴ Nesse sentido, ética e política são campos tributários da razão humana. Essa racionalidade transfere o homem da natureza, onde se encontra coagido pelo determinismo natural, para o campo da liberdade e da razão. Na natureza reina o determinismo ou a não liberdade e no Espírito, que é razão, reina a liberdade. Enquanto a natureza age inconscientemente em busca do melhor, o Espírito age conscientemente em busca da melhor opção.

Na natureza reina o determinismo, enquanto no Espírito age a liberdade e, por isso, o indivíduo é responsável por seus atos. Não se culpa a natureza por um terremoto, todavia, culpam-se os indivíduos pela guerra. A guerra, ainda que irracional, é resultado da razão

¹⁴ Vale lembrar que Estado e Direito são exemplos de transformação da natureza pelo agir humano em liberdade. Desse modo, Estado e Direito são manifestações da racionalidade humana, com vistas à concretização do fim almejado pela teleologia interna dos indivíduos no campo da ética e da política.

humana e, portanto, da vontade humana, já os processos naturais não têm consciência e são inevitáveis (ZEBINA, 2012, p. 4).

O fato de a natureza não ser livre não é suficiente para afastar a constituição humana dela, o humano é a junção entre natureza e Espírito. O indivíduo, portanto, é composto por natureza e razão. Contudo, a ação dos instintos e das paixões humanas não tornam menos livres as ações dos indivíduos, pelo contrário, as paixões humanas devem ser disciplinadas pelo Espírito à convivência humana. Nesse sentido, não se deve objetivar abandonar a natureza, nem mesmo isso seria possível se se intentasse, pois que desejo e paixão movem o mundo, palco da história. A natureza é a inconsciência e o Espírito é a consciência desperta de si e do mundo (HEGEL, 1995, p. 147).

Se a guerra, mesmo que resultado da razão, constitui-se em um erro humano, a dialética se manifestaria justamente como negação desse erro. Nesse sentido, o indivíduo ao corrigir seu erro, dá um passo a mais em direção à totalidade, à síntese suprema de sua existência, um passo a mais em rumo ao Espírito. Em um sentido teleológico, ou seja, em rumo ao desenvolvimento máximo da liberdade, a coisa move-se, transforma-se e torna-se aquilo que sempre foi. “O Espírito age essencialmente, converte-se no que é em si, no seu ato, na sua obra; torna-se deste modo objeto para si e tem-se perante si como um ser determinado” (HEGEL, 2001, p. 124). Portanto, o elemento dialético, não se resume a repetição, há algo inovador nessa negação que se soma ao elemento anterior depurado.

O autoconhecimento do Espírito pelo homem é gradual. Essa gradação, contudo, não encontra o seu termo, não toma conhecimento do significado do Espírito, no fim da vida de um indivíduo isolado. O autoconhecimento do Espírito deve ser alcançado durante os séculos da existência humana, ao longo das várias gerações humanas.

É assim que a teleologia, na história da vida humana, concretiza-se por meio do movimento dialético do real. Se hoje os homens lutam e morrem, morrem porque são finitos e perecíveis, mas sua contribuição para com a História Universal foi confirmada. A verdade é construída pela História como erros corrigidos ou depurados e verdades reveladas. Porém, o erro humano não é com respeito à totalidade, o erro humano é discursivo. A humanidade caminha, portanto, dialeticamente no sentido dessa depuração. Dessa negação de predicados. Veja-se isso mais exemplificativamente.

O que caracteriza o Espírito de um povo é a unidade expressa da cultura, das leis, dos costumes, etc. Os povos são finitos como os indivíduos, e o seu Espírito absoluto, constitui a sua meta de existência. Ao alcançar essa meta, ele encontra seu fim, morre. No entanto, a

História Universal não é afetada, porque a sua morte encarna a continuidade do processo histórico não particular àquele povo, mas pertencente ao processo histórico universal.

Dois fatores são importantes no curso da história. Um é a preservação de um povo, um Estado, das esferas ordenadas da vida. Isso é atividade dos indivíduos que participam do esforço comum, ajudando em suas manifestações particulares. É a preservação da vida ética. Não obstante, o outro fator importante é a queda de um Estado. A existência de um espírito nacional é partida quando ela se esgotou e exauriu. A história do mundo, o Espírito do Mundo, continua em seu rumo. Não podemos tratar aqui da posição de indivíduos dentro do conjunto moral e seu dever e comportamento moral. Estamos preocupados com o desenvolvimento do Espírito, com o seu avanço e a sua ascensão a um conceito sempre mais elevado de si. Este desenvolvimento está ligado a degradação, destruição e aniquilação do modo precedente da realidade que o conceito de Espírito havia desenvolvido. Por um lado, isto é o resultado do desenvolvimento interior da Ideia e, por outro, da atividade dos indivíduos, que são os seus agentes e provocam a sua realização. É neste ponto que aparecem aquelas colisões graves entre os deveres, leis e direitos existentes e reconhecidos e as possibilidades adversas a esse sistema, que o violam e chegam a destruir as suas bases e a sua existência. Seu teor pode, entretanto, parecer bom, vantajoso no conjunto — sim e mesmo, indispensável e necessário. Estas contingências tornam-se agora fatos históricos, envolvem uma proposição universal de ordem diferente daquela de que depende a permanência de um povo ou um Estado. A proposição universal é uma fase essencial no desenvolvimento da Ideia criadora, da verdade que se empenha e corre em direção a si. Os homens históricos, indivíduos históricos do mundo, são aqueles que apreendem uma proposição universal elevada como essa, fazem-na seu objetivo e realizam este objetivo em conformidade com a lei mais elevada do espírito. (HEGEL, 2001, p. 77).

Portanto, o ocaso dos povos e dos indivíduos é garantia da conservação do gênero mais amplo, garantia da conservação da própria História Universal. Os indivíduos e os povos perecem, mas a História Universal continua. Em comparação à universalidade da forma, o indivíduo como ponto mais alto da natureza, sempre será a expressão imperfeita da forma universal.

É preciso ainda observar as categorias dialéticas da História Universal utilizadas por Hegel: a categoria “variação” e a categoria “rejuvenescimento”. Com a variação, são possíveis as mudanças dos povos, dos costumes, do Estado e do direito. O rejuvenescimento é a purificação, a depuração, esclarecimento da verdade sobre o Espírito. Para essa última categoria, Hegel utiliza a metáfora da fênix. Porém, ao contrário da fênix, não há reprodução da mesma figura, há, na verdade, uma figura purificada e mais próxima da meta estabelecida pelo Espírito, portanto, do progresso.

Esta incessante sucessão de indivíduos e povos existindo por algum tempo e desaparecendo em seguida nos apresenta um pensamento universal, uma categoria: a da mutação, em geral. Para compreender esta mutação em seu lado negativo, temos apenas de olhar para as ruínas do esplendor passado. Que viajante não se emocionou com as ruínas de Cartago, Palmira, Persépolis ou Roma, entristecendo-se ao pensamento de uma vida florescente e cheia de energia agora encerrada? Essa tristeza não se está em uma perda pessoal e na efemeridade dos próprios objetivos, é uma tristeza desinteressada pelo fim de uma vida humana esplêndida e muito desenvolvida. Mas passamos a um outro pensamento da mesma forma associado intimamente à ideia de mutação, o fato positivo de que a ruína também é ao mesmo tempo o surgimento

de uma vida nova, de que da vida surge a morte e da morte, a vida. Este é um grande pensamento que os orientais compreenderam plenamente e que é o mais elevado pensamento da sua metafísica. Na ideia da migração das almas ela se refere aos indivíduos. Em sua imagem talvez mais conhecida a Fênix está relacionada a toda vida natural, eternamente preparando a sua pira e se consumindo de maneira a que de suas cinzas surja sempre a vida nova e rejuvenescida. Mas este quadro é asiático e não ocidental. O Espírito, devorando seu envoltório mundano, não passa apenas para um outro envoltório, não renasce rejuvenescido das cinzas de seu corpo, mas delas ressurgue glorificado, transfigurado, um Espírito mais puro. É verdade que ele age contra si mesmo, devora sua própria existência — mas, ao fazer isso, elabora essa existência, o corpo se torna material para o trabalho de elevar-se para um novo corpo. Devemos então refletir sobre o espírito neste aspecto. Suas transformações não são simples transições rejuvenescedoras, retornos à mesma forma. Elas são aperfeiçoamentos de si mesmo, através dos quais multiplica o material para seus esforços. Assim, ele experimenta muitas dimensões e várias direções, desenvolvendo e exercitando-se, satisfazendo a si mesmo incansavelmente. Cada uma de suas criações, que já o satisfizeram, apresenta um novo material, um novo desafio para um (HEGEL, 2001, p. 123-124).

O campo da compreensão do Espírito absoluto surge no momento de maturidade dos povos (ZEBINA, 2012, p. 11). Nesse momento de maturidade, o Espírito estabelece uma completa identidade com o gênero. Desaparece, nesse momento, a contradição, antes existente, entre seu potencial e sua realidade (HEGEL, 2001, p. 125). É assim, finalmente, que a teleologia interna é, então, concretizada como liberdade.

2.1.7 A dialética da negação da negação na leitura de Lyra Filho sobre Marx

Neste tópico, será possível observar como Lyra Filho enxerga e aplica a dialética hegeliana ao texto de Marx. Mais especificamente, como Lyra Filho vislumbra em Marx a aplicação da dialética hegeliana. Esse uso da dialética hegeliana no texto marxiano, por sua vez, é abonada por Lyra Filho. De fato, como será possível ver a seguir, há similitude entre o modelo de dialética de Hegel e o uso que faz Marx do termo, em especial em *A Sagrada Família*. E é sobre esse mesmo texto que Lyra Filho se debruçará ao analisar como funcionaria um modelo de direito baseado na dialética.

Lyra Filho ressalta a crítica ferrenha de Marx ao pensamento do filósofo francês Proudhon, discutido através de um artigo escrito por Edgar Bauer (MARX; ENGELS, 2011, p. 34), presente em *A Sagrada Família*. Nesse documento, Marx, além de assinalar a dicotomia presente no pensamento proudhoniano, subdivide-o metonimicamente em dois: o Proudhon I, crítico e filósofo idealista, no qual somente a lei possuiria capacidade de determinar o direito como justo ou injusto, e o Proudhon II, acrítico e realista, que combateria a acepção de que o direito fosse obra da lei (MARX; ENGELS, 2011, p. 40). Para o Proudhon crítico (I), o progresso da humanidade nasceria da cabeça do homem, do mundo das ideias, para o seu duplo (II), o progresso e a justiça apenas poderiam ser consagrados com a prática.

O Proudhon I acreditava que a libertação dos povos no Império Romano corresponderia à renúncia do direito romano. A ideia de direito e de justiça, para ele, vogaria no ar, na cobertura ideológica de seu pensamento metafísico (LYRA FILHO, 1983b, p. 77), ou seja, no âmbito das ideias “puras”, e não no edifício social concreto da história e das lutas sociais (LYRA FILHO, 1983b, p. 75). O Proudhon II conseguia vislumbrar a preponderância dos fatos: sabia-se que a maior fonte de riqueza de Roma advinha da escravidão, assim, libertar os povos, seria o prelúdio de sua ruína. A preponderância dos fatos e o “elogio” velado de Marx ao Proudhon II é uma característica do pensamento marxiano em levar em conta, preponderantemente, a realidade humana concreta, e não apenas “fatos intelectuais” (MARX; ENGELS, 2011, p. 42) nascidos da cabeça dos homens.

No entanto, dos equívocos escalonados dos argumentos proudhonianos, Marx irá extrair a ideia fecunda de que o Proudhon I não fazia ideia do que era possível com a dedução histórica realizada pelo Proudhon realista, o Proudhon número II: a evidenciação de que a história leva consigo a prova das mudanças operadas nas concepções de direito e a prova da contínua realização da justiça através da *negação* do direito histórico (MARX; ENGELS, 2011, p. 42). Em outros termos, a noção de que *a negação do direito histórico, o direito de uma dada época, promove a ampliação do direito da era seguinte*. Nesse contexto, por meio da negação do direito romano, ampliou-se a ideia de direito no cristianismo.

Com a negação do direito de conquista colonizador, foi aberto o caminho para o direito das comunidades. Com a negação do direito feudalista, foi levado a cabo o Estado de Direito de nossos dias (MARX; ENGELS, 2011, p. 43). “Todo este elenco é que teria o condão de situar, exatamente, aquele surto abrangedor da Justiça condicionado à operação e acidentes, no movimento que Marx descreve como ‘alargamento’ constante do Direito” (LYRA FILHO, 1983b, p. 76). Desse modo, Proudhon haveria “descoberto”, de maneira inconsciente, a “lei de realização de um princípio através de sua negação”, ou seja, a dialética.

A análise crítica do pensamento proudhoniano, somada à influência da dialética hegeliana, permitiu a Marx, segundo Lyra Filho, deduzir o princípio guia de seu método, a negação da negação, isto é, a dialética. Negar a negação significa que os Estados de Direito atuais apenas possuem um direito mais abrangente, porque foram capazes de contestar o direito positivo feudal, por meio de uma concepção jusnaturalista de direitos humanos.

Todavia, a negação da fase anterior não se dá de maneira simples. Não é a negação pura e simples do direito feudal, seu “esgarçamento” ou sua “total dissolução” (MARX; ENGELS, 2012, p. 46), mas sim uma ampliação generalizada do direito. Assim, se o direito do Estado de Direito atual é o mais abrangente, ele não pode ter aniquilado por completo seu direito

antecessor, ele, em verdade, fagocitou-o, e, dessa maneira, ampliou-se mais do que ele ou, como já bem dizia a máxima, soube subir em ombros de gigante.

Negar a negação significa negar a completa negação revolucionária do direito anterior. É negar os retrocessos anteriores e apropriar-se das benesses, reconhecer que a completa negação é um erro e que ainda serão úteis suas verdades supervenientes.

O exposto não simboliza, entretanto, a negação da negação completa, ou seja, que o direito atual se apoderou *totalmente* do direito historicamente anterior, equivalendo a uma soma simples do ontem e do hoje. O direito anterior é, num primeiro momento revolucionário, negado totalmente, para, logo em seguida, ter assentido, no direito atual, o que lhe havia de proveitoso, que é somado a um elemento novo desvelado através do ato de negação. Diante dessa descrição, é possível antever os indícios da teoria hegeliana em Marx, bem como notar o fio condutor seguido por Lyra Filho no que diz respeito a sua concepção de dialética.

Portanto, assim como na passagem entre feudalismo e capitalismo, há, ao mesmo tempo, uma negação e uma afirmação (confirmada através do resgate em parte do direito anterior) do direito, possivelmente também ocorreria o mesmo na transposição entre um modo de produção capitalista e um comunista.

O direito burguês seria negado revolucionariamente, porém seria em parte resgatado no comunismo. Esse direito que é resgatado é o que sobra do direito, após a subtração específica que se faz do direito burguês (direito – direito burguês), portanto, o direito que se resgata, não é um direito burguês, é apenas o “direito”, um direito depurado que se somará a uma nova forma jurídica comunista. Portanto, a negação tem o efeito de uma depuração, é o passo a mais para o conhecimento da humanidade da verdade sobre o direito, um direito total, um direito que coincida, finalmente, com a Justiça. O que se subtrai do direito é direito particular capitalista, o direito histórico da burguesia.

Porém, como a ideia de direito é um conceito muito mais abrangente do que os conceitos jurídicos de cada época, essa subtração não simplesmente aniquilaria a existência do fenômeno jurídico, como argumentava a leitura positivista de Marx que acreditava na equivalência entre direito e direito burguês. Ao subtrair-se o direito particular ainda restaria muito direito. Nesse sentido, pode-se afirmar que, segundo a leitura que Lyra Filho faz dos escritos de Marx somada à influência da dialética hegeliana, haveria um direito posterior socialista e comunista. Resta negar, assim, a ideia “de maturidade” de Marx que não previa a existência do direito para além do capitalismo.

A negação da negação do direito que tem como corolário, não a negação de “todo” direito, mas sim a negação do direito burguês, a igualdade, que inicialmente é vista apenas como

igualdade burguesa, não é extinta no comunismo, pelo contrário. A igualdade se aprimora na sociedade fraternal do futuro. A igualdade meramente formal do capitalismo é consumada enquanto igualdade material, após extintas as desigualdades sociais e reconhecidas e ajustadas à sociedade as irreprimíveis diferenças pessoais.

Fica então provado que, mesmo que Marx persevere em inúmeros momentos na ideia do fim do direito, o direito não se extingue, mas sim se consoma na sociedade comunista (LYRA FILHO, 1983b, p. 83). Essa mesma igualdade, antes evocada pela burguesia revolucionária para combater os privilégios feudais, destruída na prática com o objetivo ilegítimo de garantir os privilégios conquistados, agora é não aplacada, mas sim transmutada em igualdade (jurídica) ampliada. Uma igualdade avançada ao ponto de comportar todas as desigualdades inatas dos indivíduos, sem, contudo, transformá-las em benefícios adulterados. Esse direito de igualdade complexificado ou, o mesmo, esse direito de desigualdade, é resultado não de uma dialética simples, que nega todo o antecedente, mas sim é resultado da dialética que nega essa negação total, resgatando aquilo que a sociedade e a tradição construíram de bom e de oportuno. A declaração do ocaso do direito, como já visto, segundo Lyra Filho, deve-se, contudo, à equivocada associação de Marx entre direito, lei, Estado e grupos dominantes.

Nesse sentido, segundo a interpretação de Lyra Filho a respeito do texto marxiano, haveria outros formatos possíveis do jurídico, mesmo que o modelo burguês, apresentado hoje não seja de todo satisfatório. Deve-se, diante dessa constatação, fazer não uma apologia do fim do fenômeno jurídico, mas sim deve-se procurar por outros modelos que tornem efetivo o que com o capitalismo se busca apenas formalmente, ou seja, deve-se engendrar modelos não meramente formais de igualdade e liberdade, mas sim modelos materialmente viáveis. Modelos materialmente viáveis, por sua vez, exigem aplicações alternativas do direito que incluam, principalmente, a iniciativa popular como via de efetivação do direito e da justiça.

2.1.8 O direito multifatorialmente determinado

Segundo Lyra Filho, a justificação das origens do direito em Marx é majoritariamente definida como o direito sendo produto de uma determinação estatal. O direito é o que o Estado diz que é o direito, bem como o Estado seria apenas uma estrutura organizada para ditar, através de leis e normas jurídicas, a vontade da classe dominante, isto é, ditar a vontade da burguesia detentora do poder sobre esse Estado. Ou seja, a visão positivista de Marx se estende tanto sobre o direito, que é apenas direito estatal, quanto no que diz respeito às origens do Estado, o Estado é o resultado apenas dos ditames da classe dominante.

Marx não é capaz de ver o direito como multifatorialmente determinado. O direito não é multifatorialmente determinado principalmente em dois sentidos. Primeiramente, o direito não seria multifatorialmente determinado pelo viés de suas fontes, somente possuindo uma fonte, o Estado. Segundo, o direito não seria multifatorialmente determinado por ser unicamente a externalização ou a expressão da vontade de uma classe. Lyra Filho justamente tenta elucidar as diversas origens que podem ter as normas jurídicas. O direito não teria origem no Estado simplesmente, o direito teria origem na sociedade como uma exteriorização do interesse de diversos grupos, cabendo ao Estado apenas sancionar oficialmente essas normas ou esse direito. O direito pode realmente ter como base a vontade da classe burguesa, porém, isso não elimina que também os grupos oprimidos queiram se expressar e também possam dar origem a outros tipos normativos e a outros tipos de direito (um direito dos oprimidos, por exemplo). Marx, para Lyra Filho, não é capaz de enxergar a existência de diversos tipos de direito, de diversas fontes de direito, não viu que o direito, em verdade, é um pluralismo jurídico, sendo a sociedade, portanto, capaz de originar séries competitivas de normas. Esse posicionamento de Marx o tornou incapaz de aceitar a existência do que Sousa Santos chamou de direito dos oprimidos:

Uma vez que a coesão ideológica duma sociedade classista é sobreposta a inconciliáveis conflitos de classe, constantemente gerados pelas relações de produção, as classes dominantes – ou grupos específicos dentro delas – tendem a desenvolver subculturas “legais”, que, em certas circunstâncias, podem relacionar-se a uma práxis institucional relativamente autônoma, com variáveis objetivos e níveis de organização. Reconhecer esta práxis como “legal” e este direito como direito paralelo (isto é, caracterizar a situação como pluralismo “legal”) e adotar um ponto de vista teórico, julgando este direito como não inferior ao direito estatal – envolve uma opção científica e política: isto é, pressupõe a negação do “monopólio radical” de produção e circulação do direito pelo Estado moderno (SOUSA SANTOS, 1977, p. 5-126 apud KOPITTKÉ, 2010, p. 30).

Negar que o direito possua diversas fontes é o mesmo que, de maneira escamoteada, afirmar que os grupos oprimidos não tenham uma vontade ou que, por algum motivo, sejam incapazes de exprimi-la. No entanto, se para Marx o que move a história é a luta de classes, ou seja, a oposição e o combate entre grupos exploradores e explorados, não há que se falar em ausência de resistência, de luta ou exteriorização de vontades e interesses. Na verdade, negar as diferentes possíveis fontes do jurídico, *seria o mesmo que negar o papel da luta de classes*.

Diante disso, por não vislumbrar esse pluralismo, devido a Marx enxergar apenas uma modalidade de direito, isto é, o direito estatal da classe dominante, o filósofo pôde apelar não para a supressão desse direito injusto, mas também para a supressão de todo e qualquer direito.

A procura dum modelo comunista em que se extinguissem as visões idealistas da Justiça e as estruturas jurídicas de puro controle social e estatal – o que acaba confundindo a morte da Justiça ideológica e do Direito burguês com o desaparecimento da Justiça e do Direito (...). Tudo isso impede que Marx nos ofereça a teoria dialética do Direito (...) com o senso da totalidade e movimento deste aspecto

do processo histórico, tal como se apresenta nos fenômenos onde o “ser do Direito” se desenrola, como “ser-em-devenir” (LYRA FILHO, 2006, p. 70).

Marx peca porque não foi capaz de aplicar a dualidade dialética, que ele aplica aos aspectos econômicos dos fenômenos sociais, ao fenômeno jurídico, localizando-o apenas na superestrutura de um fenômeno mais complexo, sendo totalmente determinado pela economia e pela vontade do grupo dominante que detém esse poder econômico. Porém, o direito é ordenado de forma *heterônoma*, ele não possui somente uma fonte, isto é, ele não é apenas direito estatal nem somente direito da classe dominante, ele também nasce das reivindicações populares e da briga por reconhecimento nas instâncias oficiais. “O Direito se desenvolve e é formado por uma pluralidade de fontes e, principalmente, pela contradição de interesses de classes e grupos, de maneira dinâmica, que realizam permanentes construções e desconstruções ao longo de sua evolução” (KOPITTKKE, 2010, p. 41).

Nesse sentido, o Estado não é apenas Estado da classe burguesa, mas é também Estado da luta de classes, o Estado é um campo de exteriorização dos interesses de classe. Desse modo, assim como o Estado pode ser tomado ou invadido apenas pelo interesse daqueles que dominam, ele também pode ser tomado pelo interesse dos demais grupos, pode ser tomado em favor dos interesses dos grupos minoritários étnicos, dos espoliados ou marginalizados, etc. Para Lyra Filho, o Estado também pode servir à expressão da justiça.

2.1.9 O fim da luta de classes

Entre “as melhores conquistas da humanidade” estão as conquistas fixadas nas declarações de direitos humanos. Elas são, segundo Lyra Filho, de fato, conquistas importantes dos povos oprimidos. No entanto, o estigma de direito burguês que Marx imprime a todo o direito, não permite que se tome em consideração essas declarações:

Assim, por exemplo, os direitos humanos são impiedosamente criticados, desde a juventude marxiana e do ponto de vista da sua justa denúncia socialista, esquecendo-se, nisto, o que representaram de avanço, a seu tempo, no combate ao *establishment* aristocrático e sob o rótulo de direitos “naturais” em que se opunham o chamado direito “positivo” feudal. Aí se insere a chamada perda do fio dialético (LYRA FILHO, 1983b, p. 26).

No entanto, ao se desconsiderar essas conquistas, desconsidera-se igualmente que essas conquistas foram adquiridas pelos indivíduos através de luta. E essa posição traz consequências ao direito. A maior delas é a abstenção em se agir, atuar ou lutar juridicamente. Já que o direito é apenas direito burguês, ao se atuar juridicamente, ao se lutar por modificações jurídicas, legislativas e de interpretação do direito, os indivíduos estariam apenas consolidando todo um sistema de dominação burguesa que nunca seria capaz de libertá-los e apenas os aprisionaria.

Estar-se-ia apenas praticando um dos artifícios da ideologia, isto é, mascarar a realidade para reproduzi-la. Ou se lutaria contra o sistema econômico, contra as relações de produção de tipo capitalista, através da apropriação dos meios de produção, ou não se deveria lutar, pois as outras formas de luta, como a jurídica, já que são pertencentes à superestrutura do fenômeno social, somente servem à manutenção da classe dominante no poder. “Assim, o operador do Direito ficaria paralisado entre um futuro de liberdade (...) e uma realidade de necessidades, em relação às quais deveria abster-se de buscar soluções apenas pontuais” (KOPITTKKE, 2010, p. 37).

Nessa perspectiva dogmática, caberia ao operador do direito que se considerasse marxista apenas esclarecer a massa de oprimidos que a revolução não se daria pelo direito. Esse é um ponto problemático, pois que se nega ao operador do direito atuar como agente de transformação (LYRA FILHO, 1983b, p. 91).

Essa perspectiva, além de não deixar espaço para as reivindicações jurídicas e políticas, obstaculariza o próprio processo de luta de classes (pois que o direito integra esse processo) e a autonomia dos indivíduos. “Contradiz o profundo sentimento humano da afirmação de que em nós mesmos, está o poder-dever de coletivamente e através da participação de e em classes e grupos montantes e progressistas, criar a História, em lugar de suportá-la” (LYRA FILHO, 1983b, p.78).

2.1.10 Os direitos humanos

Para Lyra Filho, o entendimento de Marx a respeito dos direitos humanos também é ambíguo. Em um primeiro momento, pode ser percebida uma ferrenha crítica a esses direitos, como a crítica presente na *Questão Judaica*:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, 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. Fato deveras enigmático é ver um povo que mal está começando a se libertar, a derrubar todas as barreiras que separam os diversos membros do povo, a fundar uma comunidade política, é ver esse povo proclamar solenemente a legitimidade do homem egoísta, separado do semelhante e da comunidade (*Déclaration* de 1791), e até repetir essa proclamação no momento em que a única coisa que pode salvar a nação é a entrega mais heroica possível, a qual, por isso mesmo, é exigida imperativamente, no momento em que se faz constar na ordem do dia o sacrifício de todos os interesses da sociedade burguesa e em que o egoísmo precisa ser punido como crime (*Déclaration des droits de l’homme etc. de 1793*). 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, 2010b, p. 50, grifo meu).

Porém, essa perspectiva sobre o direito parece ser dissolvida quando Marx, mesmo negando *a priori* o direito, em obras como o *Manifesto Comunista* e em *Crítica ao programa de Gotha*, confirma-o ao abordar que o comunismo é a consumação de algumas diretrizes que, segundo Lyra Filho, são indiscutivelmente jurídicas.

No *Manifesto*, ao mesmo tempo, que se afirma que o direito é a vontade da classe dominante transformada em lei, Marx, do mesmo modo, assevera que “no lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surgirá uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é uma condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX; ENGELS, 2012, p. 69), bem como em *Crítica ao programa de Gotha* é possível ler que “cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (MARX, 2005, p. 275). Esses pressupostos, segundo Lyra Filho, constituem, indiscutivelmente, um vínculo jurídico e têm como objetivo a concretização de uma sociedade justa (LEMA, 1995, p. 99).

Também para Atienza, Marx sempre manteve uma relação ambígua com relação aos direitos humanos. Nesse cenário, aliás, no mesmo sentido antecipado por Lyra Filho, Atienza afirma que o comunismo é, não a expurgação, mas a concretização dos direitos humanos que no capitalismo possuiriam uma existência meramente formal.

A conclusão que poderia ser extraída de *O Capital* quanto aos direitos humanos é a seguinte: como os direitos humanos, a liberdade e a igualdade são, no sistema burguês, realidades ilusórias ou, de qualquer modo, limitadas, deve-se buscar torná-las reais. Mas Marx pôs especial ênfase em mostrar que isto, dentro do sistema capitalista é puramente utópico, contraditório ou, ao menos, realizável apenas em uma mínima medida (...) Apenas no contexto da sociedade comunista – e isto é uma constante na obra de Marx – a liberdade e a igualdade poderiam adquirir uma dimensão real, não ideológica (ATIENZA, 1983, p. 223-224 apud KASHIURA JR., 2014, p. 237).

O pensamento de Atienza pode ser corroborado ainda pelo texto em que Marx delineou sua maior crítica aos direitos humanos, ou seja, pela *Questão judaica*, citada anteriormente. Em a *Questão judaica* é possível observar que Marx não atribui intrinsecamente um valor negativo aos direitos humanos. Ele crítica os direitos humanos principalmente pelo viés de sua atuação ideológica. Os direitos humanos foram uma “conquista” da Revolução Francesa, e a Revolução Francesa foi uma revolução burguesa que combateu os resquícios do sistema feudal e de seus privilégios.

Essa revolução burguesa ainda estabeleceu, contra os privilégios do sistema anterior, a igualdade entre todos os indivíduos, bem como a liberdade entre eles. Não haveria mais, portanto, submissão de uns aos outros. Porém, essa igualdade e essa liberdade foram estabelecidas apenas formalmente, na prática os indivíduos permaneciam materialmente desiguais. A liberdade e a igualdade, por mais que formalmente atingissem a todos, restringiam-se materialmente ao restrito grupo burguês. Assim, por exemplo, a liberdade, não era simplesmente liberdade, era uma liberdade adjetivada, era uma liberdade burguesa, a liberdade de possuir propriedade.¹⁵

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 que o membro da sociedade burguesa. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, e por que os 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. Antes de tudo constatemos o fato de que os assim chamados direitos humanos, os *droits de l'homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade (MARX, 2010b, p. 48).

Os direitos humanos no capitalismo apenas são levados em consideração quando servem à garantia do interesse burguês, os direitos humanos, então, são usados apenas como um meio. Quando, ao contrário, esses direitos tornam-se um empecilho a esses interesses, eles são deixados de lado:

Portanto, até mesmo nos momentos do seu entusiasmo juvenil levado ao extremo pela pressão das circunstâncias, a *vida política se declara como um simples meio*, cujo fim é a vida da sociedade burguesa. É verdade que sua práxis revolucionária se encontra em flagrante contradição com a sua teoria. No mesmo momento em que, p. ex., a segurança é declarada como um direito humano, põe-se a violação do sigilo da correspondência publicamente na ordem do dia. No mesmo momento em que a “*liberté indéfinie de la presse*” (liberdade irrestrita de imprensa) (*Constitution* de 1793, artigo 122) é garantida como consequência do direito humano à liberdade individual, a liberdade de imprensa é totalmente anulada, pois “*la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique*” (O

¹⁵ “A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada. Em que consiste o direito humano à propriedade privada?

(...) 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 burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade. Mas, acima de tudo, ela proclama o direito humano, “*de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie*” (O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à vontade de seus bens, rendas, fruto de seu trabalho e de sua indústria). (...) Restam ainda os outros direitos humanos, a *égalité* e a *sûreté*.

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. A Constituição de 1795 define esse conceito de igualdade, fazendo justiça à sua relevância, nos seguintes termos: Artigo 3 (*Constitution* de 1795): “*L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse*” (“A igualdade consiste em que a lei é a mesma para todos, quer ela esteja protegendo, quer esteja punindo”) (MARX, 2010b, p. 49).

governo é instituído para garantir ao homem o gozo destes direitos naturais e imprescritíveis); *isto quer dizer, portanto, que o direito humano à liberdade deixa de ser um direito assim que entra em conflito com a vida política, ao passo que pela teoria a vida política é tão somente a garantia dos direitos humanos, dos direitos do homem individual e, portanto, deve ser abandonada assim que começa a entrar em contradição com os seus fins, com esses direitos humanos.* Porém, a práxis é apenas a exceção, a teoria é a regra. Mas mesmo que encarássemos a própria práxis revolucionária como o posicionamento correto frente à questão, ainda restaria resolver este enigma: *por que na consciência dos emancipadores políticos a relação está posta de cabeça para baixo, de modo que o fim aparece como meio e o meio como fim?* Essa ilusão de ótica de sua consciência ainda seria o mesmo enigma, ainda que nesse caso um enigma teórico, psicológico (MARX, 2010b, p. 51, grifo meu).

A Revolução Francesa apenas tinha sido útil no que dizia respeito à emancipação política da sociedade capitalista. No entanto, a emancipação política proposta pela Revolução e propagada pela Declaração de Direitos não equivalia à emancipação humana, à emancipação real ou total, à emancipação prática ou empírica (MARX, 2010b, p. 41),¹⁶ equivalia, em verdade, a uma emancipação parcial. Para se dissolver a oposição, o abismo existente entre os grupos sociais humanos, seria necessário um pouco mais, seria necessário levar a cabo a emancipação completa do humano promovida por uma revolução total, a socialista com vista ao comunismo. A Revolução Francesa nesses termos, “foi burguesa e política, deveria ser suplantada por outra, universal e social” (DOUZINAS, 2009, p. 170).

Isso tudo justifica a postura tanto de Lyra Filho quanto de Atienza em afirmar que Marx não via os direitos humanos como ilegítimos em si mesmos, mas sim, via que os direitos humanos – como princípios subordinados à sociedade burguesa caracterizada por seu caráter explorador e seus direitos apenas formalmente garantidos – estavam relegados à inatingibilidade, relegados a funcionarem meramente como ideologia, não conseguindo possuir força suficiente para serem levados a cabo pela sociedade capitalista. Somente para além do capitalismo tais direitos poderiam ser concretizados.

Para tanto, a revolução proletária seria o meio mais idôneo para concretizar aquilo que o capitalismo apenas sustenta como meta parcial e inatingível. A versão de direitos humanos de uma sociedade socialista, introjetaria nessa mesma sociedade um direito muito mais humano e verdadeiro, com igualdades reais e verdadeiras.

Mas, quaisquer que fossem suas críticas dos direitos históricos, Marx expressava vigorosamente seus sentimentos, não diferentes do Direito Natural radical, e fundamentava suas objeções ao capitalismo nos princípios de dignidade e igualdade, os quais o socialismo poderia concretizar (DOUZINAS, 2009, p. 175).

¹⁶ “A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática” (MARX, 2010b, p. 41).

Os argumentos de Tonet (2002), mesmo contendo suas peculiaridades distintas do pensamento de Lyra Filho e Atienza, demonstram seguir no mesmo sentido. Tonet argumenta que a inexistência de direitos e de direitos humanos no comunismo é devida, justamente, a sua inteira concretização. Segundo ele, “onde algo efetivamente existe por força da natureza das coisas, não pode existir como direito” (TONET, 2002, p. 13). Os direitos humanos no capitalismo tendem a agir de maneira apenas reformista; para tanto, seria necessário ativar o caráter revolucionário dos direitos humanos e negar o motivo que faz com que eles ajam apenas dessa maneira restrita.

Esse motivo não seria outro a não ser o próprio sistema de capital. A necessidade de recurso constante aos direitos em geral e aos direitos humanos em particular é o resultado das, também constantes, violações aos direitos, dado o caráter marginalizador do sistema burguês. O não recurso, no comunismo, portanto, seria o resultado não de uma extirpação do direito, mas sim de sua mais completa materialização.

Pode-se afirmar que o que até então foi descrito sobre o pensamento marxista de Lyra Filho constitui o essencial de sua teoria, constitui seus argumentos principais. O que torna permitido, por um lado, encaminhar-se para o fim desta seção, retomando alguns pontos do trabalho, e, por outro lado, concluir o que deve ser concluído.

Lyra Filho, como foi possível constatar, declara-se não marxista, todavia, não avesso a um marxismo sem dogmas. Isso é devido ao fato de o jurista e filósofo brasileiro concordar somente em parte com a teoria de Marx. Sua discordância fundamental refere-se em especial ao posicionamento majoritário de Marx com relação ao direito: a restrição do fenômeno jurídico ao contexto burguês e o não reconhecimento do papel instrumental do direito na luta de classes.

Para salvar o direito dessa função limitada atribuída por Marx, Lyra Filho resolve focar a relação da dialética materialista de Marx com a dialética de Hegel, presente prioritariamente nos primeiros escritos marxianos, em sua fase de juventude. No caso de Lyra Filho, mais do que focar o estudo das obras primeiras de Marx, ele faz uma leitura continuísta das obras do filósofo, sem atentar a qualquer leitura seccional.

Por seu turno, a aplicação da dialética hegeliana – a dialética da negação da negação, a dialética da co-penetração dos contrários – permite ao estudo desenvolvido por Lyra Filho ver o direito como algo em permanente transformação, em constante movimento. Lyra Filho é totalmente contrário à noção de direito como expressão do estatismo ou da inércia. O que ele enxerga na sociedade é justamente um direito em constante processo de mudança, logo, para ele, parece inconcebível um direito como meramente reflexo do econômico, como exclusivamente expressão de uma classe ou como possuindo apenas uma fonte.

O direito, para Lyra Filho, possui múltiplas determinações, múltiplas origens. O direito não é apenas uma determinação estatal. O direito brota das entranhas da sociedade, da luta social, da pressão e da necessidade humana. O legislador apenas faz sancionar aquilo que tem origem nos processos de lutas sociais. O direito existe “no conjunto do processo, diferentemente do que pensam os positivistas. São produzidas, concomitantemente, subculturas legais, que serão mais ou menos valorizadas conforme a opção científica e política do cientista e do militante” (LYRA FILHO, 2006, p. 72-79). Existe, portanto, uma coexistência conflitual de séries de normas jurídicas. E nesse processo, o direito é construído e reconstruído. No mesmo sentido, o Estado não é simplesmente uma máquina a serviço da classe dominante. Na luta de classes sociais, classes dominantes e dominadas brigam por espaço, para fazer valer suas determinações. Logo, o Estado, assim como o direito, não é nem deve ser visto apenas como Estado burguês.

Sob a perspectiva dialética de Lyra Filho, o direito é visto como um eterno *vi-a-ser*, ou seja, como uma constante transformação. A dialética, como princípio da constante mudança, aplicada ao direito, permite a visão de um direito também em constante transformação ou nas palavras de Lyra Filho: “nada é, num sentido perfeito e acabado, tudo está sempre sendo” (LYRA FILHO, 2006, p. 11). Essa perspectiva permite, por sua vez, vislumbrar o direito “como um processo dentro do processo histórico” (LYRA FILHO, 2006, p. 86).

O direito, portanto, resolve-se por meio de contradições perfeitamente dialéticas dentro da história. O direito sob uma perspectiva dialética é um vetor ascendente em direção à Justiça. Tal como em Hegel, no qual a história desaguaria no Espírito absoluto, na liberdade como essência, na totalidade já não contraditória; a realização do direito como totalidade, para Lyra Filho, desaguaria na Justiça plena.

As contradições do direito caminham no sentido da superação dessas contradições até que, um dia, o direito corresponderá totalmente à Justiça. Aqui, a Justiça exerce um papel semelhante ao Espírito absoluto em Hegel, bem como Lyra Filho também adota, assim como acontece em Hegel, a liberdade como essência humana. É nesse sentido que Lyra Filho “aplica ao Direito a concepção de desenvolvimento da história de Hegel” (KOPITTKE, 2010, p. 47), como espírito em luta para chegar ao conhecimento de sua própria natureza.

Diante disso, se o âmbito do jurídico não se subsumi ao que acima foi dito e o direito esteja para além do direito burguês, existe, igualmente, a possibilidade de que o direito resista à dissolução do capitalismo, precisamente por ele não se resumir a essa hipotética “essência” burguesa; além de ser, evidentemente, a própria acepção de “essência” burguesa ou capitalista do direito, contrária à noção de dialética.

Assim, é que Lyra Filho aventou a hipótese da *superveniência do jurídico ao fim do capitalismo e ao nascimento de uma sociedade comunista*. Se há a possibilidade de a hipótese suscitada ser verdadeira, seria igualmente passível de veracidade a necessidade de um *estudo marxiano do direito e da justiça* (não à toa Lyra Filho pretendia fundar uma teoria dialética do direito), pois, se não é perene o direito burguês, uma outra perspectiva sobre o direito que fosse capaz de transpor o limite do direito no capitalismo deveria ser erigida, a teoria marxiana poderia oferecer um suporte importante à aplicação teórica e prática dessa nova forma do direito.

Por fim, pode-se afirmar que o direito é, para Lyra Filho, ferramenta das mais importantes na luta social e na conquista da liberdade, da igualdade e do fim da opressão. Negar isso seria negar um papel importante que os operadores do direito poderiam exercer na sociedade, seria negar, inclusive, uma arma fundamental aos não operadores. Negar esse papel seria, por fim, criar um obstáculo à luta de classes.

Para os próximos capítulos, os tópicos seguintes devem ser atentados, com especial atenção ao último:

1. Lyra Filho aposta na influência do hegelianismo na obra de Marx, principalmente no que tange ao método dialético, ou seja, o método de Marx é conjugado ao método dialético de Hegel.
2. Lyra Filho aposta numa leitura conjunta de todas as obras de Marx, não as dividindo em fases, como Althusser. Nesse sentido, pode-se vislumbrar nas obras de juventude do filósofo alemão centelhas do pensamento de maturidade e vice-versa. Lyra Filho vê ainda a obra de Marx como um *continuum* absoluto, muito embora, utilize preponderantemente em seu estudo sobre o direito referências às obras de juventude.
3. O direito para ele é multifatorialmente determinado.
4. Afirmar que o direito é determinado somente por um fator, seja ele econômico ou estatal, seria engessar a dialética da vida social. E principalmente seria negar o papel da *luta de classes*.
5. *Baseado na dialética da co-penetração dos contrários, Lyra Filho conclui que haverá direito no socialismo e no comunismo, isto é, o jurista sustenta a tese da superveniência do direito, o que lhe torna adepto do socialismo jurídico. O socialismo jurídico é a crença de que haverá direito, um direito socialista e comunista, no pós-capitalismo. O direito passa por uma reta ascendente evolutiva, no sentido de que o direito da era seguinte é sempre mais abrangente do que o direito da era anterior. Portanto, não somente existirá um direito em um futuro*

modo de produção, como igualmente existiram formas anteriores do jurídico, tais como o direito romano, o direito feudal, etc.

2.2 O OUTRO LADO DO MARXISMO JURÍDICO BRASILEIRO

Compõe o que aqui se nomeia como segunda vertente do marxismo jurídico brasileiro: Márcio Bilharinho Naves,¹⁷ Alysson Leandro Mascaro¹⁸ e Celso Naoto Kashiura Jr.¹⁹ Esses pensadores, sem sombra de dúvidas, fazem um contraponto à perspectiva jurídica marxista apresentada anteriormente. A interpretação da obra marxiana desses pensadores possui forte influência da interpretação de Pachukanis (1988), também a respeito da obra de Marx. É autorizado mesmo, afirmar que esse é o principal cerne interpretativo, não constituindo, todavia, vale ressaltar, mera repetição dos argumentos desse pensador.

Por sua vez, Pachukanis foi um jurista soviético conhecido, por em sua obra aplicar à análise do direito os princípios apresentados na teoria econômica de Marx, elucidando, assim, os vínculos entre a *forma direito* e a *forma mercadoria*. Não à toa, Naves possui um trabalho dedicado exclusivamente ao estudo da obra de Pachukanis, *Marxismo e Direito: um estudo sobre Pachukanis* (2008). Ao que se evidencia, a influência da interpretação pachukaniana sobre o direito, tanto em Mascaro quanto em Kashiura Jr., foi introduzida pela leitura dessa grande obra desenvolvida por Naves.

¹⁷ Nasceu em 1952. O Professor Márcio Bilharinho Naves representa um dos mais importantes referencias, não somente para o marxismo jurídico brasileiro, mas para a própria exegese da obra marxiana. Graduiu-se pela Faculdade de Direito do Largo São Francisco (USP), em 1970. Foi líder estudantil durante a época do regime militar brasileiro, sofrendo os gravames do período. Desenvolveu, entretanto, o restante de seu percurso intelectual-acadêmico na Universidade de Campinas (UNICAMP). Lecionando nessa mesma Universidade, instalou-se no Departamento de Sociologia, tendo assumido a regência de várias cadeiras e orientado profissionais no campo da filosofia, da sociologia e do direito. Sua leitura de Marx possui influências althusserianas, pachukanianas e maoístas. De sua influência do filósofo francês Althusser, traz consigo a noção de corte epistemológico na obra de Marx, a negação da influência de Hegel sobre o pensamento de Marx e o enfoque na leitura da obra de maturidade de Marx, sobretudo *O capital*. De Pachukanis, o entendimento da forma jurídica como espelho da forma mercantil, sendo esse seu trabalho mais rigoroso e mais conhecido. Do maoísmo, o entendimento de que a luta de classes permanece mesmo após efetivada a revolução. Escreveu várias obras, as mais famosas são: *Marx – ciência e revolução*, *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*, *Mao: o processo da Revolução* e *A questão do Direito em Marx*. Também organizou obras como *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*, *Presença de Althusser* e *Análise marxista e sociedade de transição* (MASCARO, 2011, p. 15-17).

¹⁸ Nasceu em 1976. É filósofo e jurista. Professor de Direito de Graduação e Pós-Graduação, na Universidade de São Paulo (USP), e da Pós-Graduação, na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Dentre seus livros mais importantes estão *Estado e forma política*, *Introdução à Filosofia do Direito* e *Crítica da Legalidade e do Direito brasileiro* (MASCARO, 2015, p. 185).

¹⁹ O jovem filósofo e jurista Celso Naoto Kashiura Jr. possui graduação, mestrado e doutorado pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor das Faculdades de Campinas (FACAMP) e têm como suas obras mais importantes *Crítica da igualdade jurídica* e *Sujeito de Direito e capitalismo* (KASHIURA JR., 2014, p. 255). Sua obra é, segundo Pazello (2015, p. 307), uma “contribuição inquestionável para o atual cenário da crítica jurídica marxista, especialmente no Brasil, onde houve um sensível retrocesso nas teorizações críticas sobre o fenômeno jurídico”.

Naves, certamente, é o principal estudioso da obra de Pachukanis no Brasil (BATISTA, 2014, p. 99). Não é um acaso, inclusive, o fato de ser possível perceber fortes ecos dos estudos elaborados por Naves, ao longo de toda a sua vida, sobre a obra tanto de Mascaro quanto de Kashiura Jr. (SARTORI, 2015, p. 174).

Além da expressiva presença da teoria pachukaniana, há certamente nesses autores a influência de outros pensadores. Dizer quais são essas influências, ajuda-nos a intuir alguns dos rumos que o trabalho desenvolvido por eles irá tomar. Além da influência de Pachukanis, é visível a influência do pensamento de Althusser (fortemente criticada por Lyra Filho), em especial a noção de corte epistemológico e também de algumas fases do pensamento do filósofo e jurista francês Bernard Edelman (SARTORI, 2015, p. 172).

No que diz respeito, individualmente, a cada um dos pensadores, pode-se afirmar que em Naves há ainda uma leitura sobre o maoísmo e sobre a obra de Charles Bettelheim e em Mascaro, principalmente em seus últimos trabalhos, em especial em *Estado e forma política* (2013), uma leitura, conjugada a outras, da *teoria derivacionista do Estado e do direito*, influenciada diretamente pelo famoso pensador do derivacionismo Joachim Hirsch (MASCARO, 2013, p. 13). Kashiura Jr. parece seguir muito mais de perto o caminho teórico tomado por Naves, muito embora, em pontos importantes, elabore, onde Naves parece apenas ter dado início, uma investigação mais profunda da relação direito e capitalismo.²⁰

Essa segunda vertente ou grupo não obteve ainda a mesma repercussão e influência que, por exemplo, o pensamento de Lyra Filho obteve. No entanto, essa perspectiva vem passando por um progressivo processo de reconhecimento e difusão. Tanto quanto o trabalho desenvolvido pela teoria crítica jurídica brasileira, Naves, Mascaro e Kashiura Jr. têm contribuído atualmente de maneira séria e sistemática para o estudo do marxismo jurídico no Brasil.

Da mesma maneira que aconteceu com a teoria crítica jurídica brasileira, não se pode afirmar que esses pensadores constituam uma Escola de pensamento, nem que assim algum dia se autointitularam. Sem poder-se afirmar que constituam uma Escola de pensamento, certamente, pode-se dizer que esses pensadores fazem parte de grupo que possui muitos e

²⁰ Kashiura Jr. analisa, por exemplo, a articulação interna das concepções de direito em Kant, em Hegel e em Marx, através da chave marxiana (KASHIURA JR., 2014, p. 13) na obra *Sujeito de Direito e capitalismo*, um trabalho, todavia, já iniciado por Naves em *A questão do direito em Marx* (2014, p. 81-86): “Absolutamente necessário, portanto, que meus agradecimentos sejam dirigidos em primeiro lugar a Márcio Naves. Dele proveio a ideia original que apenas desenvolvi. Dele proveio, paciente e generosamente, a maior e mais importante parte do material sobre o qual a pesquisa foi desenvolvida (KASHIURA JR., 2014, p. 9).

importantes pontos comuns na sustentação de suas teses sobre a relação marxismo, direito e capitalismo.

Pode parecer ainda negligente incluir a análise das obras apenas desses três estudiosos. De fato, poder-se-ia, dependendo do referencial, incluir outros.²¹ Porém, o pensamento de Naves, Mascaro e Kashiura Jr. possui tal sistematicidade que a leitura de um serve de complementação à leitura dos demais. Tanto que não se evidenciou durante a elaboração do presente trabalho qualquer dificuldade na análise conjunta dos argumentos de qualquer um dos três pensadores do marxismo jurídico. Eles são atualmente as figuras mais conhecidas e citadas dessa vertente do marxismo jurídico brasileiro.

Diante do até então explanado é preciso responder à questão importante de por que esses três pensadores supostamente comporiam um grupo. Eles compõem um grupo porque, muito embora suas peculiaridades, e muito embora não se nomearem oficialmente como um grupo, os pontos comuns que eles compartilham constituem o cerne dos argumentos sustentados em seus trabalhos. São *três* esses pontos.

O *primeiro* ponto comum ao qual é possível se remeter é a *correlação entre forma jurídica e forma mercantil efetivada igualmente pelos três autores em questão*. Nesse sentido, a forma jurídica surge como uma necessidade da circulação mercantil, como uma necessidade do próprio mercado. Pode-se mesmo dizer que a forma jurídica é o duplo da forma mercantil. Essa ideia é extraída da análise efetivada por Pachukanis elaborada principalmente em sua mais conhecida obra *Teoria geral do direito e marxismo*.

Nesse sentido, Naves afirma que:

Em *A teoria geral do direito e o marxismo*, **Pachukanis** formula, como já começamos a ver, uma concepção original do direito no campo teórico marxista, operando um rompimento no interior desse campo. Qual o interesse em retomar essas teses e em examinar o contexto teórico no qual surgiram? Por um lado, por que a crítica pachukaniana do direito, ao se fundar no método que Marx desenvolve em *O capital*, permite superar – no interior do marxismo – as representações vulgares que apresentam o direito como um “instrumento” de classe, privilegiando o conteúdo normativo em vez de atender à exigência metodológica de Marx e *dar conta das razões por que uma certa relação social adquire, sob determinadas condições – e não outras –, precisamente uma forma jurídica. Essa crítica do direito permite*

²¹ Caldas é um exemplo disso. Em sua importante obra *A teoria da derivação do Estado e do direito* (2015) o autor estuda detidamente uma teoria que na Europa ficou conhecida como *Teoria da derivação*. Essa teoria, por sua vez, e de acordo com a abordagem de Caldas, demonstrou muitos pontos concordantes com a abordagem do grupo marxista delineado, contando, inclusive, com referências diretas a Naves e a Mascaro (CALDAS, 2015, p. 16). Optou-se, todavia, por não o incluir como objeto de estudo, pois, apesar do alcance dos seus argumentos, seu trabalho é um estudo específico sobre o derivacionismo. Não se acredita que, contudo, incluí-lo, constituiria qualquer espécie de “erro”. Pelo contrário, as últimas tendências “derivacionistas” de Mascaro estariam aí para desdizer isso. No entanto, momentaneamente, assumiu-se essa postura, o que, todavia, não impossibilitou que os argumentos desenvolvidos pelo autor na referida obra integrassem também o presente trabalho. Sartori (2015, p. 174), possivelmente, ainda incluiria nesse grupo marxista Tarso de Melo e Vinícius Casalino, o que, mesmo assim, provavelmente ainda não fosse suficiente para exaurir a lista de pensadores.

apreender a natureza real do fenômeno jurídico na circulação mercantil, evitando reduzir o direito, de qualquer modo, a um conjunto de normas e, ao mesmo tempo, permitindo compreender o momento normativo do direito como uma expressão desse mesmo processo de trocas de mercadorias. Por outro lado, voltar a Pachukanis significa também explorar as possibilidades de uma crítica às formas de dominação de classe que se realizam por meio do direito, particularmente, a crítica a certa representação jurídica do Estado (NAVES, 2008, p. 20, grifo meu).

Mascaro também faz remissões à relação entre forma jurídica e circulação mercantil:

A relação entre circulação e direito não é apenas fundamental para a circulação dos bens no comércio. A própria lógica da produção é juridicamente mercantilizada, estruturada a partir do trabalho como uma mercadoria qualquer que se vende no mercado. O salário não se explica em razão do seu valor intrínseco ou da mera deliberação do capitalista. A lógica do trabalho está atrelada a uma dinâmica da sua circulação como valor de troca. As fórmulas que regem o direito das obrigações, dar e fazer, são para Marx as mesmas para o comércio e para a exploração do trabalho.

(...)

A lógica da constituição do sujeito de direito, da liberdade do contrato, da autonomia da vontade, da igualdade entre os contratantes, tendo por início a necessidade da própria circulação mercantil capitalista, ilumina a explicação a respeito da origem dos próprios direitos humanos. Antes de serem conquistas da bondade humana ou da evolução do espírito, são necessidades práticas da exploração capitalista, razão pela qual tais instâncias jurídicas tendem a se afirmar universalmente – como universalmente se apresenta a reprodução da circulação mercantil. São célebres as palavras de Marx, em *O capital*, ao tratar da esfera da circulação mercantil como paraísos dos direitos humanos.

(...)

O vínculo entre a lógica econômica capitalista e a lógica jurídica se dá, em Marx, como um jogo de espelhos, no qual o sujeito de direito é necessariamente um duplo da própria mercadoria (MASCARO, 2014, p. 298-299).²²

Kashiura Jr. segue no mesmo sentido:

Marx logra desvelar tais raízes, porque, antes de tudo, logra captar a formação social capitalista como formação social histórica, determinada em última instância por relações de produção específicas. *Sua análise pode, assim, mostrar que essa formação social histórica exige a personalidade jurídica e, mais ainda, permite concluir que a personalidade jurídica está vinculada ao movimento próprio da circulação e da produção de mercadorias, nas formas historicamente determinadas que assumem no modo de produção capitalista.* Como consequência, o sujeito de direito (e, por conseguinte, o fenômeno jurídico como um todo) passa a ser entendido em seu caráter especificamente capitalista.

(...)

É, com efeito, o método de Marx, uma vez desenvolvido consequentemente na análise do direito, a chave para uma compreensão marxiana (e marxista) do sujeito de direito. Isto exige, mais do que um esforço de compilação, um esforço de reconstrução teórico no campo jurídico, a partir das mesmas bases sobre as quais foi erigida a análise de Marx no campo da economia política. Essa reconstrução tem como ponto de partida o sujeito de direito, como o abstrato, o mais elementar – como o “outro lado” daquela forma social que foi o ponto de partida de Marx na crítica da economia política, a mercadoria.

Uma tal reconstrução não foi, como dito, delineada sistematicamente pelo próprio Marx, mas com sólido fundamento no legado de Marx, foi desenvolvida e

²² Em Mascaro a influência teórica da obra de Pachukanis, em vários momentos também é expressamente referenciada: “A teoria política marxista terá outro salto, no que tange à compreensão do Estado, no último terço do século XX. Dentre os predecessores dessa nova leitura, rigorosa a respeito da política no capitalismo, destaca-se Pachukanis” (MASCARO, 2013, p. 12).

exposta, ao menos em suas linhas essenciais, por Pachukanis. Assim, faz-se necessária a busca pela concepção marxiana de sujeito de direito a ser aqui empreendida tenha por base a crítica da economia política do próprio Marx e, ao seu lado, a crítica da teoria geral do direito de Pachukanis (KASHIURA JR., 2014, p. 160-161).

Esse primeiro ponto ainda se desdobra. A vinculação estabelecida entre forma jurídica e forma mercantil ou entre direito e circulação mercantil capitalista, tem como consequência a visão de que o direito seria um fenômeno que nasce com o capitalismo, o direito seria uma *especificidade burguesa*. De acordo com Naves:

De fato, para sustentar a tese defendida por Marx – e com a qual a empreitada notável de Pachukanis se confunde inteiramente – *da especificidade burguesa do direito*, foi necessário enfrentar a questão da natureza diferencial daquilo que se denomina “direito” pré-burguês, especialmente do “direito romano” (NAVES, 2014, p. 11).

Nesse sentido ainda, se o direito é uma especificidade burguesa, então o direito existe apenas enquanto houver capitalismo. Segundo essa percepção, não houve direito em modos de produção anteriores, nem haverá direito em modos de produção futuros e distintos do capitalismo, como por exemplo, em um sistema comunista de produção. Portanto,

(...) tendo em vista que a forma política moderna – estatal, jurídica, que torna a todos os indivíduos cidadãos, sujeitos de direito – atende à necessidade lógica da circulação mercantil capitalista, a superação do capitalismo há de se revelar então, para Marx, como a superação também da própria forma política que lhe corresponde (MASCARO, 2014, p. 291).

Isto resume o que se pode chamar de *tese da não superveniência do direito ao capitalismo*. Tese explicitamente contrária aos posicionamentos expostos de Lyra Filho. Nas palavras de Kashiura Jr. ainda:

Com efeito não se pode encontrar na obra madura de Marx qualquer esperança num suposto potencial “humanizador” ou “emancipador” do direito, tampouco qualquer aposta num suposto potencial transformador das categorias jurídicas. A forma jurídica é intrinsecamente capitalista – no duplo sentido de que o seu movimento não pode conduzir senão à reprodução do modo de produção capitalista e de que a superação desse modo de produção não pode significar senão o desaparecimento da forma sujeito de direito e de seus desdobramentos. Do mesmo modo, as “ilusões” objetivas da igualdade e da liberdade, desenvolvidas na circulação mercantil, bases da ideologia burguesa, apenas ratificam a “racionalidade” e a “naturalidade” da circulação mercantil “superficial”, exatamente ao tornarem “invisível” o inferno subterrâneo da produção capitalista. Por isso elas não podem, em nenhum sentido, servir à superação desse tipo historicamente específico de produção e não podem ser mantidas (ainda que requalificadas ou adjetivadas) no interior do arranjo conceitual do marxismo (...).

Devem ser, nesse sentido, vedadas tanto a proposta típica de um “socialismo jurídico” quanto a defesa da possibilidade de um “direito socialista”. Não pode haver construção do socialismo por meio da garantia e da efetivação de direitos, como também não pode haver, na sociedade socialista, uma forma de direito cuja natureza não seja exatamente a mesma do “direito burguês”. Incorre-se, nos dois casos, numa concepção jurídica pré-marxiana, um retorno à desconsideração histórica do caráter especificamente capitalista do direito, desconsideração, portanto, do vínculo essencial

entre forma jurídica e relações de produção capitalistas (KASHIURA JR., 2014, p. 236-238).

O segundo ponto comum na abordagem dos três pensadores é a questão da *primazia das relações de produção em detrimento das forças produtivas*. A questão da primazia das relações de produção é um argumento do grupo de clara influência althusseriana.²³ E igualmente pode ser percebido nos três autores em questão.

Em Naves:

Marx afirma aqui, portanto, a tese do primado das relações de produção sobre as forças produtivas quanto ao papel principal jogado por elas no processo de transformação social. Consequentemente, a concepção teleológica presente em seus trabalhos em seus trabalhos anteriores é claramente afastada, e a história não é mais apreendida por meio de uma espécie de “determinismo tecnológico” que levaria, em um movimento linear e ascendente, a modos de produção em níveis cada vez mais avançados de desenvolvimento, culminando com o comunismo.

Para Marx, agora, portanto, são as relações de produção o elemento que determina o desenvolvimento das forças produtivas, imprimindo a elas o seu caráter social. Não há mais qualquer desenvolvimento das forças produtivas que ocorra fora de determinadas relações de produção, justamente porque as forças produtivas são, a rigor, o conteúdo material das relações de produção (NAVES, 2014, p. 38).

Em Mascaro:

Em Marx, o mais relevante de sua teoria política, tratando da transição ao socialismo, é a importância da revolucionarização das relações de produção. É a transformação no próprio modo pelo qual os trabalhadores se organizam, controlando plenamente a produção de sua vida material – sem uma classe que concentre tal controle e o proveito da riqueza que lhe é proveniente –, que enseja a transição plena para o socialismo. A forma política Estatal, corresponde a exploração capitalista, não é a forma política universal. O socialismo só é alcançado com uma revolução nessas mesmas relações capitalistas (MASCARO, 2014, p. 293).

E igualmente em Kashiura Jr.:

Incorre-se, mais ainda, numa leitura precária, mesmo que latente, da transição socialista, leitura cujo lastro último reside no entendimento de que as forças produtivas têm primazia sobre as relações de produção e na identificação destas últimas com a propriedade jurídica dos meios de produção: ou se trata apenas de “socializar” (isto é, distribuir a todos, ainda como sujeitos de direito – embora talvez com “mais” ou “outros” direitos) os “resultados” da evolução quantitativa das forças produtivas (tomadas como neutras e desenvolvidas ainda dentro do capitalismo) ou se trata de “abolir” juridicamente as relações de propriedade privada dos meios de produção, dando origem a um direito inteiramente “novo” (porque supostamente

²³ No *Apêndice de Sobre a Reprodução*, Althusser trabalha explicitamente a temática: “Com efeito, em seu espírito mais profundo e – salvo algumas fórmulas infelizes, mas raras – em sua letra, *O capital* inteiro protesta contra esse hegelianismo. De fato, nessa obra: 1) a unidade das forças produtivas com as relações de produção já não é pensada, de modo algum, como a relação de um conteúdo com a sua forma; e 2) a ênfase é colocada nas relações de produção, cujo primado é afirmado sem contestação.

(...)

(...) a unidade forças produtivas/relações de produção, qual é o elemento a que deve ser dado, teórica e politicamente, o *primado*?

Uns responderam (em seus textos e atos): deve-se dar o primado às forças produtivas. Entre esses, encontram-se os líderes da II Internacional, por um lado, Bernstein e Kaustsky e, por outro, Stalin.

Quanto aos outros, deram a seguinte resposta (em seus textos e atos): deve-se dar o primado às relações de produção. Entre eles, Lenin e Mao. Não é um acaso que Lenin e Mao tenham levado seus Partidos comunistas à vitória da Revolução” (ALTHUSSER, 1999, p. 233-234).

“correspondente” ao domínio de classe do proletariado). Mas não há, em nenhuma dessas hipóteses, um enfrentamento do que é essencial à transição mesma: uma distribuição mais equânime ou a abolição do regime de propriedade dos meios de produção nada significam sem a ruptura efetiva das relações de produção capitalistas, sem o que definitivamente não se ultrapassa o limite histórico da sociedade burguesa (KASHIURA JR., 2014, p. 238-239).

O *terceiro* ponto de concordância que permitiu enquadrar os pensadores em um mesmo grupo é a percepção de que houve uma *ruptura* no pensamento de Marx, o que tornou possível subdividi-lo em juventude e maturidade, dando especial relevância a esta última. Vale a pena lembrar que esta é também uma proposição resgatada dos textos de Althusser, como foi possível observar na crítica elaborada por Lyra Filho contra o filósofo francês.

Em Naves:

A *Ideologia alemã* representou uma ruptura fundamental na trajetória intelectual de Marx. Ela não foi apenas o protocolo silencioso da fundação do marxismo, da constituição de um campo teórico inteiramente novo, mas significou, também, em um mesmo movimento, a abertura do campo da prática revolucionária para as massas trabalhadoras (NAVES, 2014, p. 2014).

Em Mascaro:

Mas, para nos aprofundarmos, é preciso que nos lembremos de que, quando falamos a respeito de Marx e de Engels, seu grande companheiro intelectual, não podemos ler seu conjunto de obras como se abordassem sempre os mesmos assuntos e as mesmas ideias do começo ao fim. Na verdade, isso ocorre também com os demais grandes filósofos da história: eles não produziram, em geral, uma obra de uma só fase ou de um só pensamento. Filósofos amadurecem com o passar do tempo, desenvolvem melhores possibilidades de compreensão de mundo e, inclusive, permitem identificar, em certas fases de sua obra, o ponto específico em que seus avanços se encontram. Dou um exemplo do passado: Platão, cuja obra trata apenas de filosofia, começou a escrever aos quarenta anos de idade, não era um jovenzinho, mas até no caso dele, que começou a produzir tarde, os estudiosos afirmam haver um Platão das primeiras obras e uma das últimas. A *República*, escrita por um Platão já bem velho, não é em nada igual *As leis*, que vem em seguida. O que se dirá de um menino genial como Marx, que desde a faculdade já escrevia brilhantemente? Ele se tornou um homem com uma capacidade filosófica imensa e, depois, com o passar dos anos, o desenvolvimento de suas ideias tornou cada vez mais pleno, portanto, alterando, retificando e ampliando seus horizontes.

É importante destacar que o marco referencial do pensamento de Marx é a sua última obra, *O capital*. Ela é o termômetro geral de todo o pensamento de Marx, seu melhor. Assim, as demais obras têm de ser compreendidas como estrelas em uma constelação que tem *O capital* como sol, a obra fundamental. O socialismo jurídico, de Engels, foi escrito depois de *O capital* e também tem grande importância, porque foi desenvolvido conforme o fundamento da própria leitura sobre política e direito já dado em *O capital* (MASCARO, 2015, p.13).

Em Kashiura Jr.:

Ocupado com a crítica da economia política, o Marx da maturidade, que constitui o centro da análise aqui proposta. No que diz respeito ao pensamento especificamente jurídico de Marx, o foco nas obras de maturidade é motivado, sobretudo por permitir o distanciamento com relação às concepções de tendência jusnaturalista da juventude (KASHIURA JR., 2014, p. 160).

A noção de ruptura ou corte epistemológico, também é aplicada no que diz respeito ao método marxiano. Como foi possível observar durante a exposição do pensamento de Lyra Filho, segundo Althusser, a influência do hegelianismo na obra de Marx estava adstrita à fase de juventude do filósofo onde também prevalecia grandiosamente a influência do pensamento de Feuerbach.²⁴ ²⁵ Portanto, há não somente uma alteração na estrutura dos argumentos e nos conceitos empregadas por Marx, mas há uma diferenciação no próprio método utilizado.

Esses três pontos, portanto, permitem enquadrar os pensadores em testilha em uma maneira convergente de pensar a obra de Marx. Esses três aspectos, como também já aventado, constituem a estrutura na qual seus argumentos serão alocados, são, portanto, aspectos essenciais e inafastáveis. A influência da interpretação de Pachukanis e de Althusser sobre o pensamento do grupo brasileiro é também confirmada como relevante.

Este grupo compõe uma interpretação da teoria marxiana diametralmente oposta à interpretação de Lyra Filho que também é a interpretação de seus herdeiros. E já que, como aventado, o pensamento de Lyra Filho é o pensamento mais difundido no Brasil, a interpretação do grupo de pensadores estudados nessa seção possui uma estrutura argumentativa divergente do pensamento jurídico-marxista brasileiro mais difundido.

Do acima exposto, extraem-se *dois* pontos que merecem ser ressaltados. O *primeiro* ponto diz respeito ao fato de que o grupo constituído por Naves, Mascaro e Kashiura Jr. comporia uma oposição ao pensamento de Lyra Filho e de seus herdeiros. Essa oposição não é, contudo, expressa, mas está subtendida. Essa oposição se dá justamente pela escolha de argumentos que, mesmo que todos os indivíduos elencados componham indistintamente uma certa perspectiva sobre o marxismo, opõem-se.

Por exemplo, Lyra Filho elaborou uma crítica ferrenha e também, pessoalmente, ofensiva à figura de Althusser, bem como criticou o viés “economicista” da obra de Pachukanis. Já para Naves, Mascaro e Kashiura Jr., tanto o pensamento de Althusser quanto o de Pachukanis compõem argumentos importantes para a análise da obra de Marx. Naves é oficialmente um althusseriano e um estudioso da obra de Pachukanis – tanto que seu mais importante trabalho é sobre o pensamento jurídico de Pachukanis (*Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*),

²⁴ “Para resumir numa palavra, que não é indiferente a polêmicas atuais, o interesse teórico dessa confrontação privilegiada de Marx com o pensamento de Feuerbach diria que o que está em causa nessa **dupla ruptura – com Hegel inicialmente, em seguida com Feuerbach** – é o sentido do próprio termo *filosofia*” (ALTHUSSER, 2015, p. 38, grifo meu).

²⁵ Segundo Althusser, especificamente, a influência de Feuerbach na obra teórica de Marx supera a influência do hegelianismo: “O Jovem Marx, ao contrário, é obcecado pela política, depois por aquilo do qual a política é apenas o ‘céu’: a vida concreta dos homens alienados. Mas ele não é, n’A *questão judaica*, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* etc. e mesmo quase sempre em *A sagrada família*, senão um feuerbachiano de vanguarda que aplica *uma problemática ética à compreensão da história humana*” (ALTHUSSER, 2015, p. 36).

como bem apontou Batista (2014, p. 99).²⁶ Naves também organizou obras que justamente se propuseram a debater e a explicar pontos relevantes da obra althusseriana, como *Presença de Althusser*. O pensamento de Althusser, como é histórica e teoricamente conhecido, por sua vez, é fortemente influenciado pelo pensamento de Mao Tsé-Tung. Naves, nesse sentido, possui igualmente uma importante obra sobre o maoísmo, *Mao: o processo da Revolução*. Certamente, o fato de Althusser fazer uma leitura da obra de Mao, não serviria, por si só, de impedimento para que Lyra Filho, hipoteticamente, também o fizesse sobre uma outra perspectiva.

Porém, materialmente, o pensamento de Mao contradiz o tipo de pensamento que Lyra Filho sustentava. Há a negativa explícita em Mao, segundo Motta (2014, p. 49-50), do tipo de contradição presente em Hegel, demarcando, portanto, uma descontinuidade com a tríade hegeliana. Para Mao, a negação da negação de fundo hegeliano constitui um ato revogatório de toda e qualquer transformação social, pois, com a reposição do passado no presente, nunca poderia haver superação completa ou efetiva.

Ou seja, na perspectiva dialética de Mao, há a previsão do desaparecimento ou destruição total de um dos polos da contradição precedente. Nesse sentido, deveria haver uma completa destruição do capitalismo, e não somente uma mera descontinuidade. Essa superação não dizia respeito apenas à superação em termos produtivos ou econômicos (portanto, infraestruturais), mas previa também a superação de elementos capitalistas superestruturais, tais como o direito.

O pensamento de Mao, nesse sentido, portanto, parece coincidir muito mais com o pensamento de Althusser. Os textos *Contradição e sobredeterminação* e *Sobre a dialética materialista* presentes em *Por Marx*, são ainda a confirmação clara dessa apropriação do maoísmo efetivada por Althusser.²⁷ O pensamento de Althusser, Mao e Pachukanis possui, por seu turno, forte influência sobre a interpretação de Naves da obra marxiana. Pode-se afirmar o mesmo, ainda que sobre diferentes medidas, sobre Mascaro e Kashiura Jr.

Como ressaltado, não há embate direto entre a perspectiva sustentada por Lyra Filho e a sustentada pelo grupo de pensadores contemporâneos. Não há obra que se remeta a criticar pontos específicos do trabalho de um e de outros. Pelo contrário, não há “rivalidade” alguma, ao menos não oficialmente. No entanto, mesmo que esse tipo de comportamento não prevaleça, seria importante sistematizar essa divergência, pois ela constitui tanto uma oposição histórica

²⁶ “Márcio Bilharinho Naves, principal estudioso da obra de Pachukanis no Brasil, é declarada e decididamente um pensador althusseriano” (BATISTA, 2014, p. 99).

²⁷ Motta (2014, p. 51) afirma que, além de *Contradição e sobredeterminação* e *Sobre a dialética materialista* presentes em *Por Marx*, no capítulo intitulado como *O objeto do capital* também são analisados os conceitos de contradição e sobredeterminação de influência maoísta.

quanto teórica dentro do marxismo e do direito que, porém, sempre foi trabalhada de modo implícito e secundário no pensamento jurídico brasileiro. Daí a motivação da presente pesquisa.²⁸

Essa oposição velada, que se concretiza pela própria estrutura antagônica do argumento, pode ser observada, por exemplo, quando o pensamento do segundo grupo, ao dar ênfase ao argumento pachukaniano sobre a especificidade da forma jurídica ao período burguês, contrapõe-se à ideia de Lyra Filho de permanência da forma jurídica (e, conseqüentemente, da existência de um socialismo jurídico) em outros modos de produção, passados e futuros. Soma-se a essa oposição, a divisão em fases do pensamento de Marx adotada por Naves, Mascaro e Kashiura Jr., rechaçada, porém, veementemente por Lyra Filho.

2.2.1 Teoria derivacionista do Estado e do direito?

O debate derivacionista do Estado se iniciou nos anos de 1970 na Alemanha ocidental (ex-República Federal da Alemanha) tendo se estendido para outras partes da Europa, principalmente para a Grã-Bretanha. O *debate* derivacionista do Estado também incluía, por uma parte de seus pensadores, o debate sobre a derivação do direito (CALDAS, 2015, p. 16).²⁹ O derivacionismo, por mais que ainda hoje faça reverberar seus ecos, teve como época principal de sua difusão, os dez anos correspondentes aos anos 70 citados anteriormente. Esse mesmo debate, iniciado na Alemanha, estendeu-se para a Grã-Bretanha em meados da mesma década (CALDAS, 2015, p. 17).

Ao derivacionismo, sob um certo aspecto, não é atribuído o status de teoria propriamente, daí a referência a existência, na verdade, de um “debate” derivacionista, e não a uma *teoria* da derivação. Isso se deve à diversidade de argumentações de seus membros, muitas delas excludentes entre si. Porém, Caldas (2015, p. 19) confirma o caráter de *teoria* do

²⁸ Uma das poucas vezes em que essa remissão se tornou explícita pode ser observada na *Introdução* de *A questão do direito em Marx*, de Naves: “De fato, para sustentar a tese defendida por Marx – e com a qual a empreitada notável de Pachukanis se confunde inteiramente – *da especificidade burguesa do direito*, foi necessário enfrentar a questão da natureza diferencial daquilo que se denomina “direito” pré-burguês, especialmente do “direito romano”, sem o que nos veríamos prisioneiros da banalidade burguesa dessa sentença definitiva: *ubis societas ibi jus*, da sombria ortodoxia vichinskiana e de seu impossível “direito socialista”, e de todas as intermináveis variantes do socialismo jurídico (e de que, tanto o “direito alternativo” como o “pluralismo jurídico” e o “direito insurgente”, além desse estranho e provinciano “lyrismo” – bem característico de nossa miséria intelectual” – são expressões, tão fáceis quanto prováveis)” (NAVES, 2014, p. 11, grifo meu).

²⁹ Caldas (2015, p. 31-33) cita como pensadores derivacionistas os pensadores oriundos dos círculos universitários de Berlim e Frankfurt: Rudolf Wolfgang Müller, Christel Neusüß, Elmar Altvater, Bernhard Blanke, Ulrich Jürgens, Joachim Hirsch, Freerk Huisken, Margaret Wirth, Claudia von Braunmühl, Heide Gerstenberger, Sybille von Flatow e Hans Kastendiek. E dentre os pensadores britânicos, destaca John Holloway, Sol Picciotto e Bob Jessop.

derivacionismo apontando à existência de diversos elementos comuns às várias correntes. Portanto, baseado nesta informação, também este trabalho atribuirá o caráter de teoria ao derivacionismo.

O contexto em que surge o debate derivacionista é o de crise do modelo social-democrático europeu. A crise que acometia o modelo social-democrático era tanto econômica quanto social e política. O Estado, nesse contexto, contudo, não conseguia mais suprir as demandas da sociedade nem arrefecer a crise econômica, evidenciando, desse modo, seus limites de atuação.

O período de crise a que se remete é também o contexto no qual o socialismo real soviético entrara em colapso, é o contexto da redução dos direitos sociais e também é o contexto do agravamento da crise econômica nos países da União Europeia. Essas experiências indicavam o esgotamento do Estado em múltiplos sentidos.

Em sentido judicial (o Estado era incapaz de resolver conflitos de maneira célere ou mesmo de prevenir conflitos, bem como se evidenciava a ineficácia do direito positivo), em sentido administrativo (burocracia e ineficiência de gestão), em sentido financeiro (o Estado não conseguia suprir as necessidades básicas da população como saúde, educação e moradia) e em sentido político (os representantes eleitos não respeitavam as demandas e as aspirações de cunho popular) (CALDAS, 2015, p. 24), etc. Nesse ínterim, sobressaiu-se a emergência de soluções que não passassem pela via estatal, surgiu a necessidade de um estudo da relação do Estado e do direito com a economia. Disso também se derivou a recuperação do estudo da economia política e o resgate do marxismo.

Nesse contexto de crise, deu-se também o surgimento de duas perspectivas ou dois grupos antagônicos mais gerais. O grupo daqueles que queriam através do Estado e do direito a efetivação, a proteção e o aperfeiçoamento dos direitos sociais. Esse grupo sustentava a crença (ingênua, segundo Caldas) de que esse tipo de intervenção na sociedade não traria outras debilidades sociais tais como mais desemprego, mais precarização e mais violência.

Acreditava-se, do mesmo modo, que modificações no conteúdo do Estado poderiam trazer melhorias e superar a crise. E o grupo daqueles que pregavam a inevitabilidade da crise e mesmo a necessidade dela. Os indivíduos que faziam e fazem apologia a esse tipo de argumento possivelmente o fazem por não estarem sujeitos às consequências negativas dessa “inevitabilidade” e dessa “necessidade”. São indivíduos pertencentes a uma faixa social muito mais distante que o cidadão comum dos efeitos perversos das crises econômicas. Em resumo, o contexto de surgimento da teoria da derivação é o contexto europeu e, em um certo sentido,

mundial de crise econômica e social, de rearranjo das forças políticas e de mudanças partidárias significativas (CALDAS, 2015, p. 28).

A teoria derivacionista trouxe à tona o fato de que o Estado não está apto a engendrar consertos na sociedade baseado apenas em mudanças de conteúdo estatal. O Estado não é um aparelho neutro capaz de se moldar à vontade de quem o tem sob poder, podendo o Estado expressar um conteúdo burguês e exploratório sob o poder de um grupo e, do mesmo modo, podendo expressar um conteúdo mais social sob o poder de um outro. O caráter capitalista e exploratório do Estado se manifesta não somente em seu conteúdo, mas também em sua forma.

Por sua vez, quem baseado no estudo das formas históricas dos modos de produção na teoria marxiana, iniciou o estudo da forma histórica do direito, antes mesmo do processo de crise do modelo social-democrático, foi o jurista soviético russo Pachukanis. Portanto, pode-se dizer que os estudos de Marx e de Pachukanis funcionam como um importante arcabouço teórico para a teoria da derivação.

Se então a própria forma, além do conteúdo do Estado, tem natureza burguesa, não poderia o proletariado se apropriar do Estado para que ele funcionasse, ao revés, em favor do povo, pois a própria natureza da forma do Estado trabalha para a manutenção da ordem capitalista. O mesmo vale para o direito, não importa somente o conteúdo do direito, mas sim o fato de que se usa, no capitalismo, justamente a forma social jurídica, e jamais outra, dado que o direito não foi historicamente a única forma de organização social humana. “Daí a importância da ruptura que Marx opera com as diversas modalidades de socialismo jurídico, o que lhe permitirá criticar a ideia de que o direito possa se constituir como princípio organizador da ‘sociedade socialista’” (NAVES, 2014, p. 27).

Baseado na análise das formas históricas desenvolvidas por Marx, principalmente na *Introdução aos Grundrisse* e n’*O capital* (NAVES, 2000b, p. 48), Pachukanis desmistifica as conclusões prévias, pouco questionadas de que o direito é uma forma social contínua e de que o direito é uma forma social contínua porque é indispensável à organização de toda e qualquer sociedade (KASHIURA JR., 2013, p. 1). A teoria tradicional apela às variações dos conteúdos históricos do direito, mas no que diz respeito a existência da forma jurídica ela é sempre vista como fora da história, a forma jurídica é sempre eterna, constante, o direito, portanto, sempre existiu.

A teoria tradicional do direito, vê o direito sob um viés progressivo, como uma linha evolutiva ascendente. No entanto, é necessário mais. É necessário não apenas:

(...) examinar o conteúdo material da regulamentação jurídica nas diferentes épocas históricas, mas dar também uma explicação materialista sobre a regulamentação jurídica como forma histórica determinada. Se se recusa analisar os

conceitos jurídicos fundamentais, apenas se consegue uma teoria que explica a origem da regulamentação jurídica a partir das necessidades materiais da sociedade e, conseqüentemente, do fato de as normas jurídicas corresponderem aos interesses materiais da sociedade e, conseqüentemente, do fato de as normas jurídicas corresponderem aos interesses materiais de uma ou outra classe social. Contudo, fica em suspenso a análise da regulamentação jurídica propriamente dita, enquanto forma, não obstante a riqueza do conteúdo histórico por nós introduzida neste conceito. Em vez de dispormos de uma totalidade rica em determinações e em vínculos internos, nós somos coagidos a utilizar, mais modestamente e apenas de forma aproximada, um esboço de análise do fenômeno jurídico. Este esboço é tão fluido que as fronteiras que delimitam a esfera jurídica das esferas vizinhas, ficam completamente atenuadas (PACHUKANIS, 1988, p. 21).

O direito, segundo a perspectiva então apresentada, nasce como uma necessidade específica do capitalismo, como um mecanismo viabilizador da troca mercantil.³⁰ A troca mercantil é, por sua vez, somente plenamente desenvolvida com a sociedade capitalista e através do direito.

Até aqui foram expressas duas influências decisivas para a teoria derivacionista: Marx e Pachukanis. A teoria derivacionista é, em verdade, uma corrente marxista, um tipo de interpretação sobre o pensamento de Marx e Engels. Pachukanis, por seu turno, permitiu uma interpretação do Estado e do direito ao estender a eles a lógica do caráter específico das formações econômicas desenvolvidas por Marx e Engels.

Portanto, o Estado não só é capaz de expressar conteúdos capitalistas, mas, inclusive, sua origem, forma e estruturas são restritas ao capitalismo. Pode-se afirmar, assim, que onde há direito e onde há Estado há, necessariamente, sistema de capital. Dessa forma, não é possível, por exemplo, apenas mudar o conteúdo “burguês” do Estado, porque a sua forma ou estrutura também continuaria burguesa. E formas burguesas sempre expressão, de maneira mais ou menos forte, igualmente um conteúdo burguês. O Estado não tem história e sua vida está ligada à existência do sistema particular burguês.

Não são verossímeis, portanto, as concepções de neutralidade do Estado, que tentam mostrar que ele, dependendo de tal e qual gestão, está apto a propor conteúdos sociais mais justos. A teoria derivacionista, portanto, como o próprio nome já diz, refere-se ao caráter derivativo do Estado e do direito com relação ao capitalismo. “Tal teoria procura mostrar como o Estado deriva do capitalismo, não sendo, portanto, mero resultado da vontade da classe dominante, mas, sim, de um determinado modo de produção e das relações sociais que lhe são inerentes e diferenciadoras de todos os modos anteriores” (CALDAS, 2015, p. 19).

³⁰ Expõem-se essas informações apenas em caráter introdutório, elas serão trabalhadas de maneira específica nos próximos capítulos.

Caldas, referindo-se ao mais destacado filósofo do derivacionismo, Joachim Hirsch, afirma a necessidade “de se entender o Estado de bem-estar social e a sua capacidade limitada de intervenção (e de superação de crises) no domínio econômico dentro de uma sociedade capitalista” (CALDAS, 2015, p. 22). O Estado, portanto, para o derivacionismo, é entendido como meramente o resultado de uma ilusão.

A teoria derivacionista, diante do caráter limitado das atuações do Estado e do direito, busca por uma resposta no além campo estatal e jurídico, focando na economia política e na observação das transformações histórico-sociais. A teoria da derivação evidencia que o Estado e o direito expressam a lógica particular do capital. A teoria da derivação é a perda na *esperança* de que o Estado e o direito possam conduzir a superação dos problemas sociais. A teoria da derivação, por fim, tenta explicar o mundo através das contradições econômicas e das lutas sociais de classes evidenciando, desta maneira, o papel estrutural do Estado e do direito para a reprodução das relações econômicas burguesas.³¹

O grupo marxista jurídico composto por Naves, Mascaro e Kashiura Jr., parece agora evidente, possuem pontos importantes de convergência com a teoria da derivação. Diante desse fato, torna-se possível indagar, então, se Naves, Mascaro e Kashiura Jr. constituiriam ou não também a corrente marxista do derivacionismo? Caldas afirma que limitou seu estudo sobre a teoria da derivação ao debate ocorrido na Alemanha e na Grã-Bretanha, não incluindo nele o Brasil, até mesmo porque, no Brasil, a teoria derivacionista nunca encontrou grande repercussão.

Acrescenta ainda que não consta de sua pesquisa remissões às obras *A questão de direito em Marx*, de Naves, e *Estado e forma política*, de Mascaro, por essas obras terem sido publicadas posteriormente à publicação da sua (CALDAS, 2015, p. 16). Ou seja, permitindo entrever que os trabalhos de Naves e de Mascaro pudessem integrar a sua pesquisa sobre derivação do Estado e do direito caso as mesmas tivessem sido publicadas anteriormente. Garducci (2014, p. 16), por sua vez, afirma que o debate sobre o derivacionismo no Brasil, ganhou relevo somente a partir de 2013, justamente com a publicação do trabalho de Caldas e de Mascaro, acrescentando em nota de rodapé que a derivação do direito já vinha, todavia, desenvolvendo-se, no Brasil, mesmo antes com os trabalhos de Naves sobre Pachukanis.

³¹ Poder-se-ia acrescentar também à título de complementação, baseado no estudo desenvolvido por Caldas, mais dois fatores. *Primeiro* que a teoria da derivação foi uma alternativa teórica, não somente às teorias burguesas do Estado e do direito, mas também às correntes do marxismo alinhadas ao stalinismo, à Escola de Frankfurt e à filosofia política de Poulantzas (CALDAS, 2015, p. 21). *Segundo* que, em boa parte delas, as teorias derivacionistas também incluem o embate entre uma teoria marxiana de juventude e uma de maturidade (CALDAS, 2015, p. 28).

De fato, há muitas coincidências entre a forma de abordagem da teoria da derivação e os estudos elaborados por Naves, Mascaro e Kashiura Jr. Os pontos principais de coincidência são as análises históricas e econômicas de Marx que permitiram notar o caráter particular e contingente da existência do capitalismo, a extensão dessa análise sobre o caráter histórico do sistema econômico para o estudo do direito e do Estado, a exposição da evidência dos vínculos entre direito e circulação mercantil ou, de maneira mais clara, o caráter de derivação do direito e do Estado do sistema capitalista de produção, a divisão em fases do pensamento marxiano, a influência de Pachukanis, etc.

Porém, se isso fosse o suficiente para classificar alguém como derivacionista, poder-se-ia dizer que o derivacionismo teve sua origem não na década de 70 em uma Alemanha em crise, mas sim que a teoria da derivação do Estado e do direito teria nascido com o próprio Pachukanis. No entanto, não se costuma classificar Pachukanis como tal. O “caráter derivacionista” que se pode notar nas obras de Naves, Mascaro e Kashiura Jr. é devido ao estudo da obra de Marx e de Pachukanis que, coincidentemente, também é realizada pelos teóricos do derivacionismo europeu. Portanto, não há exatamente uma leitura da teoria da derivação nos moldes europeus.

O que, por sua vez, não impede que os trabalhos dos pensadores derivacionistas figurem como referência nos estudos do grupo brasileiro. Mais especificamente, o único dos três autores que aparenta efetivamente fazer uma introdução da teoria da derivação do Estado e do direito no Brasil é Mascaro, principalmente no que tange a sua última obra, *Estado e forma política*.³² Mesmo assim não há autoneomeações no mesmo sentido. O que impossibilita que os classifiquemos como derivacionistas. Contudo, não se nega que os aportes entre a teoria da derivação do Estado e do direito e o pensamento marxista jurídico brasileiro sejam totalmente conciliáveis e mesmo desejáveis.

Por fim, cabe retomar os pontos mais fundamentais do pensamento jurídico marxista, sustentado por Naves, Mascaro e Kashiura Jr. que servirão de base para o que será desenvolvido nos capítulos posteriores. Prevalece entre os autores:

³² “A partir de um movimento de pensadores alemães, ingleses e franceses – que, embora possuíssem divergências internas, apresentavam muitos pontos de convergência –, foram constituídas correntes de pensamento político sobre o Estado denominadas teorias do *derivacionismo*. Nesse ponto alto das reflexões políticas críticas. Do final do século XX, não se trata apenas de proceder a um mergulho de categorias políticas tradicionais em águas marxistas. Mais que isso, trata-se de fazer emergir, das próprias categorias da economia política e da própria forma do capital e das relações de produção capitalistas, o entendimento das estruturas políticas que lhe são próprias. Dentre outros teóricos derivacionistas, Joachim Hirsch é o mais importante pensador a propugnar, a partir de Marx – com as ferramentas da economia política, para além das meras instituições e seu funcionamento –, a compreensão da própria forma política como derivação da forma-mercadoria que se instaura no capitalismo” (MASCARO, 2013, p. 12-13).

1. A correlação entre forma jurídica e forma mercantil.
2. A questão da primazia das relações de produção em detrimento das forças produtivas.
3. A percepção de que houve uma ruptura no pensamento de Marx, o que tornou possível subdividi-lo em fase de juventude e de maturidade, dando-se especial relevância a esta última fase. A noção de corte epistemológico na obra de Marx, por seu turno, é também aplicada ao método marxiano. Portanto, haveria um método de juventude filosófico, sob a influência de Hegel e Feuerbach e um método materialista dialético científico correspondente ao seu período de maturidade.
4. A noção de especificidade burguesa do direito e, portanto, a sustentação da *tese da não superveniência do direito* ao capitalismo.

No capítulo seguinte, será abordada primeiramente a existência ou não de uma ruptura ou corte epistemológico na obra marxiana. Para tanto, será exposto o pensamento de Marx desde suas obras iniciais até a interpretação de seu método dialético. Abordar inicialmente essa questão será importante para se saber qual rumo deverá ser seguido: ou se caso o pensamento de Marx deve ser considerado como um todo e continuamente ou se ele pode ser subdividido, devendo ser considerado sob seu parâmetro de maturidade. Respondido esse primeiro ponto, tornar-se-á possível, então, ou analisar a obra de Marx em seu conjunto e sem distinções, como defendeu Lyra Filho, ou, segunda possibilidade, caberá estudá-la principalmente em suas obras posteriores, de maturidade, como sugerem Naves, Mascaro e Kashiura Jr.

3 O DIREITO NO JOVEM MARX

Nos textos de juventude de Marx é, indiscutivelmente, onde aparece de maneira mais explícita a temática jurídica. Sob esses textos é que dedicará análise neste capítulo. O objetivo principal desse estudo é verificar se tem respaldo ou não a divisão em fases do pensamento do filósofo alemão, respondendo, assim, a um dos pontos principais de divergência entre os dois polos opostos da perspectiva marxista brasileira. Para tanto, o objetivo não é simplesmente expor as minúcias do pensamento primeiro de Marx, mas sim elaborar um estudo do pensamento de juventude marxiano sob o fio condutor do jurídico.

O pensamento de juventude de Marx, segundo Naves (2014, p. 17), pode ser dividido em duas fases: 1) na época do *Gazeta Renana* quando Marx adota uma postura jusnaturalista e liberal radical; e 2) na época dos *Anais Franco-Alemães* em que Marx adota “posições humanistas que o levam do democratismo extremo de *Sobre a questão judaica* ao comunismo especulativo dos *Manuscritos de 44*”.³³ Inclui-se, portanto, nesse período, os trabalhos de Marx que vão desde a época do *Gazeta Renana* passando pelo *Anais Franco-Alemães* até chegar aos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Esses trabalhos vão de 1842 a 1844 (NAVES, 2000b, p. 18-19), todavia, Althusser (2015, p. 24) inclui nesse período de juventude também a primeira obra de Marx escrita em conjunto com Engels, *A Sagrada Família*, de 1845.^{34 35}

Gazeta Renana foi um periódico no qual Marx participou como redator-chefe e colaborador no período de maio de 1842 a março de 1843 (BELTRAME, 2009, p. 12), tendo publicado artigos como: *Debates sobre a liberdade de imprensa*, *O editorial n° 179 da Gazeta de Colônia*, *Os debates da VI Dieta Renana*, com o seu terceiro artigo: *Debates sobre a lei castigando o roubo de lenha*, entre outros.

O surgimento de muitos jornais na Prússia (Alemanha) da época deveu-se ao fato de o rei Frederico Guilherme IV, ter perseguido muitos membros da esquerda hegeliana³⁶ e por ter

³³ Os *Manuscritos de 44* também conhecidos como *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*.

³⁴ “Proponho designar as obras do primeiro período, logo, todos os textos de Marx, de sua tese de doutorado aos *Manuscritos de 1844* e inclusive *A sagrada família*, pela expressão consagrada: *Obras de juventude de Marx*” (ALTHUSSER, 2015, p. 24).

³⁵ “Expulso de Paris, instalando-se em Bruxelas, para onde também se muda Engels, tendo início a colaboração entre os dois com a publicação de *A sagrada família*. Escreve as *teses sobre Feuerbach*” (NAVES, 2000b, p. 19).

³⁶ A filosofia de Hegel continuou a ser amplamente debatida após a sua morte em 1831. A filosofia, por sua vez, incidia fortemente também sobre a instância política. Diante desse contexto, erigiu-se um debate acalorado sobre a interpretação do pensamento de Hegel relacionado tanto à filosofia quanto à política. O debate entre os discípulos de Hegel tinha como enfoque proeminente o *sistema* filosófico de Hegel, por um lado, e o seu *método*, por outro. Em defesa do *sistema* filosófico hegeliano firmou-se a “direita hegeliana” e em defesa de seu *método* firmou-se a “esquerda hegeliana”. A direita hegeliana “ênfatizava o *sistema* como uma realidade consumada para, assim, defender a monarquia prussiana” (FREDERICO, 2010, p. 10). A esquerda hegeliana, por seu turno, ao enfatizar o *método*, pregava que o processo histórico era comandado por um processo ininterrupto de negações e que, portanto, não se deveria deter no sofrível presente monárquico alemão. A dialética hegeliana parecia acenar para o futuro, e, para tanto, não poderia ficar engessada em um presente monárquico e feudal. O método dialético, assim, foi

expulsado professores das universidades com essa tendência política, além de ter fechado inúmeras revistas universitárias. Daí o fato de muitos intelectuais, dentre eles Marx, que se enquadravam na esquerda hegeliana terem participado da composição de jornais e revistas e se ocupado com problemas políticos e sociais concretos da sociedade, e não meramente acadêmicos (BELTRAME, 2009, p. 12-13).³⁷ Em primeiro de abril de 1843, insatisfeito com os rumos que a *Gazeta Renana* tomava, Marx pede demissão do periódico (BELTRAME, 2009, p. 22). Em 1843 ainda, Marx casa-se com Jenny von Westphalen (NAVES, 2000b, p. 19) e se estabelece na cidade de Kreuznach (FREDERICO, 2010, p. 15) onde também estabelece seu gabinete de estudos. De maio a outubro desse mesmo ano, Marx então redige *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Esse trabalho de Marx – não destinado à publicação –, compunha-se de trechos transcritos de a *Filosofia do Direito*, de Hegel, seguido de comentários do próprio Marx (FREDERICO, 2010, p. 15). O pensador alemão, então, realiza um acerto de contas com a filosofia hegeliana, uma revisão teórica, além de ter iniciado seus estudos sobre o comunismo (BELTRAME, 2009, p. 24). Posteriormente, Marx é expulso da Alemanha (BELTRAME, 2009, p. 23) e instala-se em Paris. Em Paris, em fevereiro de 1844, Marx publica o único volume dos *Anais Franco-Alemães* no qual constava dois artigos seus: *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito em Hegel – Introdução* e a *Questão judaica* (BELTRAME, 2009, p. 40-41). Nesse mesmo período Marx, concomitantemente, publica três artigos no periódico *Avante!* (FREDERICO, 2010, p. 20). Em 1844 ainda, redige os *Manuscritos econômicos-filosóficos* e estabelece amplo contato com Friedrich Engels. Em 1845, é expulso de Paris devido à pressão de Frederico Guilherme IV exercida sobre o governo francês, a motivação

utilizado para realizar a crítica do poder monárquico da época. Outro aspecto da polêmica dizia respeito à famosa e enigmática frase de Hegel constante do prefácio de *A Filosofia do Direito*: “o racional é real; o real é racional”. A ala direita enfatizava a segunda parte da sentença hegeliana para confirmar justamente a racionalidade do real. Sendo o real o regime vigente, o Estado prussiano, justificar assim a racionalidade da monarquia. A ala esquerda privilegiava a primeira parte da frase. “A *racionalidade* do real era usada como contraposição à irracionalidade vigente na realidade social; para a racionalidade triunfar, diziam, é necessário ir além, negar, portanto, a irracionalidade inexistente, a monarquia retrógrada” (FREDERICO, 2010, p. 11). Havia ainda um terceiro ponto de controvérsia a respeito do legado hegeliano: o papel da religião na filosofia de Hegel. A direita hegeliana enfatizava o caráter teológico da obra de Hegel e, com base nessa perspectiva, defendia o regime monárquico. Já a esquerda hegeliana, com base no movimento dialético, defendia que o Espírito apenas poderia se manifestar nas fases de um processo, respectivamente, como arte, como religião, e, por fim, como filosofia (racionalidade). Nesse sentido, portanto, a religião seria somente um estágio inferior a ser superado (FREDERICO, 2010, p. 12). A direita hegeliana era composta por Michelet, Goschel, Johann Eduard Erdmann, Gabler e Rosenkranz. A esquerda hegeliana era formada por David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stiner, Ludwig Feuerbach e Karl Marx (BELTRAME, 2009, p. 12).

³⁷ Marx e os demais intelectuais de sua época viviam uma realidade social de atraso em comparação a outros países europeus que já haviam passado pelo processo de modernização burguesa. “Os demais países da Europa viviam os novos tempos inaugurados pela Revolução Francesa de 1789 e pela modernização capitalista” (FREDERICO, 2010, p. 9). A Alemanha, contudo, permanecia estagnada no feudalismo, sofrendo com o despotismo de um governo monárquico que impunha restrições à imprensa e à divergência política. Nessa época, a burguesia e o proletariado alemão ainda ensaiavam seus primeiros passos de atuação social (FREDERICO, 2010, p. 9).

eram as publicações políticas de Marx no país (KONDER, 2015, p. 51). Marx irá instalar-se em Bruxelas, para onde também se muda Engels, dando-se início, assim, à colaboração entre os dois filósofos que resultará na publicação de a *Sagrada Família* (NAVES, 2000b, p. 19).

3.1 GAZETA RENANA: o jusnaturalismo de Marx

Marx foi adepto do jusnaturalismo e com base nesse jusnaturalismo defendeu todo um conjunto de garantias ao cidadão em relação ao Estado prussiano. Marx, desse modo, segundo Naves, baseou-se em “uma teoria racionalista do Estado em que este tem por finalidade a realização da liberdade” (NAVES, 2014, p. 18), de clara influência hegeliana. Nesse momento de sua vida ainda, Marx explicitamente compartilhava a noção hegeliana da possibilidade de emancipação humana por via da Constituição do Estado moderno (BELTRAME, 2009, p. 9).

A intervenção de Marx no *Gazeta Renana* possui um caráter teórico e político e representava um programa de reforma do Estado prussiano. A colaboração de Marx no *Gazeta Renana*, assim, pressupunha um programa prático implícito de união da filosofia à política (BELTRAME, 2009, p. 12). Há, dessa maneira, em Marx, nesse período, uma determinação positiva do Estado e da política. Na participação política no Estado, era depositada todas as esperanças na possibilidade da realização do humano como um todo (BELTRAME, 2009, p. 17).

Marx, contudo, também se distanciou de Hegel, pois ao contrário desse filósofo, Marx não identificava no Estado prussiano o Estado racional e acabado proposto por Hegel (BELTRAME, 2009, p. 17). Para tanto, era necessário indicar iniciativas para a reforma do Estado real. Marx, todavia, supunha que a crítica era arma suficiente para desfazer os nódulos da irracionalidade estatal. A crítica seria arma suficiente para que o Estado pudesse voltar aos eixos dos ditames da razão.

Marx parte, então, do conceito de Estado *ideal* como medida para o Estado *real*. Diante desse modelo de Estado baseado na razão e na liberdade, o Estado é visto como a realização plena da política e do direito. Esse modelo de Estado pleno, por seu turno, é que deveria servir como medida para o Estado real prussiano (NAVES, 2000b, p. 22). No mesmo sentido da busca real pela plenitude ideal do Estado, o Estado é tomado como *locus* da universalidade. Os interesses particulares deveriam, portanto, sempre se encontrar, na esfera do Estado, subsumidos ao interesse geral. O Estado, para essa perspectiva, funcionaria, assim, como uma totalidade ética.

No *Gazeta Renana* é igualmente evidente a preocupação de Marx de que o interesse particular não viesse a subjugar o interesse universal do Estado. Um dos focos proeminentes de

Marx nesse período era a crítica de toda e qualquer pretensão de transformação do Estado em um instrumento do interesse privado. Na maior parte dos artigos dessa época há afirmações da superioridade do espírito sobre a matéria, da superioridade do Estado, representante do interesse geral, frente ao interesse particular (BELTRAME, 2009, p. 14-15). Em *Debates sobre a lei castigando o roubo de lenha* Marx denunciou essa submissão do interesse geral ao interesse particular da propriedade. Não restava dúvida para Marx de qual interesse deveria ser sacrificado. Somente assim a liberdade e a racionalidade triunfariam.

(...) A imparcialidade é apenas a forma, nunca o conteúdo do julgamento. O conteúdo é anterior à lei. E se o processo não é mais do que uma forma carente de conteúdo, as minúcias formais são desprovidas de valor (...). O processo e o direito não podem ser indiferentes entre si, como não é, por exemplo, a forma das plantas e dos animais em relação sua carne e seu sangue. É necessário um só espírito animando tanto o processo quanto as leis, pois o processo é somente a *forma de vida da lei* e, portanto, aquilo que manifesta sua vida interior.

(...) Quando o direito, materialmente, incorpora um interesse privado, que não suporta a luz da publicidade, há que se dar também a ele uma forma adequada, o procedimento secreto, para que ninguém crie ilusões tolas e perigosas. Consideramos um dever de todos os renanos, especialmente os juristas, dedicar neste momento uma atenção especial ao conteúdo jurídico, para que não se cubra simplesmente o rosto com uma máscara vazia. Pois a forma não tem nenhum valor quando não é a forma de um conteúdo.

A proposta da comissão a que acabamos de nos referir e o voto aprovatório da Dieta são o ponto principal de todo o debate, pois aqui se mostra a consciência da própria Dieta da colisão de interesses entre os proprietários de bosques e os princípios de direito, princípios sancionados pela nossa própria lei. A Dieta tinha por função votar ou a favor de que os princípios jurídicos fossem sacrificados em relação aos interesses privados dos proprietários de bosques ou, o inverso, a favor de que os interesses desses últimos devessem triunfar sobre o direito. Na votação o interesse triunfou sobre o direito. Nem sequer se oculta que toda lei é *uma exceção à lei* (...).

A Dieta, portanto, cumpriu plenamente a sua missão. Tem defendido, e por isso foi criada, um determinado interesse especial, considerado como um fim em si mesmo. E se para isso ela teve de pisotear o direito, não é mais do que simples consequência da sua missão, já que o interesse é por sua própria natureza cego, desmedido e unilateral; em uma só palavra, um instinto natural distante de qualquer lei (...). O interesse privado não adquire a capacidade de legislar pelo fato de sentar-se no trono do legislador (...).

O cidadão renano deveria triunfar sobre os estamentos privados, o cidadão deveria impor-se em relação aos proprietários dos bosques. A Dieta não está destinada pela lei somente ao interesse privado, mas sim ao interesse da coletividade. Sendo esses interesses incompatíveis entre si, não se deveria duvidar em nenhum só momento em sacrificar a defesa do interesse individual ao do coletivo (MARX, 1982a, p. 281-283).

Esses posicionamentos de Marx, de evidente influência hegeliana, baseiam-se em um esquema político-filosófico que toma por base duas esferas: a esfera da matéria, do interesse privado ou do interesse burguês e a esfera do interesse geral, do interesse do Estado e do cidadão. É de Hegel que Marx herda a noção de preponderância do interesse coletivo em detrimento do individual. Isso é possível observar mais objetivamente nos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel:

288 – Os interesses particulares das coletividades que *fazem parte da sociedade civil e se encontram situadas fora do universal em si e para si do Estado* são administrados nas corporações (§ 251^o), nas comunas e outros sindicatos e classes, e pelas autoridades: presidentes, administradores, etc. Os assuntos de que cuidam são, por um lado, a propriedade e os interesses privados desses domínios particulares, e neste aspecto a sua autoridade assenta na confiança dos companheiros e concidadãos, mas, *por outro lado, tais domínios devem estar subordinados ao interesse superior do Estado de tal modo que, para a designação destes pontos, deve conjugar-se a eleição pelos interessados e a confirmação pela esfera superior.*

289 – A conservação do interesse geral do Estado e da legalidade entre os direitos particulares, a redução destes àqueles exigem uma vigilância por representantes do poder governamental, por funcionários executivos e também por autoridades mais elevadas com poder deliberativo, portanto colegialmente organizadas. No seu conjunto, as autoridades elevam-se à proximidade imediata do monarca.

Nota – Assim como a sociedade civil é o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos, assim aqui se trava o conflito entre este interesse geral e os interesses da comunidade particular e, por outro lado, entre as duas espécies de interesses reunidas e o ponto de vista mais elevado do Estado e suas determinações. *O espírito corporativo, que nasce da legitimidade dos domínios particulares, no interior de si mesmo se transforma em espírito do Estado, pois no Estado encontra o meio de alcançar os seus fins particulares.* Esse é, deste ponto de vista, o segredo do patriotismo dos cidadãos: reconhecem o Estado como sua substância, pois conservam os seus interesses particulares, sua legitimidade, sua autoridade e seu bem-estar. No espírito corporativo, que imediatamente implica a ligação do particular ao universal, é onde se verifica como o poder e a profundidade do Estado radicam-se nos sentimentos. *A administração dos assuntos das corporações pelos seus próprios chefes muitas vezes se revelará inepta, pois se eles conhecem bem os assuntos próprios das corporações já não conhecem tão bem a relação deles com condições mais afastadas e com o ponto de vista geral* (HEGEL, 1997, p. 266-267, grifo meu).

Contudo, para Marx, o indivíduo somente deve respeito às leis do Estado na medida em que elas são a representação ou a personificação máxima das leis naturais da razão humana. A partir do momento em que elas, as leis, já não puderem mais executar essa função, o direito do Estado torna-se um não direito. Portanto, para Marx, uma lei poderia ser ilegal. Mesmo que uma lei para existir tenha cumprido todos os requisitos formais para sua promulgação, ela ainda assim será a expressão de uma ilegalidade se, caso contrário, ela não for também o reconhecimento positivo da lei natural que a antecede. Mesmo a lei não é lei por si mesma, a lei, de maneira geral, não se encontra “isenta do dever jurídico geral de dizer a verdade”, devendo ater-se à natureza jurídica das coisas existente antes dela. “*O Estado é o grande organismo em que se deve realizar a liberdade jurídica, moral e política e onde o indivíduo cidadão obedecendo às leis do Estado obedeça às leis somente de sua própria razão, a razão humana*” (MARX, 1982b, p. 236, grifo meu).

A lei não está desvinculada do dever geral de dizer a verdade. A lei possui duplamente esse dever, pois é o porta-voz geral autêntico da natureza jurídica das coisas. Por isso, a natureza jurídica das coisas não pode comportar-se segundo a lei, mas sim é a lei que deve comportar-se segundo a natureza jurídica das coisas. Porém, se a lei denomina furto de madeira uma ação que nem sequer constitui uma contravenção penal referente à madeira, está a lei, portanto, mentindo e o pobre é sacrificado por causa de uma mentira legal.

“Há dois gêneros de corrupção”, diz Montesquieu, “um deles quando o povo não observa absolutamente as leis; outro quando é corrompido pelas leis: trata-se de um mal incurável, porque encontra-se inserido no próprio remédio”.

Quanto menos lograreis fazer prevalecer a crença de aqui existir um crime, onde, de fato, nenhum crime existe, tanto mais haveis apenas de conseguir transformar o próprio crime em ato jurídico. Haveis obliterado as fronteiras diferenciadoras, porém equivocai-vos se acreditardes terem sido elas obliteradas tão somente no vosso interesse (MARX, 2007, p. 5).

Nesse período dos trabalhos de Marx, liberdade e igualdade possuíam uma existência natural. O Estado, por sua vez, seria a realização máxima da razão humana, o Estado deveria ser, efetivamente, um Estado de direito. Para tanto, uma lei que não observasse o direito natural, de ser livre e igual, do indivíduo, não seria uma lei verdadeira. A lei para corresponder ao direito natural dos seres humanos deveria ser o reconhecimento positivo da natureza jurídica das coisas.

3.2 CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL

Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel foi um trabalho de Marx produzido entre o *Gazeta Renana* e os *Anais Franco-Alemães*, durante maio a outubro de 1843, como afirmado anteriormente, não destinado à publicação, mas possuindo o objetivo de realizar um estudo e uma revisão da teoria hegeliana, tendo servido de base, deste modo, para o artigo *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, publicado nos *Anais Franco-Alemães*.

Enquanto no *Gazeta Renana* Marx segue de perto a tradição do idealismo alemão em que a crítica das formações do Estado tem por objetivo o aperfeiçoamento do Estado e das formas de poder (racionalidade do Estado), na *Contribuição*, após as inúmeras experiências de Marx, foi permitido ao filósofo concluir que não era possível constatar a consonância, outrora pregada, entre natureza do Estado e interesse geral. Marx, então, passou a rever a teoria do Estado de Hegel, consubstanciada em um primeiro momento no manuscrito em questão. Não havia uma identificação entre Estado racional e Estado prussiano, mas sim uma antinomia. É nesses termos, portanto, que Marx inicia sua crítica da política e da especulação (BELTRAME, 2009, p. 28).

O tema fundamental de Marx nesse texto é o da separação hegeliana entre Estado e sociedade civil. Estado e sociedade civil eram vistos, sob o prisma da filosofia hegeliana, como coisas opostas e, entretanto, conciliáveis dentro da esfera do próprio Estado. Assim é que em a *Contribuição* a crítica de Marx devota especial interesse à concepção hegeliana de Estado e de seu modelo prussiano. Nesse mesmo contexto Marx também elaborará uma importante defesa da democracia (ENDERLE, 2005, p. 18).

Hegel, segundo Marx (2010d, p. 29), define o Estado como “Ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em uma finitude”. Ou seja, sociedade civil e família é que seriam produzidas, conforme a especulação hegeliana, pela Ideia. Para Marx, contrariamente, o Estado é que é produzido pela sociedade civil e pela família. A especulação hegeliana inverte sujeito em predicado e predicado em sujeito, transformando, assim, a condição em condicionado e vice-versa (MARX, 2010d, p. 30). Os indivíduos, dessa maneira, são tornados predicados do Estado enquanto o Estado se torna o próprio sujeito. Essa filosofia especulativa de Hegel, que será, posteriormente, mais incisivamente criticada na *Ideologia Alemã*, não opera em nada a matéria, mas apenas confere uma outra significação a ela.

Segundo Hegel, ao contrário, elas são produzidas pela ideia real. Não é seu próprio curso de vida que as une ao Estado, mas é o curso de vida da Ideia que as discerniu de si; e, com efeito, elas são a finitude dessa Ideia; elas devem a sua existência a um outro espírito que não é o delas próprio; elas são determinações postas por um terceiro, não autodeterminações; por isso, são também determinadas como “finitude”, como a finitude própria da “Ideia real”. A finalidade de sua existência não é essa existência mesma, mas a ideia segrega de si esses pressupostos “para ser, a partir da idealidade delas, espírito real e infinito para si”, quer dizer, o Estado político não pode ser sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil; elas são, para ele, *conditio sine qua non*. Mas a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto. A Ideia real só se degrada, rebaixa-se à “finitude” da família e da sociedade civil, para, por meio da suprassunção destas, produzir e gozar sua infinitude); ela divide, por conseguinte (para alcançar sua finalidade), nessas esferas, a matéria dessa sua realidade finita (dessa qual? Essas esferas são, de fato, a “sua realidade finita”, sua “matéria”?), os “indivíduos como a multidão” (“os indivíduos, a multidão” são aqui matéria do Estado, “deles provém o Estado”, essa sua procedência se expressa como um ato da Ideia, como uma “distribuição” que a Ideia leva a cabo com sua própria matéria. O fato é que o estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil. A especulação enuncia esse fato como um ato da ideia, não como a ideia da multidão, senão como o ato de uma ideia subjetiva e do próprio fato diferenciada), “de maneira que essa divisão, no singular (antes, o discurso era apenas o da divisão dos singulares nas esferas da família e da sociedade civil), pelas circunstâncias, pelo arbítrio etc. aparece mediada”. A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui um outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a Ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: “ser espírito real para si infinito”. Nesse parágrafo, encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral (MARX, 2010d, p. 30-31).

Nesse sentido, Enderle (2005, p. 19) afirma que Marx possui grande influência do pensamento de Feuerbach. O método que Marx toma emprestado de Feuerbach é o da inversão do sujeito em predicado e do predicado em sujeito, é o método da inversão, portanto, da dialética hegeliana. No entanto, Marx não se limita apenas aos limites dessa inversão, a crítica de Marx destina-se igualmente aos pressupostos dela. Feuerbach inverteu “o processo de constituição do

real ao fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens, e esta foi justamente a crítica desenvolvida por Marx, nesse momento em que se ampara na teoria de Feuerbach, contra a filosofia hegeliana do direito” (BELTRAME, 2009, p. 29).

O que Marx denuncia como “mistério” da especulação hegeliana é a ontologização da Ideia, com a conseqüente desontologização da realidade empírica. Em Hegel, família e sociedade civil são produzidas pela Ideia de Estado, engendradas por ela. O verdadeiro sujeito torna-se predicado do predicado (ENDERLE, 2005, p. 19).

O conteúdo concreto, a determinação real, nesses termos, “aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como o conteúdo concreto” (MARX, 2010d, p. 38). A inversão entre sujeito e predicado é a inversão entre real e ideal, entre ser e pensar. Segundo Feuerbach ainda:

Em Hegel, o pensamento é o ser; – o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento que a si mesmo se pensa, – o pensamento como sujeito sem predicado ou o pensamento que é simultaneamente sujeito e o seu próprio predicado. Mas o pensamento no elemento do pensamento é ainda algo de abstracto; por isso, realiza-se e aliena-se. Este pensamento realizado e alienado é a natureza, o real em geral, o ser. Mas, qual é o verdadeiro real neste real? É o pensamento – que bem depressa se despoja do predicado da realidade para, de novo, estabelecer a sua falta de predicados como sua essência verdadeira. Mas, justamente por isso, Hegel não chegou ao ser como ser, ao ser livre, independente, feliz em si mesmo. Hegel pensou unicamente os objectos como predicados do pensamento que a si mesmo se pensa. A contradição assim admitida entre a religião existente e a religião pensada na filosofia hegeliana da religião deve-se apenas a que, aqui, como noutros lugares, o pensamento se transforma em sujeito, e o objecto – a religião – num simples predicado do pensamento (FEUERBACH, 2008b, p.15).

Feuerbach não simplesmente denuncia um erro de método, mas sim denuncia o que serve de fundamento para esse método. É o mesmo que acontece, por exemplo, com Deus na teologia. Deus, a Ideia abstrata, é na verdade visto como sendo o concreto e o verdadeiro, como sendo aquilo que engendra as demais determinações finitas da realidade, tal como o indivíduo, ao contrário de ser engendrado por elas. Marx segue no mesmo sentido apontado por Feuerbach, e não elabora simplesmente uma crítica da lógica de Hegel ou uma crítica de um possível mau uso feito dela, mas sim elabora uma crítica dos fundamentos hegelianos. A Ideia em Hegel se autonomiza totalmente, quando, em verdade, ela deveria girar em torno dos objetos mundanos (ENDERLE, 2005, p. 20-21). E a isso se deve o carácter antropológico do texto de Marx, e a que Marx, por sua vez, deve a Feuerbach. Feuerbach dissolveu a filosofia especulativa e a teologia em antropologia exigindo que se pensasse o concreto não de forma abstrata, mas sim o abstrato de forma concreta (MORÃO, 2008, p. 3). Marx tomando de empréstimo essa ideia de Feuerbach estende os enunciados materialistas feuerbachianos para o campo da vida social humana – as relações humanas são um produto dos próprios homens, “mas a raiz é, para o ser humano, o

próprio ser humano” (MARX, 2010c, p. 44) – e para o campo da política (SILVA, 2013, p. 145).

A necessidade interna de que Deus, de um objeto do homem, se transforme em sujeito, em eu pensante do homem, deriva do que já se disse mais ou menos nestes termos: Deus é objeto do homem e só do homem, não do animal. Mas o que um ser é só se conhece a partir do seu objeto; o objeto a que necessariamente se refere um ser nada mais é do que a sua essência revelada. (...) Se, pois, Deus tal como é, necessária e essencialmente – é um objeto do homem, então na essência desse objeto exprime-se apenas a própria essência do homem. Imagina tu que, diante dos olhos de um ser pensante que vive noutro planeta ou cometa, se põem alguns parágrafos de uma dogmática cristã, que tratam do ser de Deus. Que concluiria um tal ser a partir desses parágrafos? Porventura a existência de um Deus, no sentido de dogmática cristã? Não! Concluiria apenas que existem seres pensantes na terra; descobriria nas definições que os habitantes da terra dão do seu Deus apenas definições da sua própria essência. Por exemplo, na definição – Deus é um espírito – apenas a prova e a expressão do seu próprio espírito; em suma, concluiria da essência e das propriedades do objeto para a essência e as propriedades do sujeito, e com plena razão; pois a distinção entre o que o objeto é em si mesmo e o que ele é para o homem não se enquadra nesse objeto. Essa distinção só é legítima no caso de um objeto que é dado de modo imediatamente sensível e, por isso mesmo, é também dado a outros seres exteriores ao homem. A luz não está aí só para o homem, afeta também os animais e igualmente as plantas e ainda as matérias inorgânicas: é um ser universal. Para experimentar o que é a luz, consideramos, pois, não apenas as impressões e os efeitos da mesma em nós, mas também noutros seres diferentes de nós. Por isso, aqui está necessária e objetivamente fundada a distinção entre o objeto em si mesmo e o objeto para nós, a saber, entre o objeto na realidade e o objeto no nosso pensamento e representação. Mas Deus é apenas um objeto do homem. Os animais e as estrelas glorificam Deus só na interpretação do homem. É, pois, inerente à essência do próprio Deus não ser objeto para qualquer outro ser fora do homem, ser um objeto especificamente humano, um segredo do homem. Mas, se Deus é tão-só um objeto do homem, que é que se nos revela na essência de Deus? Nada mais do que a essência do homem. Aquele para quem o Ser supremo é objeto é ele próprio o ser supremo. Quanto mais para os animais o homem for objeto, tanto mais eles se elevam, tanto mais se aproximam do homem (FEUERBACH, 2008a, p. 10-11).

“Hegel não desenvolve seu pensamento partindo do objeto, mas desenvolve o objeto partindo de um pensamento já definido em si dentro da esfera da lógica” (BELTRAME, 2009, p. 31). Já para Marx, família e sociedade civil é que são as premissas do Estado, os fatores ativos, e não o contrário. Marx, assim como Feuerbach, enxerga no sujeito vivo o ponto de partida, e não na Ideia (BELTRAME, 2009, p. 34). “É evidente. O verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. O mais simples é o mais complexo e o mais complexo o mais simples. O que deveria ser ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser resultado racional se torna ponto de partida místico” (MARX, 2010d, p. 59-60).

Outro ponto da crítica marxiana refere-se à alienação política. Segundo Marx, a Constituição e o Estado político representam uma separação do povo em relação a sua essência, em relação a sua vontade genérica. O povo é, contudo, o Estado real, é o todo, é o poder constituinte, é a base da Constituição – “Como se o povo não fosse o Estado real. O Estado é um *abstractum*. Somente o povo é o *concretum*” (MARX, 2010d, p. 48). Se a vontade popular

é o todo, a Constituição e o Estado político são apenas partes desse todo. Todavia, devido a alienação política, o povo, ao submeter-se a sua própria obra, perde, entretanto, seu estatuto fundante e as posições são invertidas. A vontade geral que era o todo agora é vista como parte e a Constituição que era parte ganha autonomia como todo. Como parte, o povo, perde a autonomia de fazer mudanças na Constituição. A Constituição ganha assim ampla autonomia face à vontade geral.

A Constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem (...). Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a Constituição que cria o povo, mas o povo a Constituição” (MARX, 2010d, p. 50).

Nesse sentido, os indivíduos atuam como o princípio da Constituição (MARX, 2010d, p. 75), e como princípio eles deveriam ter o poder de modificá-la. O poder político deveria ser, então, uma parte submetida ao todo da vontade geral. “Tem o povo o direito de se dar uma nova Constituição? O que de imediato tem de ser respondido afirmativamente, na medida em que a Constituição, tão logo deixou de ser expressão real da vontade popular, tornou-se uma ilusão prática” (MARX, 2010d, p. 76).

Por sua vez, como bem afirma Enderle (2005, p. 23), “esse será o sentido, na *Crítica*, do desenvolvimento da ideia de democracia, pensada em contraposição à defesa hegeliana da soberania do monarca”. Na democracia, a vontade popular não aliena seu poder para o Estado. A democracia, dessa maneira, é vista por Marx como a verdade e o gênero. O Estado, sim, é visto como o particular. Nesse sentido, a vontade popular constituiria a significação universal que, por seu turno, serviria à subsunção das demais significações particulares, como o Estado e a Constituição. “A perspectiva política de Marx, nesse momento, é democracia direta” (FREDERICO, 2010, p. 18).

Nesse sentido, Marx defende a Constituição representativa, bem como a eleição ilimitada, “a máxima generalização possível da eleição” (MARX, 2010d, p. 134). Marx, portanto, defende a necessidade da prática política legislativa de todos indistintamente para que se pudesse fazer valer a vontade geral. O povo não é visto, como em Hegel, como “multidão ou turba” (MARX, 2010d, p. 31) que não sabe o que quer. E que, para tanto, necessitaria da ação organizadora do Estado atuando contra a desorganização imanente a sociedade (BELTRAME, 2009, p. 14), impedindo a sua autodestruição. A vontade geral, em Marx, nesse sentido, apenas poderia errar na condição de ser enganada. “Ela não pode querer o mal para si mesma, mas pode apenas confundir um bem aparente (um bem particular) com o bem verdadeiro (o bem

geral)” (ENDERLE, 2005, p. 24). O erro somente poderia ser verdadeiramente evitado através da participação política.

Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel é o texto em que Marx inicia o seu rompimento com o esquema hegeliano do Estado como representante do interesse geral. Não é mais o pensamento que funda a realidade, mas sim a realidade empírica que serve de fundamento ao pensamento. É nesse ínterim que Marx deixa de se voltar ao Estado como a verdade dos problemas sociais ou como o representante da vontade geral (nem todos têm o direito de intervir no Estado) como acontecia em seus posicionamentos no *Gazeta Renana*. Marx passa a se voltar à vida social e aos problemas da população. O movimento histórico real passa a ter primazia (BELTRAME, 2009, p. 39-40).

3.3 ANAIS FRANCO-ALEMÃES

Em 1844 foi lançada, tendo um único volume, a revista *Anais Franco-Alemães*. Nela constaram dois famosos artigos de Marx: *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* e a *Questão Judaica* (BELTRAME, 2009, p. 40-41). Nesse período, Marx, após seu casamento, mudou-se para França. A experiência francesa possibilitou ao filósofo amplo contato com o movimento operário francês – Marx a essa época chegou a participar de muitas reuniões de trabalhadores – e, diante, desse contato, foi possibilitado ao filósofo, igualmente, o aprimoramento de sua teoria, consubstanciado inicialmente na escritura dos dois artigos em comento (BELTRAME, 2009, p. 43). Nesse país o operariado manifestava-se mais abertamente contra o domínio do capital. Esse contato com as massas, por conseguinte, fez com que Marx descobrisse, através dos intérpretes da Revolução Francesa, a *luta de classes* (FREDERICO, 2010, p. 19), e, assim, pela primeira vez, na *Introdução*, Marx utilizou o termo “proletariado” (BELTRAME, 2009, p. 41). Nesse momento, Marx também realizou seu primeiro contato com a teoria político-econômica inglesa, através de traduções francesas (FREDERICO, 2010, p. 20).

A *Introdução* é uma espécie de ressystematização das ideias que Marx expunha em seus comentários à obra de Hegel (discutidos no tópico precedente), porém, com alguns acréscimos importantes resultado dos novos estudos e das novas experiências do pensador alemão. Ao contrário do trabalho anterior, todavia, a *Introdução* foi um artigo destinado à publicação. O momento da publicação dos *Anais Franco-Alemães*, por seu turno, ainda estava profundamente marcado pela teoria de Feuerbach e pelo seu conceito de alienação, somado, contudo, à adoção do proletariado, fruto do contato de Marx com as massas, como agente da transformação e da emancipação humana. O indivíduo, nesse ínterim, ainda está no centro da análise marxiana. A

produção é ainda o resultado da atividade dos indivíduos, e não, como posteriormente se sucederá, da luta entre as classes ou das relações entre elas de maneira geral.

Sob a égide do pensamento de Feuerbach, Marx demonstrou na *Introdução* que o Estado possuía um funcionamento que equivalia àquele da religião na teoria feuerbachiana. Tanto a religião quanto o Estado consistiam em uma alienação a outrem (a Deus ou a esfera política estatal) das atribuições humanas.³⁸ No entanto, a crítica do Estado não se resumia, como a crítica da religião feuerbachiana, a mera crítica especulativa, à crítica das ideias ou a uma simples mudança de perspectiva.

Marx, desde esse momento, pretendia “efetivar a filosofia” (FREDERICO, 2010, p. 21),³⁹ pretendia fazer com que a filosofia ganhasse materialidade por meio do movimento revolucionário de massas. O proletariado passa então a ser visto como o vetor material dessa efetivação. A teoria ou a filosofia deveria ultrapassar seu papel crítico e penetrar o movimento das classes populares, servindo-o como uma arma para a sua emancipação. A teoria ganharia, assim, materialidade para confrontar a materialidade das injustiças da realidade social (NAVES, 2000b, p. 23). O proletariado constituiria o fundamento material da revolução, a filosofia o elemento espiritual.

A profunda Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar desde os fundamentos. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça dessa emancipação é a filosofia, o proletariado é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se suprassumir sem a efetivação da filosofia (MARX, 2010d, p. 157).

A figura do proletariado, nesse contexto, é trabalhada sob a noção de homem alienado, de Feuerbach. O proletariado como a classe mais alienada, plenamente alienada, totalmente despossuída, é a classe com as melhores características para promover, portanto, a desalienação total, a revolução total, a recuperação completa do ser humano. A solução de Marx, à

³⁸ A filosofia de Feuerbach era uma filosofia de cunho crítico-religioso. O tema mais importante de sua obra é, nesse sentido, a crítica da religião. A religião para Feuerbach era uma mistificação da realidade. A religião é uma projeção das características humanas em entidades divinas. “Os homens adoram inconscientemente os seus próprios atributos que deles se separam, se alienam” (FREDERICO, 2010, p. 14). Dessa forma, se o homem vê em Deus bondade e justiça, ele adora e atribui a Deus seus próprios atributos humanos, e por intermédio da figura divina, acaba por adorar a si mesmo. É dessa forma que, portanto, em Feuerbach, religião é alienação. E alienação é processo pelo qual o indivíduo “se separa de si e projeta os seus próprios atributos (a justiça, a bondade, o poder, etc.) numa figura inexistente” (FREDERICO, 2010, p. 14). Assim foi que Feuerbach “investindo contra o sistema e o método dialético de Hegel, denunciava o seu caráter religioso” (FREDERICO, 2010, p. 13). Hegel, como já observado, tomou, em seu sistema filosófico, o predicado por sujeito e o sujeito por predicado. Contra essa inversão mistificada da realidade é que Feuerbach propõe como ponto de partida a natureza, o mundo sensível. Feuerbach assim propôs uma filosofia materialista em que o indivíduo já não mais atribuisse a pontos exteriores a si suas próprias qualidades, e passasse a adorar sua própria humanidade, sua própria natureza.

³⁹ Ideia essa que ele levará até as últimas consequências na *Ideologia alemã* e nas *Teses Ad Feuerbach*, obra posterior escrita em conjunto por Marx e Engels. A última das teses sobre Feuerbach resumem plenamente essa noção: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é *transformá-lo*” (MARX; ENGELS, 2004, p. 120).

semelhança do argumento feuerbachiano, para a questão da alienação consistia na superação da separação existente entre Estado alienado e sociedade privada, na superação entre universal e particular, na união, portanto, entre social e político.

Onde se encontra, então, a possibilidade positiva de emancipação alemã?

Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado (MARX, 2010d, p. 156).

O Estado político para Hegel era um momento fundamental de resintonização dos interesses divergentes existentes na sociedade civil. No Estado, mais especificamente na figura do monarca, Hegel via a concretização da vontade geral, racional e consciente. Rebatendo Hegel, Marx aplica a teoria da alienação religiosa de Feuerbach ao mundo humano, à política, às relações sociais. Nesse sentido, a relação entre Estado e estamentos da sociedade civil já não é vista mais como uma sintonia, mas sim como uma dissintonia, como completa oposição (FREDERICO, 2010, p. 17). Nesse momento Marx, ao contrário do que acontecia no *Gazeta Renana*, não deposita mais suas esperanças no Estado. O Estado já não é mais visto como uma instituição racional. O Estado é a alienação da sociedade civil. “Os indivíduos em vez de exercerem diretamente o poder de decisão, alienam esse poder para a esfera estatal” (FREDERICO, 2010, p. 17-18). Com bem afirmado, Marx adotou aqui uma noção radical de democracia como meio de superação da dissociação existente entre vontade geral e Estado.

A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que com Hegel alcançou sua versão mais consistente, rica e completa, consiste tanto na análise crítica do Estado moderno e da realidade com ele relacionada como na negação decidida de todo o modo da consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais distinta, mais universal, elevada ao status de ciência, é justamente a própria filosofia especulativa do direito. Se a filosofia especulativa do direito só foi possível na Alemanha – esse pensamento extravagante e abstrato do Estado moderno, cuja efetividade permanece como um além, mesmo que esse além signifique tão somente o além do Reno –, a imagem mental alemã do Estado moderno, que faz abstração do homem efetivo, só foi possível, ao contrário, porque e na medida em que o próprio Estado moderno faz abstração do homem efetivo ou satisfaz o homem total de uma maneira puramente imaginária. Em política, os alemães pensaram o que as outras nações fizeram. A Alemanha foi a sua consciência teórica. A abstração e a presunção de seu pensamento andaram sempre no mesmo passo da unilateralidade e da atrofiação de sua realidade. Se, pois, o status quo do sistema político alemão exprime o acabamento do *ancien régime*, o acabamento do espinho na carne do Estado moderno, o status quo da ciência política alemã exprime o inacabamento do Estado moderno, a deterioração de sua própria carne.

Já como oponente resolutivo da forma anterior da consciência política alemã, a crítica da filosofia especulativa do direito não deságua em si mesma, mas em tarefas para cujas soluções há apenas um meio: *a prática*.

Pergunta-se: pode a Alemanha chegar a uma práxis *à la hauteur des principes*, quer dizer, a uma revolução que a elevará não só ao nível oficial das nações modernas, mas à estatura humana que será o futuro imediato dessas nações?

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação positiva da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. Relações que não podem ser mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês acerca de um projeto de imposto sobre cães: “Pobres cães! Querem vos tratar como homens!” (MARX, 2010d, p. 151-152).

A democracia seria o meio mais adequado de superar essa alienação. Desalienado, o homem parcial do Estado monárquico reavariaria seus atributos, em especial seu poder de decisão antes alienado na esfera do Estado, através de uma democracia direta plena. Em Feuerbach o fim da religião é o fim da alienação, em Marx, o fim do Estado, através da democracia direta, coincide com o fim da alienação.

A *Introdução*, apesar de seus aspectos revolucionários, ainda não é revolucionária no sentido comunista do termo, como mais tarde se concretizará na obra marxiana. A revolução engendrada por Marx é não uma *revolução comunista* mas sim uma *revolução humanista*, na qual o homem está no centro do efeito da desalienação do indivíduo em relação ao Estado (FREDERICO, 2010, p. 24). O indivíduo está, portanto, no centro de sua análise. A produção é ainda o resultado da atividade dos indivíduos, e não, como posteriormente se sucederá, o resultado da luta entre classes em confronto ou das relações entre elas de maneira geral (NAVES, 2000b, p. 32). Por fim, vale ressaltar, que muitos desses temas também serão amplamente explorados em a *Questão Judaica*.

Pode-se afirmar que tanto a *Introdução* quanto a *Questão judaica* representam a ultrapassagem do ideal jusnaturalista presente no pensamento marxiano do período do *Gazeta Renana*. É com a *Questão Judaica* que Marx completará essa ultrapassagem. Nesse texto, o Estado já não funciona como sinônimo de racionalidade. Diante disso, o filósofo erige sua crítica da emancipação política. A vida política, com a separação entre Estado e sociedade civil, havia se tornado um mero meio a serviço da burguesia. É baseado nisso que a *Questão Judaica* constitui um reexame da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão surgida a partir do movimento revolucionário francês (Revolução Francesa).

A divisão entre Estado e sociedade civil, isto é, a divisão entre domínio político e domínio particular ou privado surgida a partir da Revolução Francesa, assim como as distintas modalidades de direito criadas a partir de então, permitiram com que o indivíduo expressasse ou vivesse uma vida dupla. A vida privada, a vida do homem egoísta, e a vida pública, a vida do cidadão do Estado. Marx conseguiu distinguir claramente essa dualidade, essas duas modalidades de direitos (distintos e opostos): os direitos do homem (ou humanos), correspondentes aos direitos do homem egoísta, e os direitos do cidadão. Um tratamento maior sempre foi dado, contudo, segundo Marx, aos direitos do homem (WOLKMER, 2004, p. 23).

A separação entre direito político e direito privado serviu para que se abstraísse a política do cotidiano social. Desse modo, a economia e outras questões sociais importantes que estavam relegadas à esfera privada foram despolitizadas. Nesse sentido, a economia e as questões sociais passaram a dizer respeito somente ao indivíduo como múnada isolado do resto do todo social (MARX, 2010b, p. 48-49).

Os indivíduos apesar de serem materialmente diversos uns dos outros, e apesar de essas questões serem tratadas como questões privadas, eram formalmente iguais e livres na esfera do Estado que não reconhecia as diferenças econômicas. Os indivíduos eram, assim, livres e iguais por um lado, porém, desiguais por outro. Iguais e livres formalmente, porém desiguais e dependentes materialmente. Essa situação, por sua vez, permitia que, como livres e iguais formalmente, os indivíduos vendessem sua força de trabalho a outros indivíduos com o mesmo status político que eles perante o Estado, porém, que divergiam deles materialmente. Isso, todavia, não configurava qualquer violação do direito, e, na verdade, servia como confirmação do direito existente – afinal, vender sua força de trabalho seria um ato de vontade livre, e que, portanto, confirmava o exercício pleno da liberdade. Assim, as declarações de direito, muito embora constituíssem uma emancipação política (pelo fato de declararem todos os homens livres e iguais), não significaram a emancipação total do humano. A emancipação política, era enxergada por Marx, nesse contexto, como uma emancipação apenas parcial. Por mais que a emancipação política constituísse uma conquista importante da humanidade, a emancipação total do humano ainda se encontrava pendente. Isso vai de acordo ainda com a noção de Marx, exposta anteriormente, de “efetivar” a filosofia, pois não eram bastante as afirmações de uma igualdade e de uma liberdade apenas teórica, meramente ilusórias, era necessário que essa igualdade e essa liberdade fossem materialmente constatáveis. Algo impossível, contudo, com a divisão em esfera estatal e esfera privada e com a alienação dos direitos que pertenciam exclusivamente aos indivíduos à esfera do Estado.

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática (MARX, 2010b, p. 41).

Em resumo, a separação em público e privado, permitiu, através da formalização da liberdade e da igualdade, a submissão dos interesses públicos à esfera dos interesses particulares, egoístas, à esfera da exploração econômica, à esfera burguesa. A autonomização da esfera privada tem nas garantias políticas do cidadão apenas um meio para a submissão do trabalhador que, tal como antes (nos regimes anteriores, como o regime feudal), permanece submetido aos indivíduos de uma outra classe. Essa submissão, porém, é dada agora nos termos do direito, é garantida pelo exercício mesmo da igualdade e da liberdade do trabalhador, tornando-se uma espécie de “submissão consentida”, que tira totalmente o foco da justificativa material de tal submissão do indivíduo (MARX, 2010b, p. 50).

É necessário ainda ver a coisa mais de perto. Os direitos humanos para Marx são direitos políticos. Então os direitos humanos seriam propriamente os direitos do cidadão. Os direitos humanos, como direitos do cidadão ou como direitos políticos dizem respeito a direitos relativos à participação do indivíduo na comunidade, são direitos cívicos, dizem respeito à liberdade política necessária a essa participação na política da comunidade e na esfera do Estado. No entanto, esses direitos humanos no sentido de direitos políticos ou públicos se desdobram, graças a separação em sociedade civil e Estado, em direitos do homem. Esses direitos do homem, são direitos *não* políticos, são direitos da individualidade, são direitos, não mais da liberdade política, mas sim são direitos da liberdade de ter propriedade. Essas duas espécies de direitos humanos na sociedade burguesa entram constantemente em choque. A grande questão dos direitos e dos famosos *hard cases* entra em cena: o que deve prevalecer? O direito de propriedade ou o direito de não propriedade do bem comum? (BENSAÏD, 2010, p. 90). Como o que vige é a separação em público e privado, e a submissão da esfera pública à privada, os direitos do homem, acabam por subjugar os direitos do cidadão. É a dissociação em público e privado que cria a ilusão de que os direitos do cidadão são, contudo, resguardados na esfera do Estado, quando, na verdade, eles são materialmente subjugados pela esfera dos interesses privados.

De acordo com Bauer, o homem deve renunciar ao “privilégio da fé” para poder acolher os direitos humanos universais. 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 franceses! Esses direitos humanos são em parte direitos 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] (MARX, 2010b, p. 47).

No que diz respeito ao viés jurídico de a *Questão Judaica*, por mais que Marx teça incisivas críticas aos direitos humanos, pode-se concluir que a crítica de Marx é muito mais voltada ao caráter falsificador que os direitos humanos adquirem quando da alienação do poder político à esfera do Estado burguês e, conseqüentemente, à divisão em esfera civil e esfera pública, que os fazem agir com parcialidade, do que uma crítica dos direitos humanos em si. Isso é corroborado pelo fato de que os direitos humanos e a emancipação política constituíram “um grande progresso”. Mesmo que um progresso parcial ou limitado. “Não se trata de negar a importância da emancipação política, mas de ultrapassar seus resultados conservando-os, de caminhar rumo à ‘verdadeira democracia’” (BENSAÏD, 2010, p. 87).

Desse modo, é permitido então pensar que se Marx almeja, na verdade, uma democracia *verdadeira*, não uma democracia aparente, mas a efetivação máxima do princípio democrático, pode-se também afirmar que nesse texto Marx almeje igualmente os *verdadeiros* direitos humanos ou a concretização plena dos direitos humanos, que, todavia, é irrealizável na esfera do Estado burguês, e não contrário. Para tanto, os argumentos de Marx presentes na *Questão judaica* convergem no mesmo sentido dos argumentos de Lyra Filho, sobre o fato de que os direitos humanos no capitalismo, não podem ter uma existência plena. O Estado, em Marx, ao contrário, não parece ter qualquer possibilidade de diagnóstico positivo. O Estado é alienação, e deve ser superado em nome da democracia. Trata-se da democracia contra o Estado (BENSAÏD, 2010, p. 87). A *Questão judaica* peca, ao contrário da *Introdução*, contudo, no que diz respeito à articulação do texto com as lutas de classe, o proletariado nesse artigo de Marx não chegou a entrar em cena (BENSAÏD, 2010, p. 92).

3.4 OS MANUSCRITOS DE 44

Os *Manuscritos econômicos-filosóficos* seguem no mesmo sentido da teoria da alienação exposta até aqui. Como já comentado, Feuerbach em sua crítica à alienação religiosa, afirma que o indivíduo cria Deus. No entanto, essa ideia, perante a mente do homem, ganha tanta autonomia que o homem começa a conceber-se como resultado da criação divina, e não como criador da ideologia religiosa.

Marx, ainda sob influência da noção feuerbachiana da alienação, em seus *Manuscritos econômicos-filosóficos* constatou que no processo de trabalho, os produtos produzidos pelos

indivíduos já não mais os pertenciam, eles haviam se tornado objetos estranhos aos indivíduos e que os dominavam. O objeto de seu trabalho pertencia, acima de tudo, a outro, a um não-trabalhador que domina o processo produtivo. Este não-trabalhador era o capitalista, o dono dos meios de produção. Os frutos do trabalho dos trabalhadores já não pertenciam a eles, mas sim à propriedade privada. Assim, a alienação é exposta por Marx tanto no sentido da alienação em relação aos frutos do trabalho do trabalhador quanto no sentido da alienação dos meios de trabalho que auxiliavam a produção desses produtos.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *desvalorização* do mundo das coisas aumenta na razão direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e, isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho humano é trabalho que se fixou num um objeto, fez-se coisa, é objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como uma *perda do objeto* e uma *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento*, como *alienação*.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como uma perda do objeto que o trabalhador é despojado das coisas mais essenciais não só da vida, mas também do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica dominado pelo seu produto, do capital.

Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como [com] um objeto *estranho* estão todas essas consequências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto (MARX, 2010a, p. 80-81).

A efetivação de uma sociedade comunista, nesse texto, tornar-se-ia possível com a supressão da alienação através da supressão da propriedade privada. Dessa maneira, o indivíduo seria, então, reunificado com os seus meios de trabalho e com o processo produtivo. “Uma vez reconduzido o predicado ao sujeito, uma vez reunificado o homem com o homem e com a natureza, a alienação cessaria” (NAVES, 2000b, p. 26-27).

3.5 A IDEOLOGIA ALEMÃ: ruptura

Na crítica da filosofia alemã é que nasce o primeiro esforço de Marx de compreensão materialista da sociedade. Para os críticos alemães a mera supressão das representações

imaginárias que oprimiam os indivíduos seria suficiente para extirpar a realidade opressora. E nisso se resumia todo o aspecto revolucionário dessa filosofia crítica.

Em tempos, houve quem pensasse que os homens se afogavam apenas por acreditarem na ideia da gravidade. Se tirassem esta ideia da cabeça, declarando por exemplo que não era mais do que uma representação religiosa, supersticiosa, ficaria imediatamente livres de qualquer perigo de afogamento. Durante toda a sua vida, o homem que assim pensou viu-se obrigado a lutar contra todas as estatísticas que demonstram repetidamente as consequências perniciosas de uma tal ilusão. Este homem constituía um exemplo vivo dos atuais filósofos revolucionários alemães (MARX; ENGELS, 2004, p. 35-36).

Essa filosofia crítica não levava em conta a materialidade da realidade e tratava, enfim, tudo como uma questão de perspectiva. Os filósofos críticos não conseguiram se livrar do núcleo ideológico que justamente “criticavam”. Partindo da noção de que a Ideia determina o mundo, e não o contrário, seria suficiente para libertar os indivíduos a crítica filosófica. “É essa ‘ilusão de Hegel’ que Marx procurará escapar, operando uma mudança de terreno na teoria” (NAVES, 2000b, p. 30).

A crítica alemã, mesmo nos seus esforços recentes, não saiu do terreno da filosofia. Longe de examinar seus pressupostos filosóficos gerais, todos os seus questionamentos partiram de um sistema filosófico determinado, isto é, o sistema hegeliano. Não somente em suas respostas, mas em suas próprias questões, já havia uma mistificação. Essa dependência de Hegel é a razão pela qual nenhum dos novos críticos ter nem sequer tentado fazer uma crítica do conjunto do sistema hegeliano, embora todos eles afirmem ter superado Hegel. As polêmicas contra Hegel, e entre eles, limitam-se a isto: cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano, dirigindo-o, em seguida, contra o sistema inteiro e contra aspectos isolados pelos outros. A princípio tomam-se categorias hegelianas puras, isentas de falsificação, como as de Substância e Consciência de si; e depois, transgridem-se essas mesmas categorias como nomes mais seculares, como os de Gênero, o Único, o Homem, etc. (MARX; ENGELS, 2004, p. 41-42).

A filosofia alemã não conseguia abandonar o terreno da filosofia, mais precisamente o terreno da filosofia hegeliana. O objetivo de a *Ideologia alemã* então era a crítica do idealismo hegeliano. No entanto, a crítica elaborada por Marx voltou-se mesmo contra, de um modo amplo, os fundamentos do idealismo em geral, denunciando, dessa forma, as raízes sócio-materiais do idealismo fincadas na sociedade burguesa (SILVA, 2013, p. 148).

A filosofia especulativa alemã, segundo Marx, propunha-se criticar, mas não era capaz de ultrapassar os próprios domínios, reproduzindo, deste modo, os exatos mesmos caminhos que invocava combater. A afirmação de Marx de que não apenas as respostas trazidas pela crítica eram mistificadas, mas que as próprias questões levantadas igualmente já o eram, nada mais significa que o campo onde está localizada uma filosofia condiciona, não somente as respostas que são dadas, mas também as perguntas que são feitas. Assim, se os próprios questionamentos que se fazem são mistificados, necessariamente o serão as respostas obtidas. É necessário então romper com o próprio campo onde essa filosofia está localizada. Obter

respostas meramente distintas é ainda insuficiente. Marx, então, reclama não mais um caminho filosófico, mistificado e ideológico, mas sim um caminho científico, real (NAVES, 2000b, p. 30).

Não se tratava, portanto, de apenas substituir um tipo de interpretação por outra, mas de combater o “mundo real existente”. Marx, a partir de então, passou a estabelecer seus pressupostos sob uma base materialista. Marx deixou de partir simplesmente de conceitos que buscavam adequação à realidade, mas sim passou a iniciar suas investigações a começar da realidade ou da materialidade mesma. Mas o que seria para Marx essa materialidade? Para Marx essa materialidade era “os indivíduos reais, a ação que eles desenvolvem, as suas condições de vida” (NAVES, 2000b, p. 30).

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. Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens--hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras. Essa exigência de transformar a consciência resulta na exigência de interpretar o existente de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação. Os ideólogos jovens-hegelianos, apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de “abalar o mundo”, são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles encontraram a expressão certa para qualificar a sua atividade, quando afirmam que lutam apenas contra “fraseologias”. Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias, e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente. Os únicos resultados aos quais essa crítica filosófica pôde chegar foram algumas poucas – e, mesmo assim, precárias – explicações histórico-religiosas acerca do cristianismo; todas as suas outras afirmações não passam de floreios acrescentados à sua pretensão de ter fornecido descobertas de importância histórico-mundial com aquelas explicações insignificantes.

A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material.

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica (MARX; ENGELS, 2004, p. 43-44).

Somente enunciados concretos da materialidade sócio-histórica poderiam avançar no sentido de um conhecimento real de determinada realidade. Somente por meio de análise empírica dessa realidade determinada é que seria possível chegar-se a um conhecimento científico da realidade mesma (SILVA, 2013, p. 149).

Os indivíduos se distinguem dos outros animais pois ao produzirem seus meios de vida, produzem também sua própria vida material. São várias as características da distinção entre o

homem e os demais seres vivos animais, porém a principal, a determinante, é a sua capacidade de trabalho. Enquanto, os demais animais apenas recolhem o que encontram na natureza, o indivíduo, ao produzir as condições de sua sobrevivência, transforma essa mesma natureza. Portanto, o pressuposto incontornável da produção material da vida humana é a sua capacidade de trabalho. A capacidade de trabalho, por sua vez, faz com que os indivíduos sejam sempre seres históricos, pois ao produzirem suas condições de vida, transmitem necessariamente, até um determinado limite, essas mesmas condições – melhores ou piores – às gerações humanas que os sucederão (SADER, 2007, p. 14).

O modo como os indivíduos produzem é o foco principal da análise de Marx. Marx estabelece, diante disso, então, o conceito de *produção*. Do conceito de produção Marx pôde fundamentar a distinção entre os vários *modos produtivos* existentes. Naves (2000b, p. 31) aponta dois sentidos em a *Ideologia alemã* para o conceito de *modo de produção*: um conceito de modo de produção, mais estrito, definido como condição material de produção ou instância econômica e um conceito de produção, mais amplo, definido como totalidade das instâncias sociais, por exemplo, modo de produção burguês equivalente à sociedade burguesa, modo de produção comunista equivalente à sociedade comunista. O que os indivíduos são, portanto, pode ser confundido com o que eles produzem e como eles produzem. Aquilo que são os indivíduos depende necessariamente das condições materiais de sua produção. Nesse momento da obra marxiana, pode-se constatar como princípio fundamental “o princípio da determinação material da vida social (NAVES, 2000b, p. 31). São as condições materiais, portanto, que determinam o modo como os movimentos sociais se dão em uma sociedade.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX; ENGELS, 2004, p. 44-45).

Marx também definiu como se distinguem os modos de produção. A distinção dos modos de produção se dá pela distinção do modo de intercâmbio entre os indivíduos produtores. Quando Marx estabilizar seu vocabulário conceitual (n’*O capital*, por exemplo), essas formas de intercâmbio virão a ser denominadas como *relações de produção*. As relações de produção,

portanto, serão as formas de intercâmbio de uma sociedade determinada (NAVES, 2000b, p. 32). Portanto, toda produção material da vida é regida por determinadas relações de produção entre os produtores. As relações de produção, por sua vez, estão ligadas a um determinado nível de desenvolvimento das *forças produtivas*. “As *forças produtivas* são os meios utilizados para a constituição das relações sociais concretas ao nível produtivo” (MASCARO, 2014, p. 285). Isto é, as forças produtivas são o conjunto de situações e de fatores (máquinas, matérias primas, o saber para operacionalizar a produção e as máquinas, etc.) que constituem as relações sociais de produção.

(...) uma forma de intercâmbio que correspondia a um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. A relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atividade ou atuação dos indivíduos. (A forma fundamental dessa atividade é, naturalmente, material, e dela dependem todas as outras formas de atividade, como a espiritual, a política, a religiosa etc.).

A diversa configuração da vida material depende a cada vez, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico que não se encontra no caso de uma ovelha ou de um cão (...), produtos de um processo histórico. As condições sob as quais os indivíduos intercambiam uns com os outros, enquanto não surge a contradição, são condições inerentes à sua individualidade e não algo externo a eles, condições sob as quais esses indivíduos determinados, que existem sob determinadas relações, podem produzir sua vida material e tudo o que com ela se relaciona; são, portanto, as condições de sua autoatividade e produzidas por essa autoatividade (MARX; ENGELS, 2004, p. 108-109).

Nesse contexto materialista e produtivo em que Marx criticava arduamente o posicionamento dos filósofos idealistas de sua época, a base material, a produção, a relações e produção e as forças produtivas passam a condicionar os elementos superestruturais como a religião, a arte, a moral, a política, o direito, etc. A transformação da vida dos indivíduos não depende, portanto, do surgimento de outras ideias, de meramente outras perspectivas, mas sim depende da transformação do lugar onde essas ideias se assentam: as relações materiais e sociais. Não se deve partir apenas do que os indivíduos dizem sobre si mesmos “dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso”, mas sim deve-se partir do modo de atividade material real, das condições reais de existência desses homens. É assim que Marx se opõe à filosofia especulativa de sua época e funda um conhecimento científico da história.

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados a, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como realmente são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e,

portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio.

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência.

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas (MARX; ENGELS, 2004, p. 50-52).

A ideologia consistiria justamente nessa inversão de perspectiva, levada a cabo pela filosofia tradicional, no qual, supostamente, as ideias fundariam a realidade quando, na verdade, elas são fundadas por um modo de relação social específico. A filosofia alemã era, portanto, além de, obviamente, uma filosofia, era uma ideologia. Essa noção invertida, por sua vez, serve para sustentar o mecanismo de dominação das classes dominantes. O estudo ou a crítica da ideologia foi um passo importante na teoria marxiana, pois permitiu o conhecimento das condições materiais do lugar onde se assenta a ideologia. Portanto, pode-se afirmar, a *Ideologia alemã* não se resume a um exercício de desmistificação das ideias equivocadas sobre a realidade, mas sim é também um estudo das condições materiais que permitem que essas ideias tenham preponderância (SADER, 2007, p. 13).

Diante do exposto é que se pode afirmar que a *Ideologia alemã* constitui um ponto de não-retorno na obra marxiana. Marx abandona o terreno filosófico e funda uma nova ciência. Os próprios termos utilizados por Marx a partir de agora possuem irremediavelmente outro sentido (intercâmbio, forças produtivas, relações de produção, etc.). Um sentido econômico que, segundo Marx, expressaria de maneira mais plena as ligações dos indivíduos e das classes sociais com o processo de criação material da vida. Marx, a partir de então, não buscará mais fundamentos filosóficos para o direito. Na *Ideologia alemã* o direito é mesmo tomado como reflexo simples da superestrutura econômica. Mesmo que o determinismo a respeito do direito que Marx expressou nesse texto seja posteriormente ultrapassado, pois Marx dará continuidade ao aprimoramento de sua teoria, o direito, em Marx, mesmo assim, não voltará a expressar feições transcendentais, meramente abstratas ou jusnaturalistas. Marx não voltará a depositar esperanças no direito.

Por fim, pode-se afirmar que mesmo que a *Ideologia alemã* configure uma ruptura no pensamento de Marx, isso não significa que, contudo, Marx tenha se livrado totalmente do espectro dessa ideologia alemã, principalmente no que diz respeito à figura de Hegel. Essa presença ainda serviu para oferecer obstáculos ao campo científico que Marx havia inaugurado. A ruptura então diz respeito a um campo que se inaugurava, que dava seus primeiros passos, e não necessariamente a uma doutrina plenamente constituída. Essa nova teoria oferecia elementos para a crítica do campo filosófico que Marx até então houvera permanecido (NAVES, 2000b, p. 29).

3.6 A DIALÉTICA PÓS-RUPTURA

A tendência de Lyra Filho no entendimento de uma dialética continuísta e evolucionista é a mesma atitude que a maioria esmagadora da teoria tradicional do direito. Enxergar o direito como sempre mais amplo e mais desenvolvido que o da época precedente, até que, enfim, o direito possa se aperfeiçoar tanto que coincidirá com a justiça. No entanto, essa é uma atitude totalmente diversa do método dialético aperfeiçoado por Marx, não mais restrito à dialética hegeliana. Marx também não desenvolveu um trabalho específico sobre o seu método de análise das sociedades, porém o método marxiano é expresso de forma contundente principalmente em dois trabalhos: na *Introdução* aos *Grundrisse* e em *O capital*, dois trabalhos de maturidade.

A dialética nesses trabalhos não é vista meramente como continuidade, ela é vista como ruptura. As formas do presente em geral são uma ruptura com as formas do passado, e não uma mera continuidade. A forma jurídica por sua vez, não é uma exceção a essa regra.

Para se poder vislumbrar a especificidade da forma jurídica no capitalismo é necessário observar em que contexto, ela se tornou necessária. Ao se averiguar a fundo isso (tarefa do próximo capítulo), será possível observar que esse contexto foi o desenvolvimento universal de um sistema de trocas (intercâmbio universal de mercadorias), ou seja, o desenvolvimento do capitalismo.

Marx utiliza n’*O capital*, no capítulo 13, *Maquinaria e grande indústria*, alguns exemplos interessantes que ajudam a esclarecer a questão. Um deles é a diferença entre ferramentas e máquinas:

Matemáticos e mecânicos – e isso é repetido aqui e ali por economistas ingleses – definem ferramenta como uma máquina simples, e máquina como uma ferramenta composta. Não detectam aí nenhuma diferença essencial e chegam ao ponto de chamar de máquinas as simples potências mecânicas, como a alavanca, o plano inclinado, o parafuso, a cunha etc. De fato, toda máquina é constituída dessas potências simples, independentemente do disfarce sob o qual elas se apresentam e do modo como são. Do ponto de vista econômico, no entanto, a definição não tem qualquer validade, pois carece do elemento histórico (MARX, 2013, p. 548-549).

Qual seria este elemento histórico? Marx cita, dando pistas para uma resposta, a teoria evolucionista de Darwin (MARX, 2013, p. 1294). Darwin extraíra suas principais metáforas do capitalismo. Para tanto, não surpreendia que sua teoria fosse baseada em processos de competição, e não baseada em processos cooperação e ajuda mútua, por exemplo (HARVEY, 2013, p. 189).⁴⁰ Nesse sentido, se o capitalismo produz máquinas não é somente por via de um aprimoramento de suas ferramentas, pois uma resposta como essa não é capaz de justificar porque essas ferramentas necessitaram ser aprimoradas. Essa justificativa não pode, igualmente, ser buscada na natureza simplesmente, ou seja, não se pode afirmar que a natureza caminha indiscutivelmente em busca de um aperfeiçoamento sempre maior, o que, por sua vez, determinaria sempre um progresso maior do futuro em detrimento ao passado. O desenvolvimento natural, nesse sentido, deve ser analisado conjuntamente ao processo de desenvolvimento histórico. Marx, ainda sobre esse processo, salientou a surpresa de John Stuart Mill ao constatar que o desenvolvimento tecnológico, por vezes, não funciona com a pretensão de aliviar o fardo dos trabalhadores.

John Stuart Mill, em seus *Princípios da Economia Política*, observa: “É questionável que todas as invenções mecânicas já feitas tenham servido para aliviar a faina diária de algum ser humano”. Mas essa não é em absoluto a finalidade da maquinaria utilizada de modo capitalista. Como qualquer outro desenvolvimento da força produtiva do trabalho, ela deve baratear mercadorias e encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador necessita para si mesmo, a fim de prolongar a

⁴⁰ Harvey ainda acrescenta: “É interessante notar que os evolucionistas russos, que não estavam expostos ao impiedoso industrialismo inglês (Darwin era casado com a filha de Josiah Wedgwood, o famoso fabricante de cerâmica, e por isso tinha grande familiaridade com a concorrência e a divisão do trabalho inglês), enfatizavam muito mais a cooperação e ajuda mútua, ideias que o geógrafo russo Kropotkin traduziu nos fundamentos do anarquismo social” (HARVEY, 2013, p. 189).

outra parte de sua jornada, que ele dá gratuitamente para o capitalista. Ela é meio para a produção de mais-valor (MARX, 2013, p. 548).

Nesse sentido, o que determinou a transformação da ferramenta em máquina, não foi o determinismo natural. Há, paralelo a esse desenvolvimento natural humano, um processo histórico ao qual se deve prestar atenção. A justificativa histórica para o aprimoramento ferramenta-máquina foi justamente o capitalismo, foi a mentalidade capitalista. A mentalidade capitalista, que via na necessidade de obter mais lucro através do aprimoramento científico, tornou necessária a evolução tecnológica. É permitido ainda exemplificar. Com as reivindicações históricas dos operários por tempo livre e outros benefícios sociais, o capitalista deixou de poder extrair lucro somente da intensificação do trabalho. O trabalho de um indivíduo, não pode ser estendido ilimitadamente, algo que seria biologicamente impossível, pois o trabalho inclui o período de descanso, sono e alimentação do trabalhador, no mínimo. Todavia, os lucros precisam, mesmo assim, aumentar continuamente. A saída encontrada é, portanto, o aprimoramento do maquinário industrial que possibilite produzir mais em menos tempo.

De acordo com esse entendimento, não há, portanto, determinismo tecnológico. Não há determinismo tecnológico no sentido de que o aprimoramento “natural” da tecnologia, com o passar do tempo, provoque o surgimento de novas formas sociais de organização. O que acontece, na história, é exatamente o contrário. Uma certa mentalidade e uma certa necessidade capitalistas determinam que o percurso da tecnologia siga por um determinado caminho, e não por outro. Nesse sentido, não foi o surgimento da máquina a vapor que impulsionou o desenvolvimento da Revolução Industrial, mas sim a Revolução Industrial que criou a necessidade de que máquina a vapor surgisse (MARX, 2013, p. 553).

Se isso é verdade, não é o passado que explica o presente, mas sim o presente que explica o passado. Ou seja, é o presente que escolhe entre as formas transmitidas pelo passado, aquela que deve continuar e se desenvolver e aquela que deve perecer e desaparecer. Não é o passado que propulsiona simplesmente o desenvolvimento gradual de suas formas, por pura benevolência da natureza. Nesse sentido é que Marx afirma nos *Grundrisse* que:

A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade (MARX, 2011a, p. 58).

Nesse ponto, torna-se lícito voltar à questão do direito. O tipo exposto de análise empreendida por Marx referiu-se principalmente às especificidades do trabalho no capitalismo,

à especificidade da economia e mesmo à especificidade da evolução científica capitalista. Porém, esse método não foi estendido, com o mesmo rigor, para a análise do principal objeto desse trabalho: o direito. Quem estendeu o método marxiano à análise do direito foi Pachukanis. A aplicação do método marxiano por Pachukanis, por sua vez, serviu para evidenciar que o direito também é uma forma histórica. O direito, assim como as formas do trabalho e da economia, é uma necessidade do sistema de capital. Portanto, o direito se manifesta de maneira específica somente nesse sistema.

O que Marx diz aqui das categorias econômicas é totalmente aplicável também às categorias jurídicas. Em sua aparente universalidade elas exprimem um determinado aspecto da existência de um determinado sujeito histórico: a produção da sociedade burguesa.

Encontramos, finalmente, na mesma introdução geral já tantas vezes citada, mais uma profunda reflexão metodológica de Marx. Refere-se ela à possibilidade de explicitar o significado das formações anteriores através da análise das formas que lhe sucederam e que, por conseguinte, são superiores e mais desenvolvidas. Logo que se compreende a renda, diz Marx, compreende-se igualmente o tributo, o dízimo e o imposto feudal. A forma mais desenvolvida permite-nos compreender os estágios anteriores onde ela surge unicamente de forma embrionária. A evolução histórica posterior põe a descoberto, simultaneamente, as virtualidades que já se podiam divisar num passado longínquo (...).

Se quisermos aplicar as citadas reflexões metodológicas à teoria do direito, devemos começar pela análise da forma jurídica na sua configuração mais abstrata e pura, para depois irmos por complexidade progressiva até ao concreto histórico. Não devemos nos esquecer que a evolução dialética dos conceitos corresponde à evolução dialética do próprio processo histórico. ***A evolução histórica acarreta não implica apenas uma mudança no conteúdo das normas jurídicas e uma modificação das instituições jurídicas, mas também o desenvolvimento da forma jurídica como tal.*** Esta, depois de haver surgido num determinado estágio da civilização, permanece, por muito tempo, em estado embrionário, internamente pouco se diferenciando e não se separando das esferas contíguas (costume, religião). Foi apenas desenvolvendo-se progressivamente que ela atingiu o supremo apogeu, a sua máxima diferenciação e precisão. ***Esta etapa superior de desenvolvimento corresponde a relações econômicas e sociais inteiramente determinadas.*** Ao mesmo tempo este estágio caracteriza-se pelo aparecimento de um sistema de conceitos gerais que refletem teoricamente o sistema jurídico como totalidade orgânica (PACHUKANIS, 1988, p. 35-36, grifo meu).

Pachukanis evidenciou, como em detalhes será trabalhado no próximo capítulo, que o direito apenas surge quando a troca mercantil se universaliza. A troca, por sua vez, é regida pela equivalência entre os objetos que são trocados. No mercado, tende-se a trocar quantidades iguais de um produto que objetiva certa quantidade de trabalho humano, por um produto diferente que objetiva uma quantidade igual de mesmo trabalho. Na circulação mercantil capitalista, já que esses produtos diferentes por um lado, mas iguais por outro, não podem ir por si mesmos ao mercado e trocarem-se uns pelos outros, exige-se que essa mesma igualdade seja estendida também aos trocadores de mercadorias, ou seja, aos indivíduos. Isto é, a igualdade entre os produtos do trabalho humano, uma igualdade objetiva, exige, conseqüentemente, uma igualdade subjetiva, ou seja, uma igualdade jurídica. A igualdade nas

épocas precedentes ao sistema burguês era limitada a um grupo muito restrito de indivíduos. No capitalismo, já que todos são trocadores, exige-se, conseqüentemente, que a todos atinja o status jurídico da igualdade, mesmo que a única mercadoria que a maioria esmagadora dos indivíduos possa levar ao mercado seja sua própria força de trabalho, ou seja, ele mesmo. O indivíduo além de juridicamente igual também precisa ser livre para ter autonomia para vender seus produtos ou mesmo se vender por um determinado período em troca de um salário. Foram essas as condições específicas que foram postas no mundo social com o estabelecimento pleno da troca ou da circulação mercantil, com o estabelecimento, portanto, do capitalismo. Algo inobservável, todavia, em outros períodos históricos, como a antiguidade e o feudalismo, no qual a esfera de trocas era muito restrita e não se exigia o status de livres e iguais dos indivíduos que, por exemplo, exige-se no capitalismo.

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 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 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 [*Träger*] das quais elas se defrontam umas com as outras (MARX, 2013, p. 219).

Todavia, o objetivo deste tópico não é demonstrar em pormenores essa especificidade, apenas antecipou-se parcialmente uma explicação, como a vista acima, no intuito de justificar o caráter específico das diversas formas sociais, expressas de modos distintos em diferentes momentos históricos. E, principalmente, demonstrar o caráter de *ruptura* que se exerce nessas mudanças de contextos que se materializam na passagem entre os diferentes sistemas produtivos. Não há, portanto, aquele caráter progressivo aventado pela teoria tradicional do direito, não há continuidade, mas sim distinção plena. Não foram as formas embrionárias do direito que determinaram a forma do direito no capitalismo, mas sim foi a seleção pelas necessidades criadas por um sistema de capital que selecionaram a sobrevivência de algumas formas sociais embrionárias que viriam a se tornar, com o capitalismo, direito.

Como já afirmado, Marx não se deteve sobre a análise da forma jurídica, mas se deteve, por exemplo, sobre a análise da forma trabalho. A forma “trabalho em geral” é uma criação

capitalista que negligencia as modalidades do trabalho humano nos diferentes períodos históricos (KASHIURA JR., 2013, p. 2). O “trabalho em geral” ignora como em cada época se dá as especificidades do trabalho (trabalho escravo, servidão, trabalho assalariado). Esse negligenciamento foi possível, por sua vez, somente com o capitalismo, pois somente com o capitalismo o trabalho é visto como mero dispêndio de energia indiferenciada, e o dispêndio indiferenciado de energia laborativa no tempo é o que se define como *trabalho abstrato*.

O *trabalho abstrato* é uma marca do capitalismo. Nos períodos anteriores, o trabalho, preponderante, manifestava-se como *trabalho concreto*. O trabalho concreto, por sua vez, leva em consideração o uso que se faz dos objetos em um determinado período histórico. Por exemplo, os metais valiam em um determinado período preponderantemente por sua utilidade ou qualidade, para produzir armas para caça. No capitalismo, paralelo a esse uso concreto, os objetos do produto do trabalho humano, valem pelo o que eles podem ser trocados. Ou seja, um produto vale não pelo o que ele pode realizar, mas sim vale pelo o que ele pode ser trocado, isto é, por uma infinidade de mais ou menos produtos ou, ainda, por dinheiro, que igualmente poderá comprar tantos outros produtos. Esse trabalho abstrato, por sua vez, não leva em consideração as condições concretas em que esses objetos são produzidos, por quais trabalhadores, utilizando tais e quais meios específicos. Os trabalhadores são tomados por trabalhadores médios capazes de produzir uma capacidade média de produtos, ou seja, negligencia-se as suas capacidades laborais concretas, bem como o contexto dessa produção. Passa a ser considerado em primeira instância apenas o tempo em que em esse trabalhador médio consegue produzir uma quantidade média de produtos.

Nesse contexto, o trabalho abstrato somente pode ganhar existência plena quando existe igualmente um sistema pleno de trocas. Esse auge dos processos de troca somente foi atingido com o capitalismo. Igualmente a categoria do trabalho abstrato ou do “trabalho em geral” somente ganhou existência plena com este modo de produção. É nesse sentido que se afirmou que o trabalho em geral é uma criação do capitalismo. Nesse ínterim, o capitalismo acostumado com o trabalho abstrato ou em geral existente em seu contexto, *diacronicamente* estende essa forma de trabalho específica ao passado como se ela tivesse existido em todas as épocas. Porém, mesmo que, no caso do trabalho, o trabalho sempre tenha existido, as formas específicas de existência do trabalho constituem verdadeiras rupturas de uma época a outra, e não mera continuidade. Na transposição de cada época, há verdadeiras revolucionarizações não apenas no conceito do trabalho, mas sim em sua própria natureza. “Aqui transparece a concepção marxista da história como ruptura: a história se apresenta como sucessão de transformações radicais, transformações que atingem em cheio as formas sociais (KASHIURA JR., 2013, p. 2).

Esse exemplo do trabalho mostra com clareza como as próprias categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração –, na determinidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas (MARX, 2011a, p. 58).

Ou ainda:

Foi um imenso progresso de Adam Smith descartar toda determinabilidade da atividade criadora de riqueza – trabalho simplesmente, nem trabalho manufatureiro, nem comercial, nem agrícola, mas tanto um como os outros. Com a universalidade abstrata da atividade criadora de riqueza, tem-se agora igualmente a universalidade do objeto determinado como riqueza, o produto em geral, ou ainda o trabalho em geral, mas como trabalho passado, objetivado. O fato de que o próprio Adam Smith ainda recai ocasionalmente no sistema fisiocrata mostra como foi difícil e extraordinária essa transição. Poderia parecer que, com isso, apenas fora descoberta a expressão abstrata para a relação mais simples e mais antiga em que os seres humanos – seja qual for a forma de sociedade – aparecem como produtores. Por um lado, isso é correto. Por outro, não. A indiferença diante de um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os demais. Portanto, as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece como comum a muitos, comum a todos. Nesse caso, deixa de poder ser pensado exclusivamente em uma forma particular. Por outro lado, essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro, e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente. Nesse caso, o trabalho deveio, não somente enquanto categoria, mas na efetividade, meio para a criação da riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar ligado aos indivíduos em uma particularidade. Um tal estado de coisas encontra-se no mais alto grau de desenvolvimento na mais moderna forma de existência da sociedade burguesa – os Estados Unidos. Logo, só nos Estados Unidos a abstração da categoria “trabalho”, “trabalho em geral”, trabalho puro e simples, o ponto de partida da Economia moderna, devém verdadeira na prática. Por conseguinte, a abstração mais simples, que a Economia moderna coloca no primeiro plano e que exprime uma relação muito antiga e válida para todas as formas de sociedade, tal abstração só aparece verdadeira na prática como categoria da sociedade mais moderna. Poder-se-ia dizer que aquilo que nos Estados Unidos aparece como resultado histórico – essa indiferença em relação ao trabalho determinado –, aparece entre os russos, por exemplo, como disposição natural. Só que, primeiro, há uma maldita diferença entre bárbaros com disposição para ser empregados em tudo e civilizados que empregam a si próprios em tudo. Ademais, entre os russos, a essa indiferença em relação à determinabilidade do trabalho corresponde, na prática, a tradicional sujeição a um trabalho completamente determinado, da qual são arrancados somente por influências exteriores. Esse exemplo do trabalho mostra com clareza como as próprias categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração –, na determinabilidade dessa própria abstração, são igualmente produto de relações históricas e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas.

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. (MARX, 2011a, p. 57-58).

Portanto, o melhor método de análise, que consiga perceber as especificidades das diferentes épocas, deve partir na contramão do tempo. A teoria tradicional (especialmente a do

direito) ao seguir o fluxo temporal, ou seja, das manifestações anteriores para as posteriores, cria a falsa percepção de um desenvolvimento progressivo ou linear. O método de Marx, contudo, ao partir do posterior e mais desenvolvido para o anterior, consegue evidenciar as limitações causadas por essa percepção linear. É nesse sentido, mais uma vez, que se pode esclarecer a afirmação de Marx sobre o fato de ser o desenvolvimento do homem a chave para o desenvolvimento das espécies anteriores, e não o contrário.

Nesse sentido Kashiura Jr. (2013, p. 3) é categórico:

Ora, uma espécie não se torna outra sem superar a sua própria forma, sem romper com sua forma anterior para assumir uma forma nova. O conhecimento adequado dessa ruptura exige, então, que não se encare a forma posterior como simples continuação das formas anteriores. É preciso, ao inverso, encarar as formas anteriores a partir da forma posterior. Esse olhar que segue na contramão do fluxo temporal é precisamente o que permite à teoria marxista captar transformações, rupturas, sobressaltos da história, ao invés de, seguindo o fluxo histórico como se for a um fluxo natural, mistificar tudo por debaixo de uma ilusória e indefinida linha de continuidades.

O desenvolvimento de novas espécies no mundo natural, dá-se no mesmo sentido. Há uma diversidade de espécies, categoriza-las desconsiderando suas diferenças mais óbvias, seria, em termos científicos, um erro. Contudo, isso não é apenas um erro no que tange as diferenças entre espécies animais e vegetais, mas também é um erro histórico quando se desconsidera a especificidade das categorias humanas subjetivas.

O mesmo, pode-se assim afirmar, ocorreu com o direito. Ou seja, tal qual idealizado por Lyra Filho, tende-se a desconsiderar as especificidades históricas que fizeram surgir a forma jurídica. A teoria tradicional leva em consideração o direito somente através das alterações de seu conteúdo normativo. Desconsidera-se, contudo, o fato da existência historicamente determinada da própria forma jurídica, isto é, desconsidera-se a análise do momento do surgimento do direito e o porquê do surgimento do fenômeno jurídico. Todavia, para uma análise histórica adequada, tem-se de partir das formas mais desenvolvidas do direito no tempo e no contexto presente, para as passadas para, assim, perceber a que estruturas (capitalistas) sociais a forma jurídica está ligada, bem como que inexistência de relações sociais no passado impossibilitou, do mesmo modo, que o direito não tivesse figurado a não ser através de formas embrionárias. “Não poderemos alcançar definições claras e exaustivas a não ser baseando a nossa análise sobre a forma jurídica inteiramente desenvolvida, a qual revela tanto as formas jurídicas passadas como as suas próprias formas embrionárias” (PACHUKANIS, 1988, p. 36).

As determinações sociais, concretas e históricas da forma jurídica são as mesmas que determinam as categorias econômicas em um período comum de existência. As determinações das categorias econômicas são, portanto, exatamente as mesmas das categorias jurídicas. Ou

como concluiu Pachukanis acima: “O que Marx diz aqui das categorias econômicas é totalmente aplicável também às categorias jurídicas. Em sua aparente universalidade elas exprimem um determinado aspecto da existência de um determinado sujeito histórico: a produção da sociedade burguesa” (PACHUKANIS, 1988, p. 35).

Nesse sentido, se as relações jurídicas são determinadas pelas relações de troca, então, o desenvolvimento histórico pleno do direito somente é possível no modo de produção que permitiu o máximo desenvolvimento da circulação ou troca, ou seja, o sistema capitalista.

Desse modo, a forma jurídica, que pretende a teoria tradicional tão antiga quanto a própria sociedade⁴¹ – vale lembrar da máxima: *ubis societas ibi jus* –, apenas pôde se manifestar, de fato, com o advento do capitalismo. Aquelas manifestações do direito, aos quais Pachukanis classificou como embrionárias (direito antigo, direito medieval, etc.), são, nesse viés, manifestações qualitativamente distintas do direito como o conhecemos hoje. O método dialético de ruptura de Marx que permite determinar a origem histórica dos fenômenos sociais, por meio justamente desse momento de rompimento e inovação, limita a forma jurídica historicamente. Nesse sentido, se não se pode falar na existência de um direito anterior ao capitalismo, igualmente não se poderia falar em um direito posterior ao capitalismo. Não se poderia falar, por exemplo, em um direito socialista. Em um modo de produção socialista, por exemplo, em que a circulação universal de mercadorias não mais esteja na ordem do dia, o direito estaria fadado ao fim (KASHIURA JR., 2013, p. 3).

A transição para o comunismo evoluído não se apresenta, segundo Marx, como uma passagem para novas formas jurídicas mas como um aniquilamento da forma jurídica enquanto tal, como uma libertação em face a esta herança da época burguesa destinada a sobreviver à própria burguesia (PACHUKANIS, 1988, p. 28).

Mesmo que Marx nunca tenha elaborado um trabalho exclusivo sobre o método dialético por ele desenvolvido, e muito embora *O capital* não traga igualmente nenhum capítulo destinado ao tema, sendo na verdade, não uma abordagem sobre a dialética, mas o *resultado*, na prática, da utilização do método dialético, o trabalho desenvolvido por Marx que melhor *explicitamente* trabalha a questão do método é os *Grundrisse*, mais especificamente na parte conhecida como *Introdução*. Nessa obra, Marx explicou justamente o que até aqui foi trazido, isto é, a questão da primazia do presente e a leitura reversa que é preciso fazer da história para

⁴¹ Vale a pena lembrar que o tipo de leitura continuísta do direito tem como consequência mais evidente a conclusão de que o direito é uma forma historicamente contínua porque é uma forma indispensável à organização de toda e qualquer sociedade (KASHIURA JR., 2013, p.1). A diferença residiria entre os conteúdos progressivamente mais evoluídos das sociedades que se seguem. Essas alterações que apenas dizem respeito, entretanto, ao conteúdo interno do direito, nada questionam sobre a forma jurídica mesma. A forma jurídica, assim, tende a ser vista como inalterável.

que se possa justamente compreender as especificidades das formas existentes no contexto do modo de produção burguês.

Ainda diante desse texto, parece, à primeira vista, decepcionante a abordagem sobre o método elaborada por Marx, pois não é oferecido ao leitor uma definição fechada que abarque um conjunto de regras formais que possam ser aplicadas a determinado objeto recortado para uma investigação e, menos ainda, um conjunto de regras dentre as quais o pesquisador possa escolher qual deve ser utilizada em cada caso, conforme sua vontade, para enquadrar esse mesmo objeto. Nesse sentido, não há em Marx um conjunto de regras pré-elaboradas que sirvam para julgar o objeto em pesquisa, pois que não se deve imputar uma lógica; a lógica, sim, deve ser extraída da própria dinâmica do objeto, da dinâmica do capital (NETTO, 2011, p. 52).

Trata-se, portanto, de manter-se fiel ao objeto. De reproduzir na mente do indivíduo a forma como esse objeto funciona dinamicamente no mundo natural, independentemente desse indivíduo. Não se deve imputar ao objeto as determinações subjetivas oriundas da mente do sujeito que pesquisa, mas sim deve-se extrair as múltiplas determinações exteriores que agem sobre o objeto. A mente humana então deve agir como espelho dessas múltiplas determinações e tornar-se cada vez mais fiel ao reflexo dessa multiplicidade. Não há autonomização do método em face à teoria em Marx, o método se desenvolve totalmente dentro da dinâmica da investigação concreta (NETTO, 2011, p. 53). O método mais adequado, o método que reflete perfeitamente essa dinâmica, é o método dialético que faz a análise reversa do processo histórico e que torna possível a evidenciação, não apenas do que há em comum entre os diversos momentos históricos, mas da diferença específica entre eles (NETTO, 2011, p. 52).

Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto (MARX, 2011a, p. 54).

O que se delineou até agora foi a necessidade do percurso histórico inverso capaz de captar as especificidades. Isso é o que Marx define na *Introdução* como *o método de ascender do abstrato ao concreto*. O abstrato são as concepções totalizantes, por exemplo, o “trabalho em geral”. O estágio histórico que foi capaz de “abstratizar” em nível máximo o trabalho, por exemplo, foi o capitalismo. Quanto mais se desenvolve uma sociedade mais ela se torna capaz de criar abstrações sobre suas determinações e generaliza-las para todas as épocas ou como diria Marx e Engels no *Manifesto comunista*:

A concepção interessada segundo a qual os senhores transformam suas relações de produção e propriedade de relações históricas, passageiras no curso da produção, em leis da natureza e da razão é algo comum a todas classes já

desaparecidas. O que os senhores entendem por propriedade antiga, o que entendem por propriedade feudal, já não se aplica à propriedade burguesa (MARX; ENGELS, 2012, p. 64).

Contudo, essa abstração não é somente uma criação da cabeça dos indivíduos, é uma abstração que se confirma na prática, o trabalho é realmente trabalho abstrato no capitalismo. Se esses níveis de abstração tendem aumentar com o desenvolvimento histórico, material e tecnológico da humanidade, deve-se partir, então, no sentido inverso histórico, a partir do nível histórico em que mais se desenvolveram essas generalidades, no caso, do último nível histórico, do capitalismo. O capitalismo, por sua vez, é o presente, logo deve-se partir das abstrações que são dadas pelo presente, pelo capitalismo.

Portanto, deve-se partir das concepções que o capitalismo oferece, deve-se partir do é dado, do que é veiculado costumeiramente pela sociedade, por suas definições, por suas generalidades. Marx denomina esse caráter geral do qual *inevitavelmente* irá se partir de “totalidade concreta”. Inevitavelmente, pois somente pode-se partir daquilo que é conhecido, do presente histórico, apenas se pode partir da realidade imediata, da realidade experimentada, e está realidade é capitalista, e, conseqüentemente, somente se pode conhecer o passado através do presente. “O método de investigação de Marx começa com tudo o que existe – a realidade tal como é experimentada, assim como todas as descrições disponíveis dessa experiência na obra de economistas políticos, filósofos, romancistas etc.” (HARVEY, 2013, p. 17). Essas abstrações ou generalidades devem, todavia, ser conduzidas para seus aspectos mais concretos. Esses aspectos mais concretos apenas podem ser alcançados ao se captar as diferenças concretas entre as épocas e os objetos. Com isso, será possível perceber o objeto sob múltiplas determinações, sob determinações complexas e contraditórias.

“Contradição” é a palavra que mais costumeiramente parece veicular a noção de dialética. Que contradições, deve-se perguntar? A contradição entre antiguidade e feudalismo e entre feudalismo e capitalismo, as contradições dentro de um mesmo sistema, por exemplo, no capitalismo quando se dá relevo ao caráter do indivíduo de proprietário de bens, quando, de fato, poucos o são; o caráter contrário da mercadoria entre seu *valor de uso* e seu *valor de troca* (que serão trabalhados em detalhes no próximo capítulo), bem como o processo de constante mudança e reenquadramento do sistema capitalista como um todo. E talvez nesse aspecto contraditório seja encerrada a influência de Hegel sobre Marx, pois essa contradição para Hegel é somente uma contradição peremptória que serve como meio para uma posterior conciliação ou síntese, enquanto em Marx essa contradição encerra divergências inconciliáveis (HARVEY, 2013, p. 36). Marx tencionava captar a dialética sob o foco de seu aspecto transiente, e não sob

o enfoque de pura síntese. Ao captar as especificidades, o filósofo alemão foi “capaz de entender e representar processos em movimento, mudança e transformação” (HARVEY, 2013, p. 21). Ele, assim, buscava captar a fluidez do movimento de transformação capitalista.

O método dialético de Marx de acordo com a *Introdução* é descrito em *dois* momentos. O primeiro ao qual já se citou, o *método de descenso*, que parte da totalidade abstrata para o concreto real, concreto real este que é atingido através da caracterização dos conceitos ou determinações fundamentais de uma sociedade.

É natural que a economia política parta da análise de uma totalidade concreta, a população, mas está é uma abstração vazia se não forem levadas em consideração as classes sociais que a compõe, e as classes, por sua vez, exigem para serem compreendidas o exame dos elementos de que sua existência depende, o salário e o lucro, etc. E o estudo dessas categorias, por fim, depende da apreensão das categorias mais simples: preço, valor, mercadoria, de modo que, somente partindo dessas categorias mais simples é que se torna possível recompor a totalidade concreta em uma unidade plena de determinações (NAVES, 2008, p. 41).

De posse desses conceitos fundamentais, pode-se, então, voltar à superfície, pondo à prova esses conceitos fundamentais descobertos, e podendo, enfim, constatar quão enganosa se mostrava a realidade. Este último é o *método de ascenso*. Harvey oferece um exemplo muito elucidativo para o movimento de descenso e de ascensão do método marxiano ao compará-lo como uma “cebola”. Marx não parte de uma construção teórica “tijolo por tijolo”, ele não parte de conceitos simples, prontos e acabados. Ele parte da realidade falseada, generalista, no sentido dos conceitos mais fundamentais, para, posteriormente, tornar novamente a superfície.

Marx parte do exterior da cebola, removendo as camadas externas da realidade até atingir o centro, o núcleo conceitual. Em seguida, encaminha a argumentação para fora, retornando a superfície através de várias camadas de teoria. O verdadeiro poder do argumento só se torna claro quando, tendo retornado ao reino da experiência, vemos que possuímos um arcabouço inteiramente novo de conhecimento para compreender e interpretar essa experiência (HARVEY, 2013, p. 18).

Nesse sentido, a totalidade constituída por várias determinações, nunca pode ser considerada o ponto de partida, mas é sempre o ponto de chegada da pesquisa científica. Nesse contexto, os conceitos simples que são descobertos, passam a atuar concomitantemente a vários outros, complexificando-os. Segundo Naves, o método desenvolvido por Marx é a via metodológica mais precisa para conseguir refletir como a realidade concreta de fato funciona (NAVES, 2008, p. 41).

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do

trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. A primeira via foi a que tomou historicamente a Economia em sua gênese. Os economistas do século XVII, p. ex., começam sempre com o todo vivente, a população, a nação, o Estado, muitos Estados etc.; mas sempre terminam com algumas relações determinantes, abstratas e gerais, tais como divisão do trabalho, dinheiro, valor etc., que descobrem por meio da análise. Tão logo esses momentos singulares foram mais ou menos fixados e abstraídos, começaram os sistemas econômicos, que se elevaram do simples, como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. O último é manifestamente o método cientificamente correto. O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento (MARX, 2011a, p. 54).

Como já afirmado, Marx parte da realidade dada, fenomênica, abstrata e superficial para os conceitos mais profundos. N’*O capital*, todavia, *contrario senso*, Marx parece engendrar o inverso. O filósofo parte dos conceitos fundamentais, como que estabelecidos aprioristicamente, para a realidade concreta mais ampla, tal qual as construções teóricas tradicionais, “tijolo por tijolo”. Os conceitos assim ordenados parecem ser estabelecidos arbitrariamente. Isso acontece porque Marx inicia a letra de *O capital* de posse do resultado de décadas de pesquisa. Ou seja, o início de *O capital* não é o mesmo início da pesquisa de Marx no qual ele se deparou com uma realidade difusa, falseada e fenomênica. *O capital* é iniciado, então, a partir dos conceitos fundamentais que regem a sociedade capitalista, no caso, este conceito fundamental é o conceito de *mercadoria*, a célula fundamental da sociedade capitalista (MARX, 2013, p. 157) – a escolha por se iniciar pela mercadoria foi resultado, por sua vez, do método de descenso de Marx – para a aplicação na sociedade mais ampla e nos diversos contextos históricos.

É o que Marx faz atentar no posfácio à segunda edição de *O capital* ao diferenciar *método de exposição* e *método de investigação*. Método de investigação é aquele que parte da realidade imediata com o objetivo de descortinar os conceitos fundamentais que regem a sociedade. Método de exposição é a forma pela qual torna-se mais elucidativa a exposição dos resultados dessa investigação. Para Marx, a forma mais adequada de exposição foi o tipo de exposição “tijolo por tijolo”, que vai dos conceitos mais simples aos mais gerais, que mesmo

se mostrando limitada enquanto método de investigação, é, ainda assim, útil ao menos em termos expositivos. Conforme é possível observar no posfácio à segunda edição de *O capital*:

O método aplicado em *O capital* foi pouco compreendido, como já o demonstram as interpretações contraditórias que se apresentaram sobre o livro.

Assim, a *Revue Positiviste* me acusa, por um lado, de tratar a economia metafisicamente e, por outro – adivinhem! –, de limitar-me à mera dissecação crítica do dado, em vez de prescrever receitas (comtianas?) para o cardápio da taberna do futuro. Contra a acusação da metafísica, observa o prof. Sieber: “No que diz respeito à teoria propriamente dita, o método de Marx é o método dedutivo de toda a escola inglesa, cujos defeitos e qualidades são comuns aos melhores economistas teóricos”.

O sr. M. Block, em “*Les Théoriciens du Socialisme en Allemagne. Extrait du Journal des Économistes, juillet et août 1872*”, descobre que meu método é analítico e diz, entre outras coisas: “*Par cet ouvrage M. Marx se classe parmi les esprits analytiques les plus éminents*” (Com essa obra, o sr. Marx se classifica entre os espíritos analíticos mais eminentes, e só lamentamos que ele tenha tomado uma falsa direção).

Os resenhistas alemães bradam, naturalmente, contra a sofística hegeliana. O *Correio Europeu*, de São Petersburgo, em um artigo inteiramente dedicado ao método de *O capital* (maio de 1872, p. 427-36), considera meu método de investigação estritamente realista, mas o modo de exposição, desgraçadamente, dialético-alemão.

(...)

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori (MARX, 2013, p. 125-129).

O que Pachukanis realiza é a aplicação do método de Marx constante da *Introdução*, utilizado pelo filósofo na análise da economia e capaz de evidenciar o caráter histórico das categorias econômicas, ao direito. Permitindo, conseqüentemente, analisar a forma jurídica igualmente como uma forma histórica (NAVES, 2008, p. 40). Nesse sentido, o direito não é uma criação da mente dos teóricos e dos juristas, mas o resultado das necessidades, de relações sociais específicas, nas quais os indivíduos entram, não por via de uma escolha ou por uma escolha consciente, mas porque as condições de produção, econômicas, portanto, obrigaram-nos (NAVES, 2008, p. 42).

Aplicando o método exposto ao direito, merecem atenção três pontos fundamentais. O primeiro deles é que partindo no sentido oposto ao desenvolvimento histórico, ou seja, partindo do modo de produção posterior para o modo de produção anterior – o direito burguês é a chave para a compreensão das formas jurídicas embrionárias passadas –, é que se torna possível a compreensão da forma jurídica nas sociedades pré-burguesas. O direito nessas sociedades permanece amalgamado a outras formas sociais, como por exemplo, a religião e a política. Permanece amalgamado porque não careceu de diferenciações maiores. Nessas sociedades as distinções hierárquicas entre os indivíduos são bastantes marcadas, apenas alguns são iguais e livres. A sociedade burguesa atinge um nível de abstração que torna possível e necessário o

desenvolvimento da forma jurídica. Nessa sociedade, todos são abstratamente iguais e livres, pois que o mercado necessita dessas categorias para fazer de todos trocadores de mercadorias. Não há liberdade de troca sem liberdade do indivíduo e não há troca equivalente com alguns estando submetidos a outros.

Segundo ponto que, na verdade, é conclusão do primeiro é que, portanto, a forma jurídica somente pôde ser expressa a partir de uma forma particular de organização da sociedade, a sociedade burguesa.

Terceiro ponto, consequência dos dois anteriores, é que é tornado insuficiente o estudo isolado do conteúdo material do direito (NAVES, 2008, p. 47). É preciso compreender a necessidade de um desenvolvimento lógico da forma jurídica e explicitar por que os interesses devem ser “tutelados precisamente sob a forma do direito, e não sob outra forma qualquer” (NAVES, 2008, p. 46). É isso que precisamente distingue as teorias jurídicas tradicionais e a teoria materialista da história. A teoria jurídica burguesa dá relevância apenas ao conteúdo material do direito, é uma teoria que observa e analisa o direito de dentro, enquanto que a teoria materialista julga a existência na história da forma jurídica mesma. “Marx funda a distinção entre a concepção materialista da história e a concepção burguesa da história, em uma teoria das formas ou dos modos de produção” (NAVES, 2008, p. 48). Nesse sentido, pode-se afirmar que Marx privilegia a análise da forma em detrimento da análise do conteúdo para a devida compreensão das relações sociais em seus respectivos modos de produção.

O direito justifica-se historicamente como forma necessária do desenvolvimento econômico. Somente na sociedade burguesa o direito encontra plenas condições para a sua existência. A forma jurídica somente se torna plenamente desenvolvida em uma sociedade em que as relações mercantis sejam plenamente desenvolvidas. E é por isso em que sociedades primárias a forma jurídica não é plenamente desenvolvida, porque as relações mercantis igualmente não o são. A história do desenvolvimento histórico da sociedade burguesa é a história do desenvolvimento da forma jurídica.

Para finalizar esse capítulo, é necessário retomar o objetivo principal pelo qual ele foi exposto. Este objetivo era verificar se haveria na obra de Marx como um todo alguma ruptura significativa em seu pensamento. Pôde-se observar, pela exposição, que sim. Marx efetiva drásticas mudanças qualitativas em sua análise; corroborada, ao fim, pela divergência no modo de consideração da dialética, como observado comparativamente neste e no capítulo anterior. Diante disso, já que Marx de fato efetiva uma ruptura em sua obra, resta trabalhar com o pensamento de Marx após esse feito, ou seja, resta dedicar análise ao pensamento jurídico de Marx em sua fase de maturidade. Para tanto, o capítulo seguinte se dedicará a estudar o conceito

de direito em *O capital*. Por fim, diante das conclusões expostas, parece ter razão, desse modo, no que diz respeito a questão da ruptura no pensamento marxiano e a possibilidade de sua divisão em fases, os argumentos sustentados por Naves, Mascaro e Kashiura Jr. em detrimento daquilo que sustentou Lyra Filho.

4 A QUESTÃO DO DIREITO EM *O CAPITAL*, CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Reconhece-se a importância das obras anteriores de juventude, de ruptura e de maturação em Marx e sua importância na dissipação do pensamento ideológico que encobria o terreno do pensamento objetivo. Porém, é somente com as obras de maturidade de Marx, em especial com *O Capital*, que o filósofo possibilitará uma revolução em seu próprio trabalho e na sua forma de conceber a realidade, algo que, por seu turno, permitiria que as classes trabalhadoras, enfim, pudessem compreender as razões de seu subjugamento.

Conforme o resultado das pesquisas de Marx, em sua fase de maturidade, *a alteração das relações de produção se antecede às mudanças das forças produtivas*. Esse ponto tem um aspecto importante, pois o primado das relações de produção em detrimento das forças produtivas quebra a lógica teleológica anterior de seus trabalhos de que haveria uma evolução linear da história que, através de um desenvolvimento tecnológico sempre ascendente, culminaria em seu fim, com o comunismo. *No capitalismo, são as relações de produção, portanto, que determinam o conteúdo das forças produtivas, e não o contrário*. Não havendo qualquer chance de desenvolvimento de forças produtivas fora de determinadas relações de produção, as forças produtivas funcionam como o conteúdo material das relações de produção.

Neste capítulo será analisado, com a retomada de conceitos relevantes da obra marxiana, como foi possível chegar, através do capitalismo e da circulação mercantil universal de mercadorias, na acepção de *sujeito de direito*. E como o sujeito de direito é, nesse ínterim, uma especificidade do modo de produção capitalista e da circulação mercantil engendrada por ele. Além de como, já que o direito é uma especificidade da produção de capital, sua extinção é provável e necessária para que outros modos de produção humana se instaurem (NAVES, 2014, p. 35-39).

4.1 VALOR DE USO E VALOR DE TROCA *VERSUS* TRABALHO CONCRETO E TRABALHO ABSTRATO

Para traçar-se compreensivamente uma consecução lógica dos conceitos, sem a precipitação de em um salto conceitual sem coerência teórica, é que se torna necessário abordar acepções como as de *trabalho concreto* e de *trabalho abstrato* que permeiam a obra *O capital*. Entretanto, para se compreender as concepções acima mencionadas, tem-se, primeiramente, que se analisar outros dois conceitos, quais sejam, os de *valor de uso* e *valor de troca*.

Cabe mencionar que a mercadoria, segundo Marx, é a célula pela qual se estruturará a sociedade capitalista. A mercadoria possui duas formas de valor: valor de uso e valor de troca. O valor de uso está relacionado com a qualidade útil dos objetos. “A utilidade de uma coisa faz

dela um valor de uso” (MARX, 2013, p. 157). Assim, a “mercadoria é algo físico, formado por matéria atômica capaz de satisfazer as necessidades humanas, seja como fim para o consumo ou meio para produzir algo” (SILVA, 2013, p. 76). Cada período da história possui diferentes maneiras de atribuir valores de uso para seus objetos, dado que cada capítulo da história humana descobre maneiras diferentes de utilizar objetos específicos. Por exemplo, os metais em determinado período da história tiveram como sua forma principal de uso a confecção de armas que seriam usadas majoritariamente em conflitos tribais e para a defesa de um modo geral. Atualmente, soma-se àquela primeira utilidade, outras, como o uso de metais na grande indústria, para produção de carros, eletrodomésticos e tecnologia de ponta.

Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, as múltiplas formas de uso das coisas é um ato histórico. Assim como também é um ato histórico encontrar as medidas sociais para a quantidade das coisas úteis. A diversidade das medidas e das mercadorias resulta, em parte, da natureza diversa dos objetos a serem medidos e, em parte, da convenção (MARX, 2013, p. 157-158).

É dessa forma que a mercadoria⁴² é o ponto de partida de análise de *O capital*. A riqueza das sociedades nas quais reina, segundo Marx, o modo de produção capitalista, é entendida como uma enorme coleção de mercadorias, na qual a mercadoria individual é sua forma elementar (MARX, 2013, p. 157).

Segundo Macherey (1979, p. 191), o valor de uso pode ser inteiramente conhecido independentemente do modo de produção em que ele venha, de fato, efetivar-se, já que se trata de uma determinação material. No contexto dos valores de uso, as coisas valem por si mesmas, em sua individualidade, perante a diversidade de uso de vários outros objetos.

A quantidade de tempo adotada para a produção de um objeto enquanto valor de uso é indiferente. O objeto como valor de uso corporifica o trabalho humano nele, tornando, dessa forma, indiferente a medição do tempo, já que os atributos da mercadoria devem necessariamente refletir a qualidade ou a falta de qualidade do objeto do trabalho humano. Assim, para determinar as qualidades de uma mercadoria ou para se analisar o seu valor de uso é indiferente usar medidas que tomem por base a quantidade, como a quantidade de tempo. O que é preponderante para o valor de uso que constitui uma mercadoria é que, primeiramente, o trabalho nela objetivado seja de qualidade, de nada adianta adquirir um produto que não funciona, e que, em segundo lugar, esse valor de uso seja consumido ou utilizado. Para um exame dos valores de uso ainda deve-se levar em conta também quantidades definidas deles,

⁴² É importante notar que Marx, ao eleger como ponto de partida a mercadoria, ignora a natureza da necessidade que faz com que os indivíduos efetivamente consumam mercadorias, se elas provêm do estômago ou da imaginação (MARX, 2013, p. 157). “Seu único interesse é o simples fato de que as pessoas compram mercadorias, e esse é um ato fundador do modo como as pessoas vivem” (HARVEY, 2013, p. 26).

como 10 quilos de ferro, 50 quilos de algodão, 20 litros de leite, etc. Por fim, pode-se qualificar o valor de uso como o veículo material ou sustentáculo material de uma outra forma de valor, o valor de troca.⁴³ Na sociedade capitalista, o valor de uso é uma forma para dois conteúdos, o valor de uso é a forma da mercadoria e da riqueza e, ao mesmo tempo, do valor de troca, (MACHEREY, 1979, p. 191). Passemos a definição desse último.

A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. Mas essa utilidade não flutua no ar. Condição pelas propriedades do corpo da mercadoria [*Warenkörper*], ela não existe sem esse corpo. Por isso, o próprio corpo da mercadoria, como ferro, trigo, diamante etc., é um valor de uso ou um bem. Esse seu caráter não depende do fato de a apropriação de suas qualidades úteis custar muito ou pouco trabalho aos homens. Na consideração do valor de uso será sempre pressuposta sua determinidade [*Bestimmtheit*] quantitativa, como uma dúzia de relógios, 1 braça de linho, 1 tonelada de ferro etc. Os valores de uso das mercadorias fornecem o material para uma disciplina específica, a merceologia. O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo. Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [*stoffliche Träger*] do valor de troca (MARX, 2013, p. 158).

Ao contrário do valor de uso que, como sustentáculo da riqueza, com seu caráter material, é uma categoria empírica, o valor de troca ou também conhecido apenas como valor – “o segundo acabará por chamar-se apenas valor” (MACHEREY, 1979, p. 190)⁴⁴ – não se dá imediatamente. “O valor de troca não se dá imediatamente nos seus próprios contornos, como parecem fazê-lo essas realidades empíricas puras que são a riqueza e a coisa” (MACHEREY, 1979, p. 192). Os valores de troca de uma mercadoria podem ser entendidos, inicialmente, como “as diversas formas de intercâmbio entre ‘valores-de-uso’ distintos” (SILVA, 2013, p. 77) ou, nas palavras de Marx, (2013, p. 158) “a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo”. Do mesmo modo que o valor de uso não se efetiva sozinho, ele necessita ser consumido, o valor de troca para existir também precisa se efetivar. O valor de troca necessita, como o próprio nome já diz,⁴⁵ ser permutado – “o valor surge na forma da troca de mercadorias” (MACHEREY, 1979, p. 192) – por uma quantidade de outro produto que mesmo que em quantidade diferente, como 6 quilos de x e 20 quilos de y , por outro

⁴³ Dizer, todavia, que algo serve de veículo material ou sustentáculo material, em outras palavras, de suporte, não é o mesmo que afirmar que aquilo que serve de suporte é a própria coisa (HARVEY, 2013, p. 27).

⁴⁴ Há uma certa discordância na literatura, Harvey (2013, p. 32) classifica como distintos valor de uso, valor de troca e valor. O primeiro como qualidades e quantidades de materiais heterogêneos, o segundo como algo quantitativo e homogêneo e o último como algo imaterial, relacional e “tempo de trabalho socialmente necessário”. “Ele [Marx] reconheceu, porém, que os valores de uso são incrivelmente diversos, os valores de troca são acidentais e relativos e o valor tem (ou parece ter) uma ‘objetividade fantasmagórica’, que está sujeita a perpétuas revoluções impostas por mudanças tecnológicas e reviravoltas nas relações sociais e naturais” (HARVEY, 2013, p. 34).

⁴⁵ O valor de uso não é uma característica imanente à mercadoria, ela precisa, além de ser consumida, de qualidade técnica para funcionar e também do uso que se faz do produto, historicamente falando.

lado, seja equivalente, pois afinal, 6 quilos de $x = 20$ quilos de y .⁴⁶ O que se indaga, por conseguinte, é: qual a medida comum que faz com que dois objetos com usos distintos sejam permutáveis entre si? Em princípio, todas as coisas são intercambiáveis por todas as demais. “Há algo que faz com que todas as mercadorias sejam comensuráveis na troca” (HARVEY, 2013, p. 27). Desse fato, deriva-se que todas as mercadorias expressam uma igualdade. Tal medida comum não deve ser buscada nas propriedades úteis do objeto; não se pode dissecar uma mercadoria e encontrar nela um elemento que a torne intercambiável, “esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade material das mercadorias” (MARX, 2013, p. 160). O que a torna intercambiável é algo que somente pode ser descoberto quando a mercadoria está sendo trocada. Quando uma mercadoria troca de mãos ela expressa algo que não diz respeito somente àquela mercadoria em particular, mas sim algo que diz respeito a todas as mercadorias em geral. Esse algo em comum é que é responsável por torná-las comensuráveis entre si. Esse algo em comum é que todas as mercadorias são produtos do trabalho humano (HARVEY, 2013, p. 27). Dessa forma, as propriedades úteis que refletiriam o valor de uso de determinado objeto e que corporificariam as diferentes formas de trabalho concreto são mascaradas por uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato:

Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que a abstração de seus valores de uso é o que caracteriza a relação de troca das mercadorias (MARX, 2013, p. 160).

Ou ainda:

Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferentes, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso. Prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstrairmos seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos que não mais se distinguem um dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato (MARX, 2013, p. 160-161).

⁴⁶ Bem como para aparecer a mercadoria precisa dos contornos de coisa, para o valor de troca ou valor aparecer necessita-se de uma relação de troca e, para trocar-se, é necessário a existência, nessa negociação, de no mínimo duas mercadorias diferentes (MACHEREY, 1979, p. 192).

Uma distinção imprescindível entre valor de uso e valor de troca, portanto, é que o valor de uso varia em termos de qualidade e o valor de troca varia em termos de quantidade.⁴⁷ Na troca de mercadorias como o que prevalece é o trabalho abstrato, o valor de uso é, então, negligenciado, ou melhor, ele é totalmente suprimido na troca – “sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso” (MARX, 2013, p. 160). Para aparecer o valor é necessário que o valor de uso desapareça (MACHEREY, 1979, p. 193).⁴⁸ É impossível que as duas formas de valor se manifestem conjuntamente ou que sejam consideradas ao mesmo tempo, o que prevalece é somente o trabalho médio dispendido pela capacidade média do trabalhador. Outra distinção importante entre as duas formas do valor é que “a coisa”, substância do valor de uso, “dá a mercadoria contornos nítidos, na qual não se manifesta indecisão alguma” (MACHEREY, 1979, p. 192), já em uma relação de troca, “o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo” (MARX, 2013, p. 158), de modo que “um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria (*valeur intrinsèque*); portanto, aparece como uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos]” (MARX, 2013, p. 158). Em resumo, a mercadoria ou a coisa não tem nada de indeciso, já o valor sempre parecerá algo arbitrário.⁴⁹

Da dualidade modal da mercadoria, do valor de uso e do valor de troca, deriva a dualidade modal do trabalho: o trabalho concreto e o trabalho abstrato. Como aponta Marx a respeito do duplo caráter do trabalho, “esse ponto é o centro em torno do qual gira o

⁴⁷ É interessante notar que, nesse ponto, muito embora se utilize como fundamento argumentativo os dizeres de Macherey, vale ressaltar uma ligeira divergência entre o pensamento desse filósofo e o apresentado. Para ele, “a coisa não é um fator puramente qualitativo: ela é suscetível de tratamento quantitativo (MACHEREY, 1979, p. 191). Para o filósofo, o ponto de vista quantitativo mediria a qualidade das coisas úteis. No entanto, percebe-se que mesmo o aspecto quantitativo, que serve para medir a qualidade da mercadoria, está em função da qualidade da mercadoria ou dos aspectos diversos do uso que se faz historicamente de algo. Ou ainda como esclarece Harvey (2013, p. 26), o valor de uso tem como escopo a substância e a utilidade de quilos de farinha, de pares de meias, de metros de tecido, de quilowatts de eletricidade. No entanto, mesmo as medidas quantitativas com as quais se mede esses produtos, ainda assim, são um ato histórico e vivem em função do aspecto essencialmente qualitativo. Não se trata de uma decomposição em elementos, mas de uma análise em duplo plano. O plano do valor de uso e o plano do valor de troca. O plano da interioridade, a mercadoria em si mesma, em seus contornos, e o plano da exterioridade, da mercadoria em seu âmbito de troca. São duas maneiras diferentes de tratar um conceito, que não chega a ser, por isso, uma contradição, a não ser uma contradição formal, mas exatamente por isso, uma contradição aparente. A mercadoria, portanto, não deve ser entendida como uma unidade abstrata. A mercadoria é, no mínimo, duas mercadorias, duas coisas ou uma coisa de dupla face (MACHEREY, 1979, p. 194-195).

⁴⁹ Uma coisa pode ser valor de uso sem ser valor, mas algo não pode ser valor sem ser valor de uso, ou seja, algo pode ser útil e fruto do trabalho humano sem ser mercadoria. Um indivíduo adepto da boa alimentação pode aderir ao grupo de alimentos orgânicos e iniciar sua própria plantação de tomates em casa. Os tomates produzidos, todavia, não têm como meta o mercado, isto é, não têm como objetivo virar mercadoria, eles serão utilizados para consumo próprio. Para se produzir uma mercadoria é necessário mais do que um objeto dotado de utilidade, isto é, mais do que um valor de uso. É necessário que o valor de uso seja produzido para outrem. Para se fazer circular no mercado o objeto produzido, ele também não pode ser um objeto inútil, ele deve satisfazer a necessidade (real ou imaginária) de alguém. “Se ela é inútil, também o é o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não cria, por isso, nenhum valor” (MARX, 2013, p. 164-165), “se a mercadoria não satisfaz uma carência, um desejo ou uma necessidade humana, ela não tem nenhum valor! Em suma, você tem de poder vendê-la para alguém em algum lugar” (HARVEY, 2013, p. 32).

entendimento da economia política, ele deve ser examinado mais de perto” (MARX, 2013, p. 165). Para que se torne permutável, para que surja a substância comum dos distintos usos dos objetos é preciso se utilizar de uma abstração: o trabalho do alfaiate e do tecelão, exemplos utilizados na obra de Marx, apesar de qualitativamente diferentes, ainda assim são exemplos de dispêndio de braços, músculos, força e inteligência humana, são, ambos, trabalho humano. O trabalho humano deixa de ser visto em sua singularidade e passa a padecer do vício de generalidade consequência dessa abstração: um trabalho complexo, não passa de uma quantidade maior de um trabalho simples, “o trabalho mais complexo vale apenas como trabalho simples *potenciado*, ou antes, *multiplicado*, de modo que uma quantidade menor de trabalho complexo é igual a uma quantidade maior de trabalho simples” (MARX, 2013, p. 169).

Abstraído-se da determinidade da atividade produtiva, portanto, do caráter útil do trabalho, resta o fato de que ela é dispêndio de força humana de trabalho. Alfaiataria e tecelagem, apesar de serem atividades produtivas qualitativamente distintas, são ambas dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos e, nesse sentido, ambas são trabalho humano. Elas não são mais do que duas formas diferentes de se despende força humana de trabalho (MARX, 2013, p. 168).

O trabalho abstrato é essa medida universalizante que permite a comparação entre formas de trabalho distintas, tornando-as diferentes apenas em termos de sua quantidade (mais trabalho ou menos trabalho), e não de sua qualidade útil. O dinheiro, regra geral, é a forma equivalente geral que permite essa permutabilidade. “O trabalho não é mais visto como fator imanente da determinação do valor. Este foi posto em um plano ideal afastado de sua contingência causal, tornou-se uma espécie de auto-imanência transcendente à lógica do trabalho” (SILVA, 2013, p. 89). Trabalho humano torna-se “mercadolizável” e assim, também, torna-se o próprio homem que vende sua força de trabalho.

O trabalho concreto é o antípoda do trabalho abstrato, que, por definição, pode ser entendido como o trabalho específico que resultará na produção, também específica, de determinada mercadoria. O trabalho do alfaiate é diferente do trabalho do padeiro, cada um leva consigo suas especificidades. Trata-se, portanto, de um trabalho concreto-útil produtor de valores de uso específicos. Em relação ao tempo, o trabalho concreto é o trabalho efetivamente despendido na execução de uma tarefa, em suas horas, minutos e segundos (HARVEY, 2013, p. 28). É a mensuração histórica utilizada para contabilizar algo, como já observado: 10 quilos de ferro, 50 quilos de algodão, 20 litros de leite, etc.; porém, no caso, essa medida diz respeito ao tempo efetivamente gasto pelo trabalhador individual. O mercado optou por utilizar a medida de tempo gasta com o trabalho em geral ou com o trabalho abstrato, e não o trabalho concreto, justamente pela capacidade de generalização do trabalho abstrato. Se a base para essa análise fosse o trabalho concreto, uma mercadoria seria tão mais valiosa quanto mais tempo se gastasse

em sua produção, independentemente de esse maior tempo gasto ser resultado ou do demasiado zelo e aprimoramento ou da inabilidade do produtor. “Ora, por que eu pagaria determinado preço por um artigo que alguém levou um bom tempo para produzir, se eu pudesse pagar a metade a alguém que o produziu na metade do tempo?” (HARVEY, 2013, p. 28). O trabalho abstrato permite essa padronização do tempo, excluindo os excessos possíveis nos casos particulares. Dessa forma, pode-se concluir que o valor de uso está intimamente ligado ao trabalho concreto, bem como o valor de troca ao trabalho abstrato. O trabalho concreto é trabalho efetivamente executado ou, segundo Harvey (2013, p. 36), os valores de uso são produzidos por trabalho concreto-útil, há, portanto, diferentes formas de trabalho concreto, mas somente uma forma de trabalho abstrato. O trabalho abstrato é “uma forma de trabalho abstraída de suas características concretas” (SILVA, 2013, p. 78).⁵⁰ Vale a pena ressaltar também que não há uma divisão material entre trabalho concreto e trabalho abstrato, “não é como se o trabalho abstrato ocorresse em uma parte da fábrica e o trabalho concreto em outra” (HARVEY, 2013, p. 38). A dualidade reside no interior do processo de troca, na troca dos valores de uso.

O trabalho abstraído de suas características concretas ou o mero dispêndio de forças, músculos e cérebro do trabalhador ou, ainda, o trabalho abstrato, é que representa a substância comum que possibilita a permuta entre mercadorias diversas. No trabalho abstrato, o que conta é o tempo médio dispendido na execução de uma tarefa ou na produção de alguma mercadoria por um trabalhador de capacidades também medianas, por um trabalhador médio. Baseado nisso, o trabalho humano é homogeneizado e excluídos os extremos no que diz respeito aos indivíduos selecionados para execução de alguma tarefa, assim como é excluído o trabalho excepcional de trabalhadores superprodutivos, são também excluídas contingências como inabilidade do trabalhador ou mesmo preguiça. O tempo médio de produção de uma mercadoria é o *tempo de trabalho socialmente necessário* para a produção de qualquer valor de uso “sob a vigência de condições produtivas socialmente normais e com o nível médio de habilidade e ritmo de trabalho” (SILVA, 2013, p. 79). Porém, “somos imediatamente forçados a perguntar: o que é socialmente necessário? Como isso é estabelecido e por quem?” (HARVEY, 2013, p. 30). Marx não elaborou uma categorização definitiva dos fatores que determinam ou interferem na determinação do valor, até mesmo porque isso seria impossível dado que a sociedade e

⁵⁰ Por mais que as especificidades dos trabalhos concretos sejam, na troca, abstraídas, é somente com a heterogeneidade das formas de trabalhos concretos, tais como, alfaiataria, agricultura, tecelagem, que a troca efetivamente se torna possível. Afinal, não parece lógico, alguém desejar trocar determinada quantidade de produto por uma quantidade outra do mesmo produto (HARVEY, 2013, p. 36). Ou, nas palavras de Marx (2013, p. 166): “Valores de uso não podem se confrontar como mercadorias se neles não residem trabalhos úteis qualitativamente diferentes”.

muitos de seus modos de funcionamento mudam constantemente, como o grau médio de destreza do trabalhador, o ambiente natural e migração para lugares com condições naturais mais favoráveis. Somado a esses fatores, Marx foi cuidadoso em chamar a atenção também para o fato de que o valor é sensível a revoluções na tecnologia e na produtividade (HARVEY, 2013, p. 31).

Poderia parecer que, se o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho despendido durante sua produção, quanto mais preguiçoso ou inábil for um homem, tanto maior o valor de sua mercadoria, pois ele necessitará de mais tempo para produzi-la. No entanto, o trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana. A força de trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inumeráveis forças de trabalho individuais. Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho humana que a outra, na medida em que possui o caráter de uma força de trabalho social média e atua como tal força de trabalho social média; portanto, na medida em que, para a produção de uma mercadoria, ela só precisa do tempo de trabalho em média necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário. Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho (...).

Portanto, é apenas a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor. A mercadoria individual vale aqui somente como exemplar médio de sua espécie. Por essa razão, mercadorias em que estão contidas quantidades iguais de trabalho ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho têm a mesma grandeza de valor. O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra. “Como valores, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de tempo de trabalho cristalizado.” Assim, a grandeza de valor de uma mercadoria permanece constante se permanece igualmente constante o tempo de trabalho requerido para sua produção. Mas este muda com cada mudança na força produtiva do trabalho.

Essa força produtiva do trabalho é determinada por múltiplas circunstâncias, dentre outras pelo grau médio de destreza dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais. Por exemplo, a mesma quantidade de trabalho produz, numa estação favorável, 8 alqueires de trigo, mas apenas 4 alqueires numa estação menos favorável (MARX, 2013, p. 162-163).

Nesse contexto, mercadorias terão o mesmo valor quando elas dispenderem a mesma quantidade de tempo médio que uma outra mercadoria. Disso advém a afirmação, como acima observado, de que “o valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra, assim como o tempo de trabalho necessário à produção de outra” (MARX, 2013, p. 162).

Com a evolução tecnológica, passou-se a diminuir o tempo gasto na produção de mercadorias, passou-se a produzir muito mais em uma quantidade cada vez menor de tempo. Consequência desse fato oriundo do aprimoramento científico, foi o barateamento da mercadoria, ou seja, a diminuição do seu valor. Quando se aumenta o trabalho produtivo, diminui-se o tempo gasto na produção da mercadoria, o preço da mercadoria cai; quanto mais

tempo se gasta na produção de algo, mais alto se torna o valor da mercadoria, ela se encarece. O valor varia na razão inversa da produtividade, quanto menos produtivo, mais caro. Marx tenta chamar a atenção, diante daquilo que se acabou de descrever sobre os diversos fatores que interferem na determinação do valor, ao fato de que o “‘valor’ não é uma constante, mas está sujeito a perpétuas transformações revolucionárias” (HARVEY, 2013, p. 31).

Após a introdução do tear a vapor na Inglaterra, por exemplo, passou a ser possível transformar uma dada quantidade de fio em tecido empregando cerca de metade do trabalho de antes. Na verdade, o tecelão manual inglês continuava a precisar do mesmo tempo de trabalho para essa produção, mas agora o produto de sua hora de trabalho individual representava apenas metade da hora de trabalho social e, por isso, seu valor caiu para a metade do anterior (MARX, 2013, p. 162).

No capitalismo, o trabalho simples médio é a unidade de medida universal na qual os diversos modos de manifestação de trabalho humano estão reduzidos, é o seu denominador comum. O que diferenciaria um trabalho simples de um complexo, é, como já observado, que o trabalho complexo é uma quantidade maior de trabalho simples.

Em resumo: a mercadoria é o ponto de partida de Marx em *O capital* como diz o filósofo alemão, a mercadoria é a sua célula mais elementar.⁵¹ Os objetos produtos do trabalho humano são muito diversos, logo, é preciso estabelecer o que há de comum entre eles para que esses mesmos objetos possam ser trocados. Por exemplo, o que faz, em uma troca, uma casa valer o mesmo que a quantidade de 6 carros? Qual o elemento comum a esses objetos diferentes que faz com que a quantidade x de um valha a quantidade 6 y de outro. Esse algo em comum é que todos esses objetos são constituídos pela força de trabalho humana. Assim x força de trabalho humana corresponde a 6 y da força de trabalho humana de um outro produto ou mercadoria. Essa força de trabalho humana indiferenciada é o trabalho abstrato. Por sua vez, esse trabalho abstrato que torna todos os objetos comparáveis acaba por tornar secundária a dimensão útil desses objetos, o que passa a importar é somente o quanto de trabalho contém uma mercadoria e o quanto desse trabalho abstrato equivale ao mesmo em outra mercadoria. Os objetos variam não mais em termos de seu valor de uso, de sua dimensão concreta, qualitativamente portanto, mas variam apenas em termos de quantidade. Isto quer dizer que em suas relações recíprocas, as mercadorias não se apresentam como valores de uso, mas apenas como valores de troca. Utilizar-se da forma social idêntica de trabalho dispendido, acaba por apagar a diversidade concreta das coisas; ao apagar a dimensão concreta das coisas, também se apaga a dimensão concreta dos homens, a diversidade existente entre os indivíduos.

⁵¹ “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (MARX, 2013, p. 157).

4.2 ACUMULAÇÃO PRIMITIVA

Marx, segundo Naves (2014, p. 44), define acumulação primitiva como “o processo de separação do trabalhador direto dos meios de produção” ou, o que desaguará no mesmo, a história da acumulação primitiva diz respeito à formação das relações sociais capitalistas (BALIBAR, 1980, p. 240). A qualificação dessa acumulação como “primitiva” remete ao fato de ela ter-se dado no início, nos primórdios da acumulação capitalista como um todo. Dessa forma, constitui-se como a gênese do modo de produção capitalista.

Dinheiro e mercadoria, desde o princípio, são tão pouco capital quanto os meios de produção e de subsistência. Eles requerem sua transformação em capital. Mas essa transformação mesma só pode realizar-se em determinadas circunstâncias, que se reduzem ao seguinte: duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de defrontar-se e entrar em contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que se propõem a valorizar a soma-valor que possuem mediante compra de força de trabalho alheia: do outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhe pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles. Com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista. A relação-capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições de realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista se apoie sobre seus próprios pés, não apenas conserva aquela separação, mas a reproduz em escala sempre crescente. Portanto, o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como “primitivo” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde (MARX, 2013, p. 960-961).

A acumulação primitiva diz respeito às origens do trabalho assalariado, bem como tornou-se possível historicamente que o capitalista concentrasse em suas mãos os recursos para que o trabalho assalariado se concretizasse. “Os capítulos 24 e 25 tratam, portanto, da questão central da transformação da força de trabalho em mercadoria (ou, de maneira mais geral, da formação da classe trabalhadora)” (HARVEY, 2013, p. 279).

Marx revoluciona a parte da história em que se conta a transição para o capitalismo. A versão dos filósofos liberais clássicos, como Locke e Smith, é a de uma transição pacífica e quase inevitável de uma fase a outra da história humana. A visão utópica e pacífica da transição para o capitalismo e da acumulação primitiva é contada pelos filósofos liberais clássicos, segundo Marx, da seguinte forma:

Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado se abateu sobre o gênero humano. Sua origem nos é explicada com uma anedota do passado. Numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia

de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais. De fato, a legenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso. Seja como for. Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele. E desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar. São trivialidades como essas que, por exemplo, o sr. Thiers, com a solenidade de um estadista, continua a ruminar aos franceses, outrora tão sagazes, como apologia da *propriété*. Mas tão logo entra em jogo a questão da propriedade, torna-se dever sagrado sustentar o ponto de vista da cartilha infantil como o único válido para todas as faixas etárias e graus de desenvolvimento (MARX, 2013, p. 959-960).

O mito da acumulação primitiva na economia clássica defende que foi o trabalho pessoal e a poupança que possibilitariam, no futuro, quando da consolidação do capitalismo, a extração de sobretrabalho de outrem. “Sabemos tratar-se de um mito: Marx empenha-se em demonstrar que as coisas não se passaram historicamente assim” (BALIBAR, 1980, p. 241). A reconstrução dos clássicos a respeito da origem do capitalismo tem a função de uma lembrança puramente imaginária. “Desse modo, a história real das origens do capitalismo não é apenas diferente do *mito* das origens, mas também diferente por suas condições e princípios de elucidação do que apareceu como história do capital” (BALIBAR, 1980, p. 242). Marx, por meio de seu estudo da acumulação primitiva, substitui a memória pela história. Essa função apologética do mito, isto é, de defesa sistematizada da doutrina burguesa, serve como indutor da crença na perenidade das categorias econômicas do capitalismo. Essa é, portanto, a visão de uma transição pacífica e gradual levantada pela economia política clássica, mas a história “real” se deu de maneira bastante distinta, através do uso da violência e da força bruta:

Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência. Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e “trabalho” foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento, excetuando-se sempre, é claro, “este ano”. Na realidade, os métodos da acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos (MARX, 2013, p. 960).

Na versão de acumulação primitiva de Marx todo o ideário burguês de liberdade e igualdade são abandonados. “Trata-se da expropriação violenta de toda uma classe de pessoas do controle dos meios de produção, primeiro por meio de ações ilegais e, por fim, como a lei de cerceamento na Inglaterra, pela ação do Estado” (HARVEY, 2013, p. 280). A economia política clássica ignora o papel do Estado, a atuação do Estado é vista corriqueiramente como negativa, como inviabilizadora da liberdade humana no mercado, como limitadora das potencialidades humanas realizáveis através do comércio. Na prática, todavia, o Estado

desempenhou e continua desempenhando, ainda hoje, um papel fundamental para a economia capitalista.

Um dos tópicos fundamentais que tornou possível a acumulação primitiva, trabalhado por Marx, foi a expropriação da população agrícola e, com ela, o fim dos laços feudais. A expropriação da terra foi a forma principal de se “liberar” o campesinato do julgo vassalo que o antecedia. O dinheiro passou a ter grande poder no campo e sobre a nova nobreza. Marx “mostra como o dinheiro dissolve a comunidade tradicional e, ao fazê-lo, torna-se ele próprio a comunidade” (HARVEY, 2013, p. 281-282). O emprego do dinheiro faz surgir grandes latifúndios – com a criação, dentre outras coisas, de ovelhas – além de também possibilitar a generalização da troca de mercadorias. Porém, isso não quer dizer que não tenha havido resistência da ordem tradicional. Em realidade, houve. Contudo, a ordem tradicional começa a ruir, principalmente por dois motivos. Primeiramente, pelo fato de o Estado depender do poder do dinheiro e, secundariamente, pelo fato de a legislação estatal ter dificuldades em deter o poder do dinheiro. Diante disso, o Estado, ao invés de encetar a resistência, acaba por se aliar a ordem de poder que se instaurava e a apoiar ativamente o processo de proletarização.

A “Glorious Revolution” (Revolução Gloriosa) conduziu ao poder, com Guilherme III de Orange, os extratores de mais-valor, tanto proprietários fundiários como capitalistas. Estes inauguraram a nova era praticando em escala colossal o roubo de domínios estatais que, até então, era realizado apenas em proporções modestas. Tais terras foram presenteadas, vendidas a preços irrisórios ou, por meio de usurpação direta, anexadas a domínios privados. Tudo isso ocorreu sem a mínima observância da etiqueta legal. O patrimônio do Estado, apropriado desse modo fraudulento, somado ao roubo das terras da Igreja – quando estas já não haviam sido tomadas durante a revolução republicana –, constituem a base dos atuais domínios principescos da oligarquia inglesa. Os capitalistas burgueses favoreceram a operação, entre outros motivos, para transformar o solo em artigo puramente comercial, ampliar a superfície da grande exploração agrícola, aumentar a oferta de proletários absolutamente livres, provenientes do campo etc. Além disso, a nova aristocracia fundiária era aliada natural da nova bancocracia, das altas finanças recém-saídas do ovo e dos grandes manufatureiros, que então se apoiavam sobre tarifas protecionistas (MARX, p. 970-971).

Ocorre assim uma generalização das alianças entre as diversas burguesias, tanto rurais quanto urbanas. O resultado disso é que, como se pode observar nos excertos, a própria lei toma partido daquelas nascentes injustiças ao ponto de, inclusive, legalizá-las. Nesse contexto, o roubo sistemático das terras se generaliza. “A violenta usurpação dessa propriedade comunal, em geral acompanhada da transformação de terras de lavouras em pastagens, tem início no final do século XV e prossegue durante o século XVI” (MARX, 2013, p. 971).

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e

criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre (MARX, 2013, p. 979).

A grande questão, a partir desse ponto, é saber o que sucederia com todas as pessoas expropriadas de suas terras. A maioria dessas pessoas, senão todas, tornar-se-iam desempregadas. Aos olhos do Estado essas pessoas se tornaram vagabundos, ladrões, etc. “O aparato estatal respondia de um modo que perdura até os nossos dias: criminalizando e encarcerando, tratando-os como vagabundos e praticando contra eles a mais extrema violência” (HARVEY, 2013, p. 283).⁵² Após ser expulsa de suas terras essa população se viu obrigada a se submeter à disciplina do trabalho assalariado, mesmo que por força da lei, do açoite e da tortura. A violência até aqui é explícita. A explicitude dessa violência mudará, entretanto, segundo Marx, após essa fase inicial de acumulação, na qual a coerção passa a ser feita não mais de maneira direta, mas sim de maneira indireta ou invisível, por meio da coerção econômica; dessa forma, a violência explícita pode passar, enfim, a segundo plano. Muito embora, nesse segundo momento, a violência direta, como já dito, passe a segundo plano, a burguesia emergente continua a necessitar do poder do Estado para regular os preços dos salários e reprimir manifestações e organizações de trabalhadores. A legalidade é usada para reprimir.⁵³

De todos os protagonistas do capital à época de Marx e à época imediatamente anterior a dele – a nova nobreza fundiária, o capital financeiro, o capital usurário, o capital comercial, etc. – quem mais se destacou foi o capitalista industrial. A expansão do capital industrial está intimamente relacionada ao colonialismo. Foi por meio do sistema colonial que a derrocada

⁵² Harvey (2013, p. 290-291) cogita ser a história contada por Marx parcialmente verdadeira, pois, segundo esse filósofo, foi possível historicamente casos em que populações não eram forçadas a sair de suas terras, mas saiam dela em busca de oportunidades de empregos, maiores salários nas cidades e melhoria de vida em geral. Todavia, isso não é o suficiente para desdizer a violência aplicada na fase de acumulação primitiva apontada por Marx. Marx expõe seu argumento com sólida base histórica, de acordo com documentos e dados coletados – muitos do próprio governo e das repartições públicas inglesas – e demais fenômenos históricos ocorridos, a exemplo da política de cercamentos – a transformação do que antes era terra comum de senhores e vassalos em pastos para a criação de ovelhas.

⁵³ Indaga-se: depois dessa fase inicial violenta de expropriação do trabalhador e de separação dele dos meios de produção, pode-se dizer que em uma sociedade capitalista madura esses métodos iniciais se tornaram desnecessários? Harvey afirma que Marx tende a relegar os processos de acumulação primitiva à pré-história do capitalismo, porém, os processos de expropriação estão presentes até hoje. Assim, designar como “primitiva” essa acumulação é um erro, dado que atualmente esses processos são verificáveis. Para tanto, no lugar de chamar esse processo de primitivo, o filósofo os designa como “processos de acumulação por desapossamento” (HARVEY, 2013, p. 295). Há uma relação indissociável entre ciclos de acumulação primitiva e o sistema de reprodução ampliada do capital. Se o capital não se engajasse continuamente em processos de acumulação primitiva, o capitalismo deixaria de ser possível. Por exemplo, vejamos, a violência de extração de recursos naturais na África, a expropriação de populações camponesas na América Latina, a escravidão por meio do tráfico de pessoas – principalmente mulheres – a onda de privatização de água, de educação e de saúde, que desde os anos de 1970 vem assolando o mundo, criou um mercado que não existia, servindo, deste modo, para a manutenção do próprio capitalismo.

total do regime feudal se tornou possível. Através da extração, de forma mais brutal possível, de riquezas das populações colonizadas.⁵⁴

Às manufaturas em ascensão, as colônias garantiam um mercado de escoamento e uma acumulação potenciada pelo monopólio do mercado. Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíam à metrópole e lá se transformavam em capital. A Holanda, primeiro país a desenvolver plenamente o sistema colonial, encontrava-se já em 1648 no ápice de sua grandeza comercial. Encontrava-se de posse quase exclusiva do comércio com as Índias Orientais e do tráfico entre o sudoeste e o nordeste europeu. Sua pesca, frotas e manufaturas sobrepujavam as de qualquer outro país. Os capitais da República eram talvez mais consideráveis que os de todo o resto da Europa somados (MARX, 2013, p. 1001-1002).

A separação do trabalhador dos meios de produção é fundamental para que a força de trabalho seja convertida em mercadoria. Uma mercadoria que precisa ser levada ao mercado para ser trocada por outra; todavia, “a força de trabalho de cada um de nós é o que temos de mais humano como indivíduos” (LESSA; TONET, 2011, p. 67). A força de trabalho humana é indissociável do próprio homem, portanto, transformar a força de trabalho em mercadoria é o mesmo que transformar o indivíduo em mercadoria. A transformação da força de trabalho em mercadoria, por sua vez, é o mesmo que transformá-la em coisa. Esse processo de “fazer das pessoas coisas é o que Marx denomina de processo de reificação ou coisificação” (LESSA; TONET, 2011, p. 67).⁵⁵ A força de trabalho deixa de ser a expressão sócio-histórica da

⁵⁴ Vale a pena acrescentar este detalhe sobre o sistema colonial que alavancou a grande indústria. No capítulo 25 de *O capital* é oferecida uma série de reflexões sobre a teoria da colonização. Marx, para isso, utiliza um autor pouco conhecido, Wakefield. Esse autor nunca chegou a figurar entre os grandes economistas políticos, tendo escrito seu livro sobre colonização enquanto cumpria pena na prisão de Newgate por tentar seduzir a filha de uma família rica. Na prisão, Wakefield se deparou com muitos prisioneiros que seriam transferidos para a Austrália, e isso o fez pensar o papel da Austrália, e em geral dos lugares colonizados, para o sistema que se consolidava. Wakefield observou que mesmo que se levasse todo o capital existente para a Austrália, associado a uma mais nova tecnologia em máquinas, ainda assim, se não tivesse mão de obra livre, não poder-se-ia de fato ali instaurar o capitalismo. Era difícil se obter mão de obra trabalhadora livre na Austrália naquela época, porque lá a terra era barata, logo era muito mais simples se estabelecer como um produtor independente produzindo para si próprio e a negar submissão ao julgo do capital e a sua lógica. A saída proposta por Wakefield e adotada massivamente pelos diversos Estados colonizadores foi, inclusive nos Estados Unidos, estabelecer um preço sobre a terra alto o suficiente para que, antes que um indivíduo fosse considerado dono de algo, tivesse de trabalhar o suficiente para o capital. O preço do trabalhador independente costuma ser alto, o que não é vantajoso para o capitalista. Esse tipo de trabalhador costuma oferecer muito mais resistência e muito menos submissão. Para isso, os países colonizadores tiveram de recorrer a táticas brutais utilizadas na pré-história do capitalismo: “O governo deve conferir à terra virgem, por decreto, um preço artificial, independente da lei da oferta e da demanda, que obrigue o imigrante a trabalhar como assalariado por um período maior, antes que este possa ganhar dinheiro suficiente para comprar sua terra e transformar-se num camponês independente. O fundo resultante da venda das terras a um preço relativamente proibitivo para o assalariado, isto é, esse fundo de dinheiro extorquido do salário mediante a violação da sagrada lei da oferta e da demanda, deve ser usado pelo governo, por outro lado, para importar – numa quantidade proporcional ao crescimento do próprio fundo – pobres-diabos da Europa para as colônias e, assim, manter o mercado de trabalho assalariado sempre abastecido para o senhor capitalista. Nessas circunstâncias, *tout sera pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*. Esse é o grande segredo da “colonização sistemática” (MARX, p. 1024-1025).

⁵⁵ “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, 2013, p. 207) ou, ainda, “(...) trabalho particular e concreto

personalidade do indivíduo que trabalha “e se converte apenas na capacidade de o indivíduo despende determinada capacidade de energia em atividades profissionais rigorosamente definidas” (LESSA; TONET, 2011, p. 68). Já que necessita de todo esse aparato para se consolidar o capitalismo, percebe-se que ele não existe desde sempre, pelo contrário:

Uma coisa, no entanto, é clara: a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [*naturgeschichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social (MARX, 2013, p. 244)

É nesse ínterim igualmente que nascem as ilusões sobre a liberdade pessoal, sobre a igualdade e sobre o fato de todos serem proprietários. Porém as ilusões de liberdade, igualdade e propriedade nascem do próprio comércio e da liberdade de mercado, como será visto a seguir.

Marx descobriu o utopismo de que no mercado prevaleceria a troca igualitária, livre e totalmente não coercitiva de instituições liberais também livres e em perfeito funcionamento. No entanto, o modelo de mercado livre possui graves consequências. Uma delas é que a fragmentação ou atomização e a estrutura descentralizada ao contrário de libertar e facilitar a livre concorrência, contribui para que o poder unitário possa dominar, “a concorrência tende sempre a produzir monopólio e, quanto mais feroz a concorrência, mais rápida é a tendência a centralização” (HARVEY, 2013, p. 277). Pode-se explicar melhor a tendência da livre concorrência em criar oligopólios e monopólios. No capítulo 23 do livro I de *O capital*, expõe-se que sem a centralização, as grandes obras do capital, tais como megaprojetos, ferrovias, portos, aeroportos ou grandes obras de estrutura física urbana seriam impensáveis. Como viabilizar esses megaprojetos estando o capital disperso em milhares de capitais individuais? Para que isso seja possível, é necessário que o capital se concentre em pouquíssimas mãos para possibilitar com celeridade a execução dessas grandes obras necessárias à própria manutenção do capital.

O mundo ainda careceria de ferrovias se tivesse de ter esperado até que a acumulação possibilitasse a alguns capitais individuais a construção de uma estrada de ferro. Mas a centralização, por meio das sociedades por ações, concluiu essas construções num piscar de olhos. E enquanto reforça e acelera desse modo os efeitos da acumulação, a centralização amplia e acelera, ao mesmo tempo, as revoluções na composição técnica do capital, que aumentam a parte constante deste último à custa de sua parte variável, reduzindo, com isso, a demanda relativa de trabalho.

As massas de capital fundidas entre si da noite para o dia por obra da centralização se reproduzem e multiplicam como as outras, só que mais rapidamente, convertendo-se,

que ao mesmo tempo é tomado apenas como trabalho geral abstrato, da personificação das coisas e coisificação das pessoas – essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento” (MARX, 2013, p. 254).

com isso, em novas e poderosas alavancas da acumulação social. Por isso, quando se fala do progresso da acumulação social, nisso se incluem –hoje – tacitamente os efeitos da centralização.

Os capitais adicionais formados no decorrer da acumulação servem preferencialmente como veículos para a exploração de novos inventos e descobertas, ou aperfeiçoamentos industriais em geral. Com o tempo, porém, também o velho capital chega ao momento em que se renova da cabeça aos pés, troca de pele e renasce na configuração técnica aperfeiçoada, em que uma massa menor de trabalho basta para pôr em movimento uma massa maior de maquinaria e matérias-primas. Evidentemente, o decréscimo absoluto da demanda de trabalho, que decorre necessariamente daí, torna-se tanto maior quanto mais já estejam acumulados, graças ao movimento centralizador, os capitais submetidos a esse processo de renovação (MARX, 2013, p. 854-855).

Marx descobriu o sonho utópico liberal de que se poderia viver melhor num sistema de mercados descentralizados e de livre funcionamento. Já que o capital tende ao capital monopolista, a perspectiva que argumenta a favor das virtudes do livre mercado possibilita, sob outra perspectiva, a centralização e a acumulação de riqueza num ponto e a crescente miséria no outro.

Diante disso há, de um lado, uma crescente produção e acumulação de riqueza e, de outro, uma crescente pobreza. Dessa maneira, a perspectiva da economia política clássica cai por terra e fica evidenciada a tendência do capital ao capital monopolista, “a acumulação se apresenta, por um lado, como concentração crescente dos meios de produção e do comando sobre o trabalho, ela aparece, por outro lado, como repulsão mútua entre muitos capitais individuais” (MARX, 2013, p. 850-851). “A ideologia da liberdade de troca e da liberdade de contrato nos ludibria a todos” (HARVEY, 2013, p. 278). Porém quando os indivíduos adentram esse mundo de trocas livres e igualitárias com diferentes posses de recursos, a menor das desigualdades parece saltar aos olhos em influência, riqueza e poder. Isso provoca uma ruptura com o ideal smithiano do benefício de todos e da regulação invisível do mercado. O resultado disso, em Marx, é uma crítica feroz ao ideal burguês de liberdade individual. No capitalismo, evidenciado principalmente no assim chamado, período de acumulação primitiva, o trabalhador foi obrigado a ser livre no duplo sentido de serem livres do controle do meio de produção e livres para venderem sua própria força de trabalho.

Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador 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. 314).

O que os capítulos de *O capital* a respeito da acumulação primitiva fazem é justamente analisar como esses princípios basilares da economia capitalista e, conseqüentemente, do direito puderam ser assegurados.

4.3 CIRCULAÇÃO E O PRINCÍPIO JURÍDICO DA IGUALDADE

Com a formação do trabalho abstrato por meio da efetiva igualização do resultado do trabalho, todas as coisas tornam-se comparáveis a todas as demais. Todas são resultado do trabalho humano, dispêndio de força e intelectualidade humana. Para receber um objeto que é produto do trabalho de outrem, deve-se dar em troca um outro objeto próprio que possua um equivalente em trabalho abstrato àquele primeiro. Troca-se igual por igual. Não no sentido de igual utilidade, não se troca um martelo por outro martelo idêntico ao primeiro, mas sim se troca um objeto por outro objeto de mesmo valor, que equivalha à mesma coisa no que diz respeito ao trabalho abstrato. Desse modo, uma cama pode equivaler a vinte martelos, isto é, o trabalho abstrato despendido para construir uma cama é o mesmo trabalho despendido para fabricar não um, mas sim vinte martelos. Logo, por mais que visivelmente nos pareça diverso a forma de uma cama e o formato de vinte martelos, ainda assim eles serão idênticos, pois materializam a mesma quantidade de trabalho abstrato. As mercadorias, quanto aos seus corpos, possuem utilidades diferenciadas; o martelo tem utilidade diferente de uma cama, portanto possuem esses objetos, nesse contexto, valores de uso diversos. No que diz respeito, entretanto, aos valores (ou como também ficaram conhecidos: valores de troca) – já que o que se mede no valor é a quantidade de trabalho abstrato produzido – há uma relação de igualdade, “um certo ‘corpo’ de mercadoria só pode, então, ser trocado por um outro ‘corpo’ de idêntico valor” (KASHIURA JR., 2014, p. 167).

A circulação equivale a uma troca generalizada de mercadorias por toda a sociedade. Nas sociedades anteriores, antiga ou feudal, isso nunca foi possível. Sempre houve empecilhos. Nessas eras, ainda não se tinha descoberto a lógica do trabalho abstrato, substrato do valor, e não tinha sido possível, conseqüentemente, uma igualização entre todos os produtos do trabalho. Os produtos do trabalho tinham como ênfase seu valor de uso, sua utilidade, e não o valor de troca, a economia era basicamente doméstica. Já que não se podiam igualar todos os produtos do trabalho humano, também não se igualavam os homens que produziam esses produtos. As realidades do mundo antigo e do feudal eram necessariamente desiguais. A existência da submissão seja, como na antiguidade, entre cidadão grego ou romano e escravo, seja, como no feudalismo, entre senhor e vassalo, impossibilitou do mesmo modo a existência generalizada da circulação e, conseqüentemente, o aparecimento do direito. Isso porque, se não existe igualdade entre os indivíduos, fica obstruída a relação de igualdade na troca dos produtos desses indivíduos – um senhor feudal, devido a coerção que o seu poder exerce sobre o pequeno trabalhador, pode trocar menos por mais e um servo pode trocar mais por menos. A circulação precisa concretizar a igualdade entre as mercadorias, porém somente é possível estabelecer a

igualdade entre as mercadorias, estabelecendo a igualdade entre os seus guardiões, os indivíduos, principalmente porque a única mercadoria que muitos indivíduos possuem é a sua força de trabalho, ou seja, ele mesmo.

Na circulação ou, o mesmo, na troca generalizada que somente se tornou possível com a sociedade capitalista, o sujeito apenas pode obter a mercadoria de outrem mediante a entrega de sua própria mercadoria. Cada um reconhece na mercadoria do outro apenas o que é reconhecido para si mesmo. A mercadoria não pode ser retirada a força, não pode ser tomada, ela deve ser obtida na medida em que se entrega uma mercadoria de valor igual própria.

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 como a vontade impregna suas mercadorias. Em decorrência, entra aqui de imediato o momento jurídico da pessoa e da liberdade, na medida em que esta está contida na primeira. Nenhum deles se apodera da propriedade do outro pela força. Cada um cede voluntariamente. (...). Pelo próprio ato de troca, o indivíduo, cada um dos indivíduos, está refletido em si mesmo como sujeito exclusivamente dominante (determinante) do ato de troca. Com isso, portanto, está posta a completa liberdade do indivíduo (MARX, 2011a, p. 187).

Nos períodos históricos anteriores e mesmo na fase primitiva do capitalismo, o uso da força era um recurso comum. Na fase de capitalismo consolidado, entretanto, os trocadores são obrigados a reconhecer ao outro o mesmo direito que têm reconhecido para si de ser representante de uma mercadoria e de trocar sua mercadoria, que consubstancia uma certa quantidade de valor, pela mercadoria do outro. Comportam-se os indivíduos como portadores abstratos de direitos iguais. Nesse contexto de trocas equivalentes, a relação de mercadorias é, do ponto de vista objetivo, de igualdade ou equivalência de valores. Esse ponto de vista objetivo, entretanto, exige, sob um ponto de vista subjetivo, uma igualdade jurídica entre portadores dessas mercadorias.

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 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 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 [*Träger*] das quais elas se defrontam umas com as outras (MARX, 2013, p. 219).

Conforme os dizeres de Marx, as coisas não podem ir sozinhas ao mercado e trocarem-se, elas precisam de um representante, o guardião indivíduo. A partir desse ponto, as limitações de condição de coisa são evidenciadas. As coisas, então, passam a se perguntar sobre os homens. “A relação de equivalência (em termos de valor) entre mercadorias não pode realizar-se ‘apenas’ pelas próprias mercadorias” (KASHIURA JR., 2014, p. 164-165). Assim, a objetividade da equivalência mercantil demanda, por sua vez, uma subjetividade correspondente. “O processo de troca exige assim algo não apenas das mercadorias que são trocadas, mas também dos seus ‘guardiões’” (KASHIURA JR., 2014, p. 165).

Como diria Pachukanis (1988, p. 104), “para que os produtos do trabalho humano possam entrar em contato entre si como valores, os homens devem comportar-se como pessoas mutuamente pessoas independentes e iguais”, ou seja, é a igualdade no mundo das mercadorias que exige uma conseqüente igualdade no mundo da subjetividade humana através do direito. Os possuidores ou donos de mercadorias devem se reconhecer indistintamente como guardiões. Esse reconhecimento recíproco pressupõe que os indivíduos se reconheçam como portadores de direitos, como sujeitos de direito e, portanto, que reconheçam um estatuto jurídico comum a todos. A forma social que permite uma relação qualitativamente idêntica entre mercadorias e seus portadores é a forma social sob a qual os indivíduos se apresentam como sujeitos de direito.

O homem também precisa ser visto como mercadoria por outro motivo, qual seja, a própria necessidade de universalização da circulação mercantil. Caso o homem não se torne mercadoria, a generalização da circulação mercantil nunca estará completa, pois haverá algo que, no mundo, não é comercializável, não é mercadoria. Desse modo, não se trata apenas de o indivíduo ser representante da mercadoria ou o seu guardião pelo motivo de os objetos não possuírem braços nem pernas nem consciência e autonomia, mas sim, além desse papel de representante, porque, outro papel tão importante quanto o anterior, há uma necessidade de tornar a força de trabalho humana, indissociável do corpo físico humano, comercializável, isto é, tornar o próprio ser humano também uma mercadoria.

Naves (2014, p. 40) afirma que o processo de abstração reinante no capitalismo é a expressão “mais profunda do caráter mercantil do capitalismo e o segredo mais recôndito da valorização do valor”. E o que exatamente isso quer dizer? Explica-se. O caráter abstrato do trabalho, no capitalismo, não é apenas uma abstração mental do trabalho, é muito mais do que isso, é uma característica intrínseca de um modo de produção específico, o capitalista. O caráter abstrato do trabalho como muito mais do que mera generalização, ou seja, como muito mais do que simplesmente desconsiderar as especificidades de todos os trabalhos humanos e nominá-los apenas como “trabalho” – não mais como trabalho do artesão, trabalho do industrial,

trabalho do professor, etc., mas simplesmente, como uma maneira de facilitação, chamar a todos esses trabalhos específicos como o que eles são de modo geral, apenas como “trabalho”⁵⁶ –; o

⁵⁶ Marx, na *Introdução aos Grundrisse*, aborda a noção de *trabalho em geral* e como a economia política clássica se apropria dessa noção para tornar universais algumas determinações que, em verdade, são determinadas tanto social quanto historicamente. “Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes” (MARX, 2011a, p. 41). Marx, entretanto, ressalta a importância desse “em geral” para a produção. “A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição” (MARX, 2011a, p. 41). Ou seja, Marx concorda que há determinações comuns. Cabe, todavia, indagar qual o sentido dessa determinação em comum, para Marx. São, para o filósofo, determinações bastante gerais, por exemplo, “nenhuma produção é possível sem o instrumento de produção, mesmo sendo esse instrumento apenas a mão” (MARX, 2011a, p. 41). Ora, na produção, sempre haverá o ser humano, sempre haverá instrumentos de produção, mesmo que estes instrumentos sejam os membros do ser humano, em toda a sociedade, seja ela escravista, seja feudal, seja industrial, “todos recebem uma certa quantidade e alimentos que os permitem existir como escravos, servos e trabalhadores assalariados” (MARX, 2011a, p. 43), pois alimentar-se é uma condição biológica e, portanto, universal, mas essa condição biológica universal não diz respeito à forma como cada comunidade ao redor do planeta se alimenta ou busca seus alimentos (se são vegetarianos, se não comem carne suína, etc.). Porém, a economia política clássica, a partir dessas determinações comuns, dá um salto ainda maior. Por exemplo, Marx também afirma que “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior de e mediada por uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2011a, p. 43). Dessa característica geral, contudo, concluir que toda forma de propriedade (apropriação) é propriedade privada é uma conclusão negligente. Esquece-se que, por exemplo, a propriedade comunal cumpriu um papel significativo por longo tempo. Portanto, afirmar que produção e sociedade são impossíveis onde não existe propriedade privada, sendo a propriedade privada uma marca do capitalismo, ou seja, afirmar que desde sempre existiram características universais capitalistas que desde os primórdios insinuavam o futuro desse modo de produção, seria uma tautologia.

Marx afirma então que os economistas políticos clássicos, como Smith e Ricardo, conseguiram, por meio de abstração mental, chegar ao conceito de *trabalho em geral* na circulação mercantil. O grande erro desses economistas, todavia, foi querer chegar a uma explicação do capitalismo através do *trabalho em geral*, algo para qual o *trabalho em geral* nunca foi habilitado. *Trabalho em geral* é a generalização necessária para se fazer circular a mercadoria no mercado. No *trabalho em geral* deixa-se temporariamente de lado as especificidades das mercadorias, isto é, seus valores de uso, como um modo de facilitação da troca, pois mesmo que a mercadoria seja uma casa ou um carro, ambas são mercadorias fruto do trabalho humano. Porém, no *trabalho em geral*, a utilidade da mercadoria é apenas momentaneamente ignorada para a concretização do processo de troca, passado esse furtivo momento, entretanto, o foco, então, volta-se para sua especificidade útil. É apenas com o capitalismo que efetivamente o trabalho humano consegue ser concretizado como *trabalho abstrato*. O *trabalho abstrato* é aquele trabalho que não é apenas mentalmente abstrato, ele é efetiva e concretamente uma abstração, é um abstrato concreto.

O *trabalho em geral* por considerar genericamente os valores de uso pode ser adequado a qualquer modo de produção, pois todos os modos produtivos possuem e possuirão ligações com os valores de uso. O que muda é o nível de vinculação com os valores de uso, se são levados em consideração mediata ou imediatamente. O *trabalho em geral* leva em consideração imediatamente o valor de uso, pois a negligência de suas especificidades apenas se dá no momento furtivo da troca. No modo de produção capitalista, como o que prevalece é a valorização do valor e não o valor de uso, os valores de uso são considerados apenas mediatamente. “O processo produtivo específico que corresponde ao modo de produção capitalista engendra a abstração do trabalho em outro (e mais profundo) sentido: não se trata apenas de negligenciar a diversidade concreta, mas de reduzir o trabalho a uma dimensão efetivamente indiferenciada” (KASHIURA JR., 2014, p. 198). Pode-se indagar, por conseguinte: como seria possível reduzir o trabalho a uma dimensão, não apenas genericamente, mas efetivamente indiferenciada? A resposta pode ser encontrada na subsunção real do trabalho ao capital e a conseqüente acentuação da divisão do trabalho proporcionada por essa subsunção.

Na subsunção formal do trabalho ao capital, muito embora o trabalhador já se submetesse à lógica de produção do capital, isto é, já exista, de fato, capitalismo, esse sistema ainda não está em seu todo consolidado, o maquinário industrial e a técnica ainda não se aperfeiçoaram. Portanto, o capitalismo se consolida completamente com o aperfeiçoamento da técnica. Com isso, o trabalhador ainda se utiliza em vários aspectos das maneiras de produzir ainda não capitalistas ou de modos ainda não fagocitados pelo capital. O trabalho, nesse primeiro momento, ainda é marcado pelo conteúdo artesanal da manufatura. A subsunção formal é marcada, por fim, pela progressiva expropriação dos trabalhadores quanto aos meios de produção, “de modo que este seja economicamente estrangulado a submeter-se ao capital” (KASHIURA JR., 2014, p. 200). Isto tudo, por sua vez, possibilitou a também progressiva dissolução dos laços feudais, do modo anterior de produção feudal, impondo,

trabalho abstrato é responsável pela efetiva igualização do trabalho a qualquer conteúdo específico com qualquer qualidade, de forma a igualar todos os produtores, e mesmo produtores e compradores, ignorando todas as suas diferenças, ao enxergar o trabalho como mero dispêndio indiferenciado de energia. Essa característica de abstração do trabalho somente foi possível com o capitalismo, pois é somente no capitalismo que a condição essencial “para a generalização da mercadoria se manifesta: a transformação da própria força de trabalho em mercadoria” (NAVES, 2014, p. 41).

Cada uma das partes se coloca defronte à outra como sujeito de direito, nessa qualidade, não há entre ambos qualquer diferença, cada um possui para si exatamente o que reconhece ao outro (KASHIURA JR., 2014, p. 207). Não há, como também ressaltado, qualquer coerção que

através de uma legislação sanguinária, como aponta Marx em *O capital*, a disciplina da fábrica. Com o aperfeiçoamento da técnica, o sistema de capital, então se consolida. Esse momento equivale ao período de subsunção real do trabalho ao capital. Os antigos instrumentos do trabalhador são substituídos por máquinas cada vez mais complexas. Desse modo, com a complexificação da tecnologia que passa a fazer grande parte do trabalho nas fábricas, relegando a segundo plano, ou mesmo tornando desnecessárias, as habilidades específicas do contingente humano, o trabalhador acaba por ser transformado em apêndice da máquina, ele é reduzido a mero fornecedor de trabalho genérico indiferenciado, de mera energia laborativa indiferenciada fornecida em um tempo determinado de trabalho, sem qualquer habilidade específica. E é dessa forma, por meio da determinação em última instância que o modo de produção capitalista se impõe, e não simplesmente por meio da circulação ou da generalização da circulação que o *trabalho abstrato* é realizado na prática, tornando-se efetivamente uma abstração real. A subsunção real do trabalho ao capital pode ser definida, segundo Kashiura Jr. (2014, p. 201), com a existência de um trabalhador expropriado, forçado a vender sua força de trabalho e, exatamente por isso, cada vez mais submisso ao capital. Além de uma divisão crescente do trabalho, há uma parcelarização crescente das atividades e uma ascensão do maquinismo no processo de produção que conduzem essa submissão do trabalhador ao máximo.

O *trabalho abstrato*, portanto, diferencia-se do *trabalho em geral* porque a produção de valores de uso que tem suas especificidades apenas temporariamente apagadas, no que tange o *trabalho em geral*, para que se possa fazer circular as mercadorias é efetivamente sobrepujada no caso do *trabalho abstrato*. Trabalho (abstrato) este que não apenas negligencia em tese as especificidades dos produtos do trabalho para que possam se fazer circular, como se fossem todos indistintamente meros produtos do trabalho humano ou para que possam ser comparados entre si e trocados, como acontece com o *trabalho em geral*, mas sim trabalho que se transforma, com a evolução tecnológica e a automatização das fábricas e a desnecessidade de atuações singulares dos trabalhadores, e passa a se identificar com o dispêndio puro e simples de energia do trabalhador. Na etapa de subsunção real do trabalho ao capital a expropriação do trabalhador é consolidada, a produção é totalmente autonomizada, tornando irrelevantes as habilidades específicas do trabalhador, como se anteriormente ele dominava ou não ramo da artesanagem ou se ele era ou não especialista na produção de quaisquer objetos. A única coisa que se exige dele é que ele consiga manipular um mecanismo fabril indiferenciado, que, maioria das vezes, exige apenas sua força bruta e não, como anteriormente, o seu agir intelectual. É nesse momento, portanto, também que o trabalho intelectual se separa do manual e a expropriação do trabalhador é tornada completa. Nesse processo, a produção de valores de uso, ou o mesmo, de utilidades, liga-se apenas mediatamente ao processo de produção. “É somente nas condições de existência de um *modo de produção especificamente capitalista* que o indivíduo pode se apresentar desprovido de quaisquer atributos particulares e qualidades próprias que o distingam de outros homens; ele se apresenta como pura abstração, como pura capacidade volitiva indiferenciada. É isso que empresta ao homem, a qualquer homem da sociedade burguesa, a capacidade de praticar atos da vida civil, sem quaisquer diferenças, hierarquias ou discriminações de nenhuma natureza entre eles. Podemos chamar isso de uma *equivalência subjetiva real*, justamente por ela se realizar concretamente, praticamente, inscrita materialmente na prática de atos de troca que a capacidade volitiva autoriza ao homem realizar na condição de sujeito, ou seja, a igualdade se transforma em uma realidade objetiva, como observa Marx” (NAVES, 2014, p. 68-69).

não seja de natureza econômica, não há violência direta, a não ser em última instância. O trabalhador, da mesma forma, não é obrigado a trabalhar para quem quer que seja, bem como o comprador da força de trabalho, igualmente, não é obrigado a comprar a força de trabalho desse mesmo trabalhador. Cria-se, com isso, a “ilusão de que o trabalhador é livre, porque escolhe quem o explorará” (MASCARO, 2014, p. 290). Além disso, a mudança constante de padrões, motivada pelo fato de que não se pode vender, de uma vez por todas, sua força de trabalho, fortalece a perspectiva de autonomia e liberdade do trabalhador.

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, 2013, p. 313).

“Sua aparência de independência é mantida pela mudança constante dos padrões individuais e pela *fictio juris* do contrato” (MARX, 2013, p. 790). O trabalhador somente fornece sua capacidade de trabalho na medida em que recebe algo em proporção equivalente ao que dá, isto é, o dinheiro em forma de salário.

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 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 (MARX, 2013, p. 313).

A escolha, portanto, de um e de outro, é voluntária. Os indivíduos, no mercado, manifestam-se, baseados nesse voluntarismo, também como, além de iguais, livres. “A troca de mercadorias por si só não implica quaisquer outras relações de dependência além daquelas que resultam de sua própria natureza” (MARX, 2013, p. 313). A troca pura e simples, como exposto, não viola os pressupostos de autonomia entre os contratantes, pelo contrário, reforça-os. “A disposição de si como mercadoria é, nesse sentido, a mais cabal demonstração da sua condição de sujeito de direito, a mais cabal realização da igualdade e da liberdade jurídicas, o apogeu da forma jurídica” (KASHIURA JR., 2014, p. 210).

Pode-se concluir, diante disso, que a esfera da circulação, para fazer circular universalmente a mercadoria, necessita que o condutor dessa mercadoria seja igual. Essa é uma condição necessária da circulação, do mercado e, portanto, do capitalismo.

Do mesmo modo que a mercadoria faz desaparecer as especificidades do trabalho transformado em um todo indiferenciado, assim também o sujeito de direito recobre a particularidade dos indivíduos que passam a ser vistos apenas como representantes das mercadorias que levam ao mercado. A métrica idêntica utilizada na forma valor da mercadoria

é a mesma forma idêntica utilizada entre os sujeitos de direito. A primeira exige a segunda. Tudo o que se sabe sobre esses indivíduos é que todos eles se encontram-se dentro de uma forma específica de atuação do sistema capitalista. “Como puras formas destituídas de conteúdo, os sujeitos de direito são imediatamente iguais uns aos outros. A igualdade é, nesse exato sentido, essencial à subjetividade jurídica” (KASHIURA JR., 2014, p. 198).

4.4 CIRCULAÇÃO E O PRINCÍPIO JURÍDICO DA LIBERDADE

Como observou-se pelo contexto histórico do período de acumulação primitiva, o feudalismo, modelo econômico imediatamente anterior ao capitalismo, pouca ou nenhuma referência havia ao ideal de liberdade. O que vigia nessa época era o vínculo pessoal entre soberano e vassalo. “As categorias da igualdade e da liberdade inexistem nas sociedades pré-capitalistas, não sendo possível a sua existência em condições de subordinação pessoal, de sujeição a outrem, de estatutos completamente diferentes entre os indivíduos” (NAVES, 2010, p. 67). A liberdade passa a ser levada em conta no contexto capitalista por ela engendrar, juntamente com o princípio da igualdade, a troca ou circulação universal de mercadorias. Se não sou livre, se dependo ainda de um soberano, não posso eu dispor autonomamente de meus bens ou negociá-los, necessito de autorização de meu senhor. Se não sou livre, muito menos estarei em pé de igualdade com meu soberano, porque ele tem (alguma) liberdade e eu não a possuo, ele (soberano) possuirá algo que nem todos possuem (liberdade). Desse modo, a igualdade pressupõe uma divisão igualitária da própria igualdade (não existe o fato de uns serem mais iguais do que os outros, todos são indistintamente iguais), bem como a igualdade pressupõe também a liberdade, “o reconhecimento da igualdade universal dos indivíduos pressupõe a liberdade, pois somente pessoas livres podem se relacionar e tomar decisões em condições igualitárias, sem que haja subordinação de uns sobre outros” (NAVES, 2010, p. 67).

As categorias liberdade e igualdade estão indissociavelmente ligadas ao processo de expropriação da massa camponesa. A massa despojada dos meios, então, necessários a sua sobrevivência passa a ficar à mercê daqueles que controlam os meios de produção. Portanto, há uma condição indispensável para a efetiva realização da economia mercantil: que o indivíduo despojado das condições de produção e subsistência seja ainda portador de um único bem, isto é, de sua própria força de trabalho, bem como que também seja livre, como qualquer outro proprietário, e em pé de igualdade com todos os demais, para comercializá-la. E ao vender sua única posse, ele não somente afirma-se igual, mas também afirma-se livre por ter pleno direito de disposição sobre sua propriedade que é ele mesmo.

O indivíduo, com a separação dos seus antigos meios de produção, precisa ser livre num duplo sentido. Ele é livre porque é despossuído e é livre porque está apto a negociar, a dispor de si e de sua força de trabalho, ele tem o que, no direito, comumente se nomina como capacidade jurídica (NAVES, 2010, p. 68).

Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhe pertencem, como, por exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles. Com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista (MARX, 2013, p. 960-961).

A relação capitalista com o princípio da liberdade parece paradoxal. Isso porque, se se retroage espaço-temporalmente, observa-se que a gênese do capitalismo é marcada pela violência explícita. Uma violência que obrigou o trabalhador a ser livre, livre no duplo sentido mencionado. No capitalismo, o indivíduo dissociado dos mecanismos de sua própria sobrevivência é obrigado a ser livre, “nega-se a liberdade do indivíduo em nome dessa mesma liberdade” (NAVES, 2014, p. 47). Os camponeses, assim, são lançados a um novo modo de se relacionar e de produzir trabalho. Inadaptados, contudo, a essa nova realidade, serão obrigados a se disciplinar a essa nova rotina. A violência, então, serve para levar ao acatamento da disciplina do trabalho, e a disciplina do trabalho conduz ao acatamento da disciplina da liberdade e da igualdade e, portanto, do direito. Afirmar essa gênese violenta, todavia, parece negar a sua aparência atual orientada pelos princípios da liberdade e da igualdade. Naturalmente, passado esse momento de consolidação, deixa de ser necessário o recurso à violência explícita, ficando o indivíduo condicionado pelas forças invisíveis do mercado. Contudo, fica patente que, se recuperado os momentos de gênese do capital, torna-se explícita a íntima relação que têm os princípios da liberdade e da igualdade com a violência extrema.

A imposição dessas mudanças na maneira de trabalhar dos indivíduos não é aceita, certamente, sem resistência das massas. No entanto, o capital nascente dispunha de seus meios de convencimento – dispõe deles até hoje. Os mecanismos de “convencimento”, entretanto, eram a violência explícita enfatizada anteriormente, o que na prática significou a implementação de uma legislação sanguinária. Legislação essa que previa que, para que o indivíduo incorporasse os dogmas da liberdade e da igualdade, ele poderia ser submetido, até mesmo, à condição de escravo. Desse modo, o homem era obrigado a trabalhar e a se submeter à condição de exploração. O trabalhador era submetido à disciplina da fábrica por meio do açoite e da tortura para que ele pudesse, enfim, aceitar a disciplina do trabalho assalariado.

Expulsos pela dissolução dos séquitos feudais e pela expropriação violenta e intermitente de suas terras, esse proletariado inteiramente livre não podia ser absorvido pela manufatura emergente com a mesma rapidez com que fora trazido ao

mundo. Por outro lado, os que foram repentinamente arrancados de seu modo de vida costumeiro tampouco conseguiam se ajustar à disciplina da nova situação. Converteram-se massivamente em mendigos, assaltantes, vagabundos, em parte por predisposição, mas na maioria dos casos por força das circunstâncias. Isso explica o surgimento, em toda a Europa ocidental, no final do século XV e ao longo do século XVI, de uma legislação sanguinária contra a vagabundagem. Os pais da atual classe trabalhadora foram inicialmente castigados por sua metamorfose, que lhes fora imposta, em vagabundos e paupers. A legislação os tratava como delinquentes “voluntários” e supunha depender de sua boa vontade que eles continuassem a trabalhar sob as velhas condições, já inexistentes. Na Inglaterra, essa legislação teve início no reinado de Henrique VII.

Henrique VIII, 1530: mendigos velhos e incapacitados para o trabalho recebem uma licença para mendigar. Em contrapartida, açoitamento e encarceramento para os vagabundos mais vigorosos. Estes devem ser amarrados a um carro e açoitados até sangrarem; em seguida, devem prestar juramento de retornarem à sua terra natal ou ao lugar onde tenham residido durante os últimos três anos e de “se porem a trabalhar” (*to put himself to labour*). Que ironia cruel! Na lei 27 Henrique VIII, reitera-se o estatuto anterior, porém diversas emendas o tornam mais severo. Em caso de uma segunda prisão por vagabundagem, o indivíduo deverá ser novamente açoitado e ter a metade da orelha cortada; na terceira reincidência, porém, o réu deve ser executado como grave criminoso e inimigo da comunidade.

Eduardo VI: um estatuto do primeiro ano de seu reinado, 1547, estabelece que quem se recusar a trabalhar deverá ser condenado a se tornar escravo daquele que o denunciou como vadio. O amo deve alimentar seu escravo com pão e água, caldos fracos e os restos de carne que lhe pareçam convenientes. Ele tem o direito de forçá-lo a qualquer trabalho, mesmo o mais repugnante, por meio de açoites e agrilhoamento. O escravo que fugir e permanecer ausente por 14 dias será condenado à escravidão perpétua e deverá ser marcado a ferro na testa ou na face com a letra S; se fugir pela terceira vez, será executado por alta traição. Seu dono pode vendê-lo, legá-lo a herdeiros ou alugá-lo como escravo, tal como qualquer outro bem móvel ou gado doméstico. Os escravos que tentarem qualquer ação contra os senhores também deverão ser executados. Os juízes de paz, assim que informados, deverão perseguir os velhacos. Quando se descobrir que um vagabundo esteve vadiando por 3 dias, ele deverá ser conduzido à sua terra natal, marcado com um ferro em brasa no peito com a letra V e acorrentado para trabalhar nas estradas ou ser utilizado em outras tarefas. Se o vagabundo informar um lugar de nascimento falso, seu castigo será o de se tornar escravo vitalício dessa localidade, de seus habitantes ou da corporação, além de ser marcado a ferro com um S. Todas as pessoas têm o direito de tomar os filhos dos vagabundos e mantê-los como aprendizes: os rapazes até os 24 anos, as moças até os 20. Se fugirem, eles deverão, até atingir essa idade, ser escravos dos mestres, que poderão acorrentá-los, açoitá-los etc., como bem o quiserem. Todo amo tem permissão para pôr um anel de ferro no pescoço, nos braços ou nas pernas de seu escravo, para poder reconhecê-lo melhor e estar mais seguro de sua posse. A última parte desse estatuto prevê que certos pobres devem ser empregados pela localidade ou pelos indivíduos que lhes deem de comer e de beber e queiram encontrar trabalho para eles. Esse tipo de escravos paroquiais subsistiu na Inglaterra até o avançar do século XIX, sob o nome de *roundsmen* (circulantes) (MARX, 2013, p. 980-982).

Ultrapassado esse momento paradoxal e inicial de disciplinamento, quem entra de maneira mais sólida em cena são os princípios jurídicos, “fazendo valer as suas determinações essenciais, e, assim, deslocando a violência bruta para a periferia do domínio de classe, como último recurso de proteção da propriedade” (NAVES, 2014, p. 48). Foi dessa maneira que a subjetividade humana foi reorganizada e os princípios jurídicos ou o direito interiorizados ou naturalizados. A submissão ou a aquiescência ao modo de ser das atividades mercantis tornou-

se a expressão máxima da determinação de si e do poder de dispor de si para outrem, a realização concreta do direito fundamental de ser humano, livre e igual.

A liberdade e a igualdade possuem uma determinação muito clara, são igualdade e liberdade advindas da troca de mercadorias, “da necessidade de transformar a capacidade de trabalho do homem em mercadoria” (NAVES, 2010, p. 67-68), já que “somente como homem livre e igual a outro que se torna possível a operação de compra e venda da força de trabalho” (NAVES, 2014, p. 46). Ao contrário do que costumeiramente se preleciona a filosofia tradicional, as teorias de matriz burguesa e a própria ideologia burguesa, princípios tais quais liberdade e igualdade não são resultado da natureza humana ou uma dádiva transcendente do espírito. Liberdade e igualdade são um produto histórico, uma necessidade do mercado. Igualdade e liberdade não são apenas algo, uma regra, que se deva respeitar nos processos de trocas, mas os processos mercantis de troca são a base real de produção de toda a liberdade e igualdade.

“A teoria jurídica burguesa, ao glorificar a igualdade e a liberdade, não faz senão glorificar a circulação mercantil” (KASHIURA JR., 2014, p. 170). Outrossim uma filosofia do direito que tome como pressuposto a liberdade e a igualdade, não faz senão tomar como pressuposto a própria circulação mercantil, consciente ou inconscientemente. O indivíduo que se compraz de sua capacidade de ser livre e igual, não faz mais do que se regozijar de sua situação representante de mercadorias.

O fato de os sujeitos de direito se relacionarem como mutuamente iguais e livres é uma derivação do próprio caráter formal do direito. Somente como puras formas, os sujeitos são independentes uns dos outros. Assim como uma mercadoria no processo de troca é indiferente ao seu conteúdo, igualando-se de maneira indistinta a todas as demais, do mesmo modo o sujeito de direito faz desaparecer “a diversidade natural e social dos trocadores” (KASHIURA JR., 2014, p. 171). Portanto, igualdade e liberdade libertam apenas formalmente, tornando todos os indivíduos, conseqüentemente, portadores abstratos de direitos. A diversidade entre os indivíduos, assim como a diversidade de conteúdo das mercadorias, é apagada. “Isto, é evidente, não significa que tais diferenças são efetivamente suprimidas: são ainda dois homens concretos, com necessidades concretas profundamente diferentes, possivelmente pertencentes a classes sociais diferentes” (KASHIURA JR., 2014, p. 171).

A liberdade e a igualdade aparentam atualmente ter rompido os laços com a falta de liberdade e a desigualdade que marcam a sua origem. Aparentam ter ganhado autonomia e evoluído, tendo se livrado de seu caráter essencialmente formalista, tendo ganhado conteúdo, materialidade. Igualdade e liberdade mostram agir, tão-somente, como atributos fundamentais

do sujeito de direito. Todavia, poder-se-á posteriormente notar que, mesmo que com essa “evolução”, ainda assim princípios como liberdade e igualdade mantêm laços indissociáveis com a circulação e, portanto, com a necessidade de fazer circular a mercadoria força de trabalho. Se, por exemplo, os direitos humanos levam em consideração as desigualdades materialmente existentes entre os indivíduos, é apenas no sentido de buscar uma igualdade que faça esses indivíduos entrarem no circuito de troca mercantil.

4.5 SUBSUNÇÃO FORMAL E SUBSUNÇÃO REAL DO TRABALHO AO CAPITAL

Para que o capitalismo se constitua é necessário que surja no mercado o trabalhador livre em duplo sentido, “livre para poder dispor de si como de uma mercadoria e livre no sentido de estar separado dos meios de produção” (NAVES, 2000b, p. 68). Porém mesmo essas condições essenciais são insuficientes, quando isoladamente consideradas. Historicamente, segundo a linha de raciocínio marxiana seguida por Naves (2014, p. 42), a fase de constituição do modo de produção capitalista compreende duas fases, uma de subsunção (ou subordinação) formal e outra de subsunção (ou subordinação) real do trabalho ao capital.

Num primeiro momento, nos primórdios das relações de produção capitalistas não existia grande diferenciação entre a forma de execução do trabalho de um artesão e de um operário. Isso ocorre porque não há mudança substancial na base técnica-material da produção, não diferindo tanto o modo de produzir do sistema feudal do modo de produção de viés capitalista que estava sendo instalado. “As primeiras manufaturas assemelham-se muito ao artesanato, delas só se distinguindo pela quantidade de trabalhadores artesãos que são reunidos em um mesmo local pelo capitalista” (NAVES, 2000b, p. 69). Não existe, inclusive, ainda divisão do trabalho, tendo o produtor direto ou operário domínio sobre grande parte do trabalho e do produto oferecido, isto é, muito embora os trabalhadores já estivessem submetidos aos ditames das *relações de produção capitalistas* – livres naquele duplo sentido anteriormente mencionado, livres ou separados dos meios de produção, livres para vender como mercadoria sua força de trabalho – as *forças produtivas* ainda não haviam sofrido modificações importantes, permanecendo predominantemente as mesmas da era feudal. Exatamente por esse último fator é que, nessa época, também ainda não era clara a separação entre trabalho manual e intelectual, pois os trabalhadores ainda confeccionavam por inteiro ou quase por inteiro os valores de uso, funcionando os instrumentos de trabalho da manufatura no máximo como um prolongamento potenciado da mão do próprio operário (NAVES, 2000b, p. 69). Por isso, o capital, nessa fase, controla a produção apenas do ponto de vista exterior ao processo produtivo, controlando “os meios de produção e as etapas de comercialização do produto” (NAVES,

2000b, p. 70). Do ponto de vista interno, o operário ainda “detém o conhecimento dos métodos técnicos de produção, sabe como fabricar bem e pode auto-organizar-se para a sua produção” (NAVES, 2000b, p. 70), ou seja, o trabalhador continua dominando subjetivamente a produção de mercadorias.⁵⁷ O processo do trabalho se dava como anteriormente no feudalismo do ponto de vista tecnológico, mesmo que, contudo, também se desse sob o ponto de vista da subordinação do trabalho ao capital.

A subsunção formal do trabalho ao capital é essa situação em que o trabalhador direto já se encontra separado dos meios de produção, os trabalhadores já estão submetidos a relações de produção de cunho capitalista, mas a organização do trabalho, em seu aspecto técnico, isto é, suas forças produtivas, permanecem quase que inalteradas. Há, nesse momento, em resumo, a implantação das relações de produção capitalista sem a instauração necessária, devido à falta do avanço tecnológico, das consequentes forças produtivas.

Mascaro (2014, p. 292) afirma que a subsunção formal é parcial e não completa ou real, porque, com o surgimento do Estado moderno, o poder estatal ainda não estava plenamente concentrado nas mãos da burguesia. Havia um conflito generalizado entre a novel classe burguesa e as classes ou estamentos aristocráticos que lhe antecederam. Diante desse controle apenas parcial do Estado, não era possível que condições plenas de circulação mercantil fossem estabelecidas por ele, muito menos que fosse estabelecida a circulação geral do trabalho como mercadoria. “Os privilégios da nobreza, a falta de liberdade negocial e a desigualdade jurídica não constituíam um solo propício ao pleno funcionamento da máquina de exploração do capital (MASCARO, 2014, p. 292).

Denomino *subsunção formal do trabalho ao capital* à forma que se funda no sobrevalor absoluto, posto que só se diferencia *formalmente* dos modos de produção anteriores (...). A *coerção* que se exerce, o método pelo qual se espolia o trabalho excedente é de outra índole. O essencial na *subsunção formal* é o seguinte: 1) a relação puramente monetária entre o que se apropria do trabalho excedente e o que o fornece; na medida em que surge a *subordinação*, esta deriva do *conteúdo determinado* da venda, não de uma *subordinação*, precedente à mesma, por força da qual o produtor (...) estivesse situado em outra relação do que a monetária (...). É *somente* na condição de possuidor das condições de trabalho que, nesse caso, o comprador faz com que o vendedor caia sob sua dependência *econômica*; não existe qualquer relação política, fixada socialmente, de superioridade e subordinação (...); 2) o que é inerente à primeira relação – pois caso contrário o operário não teria que vender sua capacidade de trabalho – é que suas *condições objetivas de trabalho* (meios de produção) e *condições subjetivas de trabalho* (meios de subsistência) se lhe defrontam como

⁵⁷ Consequência disso é uma maior capacidade de resistência por parte do trabalhador, pois já que ele domina o processo de trabalho, o capitalista acaba tendo sobre ele menos alternativas de controle. Dessa forma, o capitalista somente pode obter uma taxa maior de mais-valia, mais especificamente de mais-valia absoluta, isto é, as horas trabalhadas pelo trabalhador e não pagas a ele pelo capitalista, se a jornada de trabalho dele for aumentada indiscriminadamente. Porém, esse aumento indiscriminado encontra dois obstáculos: (i) a resistência do trabalhador que ainda domina o processo de fabricação; (ii) a impossibilidade de se estender infinitamente essa jornada de trabalho (NAVES, 2000b, p. 70).

capital, monopolizadas pelo comprador de sua capacidade de trabalho. Quanto mais plenamente se lhe defrontam tais *condições de trabalho* como propriedade alheia, tanto mais plenamente se estabelece como *formal a relação entre o capital e o trabalho assalariado*, o que vale dizer: dá-se a subsunção formal do trabalho ao capital, condição e premissa da subsunção *real*.

No próprio modo de produção não se observa ainda qualquer diferença nessa etapa. O *processo de trabalho*, do ponto de vista *tecnológico* se faz exatamente com antes, só que agora no sentido de processo de trabalho *subordinado* ao capital. Não obstante, no próprio processo de produção, tal como se expôs antes, se desenvolvem (...) uma relação *econômica* de superioridade e subordinação, posto que é o capitalista quem consome a capacidade de trabalho, e, portanto, vigia e dirige (...).

Na *subsunção formal* do trabalho ao capital, a *coerção para a produção de trabalho excedente* (...) e para a obtenção de tempo livre para o desenvolvimento, independentemente da produção material, essa coerção, dizíamos, recebe *unicamente* uma forma *diferente* da que possuía nos modos de produção anteriores; mas uma forma que eleva a continuidade e intensidade do trabalho, aumenta a produção, é mais propícia ao desenvolvimento das *variações na capacidade de trabalho*, e com isso, à diferenciação dos modos de trabalho e de aquisição, e finalmente reduz a relação entre o possuidor das condições de trabalho e o próprio operário a uma simples *relação de compra e venda* ou *relação monetária*, eliminando da relação de exploração todos os enredamentos patriarcais e políticos, ou mesmo religiosos. Sem dúvida, a própria *relação de produção* gera nova relação de *superioridade e subordinação* (que por sua vez produz também suas próprias expressões políticas etc.). Quanto menos a produção capitalista consegue liberar-se da relação formal, tanto menos se desenvolve também aquela relação, posto que só pressupõe pequenos capitalistas, que no tocante ao modo de formação e ocupações, pouco se diferenciam dos próprios operários.

(...).

A diferença entre o trabalho *formalmente* subsumido ao capital e o modo precedente de utilização do trabalho revela-se com tanto mais clareza quanto mais aumenta o *volume do capital* empregado pelo capitalista individual, e portanto a *quantidade de operários que este emprega simultaneamente*. Uma vez alcançado um mínimo de capital, o capitalista deixa de ser trabalhador e [começa] a ocupar-se unicamente da direção do processo de trabalho e da comercialização de mercadorias. Contudo, a *subsunção real* do trabalho ao capital – *o modo de produção capitalista propriamente dito* – não entra em cena enquanto capitais de certa magnitude não se tenham apoderado da produção, seja porque o comerciante se transforma em capitalista industrial, seja porque à base da *subsunção formal* se tenham constituído capitalistas industriais de maior porte (MARX, 1978, p. 56-58).

Em outras palavras, na transição para o capitalismo, o modo capitalista de produção não se estabelece por inteiro. Primeiro há uma transformação das relações de produção, que já não possuem cunho feudal. Na prática, esse momento correspondeu a um controle apenas parcial do Estado e ao conflito entre a classe burguesa nascente e os estamentos feudais. Essa transformação parcial, mas que já inova em suas relações de produção,⁵⁸ agora de cunho

⁵⁸ *Relações de produção* são as relações que dão vida aos meios de produção e às forças produtivas. O escravagismo foi um modo de produção específico que se utilizava de relações de produção específicas entre senhores e escravos mediante a exploração de uns sob outros por meio da força bruta, obrigando massas ao trabalho através da coerção física. No capitalismo, as relações de produção são orientadas pela não posse de multidões dos meios de produção que os obriga, por sua vez, a vender sua força de trabalho livre para os detentores dos meios de produção. O trabalhador, no modo de produção capitalista, é continuamente forçado a “vender sua força de trabalho para viver”, bem como o capitalista é continuamente capacitado “a comprá-la para se enriquecer. Já não é mais o acaso que contrapõe o capitalista e o trabalhador no mercado, como comprador e vendedor. É o beco sem saída [Zwickmühle] (...)” (MARX, 2013, p. 795). *Relações de produção capitalistas* “não são relações entre ‘homens’, mas entre classes e entre estas e os meios de produção” (NAVES, 2000b, p. 65). “É o fato de haver uma estrutura na qual alguns, detentores das riquezas, compram trabalho de outros, que se vendem porque não detêm

capitalista, sem, entretanto, uma mudança substancial em suas forças produtivas,⁵⁹ é que é definida como subsunção formal do trabalho ao capital. Num segundo momento, que na prática

os meios de produção, o determinante para que as relações especificamente capitalistas sejam constituídas historicamente” (MASCARO, 2014, p. 286), separação essa (entre produtor e meio de produção) que, por sua vez, permite que nas relações de produção os produtos do trabalho humano assumam a forma de mercadoria (MARX, 2013, p. 228). Portanto, as relações de produção são constituídas pela propriedade econômica das forças produtivas. No capitalismo, a mais fundamental dessas relações é a propriedade que a burguesia tem dos meios de produção, ao passo que o proletariado possui apenas sua força de trabalho” (HARRIS, 2012, p. 233). Afinal, lembremos que para que o modo de produção capitalista pudesse se constituir, foi necessário que o trabalhador fosse desprovido de seus *meios de trabalho*, que é, em sentido estrito, tudo aquilo que o trabalhador interpõe entre si e o seu objeto de trabalho ou ainda, em sentido lato, todas as condições objetivas que tornam possível a produção. As relações de produção são o núcleo do *modo de produção*. A lógica de exploração do capitalismo é distinta dos modos anteriores de produção, a exploração já não se efetiva pela imposição direta da força, não é por isso que o trabalhador se submete ao capital, mas pela impossibilidade de dominar os meios de produção que antes dominava, tornando-os obrigados a vender a sua força de trabalho, inteligência, energias e corpos como mercadorias a outros indivíduos que se apossam da mais-valia produzida pelo trabalho dos indivíduos explorados. *Mais-valia* ou *mais-valor* são as horas de trabalho efetivamente trabalhadas, mas não repassadas ao trabalhador direto e que são entesouradas pelo dono dos meios de produção, “o preço normal do trabalho encerra determinada quantidade de trabalho não pago e que precisamente esse trabalho não pago é a fonte normal de seu lucro” (MARX, 2013, p. 758) ou ainda “Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor (*surplus value*)” (MARX, 2013, p. 294). O objetivo do capitalista não é a produção de valores de uso. Ele apenas produz valores de uso na exata medida em que os valores de uso são o substrato material dos valores de troca, ou seja, a finalidade não é a produção de valores de uso, mas de mais-valia, o objetivo do capitalista é produzir um valor de uso que possa ser trocado e que na troca desse valor de uso se obtenha um valor que exceda a soma gasta na produção daquele valor de uso. O processo de trabalho e a produção de valores de uso são os meios enquanto que o processo de valorização é o fim. Pode-se, não obstante, ser indagado, como é possível se obter mais-valia, um valor maior do que o efetivamente gasto na produção, um valor maior do que o que de fato se investiu? Digamos que um trabalhador trabalhe 8 horas por dia por um salário de 800 reais. Acontece que os 800 reais pagos pelo empregador são hipoteticamente suficientes para que o empregador devolva ao empregado exatamente aquilo que foi necessário para produção de um objeto qualquer (o uso do maquinário industrial, de matéria-prima, a alimentação do trabalhador, a vestimenta do trabalhador, etc.). A troca igualitária de equivalente por equivalente. Porém, o tempo necessário para a devolução ao empregado do que ele doou para a produção de um produto, o que ele deve receber pelo consumo de sua própria força de trabalho e para a manutenção do maquinário utilizado por ele necessita para ser compensado de apenas 4 horas diárias de trabalho, o restante das 4 horas serão também trabalhadas, mas não serão repassadas ao trabalhador, serão embolsadas pelo capitalista. O capitalista, todavia, não paga por essa quantidade objetivada de trabalho, na qual 800 reais pagam apenas por metade das horas trabalhadas (4 horas), o que ele compra é a utilização da força de trabalho por uma jornada de 8 horas. “A categoria de tempo de mais-trabalho não existe de modo algum para ele [o capitalista], pois esse tempo está incluído na jornada normal de trabalho que ele acredita pagar quando paga o salário diário” (MARX, 2013, p. 758). É dessa maneira que a força de trabalho humana passa a possuir a “estranha” propriedade de “produzir mais-valor do que aquele correspondente ao valor por ele pago pelo capitalista” (NAVES, 2000b, p. 67). Nas palavras de Marx “O valor da força de trabalho e sua valorização no processo de trabalho são, portanto, duas grandezas distintas. É essa diferença de valor que o capitalista tem em vista quando compra a força de trabalho (...). O possuidor de dinheiro pagou o valor de um dia de força de trabalho; a ele pertence, portanto, o valor de uso dessa força de trabalho durante um dia, isto é, o trabalho de uma jornada. A circunstância na qual a manutenção diária da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, embora a força de trabalho possa atuar por uma jornada inteira, e, conseqüentemente, o valor que ela cria durante uma jornada seja o dobro de seu próprio valor diário” (MARX, 2013, p. 347). É essa basicamente a ideia do valor que valoriza a si mesmo presente n’*O capital*.

⁵⁹ “As forças produtivas são os meios utilizados para a constituição das relações sociais concretas ao nível produtivo. O trabalho é uma força produtiva e se pode dizer que, conforme as necessidades da produção avançam, também o trabalhador é instrumentalizado para operar máquinas, novas tecnologias, exigindo-se, pois, pesquisa e raciocínio. Esse conjunto de situações, fatores, somados aos meios concretos de produção – as próprias máquinas, as matérias-primas, o saber que operacionaliza a produção –, constituem as forças produtivas de uma determinada sociedade” (MASCARO, 2014, p. 285). “Tanto as forças produtivas historicamente desenvolvidas, sociais, quanto as forças produtivas do trabalho condicionadas pela natureza aparecem como forças produtivas do capital, ao qual o trabalho é incorporado” (MARX, 2013, p. 715). Portanto, forças produtivas abrangem a soma das forças de trabalho juntamente aos meios de produção. *Meios de produção*, portanto, são parte das forças produtivas, são os

correspondeu ao estabelecimento do domínio pleno da burguesia sobre o Estado, as forças produtivas passam acompanhar aquela mudança nas relações de produção, correspondendo plenamente uma a outra, completando o processo de inovação que foi o surgimento do modo de produção capitalista. “O lugar da subsunção formal do trabalho sob o capital é ocupado por sua subsunção real” (MARX, 2013, p. 708).

Já num segundo momento, há uma mutação no próprio modo de produzir, no qual são inseridos o maquinário industrial, máquinas essas responsáveis por completar o processo de expropriação do trabalhador que se encontra expropriado num sentido tanto objetivo quanto subjetivo, ou ainda, tanto material quanto intelectualmente falando. Completo o processo de expropriação, a qualidade intelectual em lidar com o processo de produção de mercadoria torna-se dispensável, o centro intelectual de produção passa a localizar-se na própria máquina, “o trabalhador se torna um mero fornecedor de energia laborativa indiferenciada, sem qualquer qualidade específica” (NAVES, 2014, p. 44). Nesse sentido, deixa de ser evidenciada a especificidade do trabalho dos indivíduos; tornando-se mera energia laborativa indiferenciada, os trabalhos são indistintamente igualizados. Assim a subsunção real do trabalho se completa e o capitalista tem o total domínio dos meios de produção e do operariado. O desenvolvimento tecnológico possibilitou o não domínio do trabalhador do trabalho produtivo, agora não é a máquina que vive em função do trabalhador, como se fosse um prolongamento potenciado da mão do operário, mas é o operário que vive em função da máquina, como se dela fosse mero apêndice. “De modo que, do ponto de vista do processo de valorização, não é o operário quem utiliza os meios de produção, mas, ao contrário, são os meios de produção que utilizam o operário” (NAVES, 2000b, p. 66). “Expropriado do conhecimento técnico, que foi transferido para o sistema de máquinas” (NAVES, 2000b, p. 71), o trabalhador deixa de ser capaz de combinar os elementos necessário à produção de bens no processo de trabalho, ele agora necessita da intervenção ou coordenação do capitalista que além de dominar externamente o processo de produção também agora o domina internamente. Como apêndice da máquina, o que se exige preponderantemente, muito embora não exclusivamente,⁶⁰ é o trabalho manual, “o

meios, como já dito, concretos de produção, é a própria máquina – nas palavras de Marx: “meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc.” (MARX, 2013, p. 314).

⁶⁰ Segundo Gramsci (1978), inexistente trabalho puramente físico, assim como inexistente trabalho puramente intelectual. “Em qualquer trabalho físico, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora” (GRAMSCI, 1978, p. 7). Diante disso, poder-se-ia dizer que todos os homens são intelectuais, apesar de que apenas alguns desses indivíduos exercerão na sociedade, oficialmente, esta função. Leva-se em conta, apenas, se na atividade humana específica dá-se maior relevância à elaboração intelectual ou ao esforço muscular-nervoso. “Em suma, todo homem, fora da profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um ‘filósofo’, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção de mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção de mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar” (GRAMSCI, 1978, p. 7-8).

capitalista agora tem o poder de dispor efetivamente dos meios de produção” (NAVES, 2000b, p. 70). A expropriação da classe operária está completa: soma-se a expropriação das condições objetivas, isto é, da separação dos meios de produção, à expropriação subjetiva, ou seja, das condições intelectuais do trabalhador.⁶¹ Este momento, segundo Mascaró, corresponde à etapa em que a burguesia tem pleno domínio do aparato estatal, “um poder imparcial e distinto das classes, que garanta a liberdade negocial e a igualdade formal, constituindo a todos como sujeitos de direito” (MASCARÓ, 2014, p. 292).

A característica geral da *subsunção formal* continua sendo a direta *subordinação do processo de trabalho* (...) ao capital. Nessa base, entretanto, se ergue um *modo de produção* tecnologicamente específico que metamorfoseia a natureza real do processo de trabalho e suas condições reais: o modo capitalista de produção. Somente quando este entra em cena, se dá a *subsunção real do trabalho ao capital*.
(...)

A subsunção real do trabalho ao capital se desenvolve em todas as formas que produzem mais-valia relativa, diferentemente da absoluta.

Com a subsunção real do trabalho ao capital, dá-se uma revolução total no próprio modo de produção, na produtividade do trabalho e na relação entre o capitalista e o operário.

Na subsunção real do trabalho ao capital fazem sua aparição no processo de trabalho todas as modificações (*changes*) que analisáramos anteriormente. Desenvolve-se as *forças produtivas sociais do trabalho*, e, por força do trabalho em grande escala, chega-se à aplicação da ciência e da maquinaria à produção imediata (...).

O capitalista deve ser proprietário ou possuidor de meios de produção em *escala social*, em um montante de valor que tenha perdido toda a relação com a produção possível do indivíduo ou de sua família. (...) isto é, despojar-se de seu caráter individual (...).

O resultado *material* da produção capitalista das *forças produtivas sociais do trabalho*, está constituído pelo *aumento do volume de produção*, e *acréscimo e diversificação das esferas produtivas* e de suas ramificações (...).

A produção pela produção – a produção como fim em si mesma – já entra em cena, certamente, com a *subsunção formal do trabalho em capital*, tão logo o fim imediato da produção chegue a ser produzir *mais-valia maior* e a *mais abundante possível*, tão logo o valor de troca do produto chegue a ser o fim decisivo. Contudo, essa tendência *imaneente* da relação capitalista não se realiza de *maneira adequada* – e não se converte em *condição necessária*, inclusive do ângulo *tecnológico* – enquanto não se tenha desenvolvido o *modo de produção especificamente capitalista* e, com ele, a *subsunção real do trabalho ao capital*.

(...)

Temos, por outro lado, o aspecto negativo, o caráter contraditório: *produção* contraposta aos *produtores*, e que faz destes caso omissos. O produtor real como simples meio de produção; a riqueza material como fim em si mesmo. E, portanto, o desenvolvimento dessa riqueza material em contradição com o indivíduo humano e a expensas deste. *Produtividade do trabalho*, em suma = *máximo de produtos com mínimo de trabalho*; daí, o maior barateamento possível de mercadorias. Independente

⁶¹ A subsunção real do trabalho ao capital corresponde à extração da *mais-valia relativa*. A mais-valia relativa é aquela em que deixa de ser necessário o aumento indiscriminado da jornada de trabalho do indivíduo para que se aumente conseqüentemente o lucro (*mais-valia absoluta*). O maior lucro é obtido por meio da diminuição do tempo de trabalho, possibilitada pelo desenvolvimento tecnológico, para a produção de bens. “O mais-valor obtido pelo prolongamento da jornada de trabalho chamo de mais-valor absoluto; o mais-valor que, ao contrário, deriva da redução do tempo de trabalho necessário e da correspondente alteração na proporção entre as duas partes da jornada de trabalho chamo de mais-valor relativo (MARX, 2013, p. 485). “Dessa forma, a jornada de trabalho pode permanecer a mesma, mas o período de trabalho não pago e apropriado pelo capitalista aumenta” (NAVES, 2000b, p. 71).

da vontade de tais ou quais capitalistas, isso se converte em *lei* no modo de produção capitalista (...). Seu objetivo [é] que cada produto etc., contenha o *máximo* possível de *trabalho não-pago*, e isso só se alcança mediante a *produção pela própria produção*. (...) a *lei do valor*, que não se desenvolve plenamente senão à base do modo de produção capitalista (MARX, 1978, p. 66-70).

O conceito de modo de produção não foi definido por Marx de modo unitário ou coerente. Uma definição aceita é aquela do determinismo econômico que possui fulcro no “Prefácio” de *Contribuição à crítica da economia política* em que se lê:

Na produção social da vida, os homens estabelecem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade – a base real sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material determina o caráter geral do processo da vida social, política e espiritual [...]. Em um certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em conflito com as relações de produção existentes, ou – o que não é senão a sua expressão jurídica – com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, essas relações se convertem em obstáculos a elas. Abre-se então uma época de revolução social (MARX, 1982c, p. 25).

Com base nesse excerto, contrariando a perspectiva exposta com base nos argumentos de Naves, as forças produtivas adiantam-se às relações de produção, superando-as. Ou seja, *há um primado das forças produtivas*. Primeiramente a evolução das forças produtivas que não serão acompanhadas, num primeiro momento, pelas relações de produção. A contradição entre o binômio forças produtivas-relações de produção explica a história como a sucessão de modos de produção. Com esse fato, o choque entre forças produtivas e relações de produção se tornaria inevitável, bem como também se tornaria inevitável a própria revolução. No entanto, se se leva a sério essa perspectiva, para que a revolução social se concretizasse seria apenas necessário que se investisse em desenvolvimento tecnológico que logo em seguida o conflito com as relações de produção se consolidaria e a revolução, por conseguinte, tornar-se-ia uma realidade:

(...) argumentava-se que a política de rápida industrialização promovida por Stalin, com sua coletivização forçada e sua repressão política, tinha origem nessa concepção do primado das forças produtivas, de tal modo que, se as forças produtivas da União Soviética se pudessem tornar em pouco tempo forças produtivas características da indústria moderna, as relações socialistas de produção nelas encontrariam sua base adequada (HARRIS, 2012, p. 233).

O problema dessa interpretação gira em torno, ainda segundo Harris, de se indagar se é válido conceber as forças produtivas como principais motores da história. Constatou-se historicamente com o regime stalinista que isso não é, de fato, possível. Dentre a miríade de definições que se pode extrair do termo “modo de produção”, uma “relativamente indiscutível” é que modo de produção é um processo econômico em que se define em cada época histórica como se deu a apropriação dos excedentes produzidos por uma sociedade: “A forma econômica

específica pela qual o trabalho excedente não pago se extorque dos produtores diretos determina a relação dominadores-dominados” (MARX, *O capital*, III, cap. XLVII, seção 2, apud HIMMELWEIT, 2012, p. 396). Modo de produção, de acordo com o que se expôs no presente tópico, segundo preponderantemente Naves, é justamente essa interação entre forças produtivas e relações de produção definidas em cada etapa da subsunção (HIMMELWEIT, 2012, p. 394-396).

4.6 CIRCULAÇÃO E PRODUÇÃO

Definiu-se como circulação a esfera universal de trocas de mercadorias, na qual se trocam mercadorias equivalentes em valor, porém distintas em valores de uso. Na esfera da circulação, reinam os princípios da igualdade e da liberdade. Os próprios princípios da liberdade e da igualdade nascem da esfera da circulação devido a uma necessidade da própria esfera da circulação generalizar-se. Sem liberdade, o indivíduo não estaria, conseqüentemente, livre para transacionar suas mercadorias no mercado. O indivíduo não seria livre para dispor de si, no que tange sua força de trabalho, como mercadoria. A esfera da circulação sem liberdade não seria geral ou universal, pois existiriam indivíduos mais livres do que outros, logo somente os indivíduos livres transacionariam no mercado, enquanto outros, encontrar-se-iam à mercê da autorização desses primeiros, tal como se deu na antiguidade, com o escravismo, e, no feudalismo, com a servidão; limitando, dessa maneira, qualquer possibilidade de universalidade da troca. Não sendo iguais os indivíduos, também se limita a esfera geral da circulação, pois não seria “justo”, sob a perspectiva da troca, receber de alguém menos ou mais do que se deu por primeiro. Mesmo que a troca, como já ressaltado, dê-se entre coisas com utilidades diferenciadas (afinal, não vale a pena trocar um martelo por outro martelo gêmeo ao primeiro), os valores de troca precisam ser iguais, no mínimo, proporcionais um ao outro. Os objetos trocados, portanto, terão contidos em si a mesma quantidade de trabalho abstrato. Essa parece ser uma definição pacífica entre todos os interpretes estudados.

Contudo, a definição de produção não é clara segundo esses autores. E é muito menos clara na obra de Marx, pois, por vezes, é possível se deparar com mais de um conceito sobre um mesmo fato. Sabe-se que a obra de Marx sempre possuiu o formato *working in progress*, portanto, nunca funcionou como dogma de sua pesquisa a coerência indissolúvel com o que já houvera sido dito, sempre se tornando possível e necessário negar ou completar o anteriormente analisado. Esse fato, inclusive, é possibilitado pelo uso do método dialético, porém, o método dialético não é, nesse estrito momento, o foco de análise.

Pode-se, contudo, definir esfera de produção, numa interpretação do conjunto dos textos de textos de Marx, como o *processo de trabalho* (cada época possui um modo de trabalhar a natureza), pois é através do trabalho que o homem interage e transforma a natureza. Tomemos um exemplo simples, a produção de um casaco no período feudal. No feudalismo, um tecelão produz um tecido, tecido este que, por sua vez, será transformado em um casaco. Este processo de trabalho transforma uma matéria específica, a lã, em outro objeto específico, o casaco. Porém, mesmo que ocorra essa transformação, é possível vislumbrar o material original, lã, no produto posterior, casaco. A ênfase, como já observado, é o valor de uso. O modo de produzir desse tipo de sociedade é exatamente esse. O valor de uso está em primeiro plano tanto que muitas características do material original podem ser vistas na constituição do último. Já na produção capitalista, as coisas funcionam de modo bastante distinto. A ênfase inclusive, não é, como outrora, no valor de uso,⁶² mas sim na grandeza do valor, mais especificamente na valorização do valor ou, o mesmo, na produção de mais-valia. A utilidade de uma mercadoria é algo subsidiário no sistema de capital. O epicentro do fenômeno da valorização do valor ou da produção de mais-valia está no processo de trabalho. Cabe aqui, então, retomar o conceito de mais-valia trabalhado em tópico anterior. Mais-valia são as horas trabalhadas e não repassadas ao trabalhador, apropriadas pelo dono dos meios de produção. É dessa forma que o capitalista consegue captar excedente, consegue obter lucro, isto é, através das horas não pagas. No caso do casaco no feudalismo, toda a matéria original, lã, virou casaco. Para o capitalista obter lucro, ele paga ao trabalhador imediato pela quantidade de trabalho presente em 8 horas diárias trabalhadas, por exemplo. Por mais que para a manutenção da fábrica e do trabalhador, ou seja, para restituir exatamente aquilo que foi gasto, fossem necessárias apenas 4 horas diárias de trabalho, ainda assim o trabalhador terá de trabalhar o restante das horas correspondentes a um determinado salário. Essas horas não pagas, é o que cria mais-valia. E é isso que permite que a força de trabalho, ao ser consumida, produza um valor maior do que o seu próprio consumo. Apropriando-se de parte do dinheiro que deveria ser repassado ao trabalhador, o capitalista investe cada vez mais em tecnologia, que por sua vez aumenta a produtividade da

⁶²Ao contrário do que acontecia nos modos de produção pré-burgueses, o objetivo do modo de produção capitalista, não é a criação de valores de uso. Pelo contrário, o objetivo é a produção de valor, é a valorização do valor através da produção de mercadorias. Certamente outras formações sociais também conheceram a forma mercadoria, porém, em um patamar totalmente distinto do qual se conheceu a mercadoria na formação burguesa. A generalização da produção de mercadorias somente foi possível com a generalização do trabalho assalariado. O status universal da troca rompeu todas as barreiras com o estabelecimento histórico do capitalismo e do assalariamento do trabalhador. O assalariamento do trabalhador, por sua vez, permitiu que, além dos produtos fabricados pelo trabalho humano se tornassem universalmente mercadorias e que, portanto, pudessem ser trocados, que a própria força de trabalho se revestisse como forma mercadoria. É dessa forma que “a produção de mercadorias torna-se a forma típica da produção” (NAVES, 2000b, p. 72).

fábrica, que produz muito mais casacos em um período menor de tempo. Porém, também seria um erro achar que a produção tem a ver somente com a produção material de uma sociedade, a sociedade também produz outras relações. A produção de ideias, de crenças, de uma moral, da política, de relações ideológicas, está indubitavelmente atrelada ao intercâmbio material entre os indivíduos.⁶³

Pode-se perceber, contudo, diante do que foi exposto, que há uma aparente contradição entre aquela primeira esfera (circulação) e a segunda (produção). Não parece compatível uma esfera na qual se vê reinar o império jurídico da igualdade e da liberdade e uma outra em que há a produção quase sempre exorbitante de um mais-valor apossado apenas por alguns, os donos dos meios de produção, onde se observa, ainda, sempre esses alguns recebendo muito mais do que muitos outros. Na esfera da produção, uma classe de pessoas recebe muito mais do que oferece à produção e uma classe que doa muito mais à produção do que dela recebe. Aqui a desigualdade é algo latente. Circulação e produção são esferas, portanto, que se contradizem.

Não obstante essa aparente contradição, não há, no subterrâneo do modo de produção capitalista, contradição alguma. Dito isto, cabe tentar responder à questão, proposta por Edelman: “como é que a fixação (jurídica) das leis da circulação torna possível a produção? Por outras palavras, qual é, no processo do Capital, a relação que a circulação entretém com a produção?” (EDELMAN, 1976, p. 145).

Tem a posse dos meios de produção uma origem desigual. O processo de expropriação do trabalhador direto é fundamental para o capitalismo. Para que, na esfera da circulação, se encontre alguém disposto a comprar a força de trabalho de outrem e para que se encontre alguém disposto a vender, sob condições iguais e livres, sua força de trabalho, é necessário que tenha se concretizado historicamente a expropriação do trabalhador direto. Portanto, o encontro de comprador e vendedor da força de trabalho não é algo casual, bem como não é casual nesse momento da história liberdade e igualdade aparecerem como “inerentes a própria natureza do homem” (NAVES, 2005b, p. 26). Esse encontro se dá sob condições específicas, sob égide do modo de produção capitalista.⁶⁴ Esse é o motivo pelo qual categorias ignoradas por tanto tempo, como no feudalismo em que reinava o vínculo de subordinação pessoal, tornaram-se imprescindíveis.

⁶³ “O marxismo ressaltou que uma classe dominante deve produzir os meios de sua legitimação (...). Em todos os casos há atividades produtivas envolvidas, boa parte das quais não são acionadas diretamente pelo capital e sequer possuem um conteúdo material. Embora tais atividades possam, mais do que a ela identificadas, ser ‘iluminadas’ pela produção capitalista, são, não obstante, produção, e devem ser entendidas como tal” (FINE, 2012, p. 447).

⁶⁴ “Para que surja a sociedade burguesa, é necessária uma condição absoluta, é preciso que ocorra o processo de expropriação do trabalhador direto e que esse trabalhador se constitua como homem livre, num duplo sentido” (NAVES, 2005b, p. 23).

Sejamos mais claros. A exploração e a extração de mais-valia do trabalhador não acontece na esfera da circulação, mas sim na esfera da produção. A esfera da circulação mercantil, através dos princípios da liberdade e da igualdade, entretanto, serve como ponte para a exploração do indivíduo na esfera da produção. Segundo Marx, “o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela” (MARX, 2013, p. 311).

Igualdade e liberdade reinam na esfera da circulação. Sendo essa realidade da esfera da circulação, como explicar a existência do mais-valor? O mais-valor não pode ser criado na esfera da circulação, porque nela devem ser trocados produtos com a mesma quantidade de trabalho abstrato. Mesmo que na venda de um produto, fosse acrescido 10% do valor que ele custou para ser fabricado, ainda assim, esse acréscimo poderia ser compensado quando esse produtor-vendedor viesse a se tornar consumidor ou comprador de outra mercadoria que também tivesse acrescido a ela 10% do valor que ela custou para ser fabricada. Isso demonstra que não é daqui que surge o lucro. “Marx procura demonstrar que na esfera da circulação não é possível que ocorra a criação de um valor além do valor das mercadorias trocadas” (NAVES, 2000b, p. 59).

Assim, cada um dos possuidores de mercadorias vende seus artigos aos outros possuidores de mercadorias a um preço 10% acima de seu valor, o que, na verdade, produz o mesmo resultado que se obteria se cada um deles vendesse as mercadorias pelos seus valores. O mesmo efeito de tal aumento nominal dos preços das mercadorias seria obtido se os valores das mercadorias fossem expressos em prata, em vez de ouro. As denominações monetárias, isto é, os preços das mercadorias aumentariam, mas suas relações de valor permaneceriam inalteradas.

Agora suponha, ao contrário, que o comprador disponha do privilégio de comprar as mercadorias abaixo de seu valor. Não precisamos, aqui, recordar que o comprador se tornará vendedor. Ele o era antes de se tornar comprador. Ele perdeu 10% como vendedor antes de ganhar 10% como comprador. Tudo permanece como estava. Portanto, a criação de mais-valor e, por conseguinte, a transformação de dinheiro em capital não pode ser explicada nem pelo fato de que uns vendem as mercadorias acima de seu valor, nem pelo fato de que outros as compram abaixo de seu valor.

(...)

Na circulação, produtores e consumidores se confrontam apenas com vendedores e compradores. Dizer que o mais-valor obtido pelos produtores tem origem no fato de que os consumidores compram a mercadoria acima de seu valor é apenas mascarar algo que é bastante simples: como vendedor, o possuidor de mercadorias dispõe do privilégio de vender mais caro. O próprio vendedor produziu suas mercadorias ou representa seus produtores, mas também o comprador produziu as mercadorias representadas em seu dinheiro ou representa seus produtores. Assim, um produtor se confronta com outro, e o que os diferencia é que um compra e o outro vende. Que o possuidor de mercadorias, no papel de produtor, vende a mercadoria acima de seu valor e, no papel de consumidor, paga mais caro por ela é algo aqui irrelevante.

Em nome da coerência, os representantes da ideia de que o mais-valor provém de um aumento nominal dos preços ou de um privilégio de que o vendedor dispõe de vender a mercadoria mais cara do que seu valor teriam de admitir a existência de uma classe que apenas compra, sem vender – portanto, que apenas consome, sem produzir (MARX, 2013, p. 305-307).

A exploração do mais-valor e a exploração do trabalhador se dão, desse modo, na esfera da produção, não da circulação. A produção é, como visto acima, processo de trabalho. Porém, no capitalismo, “o processo de trabalho é imediatamente também processo de valorização” (NAVES, 2000b, p. 64). O processo de valorização do valor ou de extração da mais-valia somente é possível através do trabalho assalariado, pois é o trabalho humano assalariado que possui a propriedade de produzir mais-valor do que consome, como explicado alhures. O trabalho assalariado, por sua vez, somente foi possível com o processo, na época de acumulação primitiva do capital e de subsunção formal e real do trabalho ao capital, por meio da separação do produtor direto dos meios de produção. Todos esses fenômenos elencados se dão na esfera da produção, do processo de trabalho. O processo de trabalho e, portanto, a produção são desiguais. Uns precisam ser donos dos meios de trabalho, da fábrica, da indústria, etc. e outros necessitam possuir apenas uma mercadoria, a sua própria força de trabalho. A separação do trabalhador dos meios de seu próprio sustento é uma condição necessária. Tudo que tem a ver com o processo de trabalho tem a ver com o processo de valorização do capital, tem a ver, portanto, com a esfera da produção.

Portanto, para que “o possuidor da força de trabalho possa dispor livremente dela, negociando ele próprio, em condições de rigorosa igualdade com o comprador de sua capacidade de trabalho” (NAVES, 2000b, p. 62) na esfera da circulação mercantil, precisa estar pressuposto todas as condições de produção específicas do capitalismo, isto é, que o possuidor da força de trabalho, todavia, não possua os meios de produção que lhe permitiriam produzir e vender sua mercadoria, restando-lhe a opção de apenas vender a sua força de trabalho para o capitalista dono dos meios de produção. É nesse ponto que se chega a explicação da enigmática frase de Marx de que “o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem na circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela” (MARX, 2013, p. 311). Por mais que a exploração e a extração de mais-valia não aconteça na circulação, sem ela o possuidor de dinheiro nunca encontraria no mercado a mercadoria força de trabalho, livre no sentido de que o dono da força de trabalho dispõe de sua mercadoria livremente e livre no sentido de que o trabalhador não possui outras mercadorias para vender.

No entanto, para que o possuidor de dinheiro encontre a força de trabalho como mercadoria no mercado, é preciso que diversas condições estejam dadas. 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 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 um 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 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. A segunda condição essencial para que o possuidor de dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que seu possuidor, em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha, antes, de oferecer como mercadoria à venda sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva.

Para que alguém possa vender mercadorias diferentes de sua força de trabalho, ele tem de possuir, evidentemente, meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. (MARX, 2013, p. 312-313).

Para que surja o capital é insuficiente “a existência de uma esfera desenvolvida da circulação mercantil e monetária” (NAVES, 2000b, p. 63). É necessário que condições históricas, específicas da produção capitalista, estejam presentes e que condicionem a esfera da circulação mercantil. Pode-se, assim, concluir com Marx que o que caracteriza o capitalismo é justamente que a força de trabalho assume a forma de uma mercadoria e que o trabalho assume a forma de trabalho assalariado (NAVES, 2000b, p. 63).

A circulação é a esfera acessível a todos os olhos. Contudo, acompanhando os caminhos distintos tanto do possuidor de dinheiro quanto do possuidor da força de trabalho, abandonamos as águas pacíficas da circulação, “no qual as determinações jurídicas da liberdade e da igualdade permitem que essa relação de capital apareça como o resultado de um livre acordo de vontades, celebrado entre pessoas livres e iguais, sob a base da troca de equivalentes (NAVES, 2000b, p. 64).⁶⁵ Afastando-nos somente um pouco da esfera mercantil é possível vislumbrar que:

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

⁶⁵ Viu-se que, na circulação, o respeito aos princípios da liberdade e da igualdade permitiu ver a relação entre possuidores de mercadorias como uma relação entre sujeitos de direitos. O direito surge justamente como “o reconhecimento de um estatuto comum a todos os agentes da troca” (NAVES, 2000b, p. 74). Pode-se deduzir, portanto, que já que a troca de mercadorias se dá na esfera da circulação, que a figura do sujeito de direito e, em geral, as relações jurídicas, nascem da esfera da circulação. A relação de capital é uma relação entre possuidores de mercadorias. Um sujeito proprietário dos meios de produção e um outro sujeito proprietário da força de trabalho. Dessa forma, a relação de capital envolve uma operação jurídica de compra e venda de força de trabalho. Para que os agentes envolvidos nessa operação jurídica de compra e venda comprem e vendam força de trabalho, é necessário que ambos possuam, no momento da compra e da venda, capacidade jurídica. Isto é, que estejam aptos a celebrar um contrato em acordo comum de suas vontades. Neste acordo, além da capacidade ou consciência dos indivíduos envolvidos, reina a troca de equivalente por equivalente e a condição de liberdade de um indivíduo em relação ao outro, dado que ninguém é coagido a vender a sua força de trabalho para quem quer que seja. Pode-se concluir, assim, que “o direito constitui o homem enquanto livre proprietário que leva a si mesmo – sua força de trabalho – ao mercado como objeto de troca (NAVES, 2000b, p. 74).

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... despela (MARX, 2013, p. 323).

Em resumo: o direito nasce como uma necessidade imediata da esfera da circulação, muito embora seja mediatamente condicionado pela esfera da produção. Há, todavia, uma aparente contradição entre a circulação mercantil e a forma sujeito de direito e a extração de mais-valor e a exploração de uns sob outros realizadas na esfera da produção. “Mas a circulação mercantil não está, como já visto, em contradição com a produção capitalista” (KASHIURA JR., 2014, p. 205). É essencial, nesse modo de produção, que o produtor e fornecedor exclusivo da força de trabalho aparentem não estar subordinados ao indivíduo que detém os meios de produção. Há, sim, entre eles, contudo, como já enfatizado várias vezes, uma relação de subordinação. A subordinação a que está submetido, entretanto, possui fios invisíveis, o indivíduo é apenas, portanto, economicamente estrangido, nunca diretamente.

Diante disso, a instância da circulação mercantil parece ser um ramo independente, que funciona por si próprio, sem demais interferências, como a interferência da produção capitalista. Os efeitos do capitalismo sob a circulação parecem, nesses termos, ser acidentais. Porém, muito pelo contrário, o encontro, na circulação mercantil, entre capital e trabalho nada tem de acidental, e é, em verdade, uma condição necessária. “A circulação mercantil, com as suas figuras jurídicas, constitui a mediação necessária da produção capitalista” (KASHIURA JR., 2014, p. 210). O direito tem a capacidade de conduzir livremente o trabalhador a sua submissão pelo capital. Produção e circulação são momentos diferentes que se separam no tempo, mas que se sucedem. Assim a exploração, possibilitadora da ação das formas jurídicas, não se efetiva na circulação, mas a circulação media, através da equivalência mercantil, da liberdade e da igualdade, a exploração do homem pelo homem na produção.⁶⁶ “A circulação (...) é a mediação essencial da reprodução do capital” (EDELMAN, 1976, p. 146).

Portanto, a esfera da circulação é a esfera da liberdade, da igualdade e da equivalência mercantil. A esfera da produção não serve para negar, entretanto, essa primeira esfera. Somente

⁶⁶ “A sociedade burguesa se caracteriza, exatamente por isso, como aquela na qual a extração de *mais-valor* é mediada pela equivalência mercantil, e a desigualdade de classe é mediada pela igualdade jurídica: a circulação mercantil da força de trabalho é o momento de equivalência e igualdade que abre as portas para a extração de *mais-valor* e para a dominação de classe, isto é, para uma não equivalência e uma desigualdade essenciais. Essas portas, que separam a circulação, ‘essa esfera rumorosa, onde tudo passa à luz do dia, ante os olhos de todos’, do ‘terreno oculto da produção’, portas sobre as quais consta a advertência, ‘*no admittance except on business*’, escondem o ‘segredo’ mais íntimo, mais obscuro e fundamental do modo de produção capitalista” (KASHIURA JR., 2014, p. 211-212).

por meio das determinações jurídicas da esfera da circulação que igualam e libertam é que, na esfera da produção, pode-se desigualar e oprimir.⁶⁷ Dessa maneira, uma não é a negação da outra, mas sim uma somente é possível através da outra. As determinações jurídicas somente encontram sua razão de ser na mediação que elas se propõem a fazer com a produção capitalista. A produção capitalista não se realiza na circulação, mas através da circulação e, o que é o mesmo, através do direito. “O inferno subterrâneo da produção capitalista não pode existir senão por debaixo do jardim de flores da circulação mercantil” (KASHIURA JR, 2009, p. 241-242).

Qual a ideia que a circulação permite criar no imaginário dos que dela fazem parte? Que ela é a expressão, no mais alto nível de autossuficiência, de um sistema em que o direito e a justiça bastam nesse nível para que os indivíduos se relacionem e troquem seus produtos. Desta feita, mesmo que assim não o seja, acaba-se por se ver a circulação como a realidade final, e não como um meio através do qual a exploração da produção capitalista é possível. O direito, todavia, é uma mediação necessária e inevitável da produção capitalista. Somente por meio da circulação mercantil e do direito é possível a exploração na produção. A circulação mercantil, portanto, não é autônoma; é ela mesma determinada em última instância pela produção capitalista.

Em seu próprio desenrolar, portanto, o processo capitalista de produção reproduz a cisão entre força de trabalho e condições de trabalho. Com isso, ele reproduz e eterniza as condições de exploração do trabalhador. Ele força continuamente o trabalhador a vender sua força de trabalho para viver e capacita continuamente o capitalista comprá-la para se enriquecer. Já não é mais o acaso que contrapõe o capitalista e o trabalhador no mercado, como comprador e vendedor. É o beco sem saída [*Zwickmühle*] característico do próprio processo que faz com que o trabalhador tenha de retornar constantemente ao mercado como vendedor de sua força de trabalho e converte seu próprio produto no meio de compra nas mãos do primeiro. Na realidade, o trabalhador pertence ao capital ainda antes de vender-se ao capitalista. Sua servidão econômica é a um só tempo mediada e escondida pela renovação periódica de sua venda de si mesmo, pela mudança de seus padrões individuais e pela oscilação do preço de mercado do trabalho.

Assim, o processo capitalista de produção, considerado em seu conjunto ou como processo de reprodução, produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas produz e reproduz a própria relação capitalista: de um lado, o capitalista, do outro, o trabalhador assalariado (MARX, 2013, p. 794-795).

Nesse ponto, recai-se, uma vez mais na análise do conceito de trabalho abstrato. A circulação que se instaura na circulação capitalista difere da circulação existente em sociedades que se constituíram anteriormente. Isso porque não se trata apenas de uma necessidade de generalização do trabalho, o “o trabalho em geral”, que reveste uma gama de diversas atividades

⁶⁷ “E este pôr em circulação fez-se em nome da propriedade e de suas determinações, a liberdade e a igualdade. O contrato vai permitir a exploração do homem pelo homem em nome dessas determinações” (EDELMAN, 1976, p. 149).

específicas e de necessidades concretas, para que, no final, a troca se efetive, é bem mais do que isso. A circulação mercantil, na sociedade capitalista, constitui-se com o intento de suprir as necessidades da produção capitalista, quais sejam, reduzir o trabalho a um mero dispêndio de energia laborativa indiferenciada, de realizar, na prática, o trabalho abstrato. Não se trata então, de uma mera generalização do trabalho, mas sim, da efetivação na prática do trabalho abstrato, do trabalho realmente indiferenciado. Segundo, mais uma vez, Kashiura Jr. (2014, p. 215), “o trabalho abstrato realizado na prática é a autêntica medida comum do processo de troca de mercadorias da sociedade capitalista”.

Somente com o trabalho abstrato é que os indivíduos podem se encontrar, em relação aos demais, numa situação de equivalência subjetiva real, com qualquer outro sujeito de direito. Dessa forma, pode-se concluir que a subjetividade jurídica é sim determinada diretamente pela circulação, ela se define pela circulação mercantil, porém, mediatamente, a subjetividade jurídica é determinada pela produção em sentido capitalista.

4.7 O SUJEITO DE DIREITO

Não é mera coincidência categorias como liberdade e igualdade terem surgido em um momento específico da história, sob uma estrita determinação social, justamente quando vai se consolidando o modo de produção capitalista, enquanto que em muitas outras épocas o que prevaleceu foi o vínculo de subordinação pessoal e não havia essa apologia da liberdade e da igualdade como conhece-se hoje. “Essas categorias, ignoradas por tanto tempo, agora se tornam imprescindíveis para a própria identificação da humanidade e do homem” (NAVES, 2014, p. 50).

Atributos tais quais igualdade e liberdade transformam o indivíduo num sujeito de direito, os indivíduos passam igualmente a ser dotados da capacidade de estabelecer acordos e celebrar contratos. A maior característica da liberdade no capitalismo é a capacidade de o ser humano dispor de si, e o momento de maior relevância e de concretização da liberdade de dispor de si (ou de seu livre consentimento) é quando o indivíduo dispõe de si para outrem por tempo determinado e por meio da troca de equivalentes.

A estrutura do sujeito de direito é a estrutura, tornada possível através do capitalismo, da comercialização do humano, é o indivíduo posto em termos de propriedade. O direito se estabelece assim, não somente como uma fórmula de circulação e regramento dessa circulação de mercadorias, mas, inclusive, como um meio de circulação do indivíduo como uma forma de mercadoria.

A relação jurídica, segundo Marx, é um reflexo da relação econômica. O direito então organiza e condiciona a subjetividade humana. Como essa subjetividade é organizada pelo direito? É organizada como expressão de uma vontade autônoma, ao ponto de direito e vontade autônoma se confundirem, “só há um ‘sujeito’ se ele for capaz de um querer completamente livre de quaisquer constrangimentos que levem essa vontade a se manifestar diversamente do que era a sua intenção efetiva” (NAVES, 2014, p. 51).

De fato, como a mercadoria e 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 formal é econômica, a determinação em que se encontram reciprocamente na relação de intercâmbio, o indicador de sua função social ou de sua função 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 (MARX, 2011a, p. 184-185.).

As condições de igualdade somente podem se estabelecer plenamente na troca de mercadorias se os seres humanos que trocam mercadorias forem também plenamente iguais (além de plenamente livres, como visto anteriormente), e somente é possível que se veja todos eles como completamente iguais se se esquecer as particularidades de cada um deles e do modo como são dadas as condições de seu trabalho, se eles forem vistos como simples trocadores de mercadorias. A relação entre os sujeitos é, assim, uma relação de reciprocidade e equivalência, na qual o ato de equivalência mesmo é atestado no momento da troca.

É dessa forma que a liberdade e a igualdade não apenas são verificadas como condição de troca de mercadorias, mas sim as trocas de valores são a base de formação ou produção da liberdade e da igualdade mesma. Não é o direito que precede a circulação ou que dita as regras para a circulação, mas sim a circulação que precede o direito, que cria o direito. “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, 2011a, p.188).

A especificidade da percepção dos princípios da liberdade e da igualdade no capitalismo pode ser atestada pela especificidade do entendimento a respeito da liberdade e da igualdade no mundo antigo. Somente era livre e igual, e nesse sentido cidadão, o grande proprietário. Com o capitalismo, necessita-se de uma distribuição formal mais generalizada desses atributos para que se generalize a própria troca mercantil, portanto, o fundamento da liberdade e da igualdade é a troca mercantil.

Portanto, no capitalismo, a igualdade é necessária para que se instaure o princípio de equivalência entre mercadorias, mas já que as mercadorias não se vão trocar por si próprias no mercado, necessita-se igualmente que se estenda ao homem o princípio de equivalência, esse segundo princípio (equivalência entre os homens) deriva daquele primeiro (equivalência mercantil entre coisas), o princípio da equivalência entre indivíduos empresta eficácia ao direito de liberdade que tem sua personificação mor no poder de disposição de si. Disso tudo resulta que o sistema jurídico, elemento necessário de um sistema de generalização de mercado, transforma o homem “em algo que possa ser comercializável sem a perda simultânea de sua vontade autônoma” (NAVES, 2014, p. 55). Como o indivíduo é livre, não há que se falar, portanto, em determinação, mas apenas vontade pura.

Marx, diante disso, não somente demonstra as condições que tornam as relações de capital possíveis, mas também de que modo a operação jurídica consegue omitir o viés exploratório das condutas nas relações de capital. Desse modo, “a relação de capital pode aparecer, como o momento culminante da realização dos direitos, da liberdade e da igualdade do homem” (NAVES, 2005a, p. 103-104) apenas, o direito e a circulação nunca são vistos como o que eles realmente são, um meio de intermediar a exploração do indivíduo na produção.

O que me proponho demonstrar deixando voluntariamente de lado o que se passa “em qualquer parte” no “laboratório secreto da produção” é que o direito toma a esfera da circulação como dado natural; que esta esfera, tomada em si como absoluto não é outra coisa senão a noção ideológica que recebe o nome hobbesiano, rousseauiano, kantiano ou hegeliano, de sociedade civil; e que o Direito, ao fixar a circulação, mais não faz do que promulgar os decretos dos direitos do homem e do cidadão; que ele escreve sobre o frontispício do valor de troca os sinais da propriedade, da liberdade e da igualdade, mas que estes sinais, no secreto ‘em qualquer parte’, se leem como exploração, escravatura, desigualdade, egoísmo sagrado (EDELMAN, 1976, p. 130-131).

A igualdade novamente garante que os homens não simplesmente se submetam aos demais e se lhes tenham tirado aquilo que lhes pertence. Em conformidade com a igualdade e com a regras que a garantem em sociedade, cria-se a sensação de liberdade com os indivíduos submetendo-se livremente aos jogos de forças invisíveis do mercado, sem perderem seus atributos de liberdade e igualdade, mas, ao contrário, sendo vistos como materialização desses atributos. Como reitera Naves (2014, p. 56), o conceito de igualdade é a transposição para o nível humano do conceito de equivalência de mercadorias.

A igualização dos indivíduos como pura energia laborativa dispendida apenas foi possível porque houve anteriormente uma igualização dos trabalhos dispendidos na produção. No entanto, surge a questão inescusável de que se o direito é uma manifestação específica, como explicar o direito romano, por exemplo. Mesmo o direito em Roma não é de fato “jurídico”, de acordo com a perspectiva lógica de Marx. Por mais que Marx não tenha

desenvolvido um conceito de direito plenamente estabelecido e mesmo o direito nunca tenha sido seu objeto de análise principal, Naves afirma que, seguindo o método de Marx, é possível elaborar um conceito de direito que dê conta da especificidade do direito burguês.

É nesse sentido que Mascaro afirma que em Marx “a lógica que preside o direito é intimamente ligada à lógica de reprodução do capital” (2014, p. 293). Dessa forma, o direito deixa de ser visto como o fenômeno vinculado estritamente à ideia de justiça. O direito não é o resultado do acúmulo, durante os séculos, do esclarecimento a respeito do justo na consciência dos juristas. Nem o Estado nem o direito são subprodutos da vontade geral ou de um acordo de paz baseado na vontade geral, muito menos do direito natural de caráter eterno e racional. O direito, na verdade, constitui-se “pela necessidade histórica de as relações produtivas capitalistas estabelecerem determinadas instancias que possibilitem a própria reprodução do sistema” (MASCARO, 2014, p. 294). A verdade sobre o direito não pode ser encontrada na ideia de bem comum, nem em verdades jurídicas imanentes, mas sim está vinculada à práxis social, à história produtiva do indivíduo, à vida material concreta, à exploração econômica do homem. Na teoria marxiana, há uma associação indissolúvel entre direito e estrutura material do capitalismo.

O sistema capitalista torna todos os indivíduos cidadãos dotados de direitos e deveres em favor da própria dinâmica do capital: a circulação do trabalho como mercadoria. Apenas as relações de produção capitalista, na história, necessitaram de um aparato jurídico que lhe desse suporte. O escravagismo se fundava na violência bruta, o feudalismo no controle direito do trabalhador. Com a modernidade e o capitalismo, o trabalho assalariado presume relações regidas pelos princípios da igualdade e da liberdade essenciais para que se faça circular a mercadoria força de trabalho. “O trabalho assalariado presume direito” (MASCARO, 2014, p. 296). As categorias liberdade e igualdade e a categoria sujeito de direito, emergem, não coincidentemente, apenas com a constituição da sociedade mercantil-capitalista. O indivíduo tem de ser livre para poder vender sua força de trabalho no mercado, sem qualquer forma de coerção, ao menos não direta como se deu nos sistemas sociais anteriores, por meio de um contrato acertado entre partes igualmente livres, no qual não seja perturbada as suas respectivas vontades. Dotado de liberdade e igualdade, o homem está livre para transacionar a única mercadoria de que é proprietário, a força de trabalho. Fica, dessa maneira, evidente o papel que o direito tem para a circulação no capitalismo.

A lógica econômica e a lógica jurídica funcionam como um jogo de espelhos, no qual o sujeito de direito é o duplo da forma mercadoria. As condições que permitiram ver nascer o mercado são as mesmas que fizeram vir ao mundo a forma sujeito de direito. O entendimento

que emerge dessa relação entre forma mercantil e forma sujeito de direito evidencia os limites do próprio direito como vetor de emancipação e de luta. “A reforma da sociedade por meio do direito é a manutenção do capitalismo, ainda que sejam situados em distintos patamares” (MASCARO, 2014, p. 299-300). Nesse ínterim, se valores vendidos como universais pelo capitalismo, tais como os direitos humanos, possuem um caráter jurídico e se o jurídico é o correlato lógico da mercadoria no capitalismo, disso deduz-se que a superação tanto de um quanto outro se faz necessária. No caso específico dos direitos humanos, antes de serem a expressão máxima do espírito humano e da evolução do entendimento, são expressão das práticas exploratórias capitalistas. Como são considerados universais funcionam como o viabilizador mais importante da reprodução da circulação mercantil também em escala universal.

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*. 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. 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, p. 322-326. Grifo meu.).

Se a forma jurídica corresponde à forma mercadoria, compreender o socialismo/comunismo como um aprofundamento do direito e dos direitos humanos, seria o mesmo que investir na estagnação e no não desenvolvimento socialismo/comunismo. Desenvolver e aprofundar o direito equivale a somente desenvolver e aprofundar o capitalismo. No comunismo, relações de cunho jurídico tornar-se-ão obsoletas e extemporâneas. Diante disso, é possível concluir a favor da total divergência entre direito e comunismo e que mesmo a agenda prática dos direitos humanos que correspondem a importantes conquistas emancipatórias estão adstritas à época que precede qualquer ultrapassagem de modo de produção.

4.8 A GENERALIZAÇÃO DA CIRCULAÇÃO MERCANTIL DESCONECTADA DA PRODUÇÃO CAPITALISTA OU A HIPÓTESE DA GENERALIZAÇÃO DA SOCIEDADE MERCANTIL SIMPLES

Imagine-se a seguinte hipótese. Há muito tempo, havia uma sociedade mercantil simples de possuidores de mercadorias. Esses possuidores de mercadorias, todavia, tinham sua liberdade de troca de mercadorias limitada por um desposta ou soberano que os liderava através da força, pois dispunha de armas, de um exército e, com isso, detinha o poder político daquela pequena comunidade. Assim, eles somente poderiam trocar entre eles produtos se esses produtos fossem o resultado de um excedente na produção, isto é, se se extrapolasse o somatório de produtos que eles precisariam repassar tanto ao déspota quanto os produtos relativos ao seu próprio sustento e de sua família.⁶⁸ Sem falar na autorização expressa que era preciso obter desse soberano para realizar a mais simples permuta. A liberdade nessa comunidade era bastante limitada e com a limitação da liberdade, a circulação era bastante limitada. Essa época se chamava feudalismo.

Agora imagine que na transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, não houvesse ocorrido tudo o que na prática ocorreu, que a história tivesse sido diferente. Que o trabalhador não tivesse sido expulso do campo, que não tivesse sido ele expropriado de suas terras e seus meios de trabalho nem submetido a uma legislação sanguinária para que se submetesse à nova disciplina de trabalho fabril. Que tudo o que de fato ocorreu tivesse sido um mero deslize na história da transição para o capitalismo, e que esse deslize nem de longe configurasse condição *sine qua non* para a fundação do capitalismo. Que o capitalismo tivesse se formado de uma expansão gradual da esfera da circulação, com a concomitante expansão gradual da liberdade e da igualdade que antes não atingia ninguém, mas que, com o decurso do tempo, passou a atingir todos. Antes poucas pessoas podiam participar da circulação, pois a liberdade dessas pessoas era limitada, porém com o passar do tempo e a queda de todos os despostas ao redor do mundo, essa liberdade, aos poucos, tivesse sido concedida aos indivíduos. Ao ponto de que um dia, no ápice da história humana, a liberdade já tivesse sido concedida a absolutamente todos os indivíduos. E já que é da esfera negocial da circulação que surge a necessidade de liberdade e de igualdade, que, por sua vez, tornam todos os indivíduos sujeitos de direito com capacidade negocial, então, a essa época, no ápice da liberdade e da

⁶⁸ “Nos estágios iniciais da circulação das mercadorias, apenas o excedente de valores de uso é transformado em dinheiro” (MARX, 2013, p. 272).

igualdade, no ápice da história, absolutamente todas as pessoas, e não apenas aquelas daquela pequena comunidade, já poderiam ser consideradas sujeitos de direitos.

Essa hipótese é nomeada por Kashiura Jr. como hipótese da generalização da circulação mercantil. Nessa hipótese, a circulação iniciaria em uma sociedade mercantil simples, ampliando-se linearmente com o passar do tempo. Essa perspectiva se desconecta das exigências específicas constatadas na transição para o modo de produção capitalista. Diante disso, “a generalização da circulação mercantil proporcionaria, tão somente, a generalização da circulação mercantil”, que já não seria o resultado isolado da prática de alguns indivíduos, mas englobaria todos os indivíduos como potenciais detentores de mercadorias, alcançando a todos. Assim, a exploração do trabalho apareceria “posteriormente como ‘acidente’ ou ‘momento secundário’ que adere a uma esfera de troca já perfeitamente determinada em si” (KASHIURA JR., 2014, p. 182), ou seja, a expropriação do trabalhador dos meios de seu trabalho e a exploração de sua mão de obra por uma minoria de não produtores acabam sendo vistas como mero deslize no percurso da circulação mercantil, e não como parte imanente do que define o próprio ser do modo de produção capitalista.

Desse modo, as formas da equivalência mercantil e os princípios que regem, no mundo dos homens, essa equivalência, isto é, a liberdade e a igualdade, acabam por serem alçados à condição de leis eternas ou naturais do intercâmbio e deixam de ser vistos como o produto histórico de um modo de produção específico. O circuito econômico do capital e o modo de produção capitalista passam a ser vistos como resultado de uma evolução ou generalização gradual do modo de produção imediatamente anterior, no caso do capitalismo, o feudalismo, e não como o resultado da ruptura com as relações de produção anteriores.

As consequências principais desse tipo de concepção são duas: i) naturaliza-se, até um certo grau, a figura do sujeito portador de direitos: “a forma mesma do sujeito, igual e livre, proprietário em potencial, atende às exigências também naturalizadas do intercâmbio equivalente” (KASHIURA JR., 2014, p. 182-183) e ii) mesmo que não se recaia no extremo da naturalização sobrecitada, ainda assim, corre-se o risco de perder a natureza histórica do direito e do sujeito de direito. O sujeito de direito poderia ser identificado tanto dentro quanto fora do capitalismo, “encarnado no indivíduo que realiza a troca na ‘sociedade mercantil simples’” (KASHIURA JR., 2014, p. 183). Nesses casos, a historicidade do sujeito de direito é vista como linear. Como uma linha em que a passagem do feudalismo para o capitalismo difere apenas que, naquele primeiro momento, a troca de mercadoria era acidental e restrita e, num segundo momento, o momento capitalista, ela generalizou-se e todos se tornaram trocadores e sujeitos de direitos.

A naturalização da subjetividade jurídica permitiria que a figura do portador abstrato de direitos atravessasse indiferentemente formações sociais completamente distintas. Isso, por sua vez, permitiria que os limites históricos da sociedade e do modo de produção capitalista fossem totalmente ignorados e o caráter transitório do modo de produção capitalista seja, igualmente, totalmente esquecido.

A análise científica do modo de produção capitalista demonstra (...) que ele é um modo de produção de caráter peculiar, com uma determinação histórica específica; que ele, como qualquer modo de produção determinado, pressupõe certo nível das forças sociais produtivas e de suas formas de desenvolvimento como condição histórica: uma condição que é, ela mesma, o resultado e o produto histórico de um processo anterior e do qual parte o novo modo de produção como sua base dada; que as relações de produção correspondentes a esse modo de produção específico, historicamente determinado – relações em que os homens entram em seu processo de vida social, na criação de sua vida social –, têm um caráter específico, historicamente transitório; e que, finalmente, as relações de distribuição são essencialmente idênticas a essas relações de produção, sendo um reverso delas, de modo tal que ambas partilham o mesmo caráter historicamente transitório (MARX, *O capital*, III, 51, 5, p. 312, apud KASHIURA JR., 2014, p. 184).

A transição de um modo de produção para outro guarda em si não a marca de uma mera descontinuidade, mas sim a marca de uma ruptura fundamental. De uma ruptura do sistema capitalista com as relações feudais de produção, de sua superação pelo modo de produção capitalista, “que nada tem de automática, espontânea ou simples” (KASHIURA JR., 2014, p. 184). Para que a forma mercadoria e a forma sujeito de direito constituam o ponto de partida para a investigação da economia política na sociedade de capital e para uma investigação sobre os fundamentos do direito, é necessário que o trabalho abstrato tenha alcançado plena realidade, é necessário a concretização fática, contextual portanto, ou seja, que se tenha concretizado a histórica expropriação em massa dos trabalhadores dos meios de produção e que esses mesmos trabalhadores tenham sido obrigados, diante do acontecido, a vender a única propriedade que lhes restara, a sua força de trabalho, para um pequeníssimo número de detentores dos meios de produção. Portanto, é desse modo que “o pressuposto para que o sujeito de direito surja é, antes de tudo, a existência de uma grande massa de trabalhadores expropriados e a concentração dos meios de produção em unidades autônomas e concorrentes” (KASHIURA JR., 2014, p. 185).

Essa nova forma de organizar a produção exigiu que o trabalhador fosse “libertado” de todos os vínculos de dependência social e se tornasse livre igualmente de todas as condições de produção de seu próprio trabalho.⁶⁹

⁶⁹ Vale lembrar ainda que essa liberdade imposta, não foi aceita sem resistência. “Foi preciso esperar séculos para que o trabalhador ‘livre’, em consequência de um modo de produção capitalista desenvolvido, aceitasse livremente, isto é, fosse socialmente coagido a, vender a totalidade de seu tempo ativo de vida, até mesmo sua própria capacidade de trabalho, pelo preço dos meios de subsistência que lhe são habituais, e sua primogenitura por um prato de lentilhas” (MARX, 2013, p. 433).

Em um mesmo movimento, o trabalhador é destituído dos meios de produção necessários a sua subsistência, bem como é alçado à condição de proprietário de sua força de trabalho. Assim o trabalhador, ao mesmo tempo expropriado e proprietário, vende a sua capacidade de trabalho para o detentor dos meios de produção, como sua única chance de sobrevivência.

É dessa maneira que a sociedade burguesa é fundada na existência de indivíduos formalmente iguais e livres. Iguais por serem todos considerados proprietários, uns dos meios de produção outros apenas de sua capacidade de trabalho. Livres por não transparecerem qualquer vínculo pessoal de subordinação e hierarquia entre eles.

A forma sujeito de direito não é algo accidental aprimorado gradativamente, mas sim, é uma determinação de um contexto histórico específico.

O problema central dessa linearização, dessa transformação gradual de todos em sujeitos de direito, antes considerada condição de poucos e posteriormente de muitos e de todos, é que a “passagem de uma sociedade pré-capitalista para uma sociedade capitalista poderia, nesse aspecto, ser pensada como uma passagem gradativa, na qual a condição de sujeito de direito se estende progressivamente para abranger todos os indivíduos” (KASHIURA JR., 2014, p. 186).

E já que o direito surgiu de uma extensão passada, de um conceito de direito anterior, nada obstará que esse mesmo direito se estendesse para o futuro, para outras formas sociais pós-capitalistas. No entanto, estender a figura do sujeito de direito é estender o próprio capitalismo, e estender o capitalismo é perpetuá-lo, inviabilizando a extinção dele e o surgimento de outras formas sociais.

A inespecificidade do sujeito de direito que o arrasta do passado para o presente e do presente para o futuro promove a redenção do sujeito de direito, criando um sujeito de direito humanizado, um sujeito de direito adjetivado. O adjetivo criado para pacificar o lado obscuro do sujeito de direito serve apenas para elidir a questão fundamental da extinção da forma jurídica.⁷⁰

⁷⁰ Como explicar o sujeito adjetivado? O adjetivo, gramaticalmente falando, tem por função qualificar ou indicar um atributo, bem como também precisa se encontrar ligado a um substantivo, qualificando-o. Assim, pode-se dizer “fruta madura”. O adjetivo “madura”, então, vive em função ou está subordinado ao substantivo “fruta” que lhe altera ou molda a natureza. Essa qualificação ainda pode funcionar como um predicado quando acrescida de um verbo “a fruta é madura”. Segundo Fausto, filósofo que parte da perspectiva contrária à apresentada, e que aposta na influência do hegelianismo na teoria marxiana, o homem, em Marx, ocupa um lugar semelhante ao espírito na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Assim como somente no final da *Fenomenologia* o espírito é posto, em Hegel; somente no final o homem é posto, em Marx. A consciência a respeito do espírito só é posta no final do processo, logo, até esse término, o espírito está ausente. Para consciência filosófica, entretanto, o espírito está lá, mesmo que somente através de lampejos e fulgurações, o espírito está somente em forma de opinião (FAUSTO, 2015, p. 44), ou melhor, em forma de pressuposição. Antes de chegar ao comunismo, o homem é o operário, o homem é o capitalista, o homem é o cidadão grego ou romano, o homem é o servo, o homem é o senhor feudal,

Há um aparente paradoxo entre a circulação e as determinações da produção, portanto. Isso porque se por um lado, há uma necessária igualdade entre os sujeitos de direito, há, por outro lado, uma desigualdade latente no que tange a produção capitalista. “A equivalência na esfera da circulação parece então chocar-se com a exploração do trabalho” (KASHIURA JR., 2014, p. 188). O choque, contudo, é apenas aparente. “Daí que a forma original da relação (dos produtores de mercadorias iguais em direito que se enfrentam no mercado) não subsista

tal qual a função que exerce o adjetivo e o predicado na gramática, o homem não equivale a si próprio, (homem ≠ homem), ele é sempre limitado por um predicado (grego, romano, burguês, etc.) – nem todos os homens são homens, apenas o homem ateniense e cidadão grego é homem. O sujeito é reconhecido através de seus predicados, predicados esses que, na verdade, negam o sujeito homem. No entanto, essa negação também possui um caráter positivo ou ativo. O sujeito, ao ser negado pelo predicado, conserva-se enquanto sujeito negado. Assim, o capitalismo somente surge enquanto sujeito, porque ele, um dia, foi negado pelo feudalismo e porque foi negado (e simplesmente porque não era sujeito). O presente acaba sendo visto, segundo essa visão, como o englobamento de todas as negações anteriores, hoje afirmadas (postas). Nessa interiorização cumulativa, a consciência vive e experimenta os ecos das essências anteriores através da presença alusiva das formas históricas correspondentes ou, ainda, um passado suprimido conservado em seu próprio presente (ALTHUSSER, 2015, p. 79). Fausto argumenta que o sujeito era negado no feudalismo, no capitalismo o sujeito existe, mas ainda de forma limitada, adjetivada (o homem é o capitalista ou o operário), e que somente no socialismo o sujeito se concretiza. Para Fausto, entretanto, esse sujeito que é concretizado no comunismo não é o sujeito de direito, pois, para ele, o jurídico também funcionaria como um adjetivo; para o filósofo, então, no socialismo, simplesmente, “o homem é”, o sujeito é sujeito. No feudalismo, não havia sujeito; no capitalismo, o sujeito negando a negação total da existência do sujeito no feudalismo, surge como sujeito adjetivado ou limitado; no socialismo, o sujeito existe de forma total, pois negou as limitações do capitalismo. Todavia, a forma dessa argumentação pode ser apropriada de uma outra maneira. Assim, quem por ventura viesse a defender a tese da superveniência do direito ao fim do capitalismo, poderia defender que somente com o socialismo o sujeito de direito existiria sem a negação de um adjetivo ou predicado, se, ao contrário da interpretação de Fausto, o sujeito de direito não fosse visto meramente como um adjetivo. Muito embora a concretização dos princípios jurídicos se dê apenas com o comunismo, segundo o discurso da superveniência, a luta pela “concretização” de direitos deve acontecer desde antes da aurora de um modo outro de produção, deve iniciar com a reivindicação de direitos no próprio capitalismo. No capitalismo, as reivindicações de liberdade, de igualdade e de democracia devem obedecer aos princípios de liberdade, de igualdade e de democracia. Somente se pode reivindicar liberdade sem interferir na liberdade de outrem, igualdade sem interferir na igualdade de outrem, somente se pode lutar por democracia democraticamente. Nomeia-se esse discurso como humanismo jurídico. Fausto argui que é exatamente esse o objetivo do humanismo jurídico, concretizar, através do socialismo, os princípios jurídicos burgueses que no capitalismo apenas existem em forma de pressuposição (de maneira pressuposta, como adjetivo, como predicado). O pretense humanismo jurídico, da diplomacia, ordem e negociação – da liberdade, da igualdade e da democracia – é essa eterna contradição entre meios e fins, exige-se meios humanos (o jurídico) em contextos inumanos (de violação através do capitalismo). No entanto, pôr o indivíduo à mercê de um discurso humano em um contexto não humano é tornar-se cúmplice da violência, o direito e o discurso jurídico são cúmplices da barbárie, quando não atores efetivos. O discurso jurídico não é a única forma de reivindicação, muito menos a única forma de linguagem. Dessa forma, estranhamente Fausto, contrariando a tese da superveniência, não elabora uma defesa de um direito concretizado, de um direito socialista, pelo contrário, Fausto, muito embora sob um viés hegeliano-marxista, elabora uma crítica do humanismo jurídico e do direito.

Falar em humanismo – no qual se objetivam meios humanos em contextos inumanos, como os contextos capitalistas, evidenciando uma contradição entre meio e fins, meio humanos e fins inumanos – é o mesmo que falar em reformismo. Pôr o homem à mercê de um discurso humano em um contexto não humano é torna-se cúmplice da violência do capitalismo. Nem por isso, entretanto, a crítica endereçada ao humanismo recairia numa defesa do anti-humanismo. Pois o anti-humanismo, por sua vez, é a tautologia. Se por meio da negação da negação, o discurso humanista (jurídico, por exemplo), pode transformar-se em seu contrário (o antijurídico); o anti-humanismo, a exemplo do stalinismo, seria a violência pela violência. A violência que é incapaz de se interverter, é a barbárie. O stalinismo se afasta do que era a finalidade da violência revolucionária, o universo da não violência.

doravante senão como aparência” (EDELMAN, 1976, p. 147). A circulação capitalista é para a produção também capitalista, não a sua antítese, mas sim sua mais contundente realização. A desigualdade na propriedade é efeito da expropriação do trabalhador dos meios de produção e isso é condição fundamental para que o trabalhador se submeta ao capital. Se, por um lado, expropria-se o trabalhador dos meios de produção, por outro, concentra-se esses meios nas mãos de poucos; conseqüentemente, para se obter a força dos trabalhadores livres, reduz-se a condição de mercadoria essa força de trabalho, elevando à condição de sujeito de direito o portador da mercadoria, o próprio trabalhador. A parte jurídica, ou seja, a parte subjetiva da circulação mercantil, tem na desigualdade da propriedade sua mais profunda realidade. No fundo, o que constitui o fundamento das relações capitalistas é o encontro determinante e necessário no mercado dos possuidores da força de trabalho e possuidores dos meios de produção (EDELMAN, 1976, p. 148). Edelman (1976, p. 145) conclui, desse modo, que “a circulação já não é mais está região relativamente autônoma onde os indivíduos levavam ao mercado o excedente da sua produção, mas o lugar onde o capitalista vem em pessoa comprar o que lhe permitirá aumentar o seu capital: o trabalho humano”

Somente é possível opor a dinâmica da circulação àquela da produção se se tomar a primeira como independente, capaz de um aperfeiçoamento autônomo e como esfera perfeita de trocas de equivalentes antes e independentemente de quando a força de trabalho ingressou nela como mercadoria; porém, retoma-se, dessa forma, como já analisado, a hipótese da evolução da sociedade mercantil simples. Essa hipótese, como já visto, não leva em consideração o contexto capitalista e as especificidades da fase de acumulação primitiva, na qual o trabalhador foi expropriado da terra e dos seus meios de trabalho. Sob esse ponto de vista, o ingresso do trabalho na circulação mercantil poderia ser visto como uma distorção, como uma violação das leis naturais da circulação (liberdade e igualdade), mas não é o que de fato e historicamente aconteceu.

Como afirma Edelman, a circulação mercantil só se torna universal através da circulação do homem como mercadoria. “Isto quer dizer, para nós marxistas, o pôr em circulação a força de trabalho” (EDELMAN, 1976, p. 149). A esfera universal de trocas não é uma realidade independente, a circulação é uma determinação do próprio modo de produção capitalista. Portanto, foi impossível historicamente a existência de uma esfera universal de trocas independente da produção capitalista. Dessa forma, a propriedade da força de trabalho não é um acidente, mas sim é constitutiva da própria forma sujeito de direito, como propriedade de si próprio, “porque a forma sujeito de direito não é senão ‘a forma-mercadoria da pessoa’” (KASHIURA JR., 2014, p. 190).

O indivíduo despojado dos meios de sua subsistência é lançado no mercado como portador de uma única mercadoria, a sua força de trabalho. A mercadoria força de trabalho, que não é nada mais do que o próprio trabalhador, é alçada ao patamar de única propriedade de um grande contingente de indivíduos. E já que a força de trabalho é o próprio homem, todo esse processo acaba por reduzir o indivíduo ao patamar de mercadoria. É desse modo que a redução do homem à mercadoria força de trabalho permite, de modo simultâneo, que o indivíduo seja visto também como portador (sujeito) de direito. No caso, o direito de ser dono de si próprio, de sua força de trabalho. Na verdade, o indivíduo passa ser tomado como sujeito de direito, exatamente porque foi reduzido à condição de mercadoria. Isso porque segundo Marx, toda mercadoria precisa de seu guardião, de seu representante.⁷¹

Todas as pessoas são classificadas como dignas de serem proprietárias, não obstante, poucas realmente sejam proprietárias. Há uma oposição “entre igualdade na propriedade como potência e desigualdade na propriedade efetiva” (KASHIURA JR., 2014, p. 188), ou seja, mesmo que haja uma universalização (formal) da capacidade de ser proprietário, isso não implica, de fato, a atribuição (real) de propriedade alguma. A única propriedade que todo indivíduo de antemão possui derivada de sua capacidade de sujeito de direito é a propriedade de sua força de trabalho, e a força de trabalho é o que o próprio homem é; logo, a única propriedade de um grandioso contingente de indivíduos é a propriedade de si. Portanto, a única propriedade que todo indivíduo possui, não em potência, mas de fato, é ele mesmo. É indiferente que o sujeito de direito seja proprietário de alguma coisa exterior a ele, que ele seja proprietário de qualquer objeto, pois a capacidade de ser proprietário prova-se por si só, prova-se ou realiza-se no próprio indivíduo. “Que importa que o trabalhador seja proprietário apenas de sua força de trabalho! Ele é proprietário. Que importa que ele seja obrigado a vendê-la! Ele é vendedor e comprador...” (EDELMAN, 1976, p. 148-149).

A verdade oculta por detrás da propriedade potencial universal, da forma sujeito de direito, dos princípios norteadores da troca mercantil, igualdade e liberdade, “é a questão da circulação do homem como mercadoria, da redução do homem à condição de coisa, da livre entrega de si mesmo, das próprias forças vitais e da própria atividade laborativa, a um outro homem (KASHIURA JR., 2014, p. 191). É a grande questão de como fazer uso do homem, sem possuí-lo, sem retirar, desse modo sua liberdade e sua autonomia. A figura do sujeito de direito

⁷¹ Vale lembrar: 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 (MARX, 2013, p. 219).

“permitiu que o homem seja objeto de contratos” (EDELMAN, 1976, p. 149) ao mesmo tempo em que age como sujeito de direito e proprietário.

Desse modo, a forma sujeito de direito é resultado da instituição da forma mercadoria da força de trabalho humana. O indivíduo como guardião da mercadoria que traz em si, como guardião de si próprio, é, a um só tempo, sujeito e objeto de direito. Permitindo concluir que o sujeito de direito, então, é somente o outro lado da forma mercadoria.

O fato de o indivíduo funcionar ao mesmo tempo como sujeito de direito e objeto de direito não contradiz a letra do texto de Marx, já que se tornaria passível de alegação o entendimento de que o ser humano seja uma mercadoria capaz de ir ao mercado trocar a si própria. Isso porque há uma decomposição hipotética, conforme explica Kashiura Jr., em que o indivíduo se divide, por um lado, em sujeito e, por outro, em atributos, que são os seus objetos. O sujeito é, na verdade, proprietário de seus atributos, quase que exclusivamente de sua força de trabalho. Levando a sua força de trabalho ao mercado ou o mesmo levando a si próprio à esfera da circulação, o indivíduo não anula sua capacidade de ser sujeito de direito, mas sim a desenvolve, “a categoria sujeito de direito é a mais desenvolvida Forma jurídica da propriedade” (EDELMAN, 1976, p. 150). Portanto, é a força de trabalho reduzida à forma mercadoria ou o indivíduo reduzido à forma mercadoria que determina a elevação do homem à categoria sujeito de direito. “É, na verdade, para que a força de trabalho possa circular como mercadoria que todos os homens são constituídos como sujeitos de direito formalmente iguais, portadores de vontade livre, capazes de propriedade” (KASHIURA JR., 2014, p. 193).

O sujeito de direito, segundo Edelman, ao possuir-se a si próprio, realiza a mais sublime, para o capitalismo, realização que um sujeito de direito pode efetivar, a disposição de si próprio; ele (sujeito de direito) “possui-se a si próprio enquanto objeto de direito: ele realiza assim a mais desenvolvida Forma do sujeito: a propriedade de si próprio. Ele realiza a sua liberdade no próprio poder que lhe é reconhecido de si vender” (EDELMAN, 1976, p. 149). Isso, mais uma vez, nega as contracorrentes humanistas que almejam, de qualquer forma, salvar o direito do capitalismo ao concebê-lo como um instituto autônomo e atemporal. Não há nada para ser salvo para além da coisificação do homem, pois do lado oposto à coisificação ou à mercantilização do ser humano está a figura do sujeito de direito que é o seu duplo no âmbito da subjetividade.

5 PONTOS COMPLEMENTARES À QUESTÃO DA ESPECIFICIDADE DO DIREITO NO CAPITALISMO

5.1 DERIVAÇÃO DO ESTADO E DO DIREITO

Estado e direito são expressões exclusivas do capitalismo. Suas formas embrionárias, perceptíveis em modos de produção anteriores, não podem ser consideradas Estado e direito propriamente ditos. O direito seria o resultado direto da troca mercantil universal ou, o mesmo, da circulação universal de mercadorias que, por sua vez, é baseada nos princípios de equivalência e de liberdade. Princípios esses válidos tanto para as mercadorias quanto para os proprietários delas. Mais especificamente, os princípios de equivalência e de igualdade, válidos entre mercadorias, são estendidos para os seus portadores. O Estado, por sua vez, é uma derivação do modo de produção capitalista que age em função de ser o mantenedor dessa ordem jurídica que se estabelece entre as mercadorias e seus trocadores, um condutor da boa ordem das trocas e da paz entre os trocadores. Muito embora o Estado apresente-se como terceiro neutro, o Estado é, ainda, um Estado de classe, mais especificamente, um Estado de classe burguesa, que se esconde por detrás de sua aparência de neutralidade, como forma de mascaramento desse domínio e como forma de preservação desse domínio. Porém, funções diferentes da de árbitro comercial, como a de repressor social de condutas criminosas, são subsidiárias a questões de natureza econômico-mercantil.⁷² Sobre a derivação do Estado, associada a já iniciada relação de derivação do direito, é que se dedicará estudo a partir deste momento.⁷³

5.1.1 Derivação do Estado

a) Estado e forma social

Há uma dificuldade inicial em se perceber o Estado em conexão com o capitalismo. A apologia do Estado nos dias de hoje aparece sempre como algo de viés esquerdista ou socialista.

⁷² O Estado pode ser conhecido também por outras funções, como terceiro neutro, como repressor de condutas, monopolizador da violência, etc. Para Pachukanis, entretanto, a função primordial do Estado está em função do mercado, somente de maneira subsidiária à primeira se estabelece, por exemplo, a função de repressor das condutas – principalmente de condutas “criminosas” de obstaculização do mercado –: “Para o mercado, os proprietários de mercadorias que participam na troca significam o fato primário, enquanto a ordem autoritária é qualquer coisa de derivado, de secundário, qualquer coisa que se soma do exterior aos proprietários de mercadorias existentes” (PACHUKANIS, 1988, p. 98) ou, ainda, “Nas mútuas relações de entre os proprietários de mercadorias, a necessidade de uma coerção autoritária surge cada vez que a paz é perturbada ou que os contratos não são cumpridos voluntariamente” (PACHUKANIS, 1988, p. 98).

⁷³ Vale a pena lembrar que o teórico soviético Pachukanis é quem mais popularmente sustenta argumentos no sentido da derivação do Estado e do direito. Motivo pelo qual se retomará, em seguida, a noção de derivação do direito, porém agora sob o enfoque principal dos argumentos pachukanianos. Complementando-se, dessa forma, as reflexões trabalhadas desde o capítulo anterior.

A separação entre aqueles que dominam economicamente e politicamente não é vista em modos anteriores de produção, como o feudal e o escravocrata, a não ser no modo de produção capitalista. A figura do indivíduo que domina politicamente é distinta da do burguês. Em modos de produção anteriores, o domínio é direto; trata-se de uma unidade, um amálgama entre economia e política. No capitalismo, essa situação é complexificada. E mesmo as vontades dos domínios políticos e econômicos parecem divergir. Todavia, esse momento em que o político é visto como uma instância apartada do econômico serve para a própria reprodução do modo de produção capitalista. Essa separação não é casual. É o próprio capitalismo que dá origem ao Estado. Deve-se, portanto, averiguar o desdobramento necessário do capitalismo em Estado.

O Estado é um fenômeno especificamente capitalista. As razões de ser dessa especificidade, entretanto, não devem ser buscadas no próprio Estado ou na política. Elas devem ser buscadas em outro lugar, isto é, no modo de produção capitalista.⁷⁴ As relações de produção capitalistas separaram o produtor direto dos meios de sua produção, estabelecendo assim o trabalho assalariado. Já que o domínio não é mais, como outrora, direto, ou seja, não pode se dar pelo controle direto do burguês singular, mas baseado na igualdade e na liberdade do indivíduo, a troca universal de mercadorias é garantida por uma instância apartada, o Estado. “A existência de um aparelho situado acima das partes em litígio, do qual emanam, com força obrigatória, normas gerais e abstratas, depende do surgimento de um circuito de trocas mercantis” (NAVES, 2008, p. 79), ou seja, a chave para o entendimento da especificidade do Estado deve ser buscada no capitalismo, mas, mais especificamente, na troca de mercadorias. O Estado não é um adendo, mas sim parte necessária da reprodução capitalista, sem ele haveria domínio direto, portanto, escravidão e servidão. “O Estado, assim, se revela como um aparato necessário à reprodução capitalista, assegurando a troca de mercadorias e a própria exploração da força de trabalho sob forma assalariada” (MASCARO, 2013, p. 18).

O domínio de fato assume um pronunciado caráter de direito público desde que, ao lado e independentemente dele, surgem relações que estão ligadas ao ato de troca, isto é, relações privadas por excelência. Na medida em que a autoridade aparece como fiador destas relações, impõe-se como autoridade social, um poder público, que representa o interesse impessoal da ordem (PACHUKANIS, 1988, p. 93).

O Estado, entretanto, não é “a burguesia” nem mesmo representa um burguês em particular. O Estado é estranho a cada trabalhador explorado e a cada burguês particular. Nem por isso o Estado, do mesmo modo, deve ser entendido como aparato neutro à disposição da

⁷⁴ Segundo Pachukanis, “a superestrutura política e, notadamente, a vida política estatal oficial constituem um momento secundário e derivado” (PACHUKANIS, 1988, p. 52).

classe que tenha em mãos o poder. Para esse tipo de entendimento, isto é, o entendimento de que o Estado é neutro, o Estado seria capitalista se a burguesia o tivesse sob poder, bem como seria o Estado socialista se quem o tivesse sob poder fossem as classes operárias ou o povo. O “direito não é meramente uma ideologia a serviço do capital, não bastando que se inverta seu senhorio para que se mude seu serviçal” (MASCARO, 2002, p. 138). Mascaro (2013, p. 19) afirma que se deve conhecer “a razão de ser estrutural do Estado”. O Estado é uma derivação necessária da reprodução do capital, são as relações capitalistas que ensejam a sua formação. O Estado não é *casualmente* capitalista e exploratório, ele é *necessariamente* capitalista e exploratório.

O Estado não se garante apenas através do seu papel de repressor social, de instrumento negativo de obstacularização de condutas, mas também se garante como natureza positiva. O papel de reprimir do Estado muito embora constitua a maioria das definições tradicionais do que é o Estado, não é sua definição exclusiva. O papel repressor do Estado é articulado a um papel de afirmação do espaço estatal. Ao permitir a afirmação de que todos, tanto exploradores quanto explorados, são sujeitos de direito, são sujeitos de direito sob um mesmo solo normativo, “o Estado constitui, ainda afirmativamente, o espaço de uma comunidade, no qual se dá o amálgama de capitalistas e trabalhadores sob o signo de uma pátria ou nação” (MASCARO, 2013, p. 19).

Ao se constituir o econômico apartado do político, dando inúmeras garantias aos indivíduos, dá-se a oportunidade de influir na formação das subjetividades, facilitando, por sua vez, a reprodução desse sistema.

O aparato institucionalizado do Estado é considerado, por vezes, o núcleo duro de sua identificação. Tende-se, tradicionalmente, a partir da análise do aparato social em si, porém, não é partindo dele que se descobrirá o caráter específico do Estado, de seu alheamento às classes sociais e de todas as suas funções específicas; esse entendimento somente é possível a partir do estudo da estrutura de reprodução do capital. Não é o Estado com seu aparato de poder aparentemente soberano que dá origem ao capital, mas o contrário, é a dinâmica do capitalismo que dá origem ao Estado. Portanto, o Estado não pode ser um ente considerado *a priori* na produção do capital, como exposto, mas também não poderá, do mesmo modo, ser considerado *a posteriori* como o único ou maior dirigente dos padrões de reprodução. Não é por derivar do capital o Estado que ele poderá se estabelecer como centro único da reprodução do capital.

Também não é a consciência ou a inconsciência dos agentes do Estado que sustenta o sistema. O que dá sustento ao sistema é um processo estruturado que alimenta a sua própria reprodução. “A apropriação do capital, a venda da força de trabalho, o dinheiro, a mercadoria,

o valor, são formas constituídas pelas interações sociais dos indivíduos, mas são maiores que seus atos isolados ou sua vontade e consciência” (MASCARO, 2013, p. 20-21) ou, ainda, nas palavras de Marx: “Na produção social da vida, os homens estabelecem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento de suas forças produtivas materiais” (MARX, 1982c, p. 25). Portanto, tanto a interação entre os indivíduos quando as maneiras de reprodução do capital não são atos isolados, desconexos nem dependem de sua vontade e consciência. A forma trabalho, por exemplo, tem como pressuposto “que a força de trabalho pode ser trocada por dinheiro, mediante o artifício do acordo de vontades que submete o trabalhador ao capitalista. A subjetividade portadora de vontade, portanto, é uma forma necessária pressuposta de tal interação” (MASCARO, 2013, p. 21). A partir desse pressuposto é que começam a se erigir as consciências, mas sem, maioria das vezes, considerar ou constar aquilo que já está previamente dado.

A reprodução do capitalismo se dá por meio de *formas sociais* que constituem o núcleo da própria sociabilidade. A *forma* é uma *estrutura* na qual se podem *movimentar conteúdos variados* ou, em outras palavras, a *forma* é uma *estrutura* que pode ser *preenchida* por *conteúdos variados*, são *moldes*. São exemplos de formas sociais do capitalismo a forma valor, a forma mercadoria, a forma sujeito de direito, a forma política estatal, etc. No capitalismo, o valor das coisas é dito no processo de trocas. A coisa é a mercadoria, e a troca de mercadorias já não se dá por vínculos de submissão nem é retirada a força, o processo de trocas passa a ter como liame de sua realização, o contrato. E para que se estabeleça plenamente vínculos contratuais sem a imposição da força bruta, torna-se necessária a criação tanto de uma *forma política* quanto de uma *forma jurídica*. A partir da troca livre de mercadorias, surge, portanto, o contrato, o Estado e todos se tornam sujeitos de direito.

Nem por isso a forma ou estrutura social deixa de ser algo histórico, social e relacional. “A forma não é um constructo eterno e atemporal (...). A forma social não é uma fôrma inflexível e imutável, na medida em que se faz é refeita numa rede de relações sociais” (MASCARO, 2013, p. 22). Pelo contrário, é da interação social baseada em trocas mercantis que se consolidam formas sociais correspondentes ou, nas palavras de Pachukanis, “a autoridade como ‘vontade geral’, como ‘força do direito’ concretiza-se na sociedade burguesa na medida em que esta representa um mercado” (PACHUKANIS, 1988, p. 100). Os mecanismos sociais que se consolidam independentemente da total consciência dos indivíduos, ainda assim, são resultado de interações sociais concretas entre indivíduos, grupos e classes. Portanto, formas sociais específicas correspondem a interações sociais específicas mutáveis

historicamente. No capitalismo é a generalização da troca de bens que gera a forma econômica do capitalismo, a forma mercadoria. A forma mercadoria é constituída pela própria permuta, que, por sua vez, configura a totalidade das relações sociais, “o dinheiro, a mensuração do trabalho, a propriedade e o mais-valor, o sujeito de direito e a própria política” (MASCARO, 2013, p. 22).

Quando as relações de produção assumem a forma mercadoria, isto é, a forma mercantil, quando a troca se generaliza, então o circuito de trocas assume a forma social plena, a forma valor. A *forma valor* ou a *forma valor da mercadoria* é aquela que resulta do circuito generalizado de trocas, na qual todos os trabalhos são igualizados, muito embora distintos, como essencialmente dispêndio de força humana. Tanto os bens produzidos pelos indivíduos são igualizados quando o próprio trabalho humano que produziu esse bem também o é. As coisas não valem por si, elas valem exclusivamente na troca. O dinheiro tem um papel importante nessa equiparação.

Para que o dinheiro assuma esse papel de universalidade nas trocas é essencial que se constitua um espaço de garantia dessa universalidade, o Estado. O Estado, por ser um espaço externo à individualidade dos produtores e possuidores de mercadoria, atua como garante da reprodução social capitalista. “Somente quando as classes economicamente dominantes não tomam diretamente nas mãos o poder político é que se torna possível a própria sociabilidade do capital” (MASCARO, 2013, p. 23). Assegurada as formas de apropriação das mercadorias com o conseqüente investimento nas subjetividades jurídicas, subjetividade jurídica que, por seu turno, nega a coerção física e institui muitas garantias àqueles que no mercado se vestem de trocadores; cria-se a garantia de reprodução dessas mesmas formas e do próprio sistema na mente dos indivíduos. É desse modo que o capital gera a *forma valor* e a *forma mercadoria*, e a forma mercadoria demanda uma *forma política estatal* e uma *forma jurídica*.

A interação entre as diversas formas sociais possui implicações recíprocas. Nem por isso, todavia, deve-se derivar uma implicação lógica entre essas formas sociais totalmente concatenada, estável e perfeita. É verdade que há uma relação de derivação entre a forma valor e a forma mercadoria e a forma política estatal, porém, “não há uma decorrência de desdobramento lógico necessário nem de total acoplamento funcional” (MASCARO, 2013, p. 24). Isso acontece devido a separação entre o poder político e o poder econômico. Portanto, mesmo que a forma política embase a reprodução do capital, a forma política eventualmente pode adotar condutas contrárias à valorização do valor. Como já ressaltado, há uma estrutura que sustenta o sistema de capital que se dá pelas costas dos indivíduos e independe de suas consciências, de suas vontades e de a qual classe social eles pertencem; não há, portanto, um

sujeito que dirija, tenha plena consciência e total controle das implicações específicas do funcionamento das formas sociais; pois atuam sobre essas formas sociais mecanismos fetichizados que omitem as suas reais formas de funcionamento. As práticas sociais se reproduzem em grande medida lastreadas nessa inconsciência. As formas sociais conseguem se reproduzir, ainda, baseadas não simplesmente em interesses capitalistas individuais a curto prazo, mas também em interesses reprodutivos capitalistas de longo prazo. Para tanto, pode-se tomar posturas que imediatamente, e eventualmente, negam os interesses do sistema de capital, porém, no geral, garantem a perpetuação de seu conteúdo.

b) O Estado

A forma valor somente se desenvolve plenamente quando em conexão com outras formas sociais. Dentre essas formas sociais, como vem-se analisando, está a forma jurídica, constituinte do sujeito de direito, e a forma política estatal. Ainda sobre a forma política estatal, pode-se dizer que ela constitui um aparato terceiro fundamental na relação de circulação, produção e reprodução capitalista. No passado, com a interferência do dominante econômico nas relações políticas e na relação entre trabalhadores e contratantes, as relações derivadas eram de talhe servil ou escravista, baseadas na limitação e mera ocasionalidade da circulação. Dessa forma, o Estado surge como garantidor da constância da troca e como terceiro neutro ou árbitro da relação entre aqueles que contratam.

Todo o aperfeiçoamento posterior do Estado burguês, (...), pode ser relacionado com um único princípio, mediante o qual nenhum dos dois agentes pode disciplinar a relação de troca por sua própria autoridade; esta, ao contrário, exige uma terceira parte que encarne a garantia recíproca que os possuidores de mercadorias se outorgam mutuamente na qualidade de proprietários que são, e personificando, por conseguinte, as regras das relações de troca entre os possuidores de mercadorias (PACHUKANIS, 1988, p. 102).

O caráter público imparcial, distante dos interesses privados de classe, somente pode se constituir em uma sociedade sob a base do princípio de troca de equivalentes, que, por sua vez, pressupõe “como condição necessária da circulação a presença de sujeitos proprietários que se relacionam de modo voluntário e livre, sem a presença de uma autoridade coatora externa” (NAVES, 2008, p. 80). Não há coação para a venda da força de trabalho, pelo menos não diretamente, apenas coerção econômica, invisível, bem como não há coação para a compra dessa mercadoria por quem quer que seja. A venda e a compra da força de trabalho efetivam-se pela livre deliberação da vontade, através do contrato.

Portanto, qualquer possibilidade de uma coerção direta seria contrária às premissas de liberdade e de determinação da vontade que regem a circulação. Um Estado de classe, burguês

ou proletário, significaria não somente um Estado, mas uma sociedade em que a produção de mercadorias estaria sob arbítrio da vontade, sob o poder de uns sob outros, desigualando-os na troca que ocorre na circulação e no direito concedido. A coerção exercida diretamente de um homem sobre o outro é sinônimo de servidão, e não de autonomia. Para tanto, na sociedade de trocas mercantis a coerção deve ser exercida de maneira mascarada, como coerção oriunda por uma pessoa abstrata e geral, no interesse indistintamente de todos os participantes (NAVES, 2008, p. 81). Que não esteja “a serviço dos interesses privados de uma classe, mas que se põe como autoridade pública, distante e acima das classes, ou melhor ainda, “estranha” a elas” (NAVES, 2008, p. 80).

A partir desses elementos, elabora-se uma separação entre o que seria esfera pública e esfera privada. A esfera pública representada pelo Estado, representante de uma vontade geral e imparcial, e uma esfera privada representante da sociedade civil, responsável por exprimir os interesses particulares dos indivíduos e interesses de classe, que também expressam interesses pessoais, em conflito. Diante disso, cria-se toda uma ideologia estatal e jurídica que serve como aparato dessa separação entre o público e o privado. Nesse sentido, os interesses de classe também são tomados como interesses particulares; logo, o Estado, como representante da vontade geral, não pode servir como expressão desses específicos interesses privados de classe. Acontece que se o Estado é a esfera dos interesses gerais, destinado a também ser a esfera exclusiva do exercício da política, e se a sociedade civil é a esfera em que se é permitido exprimir e exercer seus interesses particulares, disso resulta que “o acesso à esfera do Estado só pode ser franqueado pelos indivíduos despojados de sua condição de classe” (NAVES, 2008, p. 82). O acesso ao Estado e a participação na política somente são permitidas com o total despojamento dos vínculos e da representação de classe, o acesso à política é somente permitido ao indivíduo na condição de cidadão. A noção de um Estado dominado por uma classe, de interesses privados, portanto, opõe-se à ideia de Estado como uma esfera pública de interesse geral. Porém, ideologicamente falando, é justamente esse aparente distanciamento entre o público e o privado um dos elementos que permite que o Estado subordine todos os indivíduos aos interesses da classe que ele *disfarçadamente* representa, a classe burguesa.⁷⁵

Serve como base desse argumento a respeito do Estado, ainda, a ideologia jurídica burguesa representada pelo conceito de sujeito de direito. O sujeito de direito que participa do Estado como cidadão é o indivíduo ao qual são atribuídas a liberdade e a igualdade. É o sujeito-proprietário que no mercado pode oferecer como mercadoria sua força de trabalho, isto é, pode

⁷⁵ “O que é cidadão senão o indivíduo despojado de seus liames de classe, despojado de sua ‘particularidade’, o indivíduo ‘universal’ que participa do Estado” (NAVES, 2008, p. 83).

oferecer a si mesmo à venda. Ao se franquear a participação no Estado aos indivíduos apenas na condição de cidadãos, a ideologia jurídica medeia a passagem da sociedade civil ao Estado, isto é, a passagem dos interesses egoístas particulares que se chocam na sociedade civil à esfera estatal de interesse geral. Tudo isso acontece, como se fosse o suficiente, para que seja anulada a contradição dessa miríade de interesses particulares contraditórios dos indivíduos, criar forçosamente um lugar, o Estado ou a política, em que se ultrapassasse, ao menos temporariamente, esse conflito. Descobre-se, com isso, então, que o que define o “interesse geral” de uma sociedade é a mera “anulação”, ou melhor, o esvaziamento dos interesses de classe ou as próprias classes.⁷⁶ O direito ao dotar todos como cidadãos, destitui de sua condição de classe os indivíduos, o que, por sua vez, impossibilita que eles lutem por seus interesses estratégicos; tornando esses indivíduos, conseqüentemente, prisioneiros da ideologia jurídica e reprodutores das condições que os aprisionam.

No entanto, não é apenas a questão de ser um aparato terceiro que determina a forma política no capitalismo – se fosse assim, esse aparato poderia ser constituído, por exemplo, pela Igreja, por um grupo de capitalistas ou trabalhadores virtuosos, por sábios ou por filósofos. “O corpo específico da forma política capitalista se revela na sua inexorável referência à forma valor e à constituição da rede de mercadorias e de seus agentes, na sua imposição prática” (MASCARO, 2013, p. 25). No passado, estabeleceram-se eventualmente corpos políticos delegados, que acabavam por conceber uma espécie de aparato terceiro ao mandante imediato. Mas a constituição de um aparato terceiro dada nesses termos se constitui por graça e obra do próprio poder estabelecido e, portanto, não permeia todas as relações sociais, como acontece no Estado burguês. Portanto, não é o cognome “Estado” que virá identificar propriamente a existência do Estado,⁷⁷ nem a ação desse aparato terceiro de maneira relativamente distanciada, nem mesmo, de maneira isolada, os atos estatais. A forma política estatal surge quando o tecido social é instituído, reproduzido e compreendido a partir da forma valor da mercadoria e da forma jurídica, nessa última principalmente através da criação do sujeito de direito. Como afirma Mascaro (2013, p. 26), “é a reprodução de um conjunto específico de relações externas à própria forma estatal que lhe dá tal condição”. Mais do que o simples cognome de Estado, mais do que ser um terceiro relativamente distante das partes, o que constitui o Estado como

⁷⁶ O modo pelo qual se dá essa passagem da sociedade civil para o Estado é através da eleição. O processo de eleição, então, cria a atomização política dos indivíduos tornados cidadãos, por meio do esvaziamento da sua condição de classe. Para votar e compor a vontade geral do Estado, o indivíduo deve dispor de sua vontade particular, considerada egoísta.

⁷⁷ Bem como não é o cognome “peixe-boi” que trará a este animal qualidades bovinas.

Estado é o fato de ele ser constitutivo das relações sociais que servem como mote de reprodução do capital.

Nem mesmo a única razão de ser do Estado deve ser buscada, conforme poder-se-ia argumentar, na *ideologia*. O Estado não é apenas uma forma de mascarar o poder de domínio capitalista burguês sobre os trabalhadores. Muito embora essa função de encobrimento seja patente, a existência de todo o aparelho estatal não se resume a ela, pois se o Estado é a representação de mando da burguesia, deve-se inquirir, por que ela, já que dominante, não simplesmente se evidencia como aparelho privado da classe burguesa e por que ela precisa se utilizar de artifícios que não permitem que esse domínio seja observado.

Engels em seu livro, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, considera o Estado como expressão do fato de a sociedade se achar dilacerada por contradições de classe insolúveis (...). Nesta exposição está uma questão que não está muito clara e que surge, quando, a seguir, Engels diz que o poder do Estado deve naturalmente cair nas mãos da classe mais forte que “graças a ele se torna também a classe politicamente dominante”. Esta frase faz-nos supor que o poder do Estado não surge como uma força de classe, mas como qualquer coisa situada acima das classes, que salva a sociedade da desagregação e que somente muito mais tarde se torna objeto de usurpação. Tal concepção estaria, bem entendido, em contradição com as realidades históricas. Sabemos que o aparelho do poder do Estado foi sempre gerado pela classe dominante. Acreditamos que o próprio Engels teria desprezado tal interpretação de suas palavras. Porém, de qualquer modo, a sua formulação não é muito esclarecedora. Segundo ela o Estado surgiu porque, se assim não fosse, as classes destruir-se-iam reciprocamente em uma luta encarniçada na qual a sociedade inteira sucumbiria. Consequentemente o Estado nasceria quando nenhuma das duas classes em luta fosse capaz de obter uma vitória decisiva. Nesse caso, de duas uma: ou o Estado estabelece esta relação de equilíbrio e será então uma força situada acima das classes, o que não se pode admitir; ou ele é o resultado da vitória de uma das classes. Neste caso, porém, a necessidade do Estado para a sociedade desaparece, uma vez que, com a vitória decisiva de uma classe, de novo se estabelece o equilíbrio e se salva a sociedade. Por detrás de todas essas controvérsias encontra-se camuflada uma mesma e única questão fundamental: por que é que o domínio de classe não se mantém naquilo que é, a saber, a subordinação de uma parte da população a outra? Por que é que ele reveste a forma de um domínio estatal oficial ou, o que significa o mesmo, por que é que o aparelho de coerção estatal não se impõe como aparelho privado da classe dominante, por que ele se separa desta última e reveste a forma de um aparelho de poder de poder público impessoal, deslocado da sociedade?

Não podemos nos contentar com a explicação segundo a qual é vantajoso para a classe dominante erigir um cenário ideológico e camuflar o seu domínio de classe por detrás do pára-vento do Estado. Por que, embora tal explicação seja, sem dúvida alguma, correta, ela não determina a razão pela qual a ideologia possa nascer e também, por conseguinte, por que razão a classe dominante possa servir-se dela. A utilização consciente das formas ideológicas é efetivamente diversa da sua origem, a qual geralmente independe da vontade dos homens. Se quisermos esclarecer as raízes de uma determinada ideologia, devemos buscar as relações reais que ela exprime. (PACHUKANIS, 1988, p. 94-95).

A resposta deve ser encontrada na principal função do Estado que é seu funcionamento como árbitro das relações mercantis. Se ele se permite ver como aparelho de dominação de classe, o princípio da equivalência entraria em choque. Assim, a própria universalização da troca poderia ser inviabilizada, já que se evidenciaria que a troca de “tanto por tanto”, de

equivalente por equivalente, somente tem funcionado como uma realidade superficial (da esfera da circulação). E que se se fosse um pouco além dessa esfera, e se se adentrasse a esfera da produção, seria possível ver o que a troca de equivalente escondera até então, isto é, a desigualdade na produção, os traços de submissão, a troca desigual, etc. Em choque o princípio de equivalência, conseqüentemente, entrar-se-ia em choque igualmente a esfera universal de troca, pois seria revelado que os vendedores de força de trabalho não são tão iguais quando os compradores dessa força. Enfim, seria evidenciado que os indivíduos não são tão iguais quanto parecem ser. Assim, observada a desigualdade produtiva dos trocadores e o domínio de uns sobre outros, essas relações passam a dar indícios dos talhes servis ao quais ela se opunha.

“A coação, enquanto imposição fundamentada na violência colocando um indivíduo contra o outro, contradiz as premissas fundamentais das relações entre os proprietários de mercadorias” (PACHUKANIS, 1988, p. 97). Dessa maneira, a coação não pode aparecer como o arbítrio de uma pessoa ou um grupo, ela deve aparecer como proveniente de uma pessoa coletiva abstrata, “pois numa sociedade de produção mercantil cada homem é um homem egoísta, porém, no interesse de todos os membros que participam nas relações jurídicas” (PACHUKANIS, 1988, p. 98). Dessa forma, não é a através da ideologia, do mascaramento puro e simples, que se cria circulação, mas a realidade concreta, material da circulação e da produção, que cria uma ideologia conseqüente. “Toda ideologia parece simultaneamente com as relações sociais que a geraram” (PACHUKANIS, 1988, p. 29).

Poder-se-ia afirmar, inclusive, que o próprio funcionamento do Estado atua de modo semelhante à circulação de mercadorias no mercado, isto é, baseado no valor de troca e na equivalência mercantil. Como se observou, o Estado promove a circulação de vontades políticas, fundada na equivalência de sujeitos-cidadãos (NAVES, 2008, p. 84). Não é a condição de classe como grupamento de indivíduos que determina a participação na política do Estado, mas sim a liberação dos indivíduos dessa condição de classe, transfigurada na figura do indivíduo isolado, na figura do cidadão. Essa atomização, por sua vez, impossibilita que os indivíduos identifiquem em outros indivíduos da mesma classe demandas semelhantes. Por conseguinte, por estes indivíduos encontrarem-se separados, obstaculariza-se também a possibilidade de criação de estratégias efetivas de superação do domínio de classe. Isso tudo se assenta justamente no princípio burguês da equivalência, de que todas as vontades políticas têm o mesmo peso sobre as decisões do Estado e na máscara de neutralidade do Estado que se autointitula distante das partes e das classes, muito embora seja classista. E que, mais do que se autodenominar distante das partes e das classes, impõe o Estado que para que se participe de suas decisões que todos os indivíduos se despojem de suas particularidades.

Os proprietários de mercadorias livres e iguais, que se encontram no mercado, só o são na relação abstrata da apropriação e da alienação. Na realidade eles estão mutuamente unidos por todas as espécies de vínculos de dependência recíproca. Deste modo, por exemplo, o pequeno comerciante e o atacadista, o camponês e o latifundiário, o devedor arruinado e o seu credor, o proletário e o capitalista. Todas essas infinitas relações de concretas dependências fixam-se o fundamento real da organização estatal. Para a teoria jurídica do Estado, é como se elas nem sequer existissem (PACHUKANIS, 1988, p. 100-101).

É o mesmíssimo contexto social que propicia a origem da forma valor, da forma jurídica e da forma política estatal, isto é, o contexto do modo de produção capitalista e da troca generalizada de mercadorias. Essas formas historicamente apresentam-se em conjunto embora a conformação entre elas não seja perfeita nem isenta de contradições. Mesmo que a forma política e a jurídica não possuam em todos os contextos o mesmo nível de desenvolvimento, ambas as formas derivam da forma valor da mercadoria. A forma valor da mercadoria, por sua vez, deriva das interações reais de fundo, primordialmente, da produção em sentido capitalista.

É inconcebível, sob essa perspectiva, que a forma valor e a forma política estatal sejam parelhas apenas coincidentemente, muito menos que a produção capitalista, e quando se fala em produção refere-se à questão econômica, possa se estabelecer sozinha, de maneira autônoma sem criar modos outros de garantir sua existência. “Na totalidade social, o primado do econômico não se faz à custa do político, mas, pelo contrário, é realizado em conjunto, constituindo uma unidade na multiplicidade ” (MASCARO, 2013, p. 26). Não há, do mesmo modo, uma simples conexão de vetores causais onde o econômico geraria o político e vice-versa. Mascaro aborda, então, uma “totalidade estruturada” (MASCARO, 2013, p. 27) na qual, mesmo que o político derive do econômico, o político não pode ser simplesmente reduzido ao econômico. Por isso, a metáfora didática de Marx – de que o direito, a religião e a política fazem parte de uma superestrutura que é determinada por uma infraestrutura econômica,⁷⁸ de que, portanto, o jurídico, o político e o ideológico derivariam diretamente do econômico – pode ser enganosa.

A ideia que rotineiramente se tem do Estado vem da imagem que transparece de seu âmbito interno: um poder impessoal constituído de divisões internas próprias para sua auto-organização e administração. Todavia, o Estado também deve ser entendido pelo seu âmbito externo, qual seja, deve ser entendido através das relações sociais de tipo capitalista, constituídas pela forma mercadoria e pelo antagonismo entre capital e trabalho assalariado. Isto

⁷⁸ “O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade – a base real sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material determina o caráter geral do processo da vida social, política e espiritual” (MARX, 1982c, p. 25).

é, mesmo que costumeiramente quando se imagine a forma política se pense na manifestação mais imediata do Estado em suas instituições próprias, para se entender, porém, o peso que o Estado tem na estrutura do todo do capitalismo, deve-se buscar observar a posição que o Estado ocupa no conjunto da reprodução das relações sociais capitalistas. É justamente esse elemento externo que dá identidade ao Estado.

Sociedades no passado foram de algum modo capazes de, mesmo que de modo intermitente, dar origem a um órgão separado das partes e de separar o poder político do econômico. Porém, somente com a consolidação do capitalismo foi possível que as relações sociais dessem origem à forma valor, à forma mercadoria e à forma sujeito de direito. Em nenhum outro modo de produção as condições para o surgimento dessas categorias foram dadas, mesmo que com o estabelecimento de um órgão relativamente distanciado das partes e separado politicamente do poder econômico. Os atributos internos da forma política estatal lhe dão a medida de sua variação em diferentes contextos, mas é somente o contexto geral do capitalismo, externo, portanto, que lhe dá identidade. O poder político, mais do que originado pelas instituições políticas, passa por elas.

Há, como já visto, um processo íntimo entre economia capitalista e política. No entanto, não se pode entender o político como uma derivação lógica do econômico. As relações políticas, produtivas, econômicas se realizam em um complexo contraditório de relações sociais humanas que não é contínuo, porque contraditório, nem isento de contramarchas. Esse antagonismo pode ser exemplificado com o fato de que o Estado, em determinados momentos da história, serviu claramente como aporte do desenvolvimento econômico, tomando partido da economia e de seus agentes burgueses, já em outros momentos, o Estado serviu também como opositor, como freio do econômico, voltando seu olhar sob outras manifestações do social. Portanto, economia e política podem tanto manter relações harmônicas quanto relações desarmônicas. Este fato corrobora a tese de que a derivação entre um e outro não é lógica, mas estrutural, material, concreta e relacional. E por que contraditório? A maior fonte dessas contradições tem base no conflito entre classes, isto é, na luta de classes, fundada na exploração e dominação de algumas classes sob outras e no choque entre demandas, expectativas, ideologias e poderes. “É a luta de classes que corporifica e constantemente tensiona e altera suas formas sociais correspondentes. Portanto, só é possível compreender a materialização da forma política por meio dos variáveis e distintos movimentos das lutas de classes” (MASCARO, 2013, p. 28).

As formas econômica e política no capitalismo também não são uma criação original desse mesmo sistema. Essas formas possuem embriões históricos. O circuito universal de troca do capitalismo se assentou sob o circuito parcial de trocas existente nos modos de produção

anteriores. O aparato estatal capitalista se assentou igualmente sob os corpos militares e de funcionários administrativos e fiscais do feudalismo. Bem como os procedimentos e ritos derivaram das relações pré-existentes entre monarcas, líderes religiosos e senhores feudais. “No entanto, as instituições políticas já existentes, que dão base à forma política estatal, não engendram essa passagem por um processo de clivagem interna” (MASCARO, 2013, p. 29). Isto quer dizer que não há uma relação de mera continuidade, de mero aumento quantitativo que tornaram possíveis a formação do Estado capitalista. Há mais do que uma mudança quantitativa, uma alteração qualitativa. O processo de passagem para o capitalismo e para o Estado burguês não é um mero processo de clivagem interna, pelo contrário. Mesmo que as instituições do capitalismo herdem a “lembrança da mitologia, da nomenclatura, da ritualística, do posicionamento hierárquico e da simbologia religiosa” (MASCARO, 2013, p. 29-30), essa herança não se baseia apenas em sua majoração ou seu aumento quantitativo, mas sim, em sua transformação e no acoplamento outro dos derivados sociais. O ato de ressaltar semelhanças entre aparatos, instituições e nomenclaturas entre o passado e o capitalismo, segue majoritariamente acompanhado pelo salto conceitual entre os distintos modos de produção. Mesmo que haja indícios de similitude, essa similitude não logra se tratar de uma mesma coisa. A forma estatal e a forma sujeito de direito somente ganham contornos decisivos com o modo de produção capitalista, com a forma mercadoria e a forma valor.

5.1.2 A derivação do direito, sob o olhar da teoria de Pachukanis

O essencial do esforço teórico de Pachukanis, segundo Naves (2008, p.53), resume-se em relacionar forma mercadoria e forma jurídica, ou melhor, resume-se no esforço de demonstrar que a forma jurídica é uma derivação da circulação mercantil. No prefácio de *A teoria geral do direito e marxismo*, Pachukanis afirma que “O companheiro P.I. Stucka definiu muito corretamente, a minha posição com relação à teoria geral do direito, como uma ‘tentativa de aproximar a forma do direito da mercadoria’” (PACHUKANIS, 1988, p. 8). É correta a interpretação de Naves a respeito do fio argumentativo pachukaniano, no sentido de que Pachukanis em sua obra realmente se referiu inúmeras vezes a essa relação de derivação entre uma forma e outra ao afirmar, por exemplo, que a relação de troca é “a gênese da forma jurídica” (PACHUKANIS, 1988, p. 12), que, “para Marx a análise da forma do sujeito tem origem imediata na análise da forma mercadoria” (PACHUKANIS, 1988, p. 70), que a subjetividade jurídica “é, evidentemente, estabelecida no ato de troca que ocorre no mercado” (PACHUKANIS, 1988, p. 75), que “é a forma mercantil que gera a forma jurídica” (PACHUKANIS, 1988, p. 47), que “a existência de uma economia mercantil e monetária é,

naturalmente, a condição fundamental, sem a qual todas as normas concretas carecem de qualquer sentido” (PACHUKANIS, 1988, p. 54), que as relações econômicas são “fontes” (PACHUKANIS, 1988, p. 54) de relações jurídicas e que parece claro que “a lógica dos conceitos jurídicos corresponde à lógica das relações sociais de uma sociedade de produção mercantil” (PACHUKANIS, 1988, p. 56). Todas essas afirmações são provas irreprensíveis, de acordo com o pensamento de Pachukanis, do caráter de derivação do direito da esfera de circulação mercantil. Em resumo, é a esfera da circulação que produz direito, e não o contrário. Em Pachukanis o direito segue, portanto, tendências antinormativistas. O antinormativismo é a tendência pela qual “na realidade material, a relação prevalece sobre a norma” (PACHUKANIS, 1988, p. 48).⁷⁹ A ideia dessa derivação do jurídico da circulação sustentada por Pachukanis tem pleno fundamento ainda nos escritos de Marx, principalmente no texto intitulado *Glosas marginais ao tratado de economia política de Wagner*. Wagner argumentava, em uma crítica endereçada ao trabalho de Marx, que as regras jurídicas eram anteriores à formação da circulação mercantil; já Marx, ao contrário, afirmava que a troca universal de mercadoria é que criava direito.

Para ele, o direito precede a circulação; na realidade, ocorre o contrário: a circulação é que vem antes, e é a partir dela que se desenvolve em seguida uma ordem jurídica. Ao analisar a circulação das mercadorias eu demonstrei que, no comércio de trocas desenvolvido, os indivíduos que trocam se reconhecem tacitamente como pessoas e proprietários iguais dos respectivos bens que eles possuem para trocar; isso ocorre já no momento em que eles oferecem seus bens uns para os outros e se põem de acordo para negociar. É essa relação de fato que surge primeiro, como resultado da troca enquanto tal, recebendo depois uma forma jurídica no contrato etc.; porém, essa forma não produz nem o seu conteúdo, a troca, nem a recíproca relação entre as pessoas nela compreendidas, mas vice-versa (MARX apud NAVES, 2008, p. 54).

Se por um lado a sociedade capitalista se apresenta como “imensa coleção de mercadorias, na qual a mercadoria individual é sua forma elementar” (MARX, 2013, p. 157), por outro, ela se apresenta como uma “cadeia ininterrupta de relações jurídicas” (PACHUKANIS, 1988, p. 47). Assim como a mercadoria é a forma elementar do sistema econômico capitalista, a relação jurídica é a célula elementar do tecido jurídico.⁸⁰

Afirmar de maneira generalista que o direito é o resultado das relações sociais em geral, ou seja, que o direito não deriva *especificamente* da circulação mercantil, seria também um equívoco, pois esse tipo de afirmação é incapaz de fornecer respostas à questão de por que as relações burguesas têm de se revestir com a específica forma jurídica (KASHIURA JR.;

⁷⁹ Pachukanis ainda complementa: “Se nenhum devedor pagasse as suas dívidas, então a regra correspondente deveria ser considerada inexistente de fato” (PACHUKANIS, 1988, p. 48).

⁸⁰ “A relação jurídica é como que célula central do tecido jurídico e é unicamente nela que o direito realiza seu movimento real”. (PACHUKANIS, 1988, p. 47).

NAVES, 2012, p. 7).⁸¹ Essa afirmação de generalidade serve à ideologia burguesa e ao seu intento de criar um direito pré-existente e universal que dita as regras de convivência e de funcionamento dos mercados e que, no mercado, por sua vez, dita as regras de igualdade e liberdade nas relações de troca. Porém, pelo contrário, são as regras de liberdade e igualdade o resultado da existência antecipada de um circuito mercantil.

A nosso ver o companheiro Stucka expôs corretamente o problema jurídico, ao considera-lo como um problema de relações sociais. Porém, em vez de se pôr a investigar a objetividade social específica destas relações, regressou à definição formal habitual, mesmo estando esta circunscrita a características de classe. Na fórmula geral dada por Stucka, o direito já não figura como relação social específica, mas como o conjunto de relações em geral, como um sistema de relações que corresponde aos interesses das classes dominantes e salvaguarda estes interesses através da violência organizada. Neste sistema de classe, o direito não pode, por conseguinte, ser separado de modo algum, enquanto relação, das relações sociais em geral, e então Stucka já não está habilitado a responder à insidiosa questão do professor Rejsner: como é que as relações sociais se transformam em instituições, ou ainda, como é que o direito se tornou aquilo que é? (PACHUKANIS, 1988, p. 46).

Pachukanis objetiva justamente aclarar o funcionamento dessa relação social específica que é o direito. O direito, como já observado inúmeras vezes, é fruto da troca, por sujeitos-proprietários, de mercadorias, mediada pelo princípio de equivalência e pelo surgimento do trabalho abstrato. A figura do sujeito de direito é o núcleo fundamental derivado da forma jurídica, bem como o direito é um derivado da circulação mercantil.

O contexto que permite determinada sociedade conceber a forma jurídica é aquele no qual “os trabalhos privados só se tornam trabalho social mediante a intervenção de um equivalente geral” (PACHUKANIS, 1988, p. 11). Nesse tipo de sociedade, a troca de mercadorias somente se concretiza mediante uma específica operação jurídica, qual seja, um acordo de vontades equivalentes. A equivalência, portanto, é a “primeira ideia puramente jurídica” (PACHUKANIS, 1988, p. 119). O equivalente geral é uma ideia que permite medir o *quantum* de trabalho abstrato contido em uma mercadoria. Desse modo, o direito está vinculado à existência de uma sociedade em que é tornada necessária a mediação de um equivalente geral para que os vários trabalhos privados produzidos pelos indivíduos atomizados se tornem trabalho social. Por sua vez, é da ideia de equivalência reinante nos processos de troca que exige uma conseqüente equivalência entre os portadores de mercadoria, isto é, que exige uma equivalência subjetiva ou jurídica, que exige que surja o direito.

Outras obras de Marx como *Crítica ao programa de Gotha*, também são capazes de evidenciar os vínculos existentes entre direito e forma mercadoria ao evidenciar a tendência de

⁸¹ “A partir dela, por conseguinte, não se pode responder, por exemplo, a esta questão crucial: por que a relação que envolve o escravo e o seu senhor não exige mediação jurídica e, ao inverso, a relação entre o trabalhador assalariado e o capitalista não pode dar-se senão juridicamente?” (KASHIURA JR.; NAVES, 2012, p. 7).

igualação do dispêndio da força de trabalho.⁸² Nessa obra, Marx salienta o papel do princípio de equivalência mercantil e do princípio, dele derivado, de igualdade jurídica, na passagem de uma sociedade capitalista para uma sociedade comunista plena. Nessa análise, Marx conclui que em uma sociedade de transição, isto é, numa sociedade situada na passagem do capitalismo para o comunismo, ou seja, em uma sociedade socialista, o princípio de equivalência ainda exerceria alguma função, porém, com o amadurecimento dessa sociedade, o princípio da troca de equivalentes também perderia o sentido. No período de transição, portanto, as relações humanas ainda continuariam encarceradas “no limitado horizonte jurídico da burguesia” (MARX, 2005, p. 275), ainda carregariam em si “as ‘manchas’ da velha sociedade, de cujo seio se originou” (MARX, 2005, p. 273). Muito embora os meios de produção, ao contrário do capitalismo, pertençam, nesse período, a todos, a distribuição ainda é feita sob o princípio de equivalência:

O trabalhador obtém da sociedade um recibo que demonstra a quantidade de trabalho que ele prestou (após a subtração do seu trabalho para os fundos comuns)⁸³ e, com esse recibo, ele retira do fundo social tanto meios de consumo quanto custar o trabalho correspondente. A mesma quantidade de trabalho que ele deu à sociedade de uma forma, ele a recebe de outra (MARX, 2005, p. 273).

Ou seja, “troca-se uma quantidade de trabalho de uma forma por uma quantidade igual de outra” (MARX, 2005, p. 274). Porém, mesmo em uma sociedade de transição, se se mantém viva a relação de troca de equivalentes e sendo a equivalência ou igualdade o primeiro princípio jurídico, matem-se, conseqüentemente, viva a forma direito, já que o direito é constituído pelo emprego de uma mesma unidade de medida. O que permitiu, por conseguinte, a Lenin (1978,

⁸² Segundo Naves (2008, p. 58), seguindo a linha de pensamento pachukaniana, essa característica de equivalência ainda pode ser percebida no direito penal. Nos primórdios do direito penal, a sua prática se personificou nos atos de vingança. Com o passar do tempo, a vingança vai tomando outras formas e passa a ser entendida como reparação. Um dos primeiros exemplos desse sistema de reparação ou compensação penal é a lei de talião. A compensação é o resultado de uma reparação *post factum*, ou seja, reparação após a ação arbitrária de uma das partes. Aqui vige o mesmo princípio da circulação, a equivalência: “olho por olho”. A equivalência permeia o mundo da mercadoria, e o mundo da equivalência mercantil adentra a esfera do delito. Deste modo, Pachukanis comenta Aristóteles: “Eis a razão por que Aristóteles, ao falar do nivelamento na troca como de uma modalidade de justiça, distinguiu aí dois tipos: o nivelamento nas ações voluntárias e o nivelamento nas ações involuntárias, situando as relações econômicas da compra, da venda, do empréstimo, etc., nas ações voluntárias, e as demais espécies de delitos, que geram sanções a título de equivalentes específicos, nas ações involuntárias. Pertence também a ele a definição do delito como contrato concluído contra a vontade. A sanção surge, então, como um equivalente que compensa os prejuízos sofridos pela vítima” (PACHUKANIS, 1988, p. 119). No mesmo sentido, a legítima defesa toma os ares dessa lei da compensação. “Assim, como explica Pachukanis, o ato de legítima defesa deixa de ser apenas um ato de autodefesa” (NAVES, 2008, p. 60). É uma forma paralela de troca no circuito regular de trocas, “de fenômeno puramente biológico, a vingança passa a ser instituição jurídica a partir do momento em que se une à forma da troca equivalente, da troca medida por valores” (PACHUKANIS, 1988, p. 120-121).

⁸³ Entenda-se, “fundo comum” para Marx seriam as contribuições comuns que uma sociedade precisa para se manter organizada, como saúde, educação e assistência geral. Isto é, um indivíduo trabalharia e deveria receber em contraprestação da sociedade o equivalente em bens à quantidade de trabalho que trabalhou, porém, ele não poderia receber essa exata quantidade já que desse “salário integral” seriam descontados esses gastos sociais comuns.

p. 106)⁸⁴ concluir que se a equivalência pressupõe o direito, o direito pressupõe a existência de um Estado que imponha a observância das normas de direito. Disso deriva que em uma sociedade de transição, em que subsista algumas manifestações do direito – pois “o *direito igual* continua sendo o *direito burguês* (MARX, 2005, p. 274) –, também subsista o Estado.⁸⁵ A passagem para o comunismo evoluído, contudo, prevê já o total aniquilamento dessas formas burguesas para, enfim, “o trabalho tornar-se não apenas meio de vida, mas também a primeira necessidade da vida” (MARX, 2005, p. 275).⁸⁶

“É na esfera da circulação de mercadorias, como um elemento dela derivado, que opera para tornar possível a troca mercantil, que nasce a forma jurídica do sujeito” (NAVES, 2008, p. 65), isto é, o nascimento da subjetividade jurídica é essencial para a consolidação da esfera universal de trocas. Por dois motivos. O primeiro deles diz respeito ao caráter inanimado das mercadorias, o princípio de equivalência que rege a troca de mercadorias, que permite que mercadorias que contenham em si uma mesma quantidade de trabalho abstrato sejam trocadas uma pelas outras, não pode ser efetivado sozinho, pois como assinala Marx (2013, p. 279) “As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras”.⁸⁷ Para

⁸⁴ “Na sua primeira fase, no seu primeiro estágio, o comunismo não pode, economicamente, estar em plena maturação, completamente libertado das tradições ou dos vestígios do capitalismo. Daí, esse fato interessante de se continuar prisioneiro do ‘estreito horizonte do direito burguês’. O direito burguês, no que concerne à repartição, pressupõe, evidentemente, um Estado burguês, pois o direito não é nada sem um aparelho capaz de impor a observação de suas normas.

Segue-se que, durante um certo tempo, não só o direito burguês, mais ainda o Estado burguês, sem burguesia, subsistem em regime comunista!” (LENIN, 1978, p. 106).

⁸⁵ Pachukanis (1988, p. 28-29) corrobora essa perspectiva ao afirmar que se uma sociedade é coagida, por força de suas relações de produção, a manter relações de equivalência entre dispêndio de trabalho e remuneração, será, conseqüentemente, coagida a manter sua forma jurídica.

⁸⁶ “Numa fase mais elevada da sociedade comunista, depois que desapareceu a subordinação subserviente dos indivíduos à divisão do trabalho e, portanto, também o contraste entre trabalho intelectual e físico; depois que o trabalho tornou-se não apenas meio de vida, mas também a primeira necessidade da vida; depois que, com o desenvolvimento unilateral dos indivíduos, também cresceram as forças produtivas e que todas as fontes da riqueza coletiva fluem em sua total plenitude, somente então o limitado horizonte jurídico da burguesia pode ser superado e a sociedade pode escrever em suas bandeiras: Cada um segundo suas capacidades; a cada um segundo suas necessidades” (MARX, 2005, p. 275).

⁸⁷ Muito embora essa passagem de *O capital* já tenha sido citada em capítulo anterior, vale a pena, para efeito de entendimento, lembrá-la: “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 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 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 seqüência de nosso desenvolvimento, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte [*Träger*] das quais elas se defrontam umas com as outras” (MARX, 2013, p. 219).

tanto, esse princípio de equivalência é estendido aos indivíduos, aos representantes dessas mercadorias, e transmutado em igualdade entre eles, em igualdade jurídica. O segundo motivo para o nascimento da subjetividade jurídica explica por que o indivíduo passa a ser dotado não apenas como igual, mas também como livre e autônomo volitivamente. Ao dotar o indivíduo de liberdade e autonomia está aberta a oportunidade de o indivíduo alienar, permutar, o que quer que seja, inclusive a si mesmo. Liberdade e autonomia, portanto, são os elementos constitutivos do livre consentimento de si.

Como livre e autônomo, o indivíduo pode dispor de si, como igual ele pode trocar a si mesmo, através de sua força de trabalho, por uma quantidade igual de um outro produto ou coisa; na relação entre empregador e empregado, essa “outra coisa” que equivale a uma certa quantidade de força de trabalho dispendida pelo trabalhador, é representada pelo salário. A liberdade e a igualdade ganham a chancela, através da vontade livre, dos próprios indivíduos que têm de dotar de subjetividade as regras de equivalência. Somente com a consolidação do tripé igualdade, liberdade e autonomia estão dadas as condições para o estabelecimento da circulação mercantil na universalidade dos contextos humanos. Isso porque, caso o indivíduo não seja também transformado em mercadoria, a circulação, de imediato limita-se, deixa de ser universal, nem tudo seria mercadoria. Igualdade e liberdade dão as condições de surgimento da circulação mercantil, igualdade, liberdade e autonomia, dão as condições de surgimento do sujeito de direito. “Como Marx enfatizou, sem a presença dessa condição de subjetividade jurídica que permite a circulação de vontades livres e iguais, não se daria a troca de mercadorias” (NAVES, 2008, p. 67). É desse modo que a análise da forma direito permite observar a relação de dependência e mesmo de derivação da forma jurídica das formas mercantis. A forma jurídica é um elemento para a realização da própria circulação mercantil. A forma jurídica existe para garantir o funcionamento do circuito de trocas e, em última instância, para assegurar a própria produção mercantil capitalista.

Marx, por sua vez, confirma o papel que exerce sobre o indivíduo a equivalência nascida no mercado e como esse indivíduo passa a encarnar, conseqüentemente, a figura de sujeito de direito.

Os equivalentes são a objetivação de um sujeito para o outro; *i. e.*, eles próprios são de igual valor e se afirmam no ato da troca como sujeitos de igual valor e ao mesmo tempo como mutuamente indiferentes. Os sujeitos são na troca um para o outro apenas por meio do equivalente, como tendo igual valor (MARX, 2011a, p. 185).

Desse momento igualitário, põe-se, imediatamente em seguida, o momento da liberdade. Pois a necessidade de trocar mercadoria, faz com que os indivíduos reconheçam a

si o mesmo direito que o outro tem de não ser privado, por força da violência, de seus bens. Isto é, o indivíduo tem de ser livre para ceder voluntariamente à permuta. “Surge então daí o momento jurídico da pessoa e da liberdade, na medida em que esta está contida na primeira” (MARX, 2011a, p. 187).

A gênese da igualdade e da liberdade, já afirmara Marx, está, portanto, no processo de troca. “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, 2011a, p.188).

Como pôde ser observado, a interpretação de Pachukanis a respeito da lógica inerente aos escritos de Marx de que é da circulação que deriva a forma jurídica parece encontrar respaldo. No entanto, essa interpretação não se impõe sem críticas. A mais famosa delas é a “problemática circunlacionista” (NAVES, 2008, p. 73). O circunlacionismo acusa que a teoria de Pachukanis padece do vício de conceber as formas jurídicas como uma simples determinação da esfera da circulação mercantil. Ou mais claramente, que a determinação da forma jurídica se encerraria nessa relação. Deve-se, contudo, saber que a concepção de Pachukanis é complexa e não se limita a uma determinação simples da esfera da circulação pelo direito. Se o direito é determinado pela circulação em Pachukanis, ele é sobre-determinado ou determinado em última instância pela produção. Isso porque sabe-se que se a esfera da circulação determina o direito, ela, por sua vez, é determinada pela produção. Já que o direito acompanha os movimentos e as exigências da esfera mercantil, essa mesma esfera, sob um outro ângulo é orientada pela produção em sentido capitalista. A esfera da produção, portanto, de modo mediato, também, dita as regras para a circulação. O entendimento de que há influência, não apenas da circulação, mas inclusive, mediatamente, da produção em sentido capitalista sobre o direito pode ser corroborado com o seguinte excerto extraído da obra do filósofo em testilha: “Nós constamos assim que a relação jurídica é diretamente gerada pelas relações materiais de produção existentes entre os homens onde quer que se encontre uma camada primária da superestrutura jurídica” (PACHUKANIS, 1988, p. 57). Por sua vez, mesmo que nessa citação Pachukanis afirme que o direito é determinado pela produção, pode-se observar, mediante os demais excertos aqui apresentados, que essa determinação da produção é mediada por outra coisa ainda, isto é, pela circulação mercantil.

O entendimento de uma determinação direta pela esfera da circulação e uma determinação em última instância pela produção segue rigorosamente os ensinamentos de Marx em *O Capital*. A generalização da troca não é algo alcançado por acaso. Ela, de fato, deve sua instauração às relações de produção de cunho capitalista. A generalização da troca, para

acontecer, exige que o produtor direto se encontre separado das condições objetivas da produção, pois somente assim a força de trabalho humana poderá ser vista também como uma mercadoria e, conseqüentemente, a esfera da circulação pode ser de fato universalizada. O que define a sociedade capitalista e a distingue das demais sociedades já existentes é a sua capacidade de transformar em mercadoria os seus produtos e, principalmente, a sua capacidade de transformar a força de trabalho numa das manifestações principais dessa mercadoria. O que implica, por conseguinte, que o indivíduo se apresente como vendedor da mercadoria força de trabalho. Portanto, a única sociedade realmente mercantil é a sociedade capitalista, pois somente nela é possível a transformação do trabalho em mercadoria e, conseqüentemente, a generalização da troca a partir da generalização da produção de mercadorias. Do mesmo modo, a única sociedade em que o direito pode de fato existir é também a sociedade burguesa, pois é somente nela que a generalização da troca é efetivada, respondendo, assim, à questão de por que as relações burguesas têm que se revestir com a específica forma jurídica. Diante dessas considerações, percebe-se a relação de determinação das relações de produção sobre a circulação, o que, de outro modo, é o mesmo que falar sobre o peso que tem essas relações de produção sobre o direito, “a esfera da circulação é estruturada segundo as exigências das relações de produção capitalistas, o direito também experimenta essa mesma determinação” (NAVES, 2008, p. 76). Ou seja, o surgimento da forma jurídica depende da existência de uma esfera generalizada de troca, uma esfera generalizada de troca depende da existência do modo de produção capitalista.

Outro ponto relevante vem a complementar a análise a respeito da derivação do direito e do Estado trabalhada presentemente. Mascaró afirma que a forma jurídica e a forma estatal muito embora corriqueiramente se apresentem acopladas, são institutos diversos. São institutos diversos que nasceram separadamente, muito embora tenham origem na circulação mercantil e possuam implicações mútuas. “O poder do Estado confere clareza e estabilidade à estrutura jurídica, mas ele não cria as premissas, as quais se enraízam nas relações materiais, isto é, nas relações de produção” (PACHUKANIS, 1988, p. 55).

Mesmo que haja um nexó íntimo entre forma política estatal e forma jurídica, mesmo que ambas as formas derivem da forma social mercantil capitalista, que se apoiem mutuamente, e mesmo que se conformem em implicação mútua, não são formas equivalentes. O núcleo da forma jurídica reside no sujeito de direito, constituído, entre outras coisas, pelo direito subjetivo e pelo dever, pelos princípios norteadores jurídicos de igualdade, liberdade e autonomia da vontade, etc. O núcleo da forma política estatal reside na arbitragem e se exterioriza, por sua vez, aos olhos dos indivíduos, como um poder distante, que não toma partido por nenhuma das

partes e distanciado dos agentes econômicos. A forma política personifica-se no Estado que é um elemento necessário na reprodução da dinâmica capitalista, na manutenção da forma mercadoria e na manutenção das relações existentes entre capital e trabalho.

A interpretação tradicional do juspositivismo tende a compreender “o Estado e o direito como ângulos distintos de um mesmo fenômeno” (MASCARO, 2013, p. 39). Para essa interpretação o jurídico é constituído pelo político, ou seja, é o Estado, através de sua soberania, que dita as normas de cunho jurídico que instituem o direito em uma dada sociedade. Dessa maneira, de acordo ainda com o juspositivismo, se o direito pode ser reduzido às normas jurídicas, então, o direito se reduz ao Estado. E já que o Estado se valida por suas competências hauridas em normas jurídicas, o Estado é o poder que as normas jurídicas lhe conferem, ou seja, a ação estatal é uma ação jurídica, então, o Estado é o direito.

Embora política e direito sejam fenômenos bastante próximos, estando em regiões bem próximas no todo social, ainda assim são fenômenos distintos. O entendimento de um complexo político-jurídico, desse modo, apenas pode ter como função o didatismo, um modo de facilitação da exposição de seus termos.

Historicamente, pôde-se observar que o surgimento do direito, de imediato, não necessitou da chancela do Estado. O direito tem sua origem na circulação mercantil universal de mercadorias, jungida de modo igualitário e livre, com fulcro no estabelecimento de uma exploração via trabalho assalariado. Uma prova dessa diferença entre Estado e direito ainda é que, segundo Mascaro (2013, p. 40) “na escravidão dos países periféricos e no próprio Absolutismo na Europa, percebe-se um Estado já em consolidação, mas com funções políticas relativamente alheias à forma jurídica nascente”.

Não se pode negar que o Estado tenha a chancela formal e última do direito. Esse momento de chancela é aquele de acoplamento entre Estado e direito, o que, todavia, não é o suficiente para diluir as especificidades tanto de um quanto de outro. Serve para corroborar essa ligação mútua entre formas, o fato de que a forma política estatal somente pôde se instalar plenamente com o desenvolvimento também pleno da sociabilidade jurídica. O Estado de direito se consolida somente com o direito permeando os diversos modos de expressão da sociabilidade humana. O Estado, como também expressão dessa sociabilidade, não deixa de receber influência do direito. A juridicidade no capitalismo é um manto que recobre não apenas os sujeitos, burgueses e proletários, mas um manto que também recobre o próprio Estado, tornando-o Estado de direito. Por mais que essa juridicidade tenha maneiras de se manifestar diferentes entre os sujeitos da relação e o Estado, ambos são dotados de subjetividade jurídica.

O acoplamento existente atualmente, que os faz confundir, iniciou-se com as revoluções liberais burguesas. “Os agentes da produção já se apresentavam na estrutura social capitalista como sujeitos de direito, operando relações sociais concretas, quando os Estados os definem formalmente como tais e lhes dão contornos peculiares, como as atribuições de capacidade” (MASCARO, 2013, p. 41), ou seja, o Estado dá talhes mais específicos ao direito, por exemplo, estabelecendo idade mínima para estabelecer contratos, etc. Porém, este sujeito de direito já se impunha independentemente do Estado na estrutura do todo social. O sujeito de direito é resultado da própria dinâmica do capitalismo e da circulação mercantil. A institucionalização, entretanto, do sujeito de direito, seus limites e garantias de subsistência é que são estatais. A normatividade estatal age sob a forma jurídica já dada pela circulação mercantil universal de mercadorias, conformando-a, e não o contrário.

Hodiernamente, todavia, é comum vislumbrar esse acoplamento de Estado e direito, é comum levar-se em conta quando se fala de Estado, o próprio direito e vice-versa, pois que o direito é talhado por normas estatais e o Estado por institutos jurídicos. No entanto, a relação entre essas duas formas é de conformação; no máximo, é uma relação de derivação em segundo grau. A relação entre o político e o jurídico é de um encontro entre fenômenos distintos no complexo social de interações do capitalismo.

A forma política e a forma jurídica derivam de formas comuns, como a forma mercadoria e a forma valor. No entanto, são formas singulares. As formas conformam uma a outra quantitativamente, não qualitativamente. Por exemplo, o poder político é capaz de criar novos campos de atuação para o direito. O poder estatal avança sobre o direito, limitando-o, dando-lhe forma. Mesmo assim, o político não é capaz de abolir a forma jurídica. O Estado, por exemplo, pode considerar e até mesmo limitar a quantidade de autonomia da vontade que deve ser levada em conta no estabelecimento de algum vínculo contratual, mas não é capaz de extinguir a própria relação contratual.

Da mesma maneira, o jurídico conforma o político, mas não o abole. Se a autonomia da vontade é um elemento primordial na exploração do trabalho pelo capital via trabalho assalariado, caso essa autonomia deixasse de se apresentar intermediada pela política, instaurar-se-ia na produção do capital um caráter anárquico tal que se inviabilizaria a própria produção e, conseqüentemente, a reprodução ou manutenção do próprio sistema. Isto é, se não houvesse quem arbitrasse em nome da própria manutenção do capital os limites dessas vontades autônomas e, nesse contexto, as regras da circulação fossem a todo momento violadas, a reprodução do capital seria inviabilizada, pois já não se trocaria igual por igual,

consequentemente, nem todos seriam livres para dispor de si como mercadoria. Desse modo, se não se pode dispor como mercadoria, limitar-se-ia a esfera da circulação e assim por diante.

A produção é desigual. Uns detêm os meios de produção e outros não. Porém, a desigualdade na produção se assenta sobre a igualdade na esfera da circulação. O Estado é o ente que na sociedade garante que as regras para a manutenção da circulação sejam cumpridas. A liberdade e a autonomia da vontade garantem apenas até certo ponto o estabelecimento do sistema de capital através do contato de burgueses e proletários dispostos respectivamente a comprar e a vender força de trabalho imediato, mas não é capaz de por si só manter a médio e longo prazo a reprodução do todo do capital.

Poder-se-ia, contudo, cogitar um sistema em que vigore uma ditadura, na qual muitas das diretrizes jurídicas as quais um Estado democrático de direito deveria defender são suprimidas, mas que, mesmo assim, o sistema de capital se mantenha e se reproduza. Poder-se-ia intuitivamente afirmar que se o direito fosse assim tão fundamental à reprodução do capital, o capitalismo estaria fadado ao fracasso nessa sociedade ditatorial. Porém, como o capitalismo ainda, sim, sobrevive, isso provaria que, consequentemente, o direito, para a reprodução do capitalismo, não seria assim tão essencial. No entanto, isso também pode ser esclarecido. Os Estados mesmo quando restringem o exercício de muitos direitos subjetivos, ainda assim o fazem sob o manto de uma subjetividade jurídica geral. Pode-se observar na prática que quando um Estado, por vezes, passa por cima de diretrizes constitucionais basilares, os princípios normativos de direito civil, permanecem, maioria das vezes, intactos. Isso explica o fato de que, mesmo que o Estado se encontre, em parte, contra o direito, ele nunca se manifestará totalmente contrário àquela parte do direito que expressamente diz respeito ao mercado. Dessa forma, nunca a totalidade do jurídico se apresentará contra a totalidade da política nem a totalidade do político contra a totalidade do jurídico.

Em casos tão extremos quanto os das ditaduras militares na América Latina, ou dos governos despóticos em alguns países árabes, africanos ou asiáticos, ou mesmo no nos casos de fascismo e nazismo na Europa, a subjetividade jurídica é comprimida, reconfigurada e retalhada, mas sempre mantida em seu mínimo que dá fundamento à dinâmica de reprodução do capital. O sujeito de direito pode perder, por intervenção extrema do Estado, o direito ao voto, o direito à dignidade da identidade cultural, religiosa, de sexo ou raça, mas não perde o núcleo da subjetividade jurídica, que é dispor-se contratualmente ao trabalho assalariado, bem como o capital privado quase nunca é expropriado em sua total extensão. Os Estados do mundo constituem, modificam ou negam, ao bel-prazer, desde as constituições até os códigos ou normas infralegais. Tratando de modo simbolístico, se os Estados do mundo rasgam as diretrizes da Constituição, que é a norma de mais alta hierarquia jurídica do direito positivo, não rasgam, no entanto, as diretrizes do Código Civil. O núcleo da forma-sujeito se mantém como razão estrutural de preservação da forma-mercadoria, o que é também a razão estrutural de preservação da própria forma política estatal. (MASCARO, 2013, p. 42).

5.2 A AUTONOMIA RELATIVA DO ESTADO E A LUTA DE CLASSES

Viu-se que nas obras de juventude, a visão marxiana de Estado e de direito e a relação entre ambos é ainda bastante mecânica. Essa dificuldade mais claramente se manifesta, por exemplo, na compreensão de Estado como instrumento da classe dominante e do direito como expressão imediata dessa classe. No entanto, como ficou possível constatar posteriormente, em especial na obra de Marx intitulada *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, a classe dominante não precisa estar fática ou fisicamente localizada na administração do Estado para exercer o controle sobre ele.

Marx, em sua fase de maturidade, opera uma retificação em sua teoria introduzindo o conceito de *autonomia relativa do Estado*. Mesmo que a burguesia não aparente estar exercendo o controle direto do Estado, esse último, mesmo assim, não perde sua natureza de Estado da classe burguesa, pois “a dominação de classe já está garantida, independentemente de ele ser ou não ocupado pela classe dominante, em virtude de sua forma, isto é, o Estado é um aparelho que inscreve a dominação de classe na sua própria organização interna” (NAVES, 2014, p. 33).

No capitalismo, a apropriação da riqueza não é feita de maneira direta, por meio da violência direta. O capitalismo, através da bandeira erguida em favor da igualdade e da liberdade plena, não age, em princípio, violentamente. Suas coerções são exercidas, maioria das vezes, de modo indireto, aparentemente pacífico, dando ao trabalhador a sensação de que suas escolhas são autônomas. O indivíduo é constituído como um ser livre e igual, apto a transacionar seus produtos no mercado, apto a ser portador tanto de direitos quanto de deveres.

Com o Direito, passa-se de modo semelhante: logo que a nova divisão do trabalho que cria os juristas de profissão se torna necessária, abre-se, por sua vez, um novo domínio, autônomo, que, em toda a sua dependência geral da produção e do comércio, possui, contudo, também uma capacidade particular de reação contra esses domínios. Num Estado moderno, o Direito tem, não apenas de corresponder à situação econômica geral, de ser expressão dela, mas também de ser *uma expressão em si conexa*, que não se esbofeteie a si própria por contradições internas. E, para conseguir isso, a fidelidade do reflexo das relações econômicas é feita cada vez mais em fanicos. E isto tanto mais quanto é raro ocorrer que um código seja a expressão abrupta, não adoçada, não falsificada, da dominação de uma classe: isto seria mesmo contrário já ao “conceito do Direito”. O conceito do Direito, puro, consequente, da burguesia revolucionária de 1792-1796 está já falsificado, sob muitos aspectos, no *Code Napoléon*, e na medida em que aí está corporizado, tem diariamente que experimentar toda a espécie de atenuações por causa do poder crescente do proletariado. O que não impede o *Code Napoléon* de ser o código que, em todas as partes do mundo, serve de base a todas as codificações. Assim, o curso do “desenvolvimento do Direito” só consiste, em grande parte, em que, primeiro, se procura eliminar as contradições que se produzem a partir da tradução imediata das relações econômicas em princípios jurídicos e estabelecer um sistema jurídico harmonioso, e em que, depois, a influência e o constrangimento do ulterior desenvolvimento econômico rompe sempre de novo este sistema e complica-o em novas contradições (de momento, falo aqui apenas do Direito Civil).

O reflexo de relações econômicas em princípios jurídicos é necessariamente um [reflexo] que igualmente se põe de cabeça para baixo: processa-se sem que aquele

que age ganhe consciência dele; o jurista imagina que opera com princípios apriorísticos, enquanto eles são apenas reflexos econômicos – assim, fica tudo de cabeça para baixo. E parece-me evidente que esta inversão – que, enquanto não é conhecida, constitui aquilo a que nós chamamos *visão ideológica* – retroage, por seu lado, de novo, sobre a base econômica e pode, dentro de certos limites, modificá-la (ENGELS, 1982, p. 1).

Assim sendo, a instância política estatal não pode aparentar ser dominada diretamente pela burguesia, ela não pode se constituir como representação do interesse de classe, muito embora seja classista. Para isso, para exercer sua dominação, longe da aparência de ser dominadora, o sistema engendra constituir todos juridicamente como sujeitos de direitos, livres e iguais. As condições de exploração do trabalhador, contudo, estão inscritas mesmo nos benefícios ou nos direitos concedidos ao trabalhador. Marx, no *18 de Brumário*, desvincula-se da noção instrumental (visão instrumentalista) de Estado que o qualifica de acordo com a administração que lhe é dada, como Estado burguês se quem o controla é a burguesia ou como Estado proletário se quem o controla é o proletariado. A natureza burguesa do Estado está inscrita em sua própria forma. Portanto, mesmo que, eventualmente, seja adotado algum conteúdo contrário aos interesses imediatos da burguesia, o Estado permanecerá burguês. Na verdade, a própria concessão de direitos dá as condições para que os capitalistas explorem os trabalhadores. Conceder direitos é uma forma de apaziguar o clamor social que cria, conseqüentemente, uma aparência de autonomia ao Estado, à política e ao direito, dando-lhes estabilidade social; e que, ao mesmo tempo, serve de garantia aos próximos passos da existência do sistema de capital no futuro. Ou como diria Mascaro “O Estado moderno é burguês porque parece não o ser” (2014, p. 290).

Nas sociedades escravagistas, o trabalhador é diretamente jungido pelo senhor para o trabalho. Não há uma instância terceira que faça tal intermediação. No capitalismo, por sua vez, para que haja exploração, os trabalhadores e os burgueses devem ser tornados “iguais” por uma instância política terceira, que seja distinta de ambos. O Estado moderno cumpre esse papel. Mas não o cumpre porque seja, de fato, a unificação geral dos interesses, o bem comum. O Estado surge como condição estruturante da exploração jurídica do trabalho. Serve como *ultima ratio* do poder, na medida em que mantém um aparato de repressão para oprimir as ações que impeçam o funcionamento da máquina de reprodução econômica capitalista. Mas a opressão no capitalismo, ao contrário do escravagismo, se esconde. A ilusão de que o trabalhador é livre, porque escolhe quem o explorará, leva a essa máscara que se põe sobre a própria exploração do capital e do Estado (MASCARO, 2014, p. 290).

Portanto, quando se diz que a dominação se inscreve na própria estrutura do capitalismo, na própria forma, e não apenas no conteúdo produzido pelo Estado, pela política e pelo direito, refere-se justamente a esses fios invisíveis, refere-se à ilusão de que o trabalhador é livre pela possibilidade, por exemplo, de mudança constante de quem o explora, bem como também à ficção jurídica do contrato ou da liberdade contratual. Assim, o Estado existe para garantir a

exploração do trabalhador, muito embora se apresente como o seu contrário: como o bem comum, como democracia, como autoridade que zela pela observância da ordem pública, etc. (MASCARO, 2014, p. 290).

Diante disso, torna-se compreensível a existência de leis que contrariem os interesses imediatos da burguesia mesmo gerando pretensos conflitos entre a própria burguesia e o Estado, pois existem duas formas de manifestação do interesse burguês, uma forma de *interesse imediato* da burguesia e uma *forma de interesse geral*. É comum que se contrarie o interesse particular do burguês, isto é, do burguês isolado, com, por exemplo, a promulgação de uma lei trabalhista que beneficie o trabalhador comum e que mesmo cause grande revolta entre a classe empregadora (NAVES, 2014, p. 33-34). Porém, mesmo essa abertura confere, ainda, a manutenção dos traços fundamentais do sistema capitalista. Com isso, todavia, não se pode afirmar que o interesse geral da classe burguesa seja um interesse consciente, mas sim que o Estado e o direito possuem tanto em seu conteúdo quanto em sua forma atributos do sistema burguês. Não adianta alterar o primeiro sem a consequente superação do segundo. Dessa maneira, o Estado atende o interesse da classe dominante mesmo quando se mostra em atitude contrária a ela.

Portanto, tendo em vista que a forma política moderna – estatal, jurídica, que torna a todos os indivíduos cidadãos, sujeitos de direito – atende à necessidade lógica da circulação mercantil capitalista, a superação do capitalismo há de se revelar então, para Marx, como a superação também da própria forma política que lhe corresponde (MASCARO, 2014, p. 291).

Dessa maneira, a mudança esporádica de um ou outro conteúdo em favor do trabalhador não é suficiente para alterar o todo do edifício que enreda o trabalhador na extração da mais-valia que ele pode proporcionar. Como já analisado, o Estado não é instrumento neutro que age em favor de quem o tem sob controle e também não é um instrumento à disposição de diferentes modos de produção. Pelo contrário, ele é uma forma de opressão especificamente capitalista, “o aparato político estatal moderno põe em funcionamento a possibilidade da reprodução contínua da exploração do trabalho por meio dos vínculos mercantis” (MASCARO, 2014, p. 291).

Desse modo, para que se supere o caráter iminentemente explorador do sistema atual, é necessário muito mais que simples mudanças de conteúdo. Marx aponta para a necessidade de revolucionarização da própria forma que possui o sistema. Qualquer mudança que olvide desses aspectos, de mudança tanto de forma quanto de conteúdo, estaria apenas agindo de maneira reformista, mantendo as estruturas de exploração anteriores.

Motivada pela constituição dessa autonomia relativa é que a burguesia, por ser uma classe e não mais um estamento, é obrigada a organizar-se nacionalmente, e não mais localmente, como no feudalismo, obrigando a dar ao seu interesse a aparência de um interesse geral. Soma-se a isso o fato de que “o Estado moderno torna os indivíduos cidadãos” (MASCARO, 2014, p. 289), como cidadãos e, portanto, sujeitos de direito, todo homem está apto a transacionar no mercado. A cidadania moderna, nesses termos, que busca atingir o grupo mais amplo de indivíduos, era algo totalmente impensável no feudalismo. Algo que, para muitos, constitui-se num avanço incontestado do capitalismo em relação aos sistemas anteriores. O resultado dessas ações foi a aparência que adquiriu o Estado, ou seja, a aparência de uma instância isolada, neutra, acima das partes, sem e contra interesses de classes (ou estamentos).

Brechas políticas são abertas dada, justamente, a necessidade da aparência de equidistância entre as classes. Mesmo que hajam contradições profundas no capitalismo, como, por um lado, a apologia da igualdade e da liberdade e, por outro lado, a exploração maciça do trabalhador, essas não são contradições capazes, por si mesmas, de transpor o sistema de capital, de lhe causar tamanho somatório de contradições que viesse por abaixo, natural e espontaneamente, esse sistema. Mascaro aponta que o mero desenvolvimento dos aparatos políticos e jurídicos, tais como “melhor democracia, melhoria da qualidade dos votos, liberdade sindical, representação dos trabalhadores, no seio do próprio Estado” (MASCARO, 2014, p. 292), são insuficientes como medidas de transposição do capitalismo para o comunismo. A lógica do direito é, no campo do Estado e da política, proporcional à lógica do capital no mercado, o direito é o duplo das manifestações mercantis no Estado. Cabe aos indivíduos, no máximo, venderem-se com mais ou menos dificuldades à exploração do capital. Mudanças no direito, no Estado e na política, corresponderiam apenas a mudanças superestruturais. As relações de produção, nesse contexto, permaneceriam irremediavelmente as mesmas, reproduzindo a lógica do capital, “como uma máquina azeitada que não pára” (MASCARO, 2014, p. 293).

No mesmo sentido segue o raciocínio de Lenin em *Que fazer?* O trabalhador, ao negociar direitos, age do mesmo modo que o burguês no mercado buscando sempre valorizar sua mercadoria e obter mais lucro. Essa atitude, porém, não é suficiente para o desmanche do sistema em vigor.

É bastante lembrar a Rabótchaia Mysl para se ver a que ponto chegou tal absorção; esquecia-se que, no fundo, essa atividade não era ainda em si mesma socialdemocrata, mas apenas sindical. As denúncias referiam-se, no fundo, somente às relações dos operários de uma determinada profissão com seus patrões, e não tiveram, outro resultado senão o de ensinar àqueles que vendiam sua força de trabalho, a vender esta “mercadoria” de forma mais vantajosa, e a lutar contra o comprador no

terreno de uma transação puramente comercial. Essas denúncias (na condição de serem convenientemente utilizadas pela organização dos revolucionários) podiam servir de ponto de partida e de elemento constitutivo da ação social-democrata; mas também podiam (e até deviam, quando se inclinava diante da espontaneidade) conduzir à luta “exclusivamente profissional” e a um movimento operário, não social-democrata. A social-democracia dirige a luta da classe operária, não apenas para obter condições vantajosas na venda da força de trabalho, mas, também, pela abolição da ordem social, que obriga os não possuidores a se venderem aos ricos (LENINE, 2016, p. 32).

Portanto, pouco adianta, como elucidado por Lyra Filho, observar que o Estado possibilite ações que permitam, criem e reconheçam benefícios à classe trabalhadora. Isso somente pode acontecer sob o peso de se permitir que em seu âmbito mais geral a economia capitalista continue se reproduzindo e que, conseqüentemente, também se reproduza o sistema exploratório sob o qual o capitalismo se assenta.

O Estado capitalista é um Estado que difere substancialmente dos sistemas de organização sociais anteriores. O capitalismo somente pode se manter por meio da garantia, que se resolve como garantia estatal, da liberdade e da igualdade. Nesse sentido, não pode haver domínio direto de uma classe sobre o Estado ou sobre as demais classes. Para tanto, o capitalismo, para se reproduzir, necessita que o poder político não se encontre diretamente ligado nem a burgueses nem mesmo aos trabalhadores (MASCARO, 2013, p. 45). Somente assim estará garantida a imagem do árbitro imparcial e da equidistância entre partes. O nexo íntimo e explícito entre domínio econômico e político resultaria em uma volta aos modos de produção anteriores, escravagista e feudal.

Mesmo que se evidencie o Estado como autônomo diretamente, indiretamente o Estado revela-se como estruturalmente burguês. Enquanto o Estado servir como intermediador da exploração da força de trabalho através do trabalho assalariado, bem como dos demais processos de valorização do capital, o Estado ainda assim será Estado da burguesia. Vale frisar que esse papel estruturante não é, contudo, contingencial. Como se tornou possível observar ao longo deste trabalho, o Estado surge dá necessidade de se orquestrar o movimento maior do capitalismo, o Estado surge como garantidor ou terceiro necessário das relações capitalistas, como elemento fundamental à reprodução da dinâmica da valorização burguesa. “O Estado é necessariamente capitalista pela sua forma” (MASCARO, 2013, p. 46).

Como relativamente autônomo e não vinculado de modo imediato a quaisquer classes, o Estado torna-se, todavia, também um reflexo da luta de classes. Já que todos teriam direito a um acesso igual e livre ao Estado, o Estado passa a se moldar com base no peso contextual

exercido por determinados grupos ou vontades que se sobressaem socialmente.⁸⁸ Por exemplo, alguns Estados possuem vínculos mais fortes e explícitos com determinadas elites empresariais, outros com grupos de agricultores, outros ainda com os movimentos sociais. Nesse sentido, o Estado estando aberto aos efeitos dessa relativa autonomia e, portanto, aberto ao reflexo das vontades das demais classes, pode agir aparentemente em contradição com seus interesses estruturais, os interesses do capital. Essa perspectiva, por seu turno, abre possibilidades à instauração de crises no seio do próprio sistema capitalista, pois nada impediria que as classes populares, por exemplo, reivindicassem muito mais do que o sistema produtivo pudesse oferecer (por exemplo, fim da exploração via trabalho assalariado).

A função do Estado diante dessas crises possibilitadas pela sua relativa autonomia é minorar os efeitos dela, reformulando-os e integrando-os ao modo de reprodução do capital. A ação de minoração das crises, por sua vez, não se efetiva apenas por meio das tradicionais garantias de liberdade, igualdade e propriedade privada, mas eventualmente também, quando necessário à estabilização das crises e à manutenção do sistema, bem como apontava Marx no *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, pelo seu contrário, isto é, por via da limitação ou da supressão de direitos.

O Estado intervém na sociedade necessariamente, não apenas para assegurar a propriedade privada e a liberdade e a igualdade formais, mas para tolhê-las em variadas circunstâncias, em favor ou desfavor de indivíduos, grupos ou classes e em benefício da manutenção, da requalificação ou da mudança do circuito geral da valorização do valor (MASCARO, 2013, p. 48).

O *18 de Brumário* é uma obra histórica em que Marx analisa a tomada de poder do Estado francês pelo ditador Luís Bonaparte, Napoleão III, sobrinho de Napoleão, após a estabilização do Estado como uma República parlamentarista *burguesa*. As questões que pendem são as seguintes: se o Estado burguês sofre um golpe, o que acontecerá com a burguesia que sofre um atentado em seu próprio aparato? Deixaria, sem resistência, a burguesia permitir que seu Estado burguês fosse aniquilado? A resposta para essas perguntas é negativa. Mesmo que o Estado não fosse mais controlado pela burguesia, ele continuava sendo, inevitavelmente, burguês. Na verdade, o próprio golpe contra o Estado, que já era burguês, é consentido pela

⁸⁸ Caldas (2015, p. 193) propõe pensar o Estado de dois modos distintos: (i) o Estado como estrutura e (ii) o Estado como instituição. O Estado como estrutura está ligado e moldado pelas relações econômicas capitalistas, ou seja, o Estado é um elemento fundamental estruturante na dinâmica de reprodução do capital. Já o Estado como instituição pode desempenhar funções que não necessariamente estão vinculadas ao interesse da classe exploradora, podendo, inclusive, entrar em conflito com ela. No Estado como instituição o Estado é visto como um *processo* de relação social (CALDAS, 2015, p. 198). Nem todo conteúdo do Estado e do direito está vinculado, portanto, a categorias estritamente econômicas. Vale lembrar, contudo, que, muito embora, possa-se distinguir a existência desses dois polos distintos, não se quer dizer que eles não estejam interligados. É importante, todavia, salientar esse ponto de distinção entre eles (CALDAS, 2015, p. 199).

burguesia. A razão para este golpe é que, devido a autonomia relativa do Estado, muitas vontades divergentes de vários setores da burguesia se digladiavam, na esfera estatal, por mais representação política, somado às reivindicações populares que também ganhavam força e representatividade. Para retomar os rumos pacíficos do domínio burguês, que era ameaçado tanto pelo clamor popular quanto pela miríade de vontades divergentes no próprio seio da burguesia, a burguesia permite-se sofrer um golpe para, assim, sobrepujar a força do movimento popular e unificar as vontades burguesas conflituosas e, dessa maneira, permanecer prosperando. O resultado é a unificação dos interesses gerais da burguesia e o aprimoramento da máquina estatal burguesa na manutenção do capitalismo. Ou seja, a autonomia relativa e algumas aspirações de classe são permitidas, porém, quando o clamor atinge níveis de mudança substancial, ele é invariavelmente reprimido pela forma que for considerada mais eficaz no momento, diplomática ou violentamente; somada também à unificação das vontades dos grupos burgueses divergentes que se unem justamente contra o inimigo comum da burguesia que é o proletariado.

A primeira revolução francesa, ao cumprir a tarefa de quebrar todos os poderes autônomos nos níveis local, territorial, cidadão e provincial, visando criar a unidade nacional burguesa, necessariamente desenvolveu o que a monarquia absoluta havia começado: a centralização e, junto com ela, o raio de ação, os atributos e os servidores do poder governamental. Napoleão aperfeiçoou essa máquina do Estado. Essa monarquia legítima e a Monarquia de Julho nada acrescentaram além de uma maior divisão do trabalho, que crescia na mesma proporção em que a divisão do trabalho no interior da sociedade burguesa criava novos grupos de interesse, ou seja, novo material para a administração estatal. Todo e qualquer interesse comum foi imediatamente desvinculado da sociedade e contraposto a ela como interesse mais elevado, geral, subtraído à atividade dos próprios membros da sociedade e transformado em objeto da atividade governamental, desde a ponte, o prédio escolar e o patrimônio comunal de um povoado até as ferrovias, o patrimônio nacional e a universidade nacional da França. A república parlamentar, por fim, na sua luta contra a revolução, viu-se obrigada a reforçar os meios e a centralização do poder do governo para implementar as medidas repressivas. Todas as revoluções somente aperfeiçoaram a máquina em vez de quebrá-la. Os partidos que lutaram alternadamente pelo poder consideraram a tomada de posse desse monstruoso edifício estatal como a parte do leão dos despojos do vencedor (MARX, 2011b, p. 141).

O fato de que os Estados, os governos e o direito amiúde não sejam um instrumento de domínio direto de uma classe, que também possam eles convergir no sentido dos interesses de grupos explorados, através da brecha de indeterminação que é a noção de autonomia relativa do Estado, e que mesmo que o capitalismo exista somente sobre a base da igualdade, da liberdade e da propriedade privada, ou seja, mesmo que o sistema econômico burguês se erga sobre uma base de legalidade, isso não quer dizer que o Estado se expresse sempre como uma democracia. Essa é uma das possibilidades do capitalismo. O recurso à repressão e à violência, todavia, também fazem parte desse sistema.

A quebra da legalidade ocorre sempre que o lapso de autonomia permite convulsões sociais mais elevadas e a luta proletária, diante disso, passa a ser considerada uma ameaça à manutenção do sistema ou quando, verificadas crises econômicas, o Estado precisa agir no sentido da reconstituição do conjunto: se a atuação pacífica e legal não for suficiente para tanto, a intervenção e a repressão estatal direta podem se tornar uma realidade ainda que como uma realidade ilegal (CALDAS, 2015, p. 182-183).

A repressão estatal não apenas ocorre de modo reativo – por meio da repressão aberta às tentativas concretas de mudança na correlação de poder ou nas estruturas econômicas – mas também de modo preventivo, por meio da supressão de determinados direitos ou formas de organização social – o que inclui o cerceamento da liberdade de expressão, ingenuamente pensado, pelo senso comum, como um direito inerente ao capitalismo, mas que rapidamente desaparece sempre que seu uso coloca verdadeiramente em risco a ordem instituída, ou seja, as condições para a reprodução do capital. Tal supressão costuma receber, inclusive, aplauso dos liberais, que nesses momentos não escondem o desejo de reprimir o ideário “subversivo”; noutras palavras, as ideias – até as perigosas – podem existir, mas apenas enquanto permanecerem como divagações, nunca como algo que se associa ao mundo concreto. Isso explica a ojeriza dos reacionários aos movimentos sociais, cuja própria denominação – “movimento” – já indica determinado pensamento que se materializou como prática (CALDAS, 2015, p. 185).

Rupturas com a legalidade, portanto, podem ser toleradas, caso as bases da reprodução do capital forem ameaçadas, se o objetivo maior for, justamente, a garantia do ordenamento jurídico (CALDAS, 2015, p. 186). Mesmo que, muitas vezes, possa prevalecer a obediência à ordem jurídica, isso não exclui o eventual uso da violência argumentando-se razões de Estado (defesa nacional, Estado de sítio, etc.), nem mesmo pode-se excluir, em alguns casos, a violação escancarada do direito invocando quaisquer justificativas condizentes com a perpetuação do sistema (ordem, segurança, família, moral, etc.) (CALDAS, 2015, p. 187-188).⁸⁹

A burguesia tomou este conceito jurídico de Estado como fundamento de suas teorias e tentou praticá-lo. Contudo, ela o fez deixando-se guiar pelo princípio “tanto por tanto”. Ela, com efeito, jamais perdeu de vista, em nome da pureza teórica, o outro aspecto da questão, a saber, que a sociedade de classe não é somente um mercado onde se encontram os proprietários de mercadorias independentes, mas igualmente, e ao mesmo tempo, o campo de batalha de uma encarnizada guerra de classes, na qual o aparelho de Estado constitui uma arma bastante poderosa. No campo de batalha as relações não se formam de nenhum modo dentro do espírito da definição kantiana do direito como restrição mínima à liberdade da pessoa, indispensável à coexistência humana. Gumplowicz está completamente com a razão quando explica que tal espécie jamais existiu porque “o grau de ‘liberdade’ de uns depende somente do grau de domínio dos outros”. O Estado, como fator de força na política interna e externa: este foi o adendo que a burguesia teve de acrescentar a sua teoria e a sua prática do “Estado jurídico”. Quando mais o domínio da burguesia foi sacudido, mais estes adendos se tornaram comprometedores, e com maior rapidez “o Estado jurídico”

⁸⁹ Vale a pena lembrar que muitos grupos considerados terroristas possuem forte conteúdo anticapitalista. O que acaba por autorizar ações violentas e que igualmente violem os direitos humanos de tais grupos. Desse modo, é possível concluir que o Estado e o direito estão longe de ser os únicos mecanismos utilizados pela burguesia para o perpetuamento do *status quo*. A violência aberta é um elemento importante nessa atuação (CALDAS, 2015, p. 188).

se transformou numa sombra imaterial, até que, por fim, o agravamento extraordinário da luta de classes obrigou a burguesia a desmascarar completamente o Estado de direito e a desvendar a essência do poder de Estado como a violência organizada de uma classe da sociedade sobre as outras (PACHUKANIS, 1988, p. 102-103).

Vale ressaltar também que o caráter burguês do Estado independe da consciência de seus agentes. Não é necessário que os agentes tenham consciência da estrutura que ajudam a reproduzir. A participação no sistema como um todo e no próprio Estado implica antecipadamente inúmeras condições ou pressupostos: trabalho assalariado, produção, troca e consumo de mercadorias, apropriação da mais-valia, voto, direitos e deveres, entre outros fatores (CALDAS, 2015, p. 212). Há também, não se pode descurar, a preservação por autointeresse do aparato estatal por determinados grupos sociais, tais como políticos profissionais e funcionários públicos: o desejo de manter-se no poder exige que se respeite o estado de coisas existentes (CALDAS, 2015, p. 214). E não somente isso, há uma série de outros mecanismos responsáveis por difundir o ideário dominante, como o sistema educacional e os meios de comunicação de massa. No mesmo sentido, sindicatos, movimentos sociais e partidos políticos que possam vir a defender os interesses das massas, somente o fazem mediante a premissa de selecionar determinados interesses e compatibilizar outros à lógica de reprodução do capital, ou seja, a luta de classes não está isenta de acomodação ao sistema que a oprime.

Nesse ponto, deve-se destacar a importante atuação do direito. Limita-se, majoritariamente, as reivindicações de massas ao restrito horizonte do direito burguês, convertendo, dessa maneira, demandas sociais em demandas jurídicas. E essa situação pode ser constatada, ainda, tanto entre capitalistas quanto entre alguns defensores do socialismo – entre esses últimos estão aqueles que tendem a acreditar que “o problema da luta de classes se resume à conquista de direitos e à mera transferência da titularidade da propriedade privada dos meios de produção ao Estado” (CALDAS, 2015, p. 214).

Ainda que subsista esse caráter relativamente autônomo do Estado e que ele não se encontre nunca imune às pressões sociais populares, podendo, inclusive, acatar direitos importantes em favor dos trabalhadores, ou mesmo que o Estado possa servir como espelho das contradições presentes, personificando, assim, um campo de luta social incontestado, o próprio recurso ao político através do Estado já serve como uma forma de garantia importante tanto de sua reprodução quanto da reprodução do sistema sobre o qual ele se funda. O Estado serve como filtro das demandas da sociedade: o aparato estatal acata determinadas demandas e rechaça outras. Exemplo disso é que o Estado processa o conflito social não através dos vínculos

de classe, mas sim de modo totalmente individual na figura do cidadão ou do sujeito de direito (MASCARO, 2013, p. 49).

A ideologia jurídica burguesa circunscreve a greve ao domínio da sociedade civil, ao espaço das reivindicações profissionais, no qual se manifestam os sujeitos de direito, o patrão e o empregado, em torno do contrato de trabalho que celebraram como pessoas livres e iguais. Quando os trabalhadores questionam a própria organização da produção, o próprio poder do capital, eles se erigem em um contrapoder, eles fazem política. Ora, diz a ideologia jurídica burguesa, a política é o espaço reservado à manifestação dos cidadãos na esfera do Estado, o espaço no qual se exprime a vontade geral dos cidadãos, não é o espaço dos interesses particulares dos indivíduos, que, enquanto tais, habitam o espaço conflituoso da sociedade civil. Assim, se o operário quiser se manifestar politicamente, ele deve se despir de sua condição de trabalhador, e, como indivíduo-cidadão, por meio do processo eleitoral e do sistema de partidos, se elevar até à esfera do Estado, à esfera pública, onde se compõe a vontade geral e se realiza o bem comum. Isso significa que a ideologia procura dissolver a condição operária, produzindo uma representação atomizada da sociedade na qual o próprio conceito de classe se torna desprovido de sentido, e, assim, busca anular a potencialidade contestadora das formas próprias de luta dos trabalhadores conduzindo-os à resignação e à passividade.

Vejam que esse deslocamento acaba provocando a negação da própria luta de classes, ou seja, a luta de classes é expulsa do seu próprio território, é diluída, é transformada em outra coisa, no contrário dela, que é a representação política burguesa, a representação da cidadania. Esses efeitos da liberdade, da igualdade, das categorias jurídicas, da ideologia jurídica, são formas de intervenção da classe dominante na luta de classes. Então, eu concluo apenas afirmando que o conhecimento dos mecanismos de funcionamento da ideologia jurídica, do movimento complexo e sutil das categorias da liberdade e da igualdade burguesas, é condição essencial para que as massas trabalhadoras possam formular uma estratégia que permita a ultrapassagem efetiva do domínio do capital (NAVES, 2005, p. 34-36).

É desse modo que a pressão social é retrabalhada pelo Estado. Não é permitido que a luta de classes avance pela teia do Estado como luta de classes. Os vínculos de classe, dessa maneira, ficam retidos nas categorias da forma política “– cidadão, voto e representação – e da forma jurídica – cumprimento de direitos subjetivos e deveres dos sujeitos de direito, pessoa física e pessoa jurídica” (MASCARO, 2013, p. 50).

O fato de se afirmar que a luta de classes se encontra conformada à estrutura de reprodução social burguesa não é, contudo, o mesmo que apostar simplesmente na impotência dos movimentos reivindicatórios classistas no capitalismo. Deve haver esperanças na luta dos trabalhadores, mesmo diante das dificuldades que ela possa encontrar. Não se deve entender os interesses e os movimentos de classe como apenas consequência dos interesses econômicos, mas também como resultado do desenvolvimento da consciência política e da capacidade de ação dos indivíduos. No entanto, não se pode negar que mesmo o desenvolvimento da consciência tende a obedecer às diretrizes estruturais delimitadoras do sistema vigente (CALDAS, 2015, p. 215-216). Daí a importância do reconhecimento dos limites da atuação popular por meio do Estado e do direito.

Diante das pressões dos movimentos políticos é que o Estado se desenvolve e tem de se reinventar. É por isso que, por mais que o Estado faça parte da estrutura geral de produção do sistema econômico burguês, ainda assim, ele se apresenta sob uma forma inacabada e imperfeita, pois ele se encontra submetido tanto às contingências de sua conjuntura atual quanto igualmente submetido ao aspecto contingencial criado pela sua autonomia relativa. Nesse sentido, o Estado não pode ser entendido simplesmente como uma engrenagem de funcionamento ótimo.

A noção de forma ou estrutura não exclui, portanto, o estudo da contingência, isto é, não exclui a análise empírica e histórica das ações concretas dos agentes estatais, da sociedade civil ou dos trabalhadores (CALDAS, 2015, p. 220). O estudo do capitalismo deve, sim, ser orientado pela forma, porém, deve-se também levar em conta os aspectos conjunturais dos Estados-nações e as demais interações sociais (alianças entre grupos, relações entre Estados, contextos ambientais, etc.). Deve-se levar, portanto, em consideração tanto forma quanto conteúdo e as implicações mútuas e dialéticas entre ambos.

Em resumo, a luta de classes, nesses termos, torna-se moldada pela dinâmica jurídico-estatal. A luta de classes somente se torna uma prática lícita, ou seja, autorizada social e legalmente, quando conformada, isto é, quando “purificada” pelo crivo do Estado e do direito.⁹⁰ ⁹¹ A dinâmica autonomamente relativa do Estado capitalista permite captar, permite absorver grandiosa parte dos antagonismos sociais, condicionando-os à lógica de seu funcionamento. No entanto, a luta de classes, quando levada ao limite, pode colapsar o próprio Estado e o sistema econômico, provando, conseqüentemente, que as formas sociais capitalistas não são eternas e, igualmente, não estão imunes a transformações revolucionárias (MASCARO, 2013, p. 61). Por mais que, por meio do aparato estatal, as crises do capitalismo sejam apaziguadas e a existência do sistema seja garantida, essas crises também, circunstancialmente, podem ser majoradas, diante de contextos de intensas contradições sociais e de tomada de consciência, podendo levar à crise total e a superação do modo de produção.

Não se pode considerar o Estado o reflexo objetivo da vontade da burguesia, tal qual insinuara Marx e Engels (2012, p. 63) no *Manifesto Comunista*. Isso não se verifica porque nem sequer há plena capacidade de administração do Estado sobre si mesmo nem sobre o sistema produtivo burguês mais amplo. Haverá sempre uma margem na qual os interesses das massas

⁹⁰ Mascaro oferece ainda outro exemplo interessante dessa conformação: “o movimento proletário gera frentes de trabalhadores que, pressionando o Estado por demandas específicas, passam a ser por este reconhecidas na forma de sindicatos oficializados juridicamente” (MASCARO, 2013, p. 60)

⁹¹ Não se deve esquecer, como amplamente abordado, que o Estado é, também, reciprocamente afetado pela dinâmica da luta de classes.

não estará, nem nunca esteve, sobre o total domínio da burguesia – deve-se reiterar, portanto: o Estado não é uma engrenagem de funcionamento ótimo. Mesmo que o Estado condicione e reconfigure a luta de classes, ele nunca poderá esculpi-la totalmente (MASCARO, 2013, p. 61). Diante desse fato, o estudo da luta política na sua configuração de luta de classes passa a desempenhar um papel de destaque.

Porém, é muito importante ressaltar que, por mais que a luta de classes exerça um papel fundamental no estudo da superação do sistema econômico capitalista e esse seja um tema de grandiosa relevância, a consideração exclusiva ou isolada desse fator tornaria possível considerar que o Estado poderia ser, de algum modo, tomado totalmente pela vontade política da classe trabalhadora e que, conseqüentemente, tratar-se-ia apenas de buscar estratégias políticas (pela via estatal) de evidenciação da vontade das classes exploradas, e não de superação do próprio Estado e do sistema produtivo. É necessário, nesse contexto, afastar-se de análises excessivamente politicistas. Portanto, muito embora haja essa margem de indeterminação e a possibilidade de ações contrárias aos interesses econômicos essencialmente burgueses que fortaleçam o interesse popular, há, todavia, uma forte seletividade estrutural que compatibiliza mesmo essa margem de indeterminação; há uma importante coerção formal (de forma).

A dinâmica da luta de classes perpassa as diversas instâncias e configurações do Estado. No entanto, a própria forma política e o próprio sistema econômico já preveem a sustentação de determinados graus de conflitos sociais. O capítulo oitavo d'*O capital*, intitulado *A jornada de trabalho*, abordará precisamente como o Estado e o sistema econômico, permitem não apenas algum nível de manifestação social de classe, como também eles se *beneficiam* do movimento popular. Nesse capítulo, será estudado em detalhes o percurso de luta histórico dos trabalhadores pela delimitação e pela redução da jornada de trabalho, bem como o processo de concessão de alguns direitos aos trabalhadores no período de consolidação do capitalismo.

Anteriormente ao processo de consolidação desses direitos, quando as regras do processo de trabalho eram totalmente determinadas pelos capitalistas ao sabor das livres forças do mercado, a resistência dos controladores do capital era muito forte em relação ao estabelecimento desses direitos, porém, as reivindicações dos trabalhadores faz com que, na tentativa de se evitar uma crise muito maior com a classe proletária – o que poria em risco também a própria imagem do Estado como terceiro neutro ao qual todos tem acesso –, a burguesia concorde com certa concessão de direitos. A médio prazo essa concessão, que anteriormente era vista como negativa, já que diminuiria a quantidade de horas trabalhadas e, conseqüentemente, o lucro do capitalista, é vista como benéfica pelos próprios burgueses, já

que a melhoria na vida do trabalhador e a diminuição nas horas de trabalho, na prática, não havia causado prejuízo algum, mas exatamente o contrário, provocou um aumento da qualidade do tempo trabalhado, do trabalho executado e do lucro. Nesse contexto, a concessão de alguns direitos não somente se tornou permitida como, inclusive, desejada.

No entanto, o princípio triunfou com sua vitória nos grandes ramos da indústria, que constituem a criatura mais característica do moderno modo de produção. Seu admirável desenvolvimento entre 1853 e 1860, lado a lado com o renascimento físico e moral dos trabalhadores fabris, saltava mesmo aos olhos mais cegos. Os próprios fabricantes, aos quais as limitações e regulações legais da jornada de trabalho foram gradualmente arrancadas ao longo de meio século de guerra civil, apontavam jactanciosos para o contraste com os setores da exploração que ainda se conservavam “livres”. Os fariseus da “economia política” proclamaram, então, a compreensão da necessidade de uma jornada de trabalho fixada por lei como uma nova conquista característica de sua “ciência”. Compreende-se facilmente que, depois de os magnatas das fábricas terem se resignado e reconciliado com o inevitável, a força de resistência do capital tenha se enfraquecido gradualmente, ao mesmo tempo que o poder de ataque da classe trabalhadora cresceu a par do número de seus aliados nas camadas sociais não diretamente interessadas. Daí o progresso relativamente rápido ocorrido a partir de 1860 (MARX, 2013, p. 461).

O Estado não resolve ou dilui em si a luta de classes eliminando as contradições internas do capitalismo e permitindo que pacificamente uma classe subjuguie plenamente as outras. A luta dos trabalhadores serve como um contrapeso às consequências desastrosas da fúria concorrencial capitalista, tome-se como exemplo a pilhagem, não apenas da força de trabalho, mas também dos recursos naturais. Sob esse viés, a ação em prol da limitação do impulso de autodestruição do capital acaba servindo como um estabilizador. É desse modo, então, que a luta de classes é incorporada e tolerada pelo próprio capitalismo.

Nesse sentido, “certo ganho de poder pelo movimento trabalhador é socialmente necessário para o funcionamento efetivo do capitalismo” (HARVEY, 2013, p. 157), tanto por ajudar a consolidar a imagem do Estado como árbitro neutro das relações humanas quanto pela função de contrapeso ou equilíbrio na exploração dos recursos. Se isto é verdadeiro, um certo investimento na autonomia e no poder, por exemplo, dos movimentos sindicais serviria não à derrubada do sistema burguês, mas sim a sua perpetuação através da estabilização não somente da economia, mas também da política, dos embates sociais e da exploração dos recursos naturais.

No entanto, a teoria de Marx é uma teoria revolucionária, afirmar todos esses benefícios da incorporação da luta de classes pelo sistema burguês parece contradizer esse aspecto. É possível supor que o passo que sai do reformismo burguês e segue no sentido de uma revolução social mais ampla está na natureza do que se reivindica e na consciência daqueles que reivindicam. Trata-se, então, de colapsar o sistema e não apenas de conceder alguns direitos.

Trata-se de pôr em xeque as bases do sistema produtivo: o trabalho assalariado, o mais-valor, o direito, os deveres, a divisão do trabalho, a neutralidade do Estado, a moral capitalista, etc.

Mas há também um ponto em que a luta em torno da duração da jornada de trabalho e o ganho de poder do movimento trabalhador podem ir além da consciência sindical e se transformar em reivindicações mais revolucionárias. Uma coisa é dizer que a jornada de trabalho deveria ser limitada a oito ou dez horas, mas o que aconteceria se os trabalhadores exigissem uma redução para quatro horas? Nesse ponto, os capitalistas ficam assustados. Como aconteceu na França, mesmo uma semana de trabalho de 35 horas e férias 6 semanas foram vistas como excessivas e desencadearam um forte movimento por parte da classe capitalista e de seus aliados a favor de uma maior “flexibilidade” nas leis trabalhistas. A questão é: em que ponto a reforma se excede e desafia a própria base do capitalismo?

Se existe um ponto de equilíbrio na luta de classes, ele não é fixo, tampouco conhecido (HARVEY, 2013, p. 157-158).

5.3 TRANSIÇÃO AO COMUNISMO E EXTINÇÃO DA FORMA JURÍDICA

A teoria de transição aborda o momento de transição entre uma sociedade capitalista e uma comunista. A sociedade de transição ficou conhecida teórica e historicamente como *socialismo*. Ao contrário do anarquismo que defendia a dissolução do Estado logo após a revolução (MILIBAND, 2012, p. 200),⁹² a teoria marxiana, concluiu que o Estado deverá passar por uma passagem gradual de esterilização. Esse desaparecimento gradual do Estado possui inúmeras implicações. Uma das mais relevantes é a questão do direito. Se o desaparecimento do Estado é gradual, também é gradual o desaparecimento do direito e das demais formas sociais conhecidas com o capitalismo. Dessa forma, pode-se afirmar que a natureza do direito no socialismo é também burguesa, porém essa natureza burguesa deve estar apta, no socialismo, a criar as condições de seu próprio desaparecimento. Assim, instauração plena de uma sociedade comunista somente é possível diante do completo desaparecimento das formas sociais do capitalismo, não apenas do Estado, mas também do direito. Afirmando tudo isso, possui ainda uma última implicação. Essa implicação é relativa ao fato de que a revolução não se exaure com a revolução. A luta contra a dominação e a exploração permanece mesmo após o capitalismo, em uma sociedade socialista. Uma luta dupla tanto contra as antigas classes dominantes privadas capitalistas, quanto a luta contra a nova classe dominante estatal.

A compreensão de Marx do problema da transição socialista possui duas versões, uma anterior a *O capital* e uma posterior a *O capital*. Segundo Naves (2000b, p. 85), a versão anterior a *O capital*, corresponde às obras: *Manuscritos econômicos-filosóficos*, *Ideologia alemã* e, em parte, pelo *Manifesto comunista*. Já em *O capital* e n’*A guerra civil na França* a

⁹² Para Marx e Engels, a ação política de um partido independente operário é voltada para a conquista do Estado, e não para a sua simples aniquilação. A destruição do Estado somente faz sentido enquanto resultado do desaparecimento das classes. Com o desaparecimento das classes, torna-se desnecessária a criação de um poder de classe organizado para subjugar outras classes exploradas. Dessa maneira, a interferência do Estado torna-se supérflua. O Estado, assim, desaparece (OSTERGAARD, 2012, p. 17-18).

perspectiva de Marx muda. No primeiro bloco de obras, Marx argui em favor da tese do *primado das forças produtivas* e da necessidade de *supressão da propriedade privada*, através de sua transferência para o Estado, com o objetivo de uma posterior coletivização que alteraria, finalmente, todo o sistema produtivo, de capitalista para comunista. Com o segundo bloco de obras, Marx opera *duas* retificações. A primeira delas é relativa à questão da *transformação das relações de produção*; a ênfase de Marx deixa, então, de ser destinada à tese do primado das forças produtivas. Essa problemática não é expressa, mas está implícita na própria lógica da problemática introduzida e no abandono da tese do primado das forças produtivas. A segunda retificação é relativa à questão da *transformação do Estado* no período de transição para o socialismo. Essa problemática, ao contrário da primeira, está expressa no prefácio à edição alemã do *Manifesto Comunista*, quando Marx veicula a *necessidade de destruição do aparelho de Estado burguês*. São, portanto, essas duas questões, isto é, a necessidade de revolucionarização das relações de produção e a necessidade de revolucionarização do Estado que permitem compreender a ideia de transição para o comunismo na teoria marxiana.

Na *Ideologia alemã*, Marx estabelece o *princípio do primado das forças produtivas sob as relações de produção*. Para ele, nessa obra, as forças produtivas comandariam o desenvolvimento histórico. Pode-se afirmar, assim, que Marx ainda pensava o homem sob a noção de alienação. A alienação, por sua vez, é o resultado da divisão do trabalho que separou os homens dos seus meios de produção. O trabalho, entretanto, é o que distingue os homens dos outros seres naturais. “Os homens começam a se distinguir dos animais quando se tornam capazes de produzir seus meios de vida, e, assim fazendo, produzem a sua própria vida material. É o *modo* como os homens produzem sua vida material, o elemento decisivo da análise marxiana” (NAVES, 2000b, p. 31). Nesse contexto, as forças produtivas aparecem não como o resultado da ação humana, muito embora sejam o resultado dessa ação, mas como um poder distinto dessa ação, totalmente alheio a ela:

(...) torna-se para ele uma força estranha situada fora deles, cuja origem e destino ignoram, que não podem mais dominar e que, pelo contrário, percorre agora uma série particular de fases e estágios de desenvolvimento, independentemente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige este querer e este agir (MARX; ENGELS, 2004, p. 61).

Se, no entanto, o processo de alienação é o processo de separação entre indivíduo e forças produtivas, a condição para o estabelecimento do comunismo seria a unificação entre indivíduo e forças produtivas. Forças produtivas essas que foram destacadas dos indivíduos e que parecem os controlar. Ou seja, deve ocorrer a apropriação do objeto pelo sujeito, o sujeito deve controlar o objeto, e não o contrário. O indivíduo deverá se unificar com sua essência

perdida na separação entre homem e meio de trabalho ocorrida dentro do processo de trabalho, invertendo, assim, sua situação de alienação.

Para que a alienação seja invertida e o advento do comunismo seja tornado possível, todavia, “é necessária a ocorrência de uma condição prévia, absolutamente essencial: o desenvolvimento das forças produtivas” (NAVES, 2000b, p. 39). O desenvolvimento em escalas muito elevadas da força produtiva vai produzir, por um lado, muita riqueza e, por outro, uma grande massa de destituídos. A massa de destituídos e explorados irá, por conseguinte, confrontar-se, como elementos contraditórios, com a pequena massa dos indivíduos que detém grandes quantidades de riqueza. Por outro lado, o intercâmbio universal de mercadorias vai permitir que essa condição de destituição se estenda por toda parte, unificando deste modo a consciência da massa explorada. Ou seja, ao generalizar-se o intercâmbio, generaliza-se o capitalismo, a exploração, então, finalmente, todo um mundo já tornado capitalista poderá ser totalmente substituído por outro comunista.

É necessário, segundo Marx, que a sociedade evolua produtivamente com lastro no desenvolvimento das forças produtivas capitalistas, pois sem a produção de riquezas, não haveria o que se generalizar no comunismo, a não ser a pobreza. Esse desenvolvimento amplo das forças produtivas que globalizará a existência do capitalismo e criará a contradição, deverá – e aqui adentra-se o segundo ponto – desaguar na transferência da propriedade privada para o Estado. Por meio dessa transferência, a propriedade privada encontrará seu fim. A apropriação privada deverá, então, ser substituída por uma apropriação coletiva. Em resumo, é esta a concepção de comunismo fundada na tese do desenvolvimento das forças produtivas (ou tese do primado das forças produtivas) e no cancelamento da alienação pela transferência a da propriedade privada para o Estado.

Essa alienação (...) pode ser superada apenas sob dois pressupostos *práticos*. Para que ela se transforme em um poder “insuportável”, isto é, um poder contra o qual se faça a revolução, é necessário que tenha produzido uma massa humana totalmente “destituída de propriedade” e que se encontre simultaneamente em contradição com um mundo de riqueza e de cultura com existência real; ambas as coisas pressupõem um grande aumento da força produtiva, isto é, um estágio elevado de desenvolvimento. Por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas (que implica já que a existência empírica atual dos homens decorra no âmbito da história mundial e não no da vida local) é uma condição prática prévia absolutamente indispensável, pois, sem ele, apenas se generalizará a penúria e, com a pobreza, recomeçará paralelamente a luta pelo indispensável e cair-se-á fatalmente na imundície anterior. Ele constitui igualmente uma condição prática *sine qua non*, pois é unicamente através desse desenvolvimento universal das forças produtivas que é possível estabelecer um intercâmbio universal entre os homens e porque, deste modo, o fenômeno da massa privada de propriedade pode existir simultaneamente em todos os países (concorrência universal), tornando cada um deles dependente das perturbações dos restantes e fazendo com que finalmente os homens empiricamente universais vivam de fato a história mundial em vez de serem indivíduos vivendo numa esfera exclusivamente local (MARX; ENGELS, 2004, p. 61-62).

Na perspectiva anterior a *O Capital*, onde prevalece a noção do primado das forças produtivas, portanto, a transição para o comunismo se daria com um simples ato jurídico: o de transferência de propriedade. Como pode ser observado, ainda, no *Manifesto comunista*:

O proletariado utilizará sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado em classe dominante, e para aumentar, o mais rapidamente possível, o total das forças produtivas.

Isto naturalmente só poderá realizar-se, a princípio, por uma violação despótica do direito de propriedade e das relações de produção burguesas, isto é, pela aplicação de medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas e serão indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção.

Essas medidas, é claro, serão diferentes nos vários países. Todavia, nos países mais adiantados, as seguintes medidas poderão geralmente ser postas em prática:

1. Expropriação da propriedade latifundiária e emprego da renda da terra em proveito do Estado.
2. Imposto fortemente progressivo.
3. Abolição do direito de herança.
4. Confiscação da propriedade de todos os emigrados e sediciosos.
5. Centralização do crédito nas mãos do Estado por meio de um banco nacional com capital do Estado e com o monopólio exclusivo.
6. Centralização, nas mãos do Estado, de todos os meios de transporte.
7. Multiplicação das fábricas e dos instrumentos de produção pertencentes ao Estado, arroteamento das terras incultas e melhoramento das terras cultivadas, segundo um plano geral. (MARX; ENGELS, 2012, p. 67-68).

O problema da alienação, isto é, o problema da recuperação da essência perdida no trabalho de produção de objetos que já não são possuídos a quem os produz, mas sim a um terceiro explorador, como pode ser observado nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, seria resolvida com o ato de dissolução da propriedade privada através de sua transferência para o Estado. Diante dessa “juridiscização” do socialismo ou “comunitarização” do direito, o momento de transição para o socialismo se daria por vias pacíficas e legais, através dos instrumentos próprios da burguesia, ou seja, da lei e do direito. Portanto, o fator primordial de análise não seria a extinção da forma jurídica, mas sim, saber qual seria a natureza do direito no socialismo. Nesse ínterim, o período de transição seria marcado pela mudança (jurídica) de titularidade dos meios de produção através da expropriação e da transferência para o Estado. A socialização dos meios de produção seria condição suficiente para o fim do capitalismo.

O comunismo na condição de suprassunção *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano (MARX, 2010a, p. 105).

E complementa:

A suprassunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente (MARX, 2010a, p. 109).

Em Para a crítica da economia política há argumentos no mesmo sentido:

Em um certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em conflito com as relações de produção existentes, ou – o que não é senão a sua expressão jurídica – com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, essas relações se convertem em obstáculos a elas. Abre-se então uma época de revolução social (MARX, 1982c, p. 25).

Ninguém melhor para expor os pontos fortes da tese do primado das forças produtivas do que alguém que, diante da leitura das obras de Marx, conclua que a tese do primado das forças produtivas seja a mais adequada. Gemer (2009) é uma dessas pessoas. Como antecipado, “o trabalho é fonte de consciência e conhecimento” (GEMER, 2009, p. 80). O fato de a sociedade humana estar em contínua transformação e evolução não depende da vontade do ser humano. Isso ocorre devido ao fato de que o trabalho é uma necessidade prática do ser humano que o diferencia dos outros animais e contribui para a contínua evolução “tecnológica” dos indivíduos, graças à própria necessidade de sobrevivência deles. O trabalho do animal, a construção do ninho, o cuidado com a prole limita-se a necessidades imediatas, já o “homem faz da sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e da sua consciência” (MARX, 2010a, p. 84).⁹³ Através do trabalho contínuo, o ser humano aperfeiçoa seus métodos e suas ferramentas. O trabalho age sobre as coisas naturais que cercam os indivíduos e são modificadas por eles para que possa atender as suas necessidades e as exigências. Ao agir continuamente

⁹³ Segundo Gadotti (2012), para Marx não se pode separar o homem da natureza, o que diferencia o indivíduo dos outros animais, não é como querem os idealistas a “consciência de si” pura e simplesmente, a consciência de si é consequência de um processo maior e muito mais complexo. O que diferencia o homem dos outros animais é o seu fazer, o seu trabalho, assim “é pelo trabalho que o homem se descobre como ser da práxis, ser individual e coletivo (unidade dos contrários)” (GADOTTI, 2012, p. 49). O trabalho humano, portanto, é o que une os homens em torno do objetivo comum que é a manutenção da espécie, assim, a ação de cada homem individual condiciona a existência dos outros. Dessa forma, a natureza inumana, como dado objetivo externo ao indivíduo, é humanizada pelo fazer humano. A natureza humanizada é natureza “culturizada” pelo fazer humano que une um indivíduo ao outro em nome, mas apenas em primeira instância, da sobrevivência.

O indivíduo se desenvolve por contradições. O indivíduo humano, como integrante da natureza, para ver-se como ser individual opõe-se à natureza inumana. De início ele se encontra fundido a ela, para, logo em seguida, desvincular-se. Deste modo, a surgimento do indivíduo só é possível em conexão com esse outro que ele traz em si próprio que é a natureza. Ele faz surgir do seio da natureza um mundo humano. O indivíduo então se cria a si mesmo ao se diferenciar desse outro através das obras de seu trabalho, de modo que homem não pode dispor de seus objetos, dos seus modos de fazer e seus produtos, pois é através deles que ele submerge das águas do mundo natural do qual ele é visto como ser integrante. “É na medida que desenvolve suas forças (subjetivas) que [o homem] domina a natureza. Esta é exterior ao homem, mas não pode ser compreendida sem ele” (GADOTTI, 2012, p. 50). Negando a natureza o homem humaniza a natureza, cria a cultura e a si mesmo.

O ser humano então constrói o mundo e a si mesmo por um processo de depuração. Assim também o faz suas capacidades interpretativas, com a qual é possível tomarmos consciência de nós mesmos. Contudo, esse processo de interpretação não é desvinculado, não se dá por si mesmo, dá-se pelo processo dialético do eu-mundo, da natureza como ente objetivo (externo) e ente subjetivo (interno). É um processo dialético onde, simultaneamente, o homem humaniza a natureza e a natureza naturaliza o homem. A interpretação constitui o mundo humano, o que o mero dado descritivo não seria suficiente para fazê-lo. A interpretação só é possível se ver-se o homem em conflito com a sua realidade-ambiente. E a relação dialética com a realidade é o que se chama de experiência.

sobre esses meios materiais naturais, o ser humano acaba por se familiarizar com suas propriedades. Com essa familiarização, os indivíduos ampliam seu conhecimento sobre a natureza, o que resulta, por sua vez, em um maior domínio sobre ela. Aos poucos, os indivíduos passam a transformar esses meios naturais em ferramentas que o auxiliam. O conjunto dos materiais naturais transformados pelo trabalho humano e o conhecimento obtido e progressivamente acumulado sobre esses produtos do trabalho, constituem as forças produtivas. Ou seja, segundo Gerner, o processo de trabalho passa por uma reta ascendente de conhecimento pelo ato de trabalhar que leva, conseqüentemente, ao aperfeiçoamento do trabalho materializado no aprimoramento das ferramentas para o trabalho. A conclusão a que se chega com esse raciocínio é que o desenvolvimento das forças produtivas é cumulativo ou progressivo e que, portanto, um modo de produção posterior sempre será mais desenvolvido que o anterior a ele, excetuando-se os casos fortuitos de regressão das sociedades, por catástrofes naturais, guerras, etc.

Se o desenvolvimento é cumulativo, então a exacerbada produção de riqueza das sociedades capitalistas, por um lado, e a crescente exploração e miséria da classe trabalhadora, por outro, é resultado da progressiva evolução tecnológica que, para evoluir, necessitou que uma classe, a burguesia, monopolizasse os meios de produção para fazer evoluir a sociedade tecnológica e produtivamente. São as forças produtivas que farão surgir duas classes opostas, burguesia e proletariado. A nova classe proletária contestará a forma de organização da sociedade capitalista que já não a acompanhará em termos sociais. Ou seja, as forças produtivas evoluídas que fizeram surgir o proletariado passam a exigir novas formas de organizar a sociedade, em especial a forma como se dá o trabalho.

No capitalismo, o processo de trabalho se dá pela não posse pelos trabalhadores dos meios de produção. Logo, a exigência das forças produtivas é que se modifique essa relação dos trabalhadores com os meios de produção, ou seja, que se modifique as relações de produção. Se no capitalismo essa posse é privada, no comunismo, ela se dará com base na coletivização. E já que as forças produtivas e as relações de produção seguem uma reta ascendente, então, o comunismo é tecnológica e socialmente mais evoluído que o capitalismo. As relações de produção da era capitalista (baseadas na propriedade privada dos meios de produção), quando chegam ao seu limite máximo de desenvolvimento, passam a atuar como obstáculo à continuidade do desenvolvimento tecnológico das forças produtivas; as forças produtivas, por sua vez, passam a requerer a alteração dessas relações produtivas. Ou seja, de alguma forma a não ultrapassagem de modo de produção oculta a estagnação da evolução das forças produtivas. É nesse sentido que em Marx, segundo Gerner, a evolução tecnológica das forças produtivas

tende a se chocar com as antigas formas de relações sociais de produção. A mais preponderante dessas relações sociais é a forma com que os indivíduos relacionam-se ou apropriam-se dos meios de produção.

Essa exposição, de Gemer, ilustra de maneira sucinta como funciona a lógica da tese do primado das forças produtivas. Essa tese é acusada de “determinismo tecnológico” por Harvey (2013, p. 190). Os instrumentos de trabalho não são neutros. O fato de que um povo beligerante possa ter desenvolvido uma relação íntima com os metais, não é um acaso.⁹⁴ Os indivíduos são necessariamente guiados por representações mentais (HARVEY, 2013, p. 193) sobre guerra, sobrevivência, etc. Essas representações mentais, então, têm forte influência sobre o processo de trabalho. A representação mental que conduziu o desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo é a representação da circulação mercantil universalizada, da igualdade, da liberdade, da valorização do valor, da propriedade privada; e o que possibilitou tudo isso, por sua vez, foi uma concepção particular de relação de produção. Marx inicia o capítulo sobre *Maquinaria e grande indústria* remetendo-se à John Stuart Mill:

John Stuart Mill, em seus Princípios da economia política, observa: “É questionável que todas as invenções mecânicas já feitas tenham servido para aliviar a faina diária de algum ser humano”. Mas essa não é em absoluto a finalidade da maquinaria utilizada de modo capitalista. Como qualquer outro desenvolvimento da força produtiva do trabalho, ela deve baratear mercadorias e encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador necessita para si mesmo, a fim de prolongar a outra parte de sua jornada, que ele dá gratuitamente para o capitalista. Ela é meio para a produção de mais-valor (MARX, 2013, p. 548).

Portanto, há que se demonstrar “por que certas coisas funcionam de determinada forma em nossa sociedade” (HARVEY, 2013, p. 197) ou por que a tecnologia se desenvolve dessa forma e não de outra. No capitalismo, por exemplo, parece não haver opção além de inovar tecnologicamente ou crescer, pois essa é uma ordem inerente à estrutura do capital. Dessa forma, pode-se demonstrar que não são as forças produtivas de uma sociedade que geram suas relações de produção, mas sim o contrário, o modo socialmente determinado de lidar com os meios de produção que determina de que maneira será a tecnologia. Marx, ao examinar a diferença entre ferramenta e máquina, afirma que definir ferramenta como uma máquina simples e máquina como ferramenta composta, é cometer um desatento salto histórico.

Matemáticos e mecânicos – e isso é repetido aqui e ali por economistas ingleses – definem ferramenta como uma máquina simples, e máquina como uma ferramenta composta. Não detectam aí nenhuma diferença essencial e chegam ao ponto de chamar de máquinas as simples potências mecânicas, como a alavanca, o plano inclinado, parafuso, a cunha etc. De fato, toda máquina é constituída dessas potências simples, independentemente do disfarce sob o qual elas se apresentam e do

⁹⁴ Esse povo fictício poderia muito bem, diante do seu domínio sobre o ferro, tornar-se um povo de exímios mestres-cucas. Pois hoje, sabe-se, que, para a culinária, onde se cozinha é tão importante quanto o que se cozinha.

modo como são combinadas. Do ponto de vista econômico, no entanto, a definição não tem qualquer validade, pois carece do elemento histórico (MARX, 2013, p. 549).

Segundo o argumento de Gerner em defesa do primado das forças produtivas, ou as forças produtivas ainda não se desenvolveram o suficiente para subsidiar o entrelaço com as relações de produção ou as forças produtivas que caminham para o desenvolvimento de forças produtivas comunistas tiveram seu desenvolvimento obstruído pelas relações de produção capitalista, ou seja, tiveram seu desenvolvimento negado ou no mínimo limitado. No entanto, sabem todos, que a ordem do dia no capitalismo é sempre inovar tecnologicamente e que, portanto, não houve estagnação.

Assim, não sendo as forças produtivas determinantes, o que criou a necessidade de um ajuste tecnológico que, por sua vez, consolidasse de modo efetivo o capitalismo como mentalidade de uma época, como nova ideologia, foi a circulação mercantil, possibilitada, de início, pela expansão do comércio iniciada com as cruzadas, a manufatura, a valorização do valor e, posteriormente, o ódio à nobreza, o protestantismo, etc. Soma-se a isso o fato de se ter, inicialmente, uma grande massa de trabalhadores “livres” que já não eram mais ligadas à terra e aos senhores feudais. “Ou seja, não haveria tecnologias sem a existência prévia das necessárias relações sociais e habilidades laborais” (HARVEY, 2013, p. 201).

A própria máquina a vapor, tal como foi inventada no fim do século XVII, no período da manufatura, e tal como continuou a existir até o começo dos anos 1780, não provocou nenhuma revolução industrial. O que se deu foi o contrário: a criação das máquinas-ferramentas é que tornou necessária a máquina a vapor revolucionada (MARX, 2013, p. 553-552).

Ou ainda:

Mas as invenções de Vaucanson, Arkwright, Watt etc. só puderam ser realizadas porque esses inventores encontraram à sua disposição, previamente fornecida pelo período manufatureiro, uma quantidade considerável de hábeis trabalhadores mecânicos. Uma parte desses trabalhadores era formada de artesãos autônomos de diversas profissões, e outra parte já se encontrava reunida em manufaturas, onde, como já mencionado, a divisão do trabalho dominava com rigor especial (MARX, 2013, p. 560-561).

Outro argumento que nega a tese do primado das forças produtivas é a análise da subordinação formal e real do trabalho ao capital. Na subordinação formal, as primeiras manufaturas já se organizavam no sentido de valorizar o valor, mesmo que tecnologicamente permanecessem atuando de modo artesanal como acontecia no feudalismo. Somente posteriormente o desenvolvimento tecnológico se realizaria com vistas a concretizar a organização capitalista. Ou seja, não foi o elevado nível de desenvolvimento das forças produtivas que requereu uma mudança nas relações de produção, mas sim o contrário. Portanto,

o estabelecimento de uma mentalidade capitalista fez com que as forças produtivas também se desenvolvessem.⁹⁵

Mesmo que o enfoque na transição para o comunismo consolidado seja a atuação do Estado com relação à propriedade, isto é, se é suficiente ou não a transferência da propriedade para o Estado para que se tenha efetivada a passagem para o comunismo; a questão da primazia do primado das forças produtivas ou da primazia das relações de produção possuem um peso importante nessa análise. Isso porque se como demonstrado, as relações de produção é que moldam o aparecimento das forças produtivas, qualquer ato isolado de transferência de propriedade para o Estado permaneceria estéril se não fosse acompanhado por uma mudança *justamente* nessas relações de produção.

Contudo, no *Manifesto comunista*, Marx já identifica a necessidade de uma dupla supressão para que se instaure o comunismo. A necessidade de supressão da propriedade privada e a necessidade de *supressão das relações de produção*, alterando assim seus posicionamentos iniciais. Nesse momento, ainda, não se pode negar, a ênfase pesa muito mais sobre a supressão da propriedade privada do que sobre a supressão das relações de produção de tipo capitalista. Porém, a distinção entre a necessidade dessas duas supressões já indica que se tratam de coisas diferentes.⁹⁶

A supressão da propriedade privada através da sua transferência para o Estado é, todavia, insuficiente para que se instaure o comunismo. Marx, no prefácio à edição alemã de 1872 do *Manifesto comunista*, já delineia isso:

Diante do imenso desenvolvimento ulterior da grande indústria nos últimos 25 anos, e, com ele, do avanço da organização partidária da classe trabalhadora; diante das experiências práticas advindas tanto da revolução de fevereiro como, mais ainda, de Comuna de Paris, em que pela primeira vez o proletariado deteve por dois meses o poder político, esse programa encontra-se hoje parcialmente envelhecido. E isso porque a Comuna nos deu prova de que “a classe trabalhadora não pode simplesmente tomar posse da máquina estatal pronta e movê-la na direção de seus próprios objetivos”. (Ver “A guerra civil na França. Mensagem ao Conselho Geral da Organização Internacional dos Trabalhadores”, edição alemã, p. 19, onde esse assunto é tratado mais a fundo) (MARX, 2012, p. 8).

A máquina estatal não é neutra. Pôde-se observar, ao longo desse trabalho, que o Estado é uma necessidade do capitalismo, ou seja, o Estado é necessariamente capitalista. No *Manifesto comunista*, Marx, nada diz sobre a natureza capitalista do Estado, bem como nada diz sobre as

⁹⁵ Para uma análise detalhada desse processo, consultar o tópico correspondente no quarto capítulo.

⁹⁶ Com isso, não se nega, contudo, a necessidade de supressão da propriedade privada e a necessidade de sua transferência para o Estado, no socialismo. Porém, essa simples transferência é incapaz de alterar a natureza das relações de produção e, conseqüentemente, de permitir uma mudança de modo de produção. Essa transferência da propriedade privada para o Estado constitui uma *relação de propriedade* que é algo distinto das *relações de produção* que configuram o cerne do modo de produção capitalista.

transformações que o Estado deveria passar para que pudesse servir à organização de uma nova sociedade. Ou seja, o *Manifesto* limita a transformação da sociedade à operação jurídica de transferência de titularidade dos meios de produção para o Estado. O que Marx demonstra, todavia, com a análise da tomada de poder na França, em um episódio que ficou conhecido como Comuna de Paris, exposta em sua obra *A guerra civil na França*, é que “o Estado burguês, tal qual ele é ‘recebido’ pelos trabalhadores após a tomada do poder, não é adequado para servir aos propósitos da revolução” (NAVES, 2000b, p. 90).

Ao alvorecer de 18 de março de 1871, Paris foi despertada com o clamor: “Viva a Comuna!”. Que é a Comuna, essa esfinge que tanto atormenta os espíritos burgueses? “Os proletários de Paris — dizia o manifesto do Comitê Central de 18 de março — em meio aos fracassos e às reações das classes dominantes, compreenderam que chegou o momento de salvar a situação tomando em suas mãos a direção dos negócios públicos... Compreenderam que é seu dever imperioso e seu direito incontestável tornar-se donos de seus próprios destinos, tomando o Poder.” Mas a classe operária não pode limitar-se simplesmente a se apossar da máquina do Estado tal como se apresenta e servir-se dela para seus próprios fins (MARX, 1999, p. 64).

O Estado não pode, assim, ser utilizado como instrumento de emancipação, precisando ser destruído. Para que o Estado haja no sentido de sua própria destruição, deve-se tomar medidas que, no período revolucionário de transição, contribuam com a revolucionarização das relações de produção e das forças produtivas, que culminarão, inevitavelmente, no fim do Estado. Essas medidas que levariam o Estado burguês ao seu ocaso têm, majoritariamente, o caráter de controle radical do Estado pelas massas. Algumas dessas medidas são descritas expressamente por Marx, em *A Guerra Civil na França*:

A Comuna era composta de conselheiros municipais eleitos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade. Eram responsáveis e substituíveis a qualquer momento. A Comuna devia ser, não um órgão parlamentar, mas uma corporação e trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo. Em vez de continuar sendo um instrumento do governo central, a polícia foi imediatamente despojada de suas atribuições políticas e convertida num instrumento da Comuna, responsável perante ela e demissível a qualquer momento. O mesmo foi feito em relação aos funcionários dos demais ramos da administração. A partir dos membros da Comuna, todos que desempenhavam cargos públicos deviam receber salários de operários. Os interesses criados e as despesas de representação dos altos dignitários do Estado desapareceram com os próprios altos signatários. Os cargos públicos deixaram de ser propriedade privada dos testas-de-ferro do governo central. Nas mãos da Comuna concentrou-se não só a administração municipal, mas toda iniciativa exercida até então pelo Estado (MARX, 1999, p. 68-69).

O estudo empreendido por Marx, em sua obra de maturidade, permite observar que a simples a tomada do Estado (somada à transferência da propriedade privada para a esfera estatal), mesmo que constitua uma ação importante, ainda assim é condição, por si mesma, insuficiente para levar a cabo a instauração de um sistema de produção outro. Para que isso ocorra, é necessário que se transformem as relações de produção capitalistas. Por seu turno,

essa transformação somente é possível se a tomada do Estado for acompanhada posteriormente pelo controle massivo do proletariado.

Dessa afirmação, é permitido deduzir uma consequência importante: que se a tomada do Estado e a transferência da propriedade não são suficientes para a consolidação de um sistema de produção comunista, e que se, após essas ações, é premente que a massa se envolva na condução da ultrapassagem do sistema que os oprime; deduz-se, a partir disso, que, para Marx, a luta de classes prossegue após a tomada do poder pela classe operária.

A classe operária não esperava da Comuna nenhum milagre. Os operários não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir “*par décret du peuple*”. Sabem que para conseguir sua própria emancipação, e com ela essa forma superior de vida para a qual tende irresistivelmente a sociedade atual, por seu próprio desenvolvimento econômico, terão que enfrentar longas lutas, toda uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens. Eles não têm que realizar nenhum ideal, mas simplesmente libertar os elementos da nova sociedade que a velha sociedade burguesa agonizante traz em seu seio. Plenamente consciente de sua missão histórica e heroicamente decidida a atuar de acordo com ela, a classe operária pode sorrir diante das grosseiras invectivas dos lacaios da pena e do patronato recheado de doutrinas burguesas de beneficência, que derramam suas ignorantes vulgaridades e suas fantasias sectárias com uni tom sibilino de infalibilidade científica (MARX, 1999, p. 75).

Apenas uma teoria idealizada do socialismo poderia supor que a luta de classes desapareceria na transição para o comunismo ou, então, que essa luta de classes se reduziria à luta contra as antigas classes dominantes. No socialismo, “os trabalhadores travam uma luta de classe tão complexa e dura quanto a que travaram sob o capitalismo, já que o núcleo fundamental da dominação de classe burguesa, como vimos, ainda não foi eliminado” (NAVES, 2000a, p. 96). A classe operária, após a revolução, mesmo com a transferência da propriedade privada dos meios de produção para o Estado, ainda permanece separada desses mesmos meios, não possuindo, portanto, controle sobre o processo de trabalho, encontrando-se expropriada, desse modo, de suas condições tanto objetivas quanto subjetivas.

No interior da fábrica, os trabalhadores são ordenados por elementos estranhos à classe, como, por exemplo, dirigentes indicados pelo partido. A maioria dos trabalhadores ainda se limita a executar tarefas manuais indicadas por tais dirigentes que monopolizam, por sua vez, tarefas intelectuais e de direção. Os agentes sociais que comandam o processo produtivo nas várias unidades produtivas, independentemente de suas intenções subjetivas, encontram-se objetivamente em contradição com os produtores diretos, uma vez que sua função é a de comandar a exploração da classe operária mesmo que tal exploração seja obscurecida pela ausência de um proprietário privado dos meios de produção e esse mesmo proprietário privado tenha sido substituído pelo Estado.

Trata-se do mesmo processo de exploração e valorização do valor encontrado no sistema de produção capitalista. Esses funcionários, por se encontrarem separados da massa, em um plano dirigente hierarquicamente superior a ela, acabam por constituir uma outra classe: a burguesia de Estado. Essa burguesia de Estado diferencia-se da “burguesia privada” do capitalismo por exercer o domínio de classe e concretizar a exploração das massas por meio da posição ocupada por ela no interior do Estado, que, por sua vez, passa a ser considerado o proprietário dos meios de produção. “As apostas são as mesmas, a ideologia é a mesma, salvo que o patrão foi substituído pela administração, o capitalismo monopolista pela propriedade do Estado, os ‘conflitos’ por uma contradição não antagonista entre a administração e os operários” (EDELMAN, 2016, p. 139). Portanto, a revolução (imediate) socialista não é suficiente para extinguir a burguesia.

Segundo Bettelheim (1979, p. 129), “todos aqueles que, no sistema social da produção e reprodução sociais, ocupam um lugar correspondente ao da burguesia e que aí desenvolvem práticas sociais burguesas a despeito da existência da ditadura do proletariado constituem uma burguesia”. Em resumo, deve-se entender por burguesia estatal o conjunto de indivíduos que não são produtores imediatos, mas pela própria configuração do sistema, detém o controle dos meios de produção através do Estado. A manutenção no poder dessa burguesia estatal, segundo Bettelheim ainda, conduziu ao fracasso a revolução ocorrida na antiga União Soviética. Muito embora sob o título de propriedade coletiva ou propriedade estatal, consolidou-se uma progressiva apropriação pelos dirigentes do Estado da propriedade que antes era controlada pela burguesia privada (ABREU, 2009, p. 4-10). A burguesia estatal passa a ser a nova classe dominante que, ao contrário de viabilizar a reintegração entre meios de produção e trabalhadores, contribui, na verdade, para limitar as “transformações operadas ao nível de relações de produção” (BETTELHEIM, 1979, p. 224).

Essa situação de separação entre classe dirigente e massa operária produz, nesse sentido, uma situação de não identificação entre os interesses dos dirigentes do Estado e o interesse das massas. Para manter essa não identificação, não apenas subjetiva, mas de fato, a burguesia de Estado passa a engendrar diversas situações que lhe permitem manter e ampliar essa separação entre a classe dirigente e as massas, similar às ações empreendidas anteriormente no capitalismo. A tomada isolada do poder do Estado por um grupo automeado “proletário”, “socialista” ou “comunista” não é garantia, isoladamente, da instauração do comunismo.⁹⁷

⁹⁷ Não se quer dizer com isso que a tomada do poder por um partido proletário, que constituirá, em seguida, a burguesia de Estado, não carregue pontos positivos para a atuação das massas. A tomada pelo partido faz parte do processo de instauração do comunismo. Pode-se citar, com Bettelheim (1979, p. 125), dois desses pontos positivos.

Mesmo que a tomada do poder do Estado crie situações favoráveis à classe trabalhadora e ao seu domínio político, a permanência do Estado, mesmo que parcialmente alterado, necessariamente implica a separação entre o poder político e as massas.

As transformações necessárias para que o modo de produção capitalista seja ultrapassado não podem ser decretadas pelo núcleo dirigente. Essas transformações somente podem ocorrer mediante um longo processo de luta de classes, da luta da classe proletária, concomitantemente, contra a antiga burguesia e a nova burguesia de Estado. É a luta de classes que vai permitir gradativamente à classe operária se apropriar das condições materiais de produção e do poder político.

Dito isso, pode-se definir socialismo como esse período de transição entre o modo de produção capitalista e o comunismo pleno. O socialismo, todavia, é ainda caracterizado pela separação entre o Estado e as massas. Nessa época de transição, as massas continuam a lutar para revolucionar as relações de produção e instaurar forças produtivas de cunho comunista, bem como para garantir, também através da luta, a apropriação do poder político. “O socialismo implica, portanto, um confronto das massas com os agentes sociais que cumprem as funções de direção do processo de valorização do capital e controlam o aparelho estatal — a burguesia de Estado” (NAVES, 2000a, p. 96).

Uma definição de socialismo que corresponda a uma identificação completa entre classe operária, partido operário e Estado serve como meio de manutenção da classe dirigente no poder. Ao adotar-se essa falsa equivalência, passa a ser permitido a adoção de medidas coercitivas contra os trabalhadores que se insurjam contra a ordem que busca consolidar-se, pois que diante de tal equivalência, qualquer insinuação de insubordinação seria o mesmo que insubordinar-se contra a própria vontade da classe trabalhadora. Porém, mesmo sob a capa de Estado da classe operária, o intento de estabilização das relações de produção vigente somente pode corresponder ao intento de estabilização das relações de produção burguesas.

A transição do capitalismo ao comunismo possui um traço específico diferente da transição entre feudalismo e capitalismo. Na transição para o capitalismo, como já estudado anteriormente, a mudança nas relações de produção adianta-se à mudança nas forças produtivas. Posteriormente, a evolução tecnológica tende a acompanhar aquela primeira mudança (a das

O primeiro deles, e mais óbvio, é a perda do poder pela antiga burguesia que deixa de monopolizar o aparelho político e administrativo de Estado. Isso possibilita, por conseguinte, que os segmentos políticos se liguem de maneira mais próxima às massas. O segundo ponto refere-se ao fato de a burguesia de Estado ser submetida política e ideologicamente à ditadura do proletariado, ou seja, a burguesia de Estado se encontrará submetida ao ideal de mudança produtiva da sociedade, superando, dessa forma, a lógica e a ideologia capitalista que subsidiavam a separação anterior.

relações de produção), incrementando-a, correspondendo, assim, a segunda mudança à primeira.

Na transição para o comunismo, não pode ocorrer o mesmo. Isso justifica-se pela própria natureza das relações de produção no capitalismo. Nesse sistema, o capitalismo entranha na própria materialidade dos meios de produção, conformando-os tecnicamente às necessidades do processo de valorização. Por exemplo, a maquinaria industrial, ao substituir muitas funções que antes eram executadas pelo ser humano, torna desnecessária a atuação intelectual do indivíduo, basta a atuação física e repetitiva para a execução do trabalho. O trabalhador, desse modo, torna-se coadjuvante na produção, o papel principal é exercido pelo maquinário industrial. Portanto, para se transpor o modo capitalista de produção, é igualmente importante que *simultaneamente* alterem-se tanto as relações de produção quanto as forças produtivas; “é com o surgimento de novas forças produtivas comunistas que as relações de produção adquirirão a sua materialidade, a sua existência concreta” (NAVES, 2014, p. 95).

O comunismo não pode consolidar-se por meio uma transição semelhante à transição do feudalismo para o capitalismo, pois a mudança nas relações de produção e nas forças produtivas necessita se dar simultaneamente. Explica-se. Se se desse, como se deu na transição para o capitalismo, ou seja, primeiramente uma mudança nas relações de produção e somente posteriormente uma mudança ou consolidação das forças produtivas, através do desenvolvimento correlato da tecnologia necessária, isto é, se se instaurassem relações de produção de matiz socialista sem o desenvolvimento de forças produtivas também socialistas, mas sim ocorresse uma mudança nas relações de produção, agora de cunho socialista, que ainda se utilizasse de forças produtivas de natureza capitalista, a transição definitiva para o comunismo seria embargada, pois como já observara Naves, o capitalismo entranha a própria materialidade dos meios de produção. A tecnologia desenvolvida no capitalismo não possui uma atuação neutra. A própria tecnologia serve para garantir a manutenção desse sistema no sentido de que ela corrobora a dominação e a dissociação entre trabalho físico e intelectual.

Disso decorreria novos modos de gerir a fábrica: a diminuição ou extinção do abismo existente entre trabalho manual e intelectual, entre direção e execução de tarefas, etc. O gestor ou diretor único seria substituído por grupos de trabalhadores, que agiriam por unidades produtivas (por fábricas), eleitos e controlados igualmente por outros trabalhadores. Com o tempo, os trabalhadores começariam a engendrar mudanças técnicas nos meios de produção de modo a permitir maior domínio, objetiva e subjetivamente, do agir do trabalhador (NAVES, 2014, p. 96).

Essa mudança em escala social não dependeria do direito. O direito é importante não para a mudança, mas para a manutenção das relações oriundas do sistema de capital. Assim, o debate sobre o direito no socialismo está adstrito à questão de sua preservação ou extinção em uma sociedade pós-revolucionária de transição, pois como o processo de revolucionarização das relações de produção é lento e incerto, a perpetuação ou a extinção da forma jurídica pode dificultar e até mesmo bloquear o período de transição; o que, por sua vez, garantiria a manutenção de relações de cunho capitalista, adiando a instauração do comunismo.

5.4 SOCIALISMO E DEMOCRACIA

A identificação entre socialismo e democracia, nesse contexto, constitui uma questão relevante e que, portanto, deve ser abordada. No entanto, lutar pela democracia equivale a lutar pela perpetuação de regras jurídicas. Em uma “democracia socialista”, nesse sentido, desafiar essas regras ou desafiar a democracia seria desafiar a vontade comum da massa no poder, seria lutar contra o socialismo. Já lutar contra a violação dessas normas, seria lutar a favor da manutenção do socialismo e da democracia. Na raiz desse entendimento, entretanto, encontra-se a “representação que identifica o socialismo com a estatização dos meios de produção e com a tomada do poder pelo partido revolucionário” (NAVES, 2000a, p. 93). Contudo, se essa identificação fosse verdadeira, ou seja, se a vontade do partido ou do Estado correspondesse exatamente à vontade dos trabalhadores, o capitalismo já teria sido, há tempos, extinto em boa parte do mundo, devido a simples transferência da propriedade dos meios de produção para o Estado, bem como bastaria para que a classe operária dominasse a simples destituição da classe dominante do aparelho de Estado e a transferência desse poder estatal para um “partido” operário ou comunista. “Essa representação do socialismo, todavia, é profundamente estranha ao marxismo” (NAVES, 2000a, p. 94).

“A democracia implica a existência de regras jurídicas de observância obrigatória” (NAVES, 2000a, p. 97). Todavia, essas regras de observância obrigatória agem no sentido de confinar a luta política dentro dos limites da legalidade, tolhendo assim a iniciativa das massas. À classe operária, nesse contexto, somente é permitido agir dentro dos estreitos limites da determinação legal. Esse é o raciocínio seguido por Edelman ao abordar a legalização da greve e a ocupação pelos trabalhadores dos locais de trabalho, da criação de um direito de greve que acaba por neutralizar o caráter revolucionário do movimento de massas ao confiná-lo dentro do “estreito horizonte do direito burguês” (EDELMAN, 2016, p. 76):

Produz consequências muito graves, porque estabelece, antecipadamente, as fronteiras das ocupações lícitas e das ocupações ilícitas. Serão lícitas as ocupações que tendam a apoiar as negociações, e ilícitas todas as outras. (...). A manobra é

evidente. Submetendo a ocupação ao estatuto do direito de greve, ela fica sujeita às mesmas restrições da greve. A ação das massas é quebrada; ela perde todo o conteúdo revolucionário, e não resta dúvida de que uma ocupação “política”, por exemplo, seria declarada abusiva como uma greve política.

E, mais ainda, se considerarmos que o fracasso de eventuais negociações basta para legitimar a expulsão, o patronato mata dois coelhos com uma só cajadada. De um lado, ele terá demonstrado sua “boa vontade”; de outro, terá semeado a confusão entre os grevistas (EDELMAN, 2016, p. 134-135).

O caráter subversivo das massas é apagado no momento em que não lhe é permitida qualquer ação que exceda os limites estabelecidos pela normatividade. “Em outras palavras, a classe operária ‘não tem o direito’ de usar seu poder fora dos limites da legalidade burguesa” (EDELMAN, 2016, p. 56). É óbvio, que se a classe obreira tem por função lutar contra as classes dominantes e que se sua atuação é limitada aos instrumentos oferecidos a ela pela própria burguesia, o objetivo das classes dominadoras é fagocitar a luta contra a exploração ao estabelecê-la dentro de limites aceitáveis. Essa atitude de “tolerância” à luta de classes serve para garantir a reprodução das relações de dominação de classe. O recurso ao direito tem a função importante de interditar qualquer outra via de manifestação das massas, restringindo-as às manifestações permitidas e concedidas pelo direito e pelo Estado. Cria-se, assim, não somente um processo de legalização da luta de classes, mas também um processo de criminalização desse movimento (NAVES, 2000a, p. 97-98).

Certamente, nessa sociedade pós-revolucionária, o direito não seria simplesmente suprimido ou extirpado, mas sim ele passaria por um contínuo processo de esterilização na qual sua esfera de competência seria diminuída e substituída por outros modelos de relações sociais; para que, desse modo, em um segundo momento, com a interrupção dos processos de valorização e de circulação mercantil, o momento jurídico da sociedade pudesse ser suplantado.

A ideia difundida (em especial no Brasil pela escola de Lyra Filho) de que o socialismo é a consolidação das noções de liberdade e igualdade, de que no capitalismo essas noções existem apenas formalmente e de que no socialismo elas se confirmariam materialmente é mistificadora. Se assim fosse possível, realmente não se poderia falar em fim da liberdade, da igualdade e do direito, como até aqui explanou-se, mas sim a liberdade, a igualdade e o direito seriam, na verdade, os princípios fundamentais de toda e qualquer sociedade. Entretanto, com soclo nos escritos marxianos de maturidade, tem-se exatamente o oposto, o socialismo nada tem a ver com igualdade e liberdade, porque ele não tem nada a ver com o direito. A questão principal que se coloca em um período de transição revolucionária, não é o direito, mas sim a transformação da base material da sociedade. “É essa a operação que permitirá quebrar a relação de domínio instalada no processo de produção imediato dentro do qual se verifica a valorização do valor” (NAVES, 2014, p. 98). Com a reapropriação pelo trabalhador das condições

subjetivas e objetivas do trabalho, surge a possibilidade de que esse mesmo trabalho passe a se sustentar sobre uma base coletiva e que se instaure relações de produção associativas, permitindo, por sua vez, que o controle social dos meios de produção possa ser aprofundado. É exatamente essa transformação que fará com que os mecanismos burgueses de reprodução do capitalismo sejam interrompidos, e não o direito. O direito, enfim, com a adoção dessas medidas, ao tornar-se supérfluo, poderá encontrar o seu termo.

A ideia de que o socialismo seja caracterizado pela consolidação da noção de liberdade e igualdade burguesas serve igualmente para que se veja esse sistema como uma representação do “justo”, como o movimento, fruto do direito romano, de “dar a cada um o que é seu”. Esse tipo de representação, porém, apenas serve para mascarar a necessidade de transformação técnico-organizativa dos processos de trabalho de uma sociedade, que servirão, por fim, de fundamento para um novo sistema.

A natureza do capital não é justa nem injusta. A análise de Marx possibilita a compreensão de que a natureza do domínio de classe se expressa na própria técnica de produção, o que, por sua vez, deve afastar qualquer julgamento de cunho moral, ético ou jurídico. Se a natureza do capital não é nem justa nem injusta, assim o é a natureza do comunismo. Propor a questão nesses termos ajuda a desmistificar a própria forma como muitas vezes o marxismo é compreendido. A mudança de modo de produção, de capitalista para comunista, não sendo mais entendido na forma da justiça ou da injustiça, pode ser conceituado, de modo materialista, como:

(...) a passagem do domínio e controle dos meios de produção pela classe burguesa, objetivamente realizado na forma tecnicamente específica que eles adquirem no processo de produção imediato, para o domínio e controle desses meios pela massa trabalhadora por meio da transformação de sua natureza de classe (NAVES, 2014, p. 99).

O direito está necessariamente relacionado a uma expressão de equivalência, e a equivalência é uma forma social, a forma social que exprime a redução do trabalho humano a uma mesma medida de valor. Através dessa medida de valor comum, tornou-se possível a circulação de valores de troca. Sob a face da circulação de equivalências, criou-se toda uma base técnico-organizativa voltada à consolidação exclusiva da geração de mais-valor e da exploração do trabalhador imediato. Noções como liberdade e igualdade funcionam justamente como garantidoras desse processo de equivalências que, todavia, desigualam os indivíduos produtivamente. Liberdade e igualdade são as duas bases primordiais da ideologia burguesa, mas que, todavia, são geradas somente com o escopo de efetivar a circulação mercantil, “apenas ratificam a ‘racionalidade’ e a ‘naturalidade’ da circulação mercantil ‘superficial’ exatamente

ao tornarem ‘invisível’ o inferno subterrâneo da produção capitalista” (KASHIURA JR., 2014, p. 238). No comunismo, que é o oposto do capitalismo, não haveria que se falar em liberdade e igualdade, pois esses são conceitos específicos que regem um tipo específico de processo de equivalências que permite a permuta e a valorização do valor no sistema de capital, o comunismo significa o fim de toda representação da forma valor e de todo o maquinário de exploração que se sustentou sob os conceitos de liberdade, de igualdade, de direito, etc.

Portanto, não se pode dizer que haja na obra madura de Marx qualquer aposta no potencial humanizador, transformador ou emancipador do direito. A forma jurídica é intrinsecamente capitalista e qualquer aposta em sua manutenção é, portanto, uma aposta em sua reprodução, porém, como capitalismo e direito estão intimamente relacionados, a manutenção do direito corresponde à manutenção do próprio capitalismo. A superação, nesse ínterim, do capitalismo significa o fim da forma jurídica e todo e qualquer desdobramento que dela advir.

6 CONCLUSÃO

Ante ao exposto, pode-se concluir que dentre as duas vertentes brasileiras de talhe jurídico-marxista, o grupo composto por Naves, Mascaro e Kashiura Jr. apresentou uma interpretação mais adequada ao entendimento de Marx sobre o direito do que a versão crítica jurídica marxista oferecida por Lyra Filho. Nesse sentido, pode-se afirmar, então, que a noção de que o direito é uma expressão específica do capitalismo é, portanto, a ideia que demonstra ser a mais coerente (*tese da não-superveniência do direito*).

Se Marx, desde muito cedo, deixou de depositar esperanças no caráter transformador do Estado, o filósofo gradativamente também deixou de depositar expectativas na atuação do direito. Mesmo que a apresentação da vinculação entre circulação mercantil e direito seja apresentada, inúmeras vezes, por Marx, de maneira não tão clara ou explícita, pôde-se comprovar, com a exposição de fartos fragmentos do texto marxiano, o caráter enleado entre direito e circulação mercantil. A ligação imediata entre direito e circulação mercantil, entretanto, reverbera também, de maneira mediata, a vinculação entre direito e sistema de produção burguês. Ou seja, o direito ao derivar sua existência da circulação mercantil capitalista, também é derivado como dependente do sistema produtivo capitalista.

As formas embrionárias do direito existentes em modos anteriores de produção, pelo método de Marx, devem ser captadas não pelo que têm de comum com os sistemas posteriores, mas devem ser compreendidas, primordialmente, através de suas diferenças específicas. Nesse sentido, a diferença ganha relevo em contraposição à similitude. A diferença autoriza, por sua vez, captar o salto qualitativo que permite diferenciar certas espécies de formas sociais de outras. Outrossim, o direito é o direito plenamente constituído apenas através da consolidação do capitalismo, pois somente esse sistema permitiu a universalização da permuta de mercadorias.

O método de Marx, portanto, que tem como escopo captar as diferenças substanciais, não pode eximir-se de ser aplicado a própria obra de seu autor. Nesses termos, torna-se plausível a noção de ruptura na composição marxiana. Isso não quer dizer, entretanto, que a pré-história dessa ruptura não conte igualmente uma história. Todavia, há que se admitir, o ponto fundamental onde a pré-história encontra seu termo e a história nasce. Essa história conta o percurso da ciência marxista através das lentes do materialismo. A realidade material ganhava, assim, com Marx, preponderância em detrimento às ideias meramente nascidas da cabeça dos indivíduos.

O continuísmo histórico, se era negado pelo próprio Marx, não pode, no mesmo viés, ser aplicado à história de seu pensamento. Nesse sentido, as emblemáticas interpretações de

Lyra Filho, por mais que venham a guardar eternamente seu valor na história do marxismo jurídico brasileiro (e não podia ser diferente), não encontram plena consignação nos escritos do filósofo alemão, em especial em sua fase de maturidade, consubstanciada plenamente n’*O capital*.

A crítica jurídica marxista tem, assim, o peso de uma ideologia. Todavia, o indivíduo é, como diria Althusser, um “animal ideológico” (1980, p. 94). A ideologia, por sua vez, possui positivamente a seu favor a função de coesão social. Lyra Filho, de fato, aglomera em torno de seu pensamento um sem-número de pessoas que compartilham uma certa perspectiva de mundo voltada às demandas sociais populares. A ideologia não pode ser resumida, desse modo, ao cinismo de um mito.

A ideologia marxista de Lyra Filho não se resolve, como acontece com a ideologia burguesa, em favor da classe dominante, mas é vivida em benefício dos espoliados ou oprimidos. Mesmo a ideologia pode, circunstancialmente, exercer um caráter instrumental revolucionário. No entanto, um pensamento verdadeiramente marxista deve dar preponderância ao caráter de análise científico da realidade. Viu-se que, em Marx, a diferença entre filosofia e ciência reside na preponderância da realidade em relação às ideias. Alterações que se restrinjam a mudanças de perspectiva a respeito de um objeto, deixam intocado esse objeto, não alterando, assim, a materialidade. Para tanto, para se conhecer essa materialidade é preciso que o caráter teórico-científico prevaleça sobre o caráter prático-ideológico (ALTHUSSER, 2015, p. 191-196).

A ideologia, por outro lado, pode adotar também um caráter limitador. Como observado ao longo da exposição, tanto o Estado quanto o direito possuem a qualidade de ser relativamente autônomos, o que torna possível que, sim, o Estado e o direito concedam a favor do trabalhador algumas vantagens expressas. No entanto, essa concessão cobra o preço da permanência do sistema causador das injustiças sociais que se quer combater. Nesse ínterim, acreditar, tal como Lyra Filho sustentava, que a luta através do direito e do Estado pode promover mudanças substanciais, ajuda, a promover, em verdade, o oposto do que Lyra Filho objetivava, a permanência da estrutura emanadora das desigualdades sociais.

Para tanto, o estudo sistemático da relação direito e circulação mercantil ou direito e capitalismo, deveria ganhar preponderância nos estudos marxistas jurídicos. A obra de Naves, Mascaro e Kashiura Jr. tem prestado um auxílio vivaz nesse sentido no atual contexto brasileiro no qual ainda se carrega a crença de que o direito, por si só, ainda salvará o mundo.

Não se quer com isso dizer que o direito apenas tenha até então causado efeitos negativos à sociedade. Longe disso. Porém, circunscrever as reivindicações de classe à

normatividade jurídica é limitar o horizonte de atuação e as conquistas que essas reivindicações poderiam realmente obter. Deve-se lutar com o direito, quando eventualmente permitido, mas também deve-se, fato primordial, lutar contra o direito quando, inúmeras vezes, devido. Contudo, é necessário ter em mente que as conquistas promovidas pela via do direito são e sempre serão, por sua própria natureza, limitadas. A luta das classes oprimidas contra as classes exploradoras não deve ser contida dentro dos estreitos limites da legalidade burguesa. A luta de classes, pelo contrário, deve buscar se ampliar sempre para muito além da esfera da juridicidade.

No segundo capítulo, para facilitar a sistematicidade do entendimento em torno das duas perspectivas divergentes preponderantes no marxismo jurídico brasileiro, elencou-se ao final de cada abordagem os pontos principais sustentados por ambos os núcleos analisados que são, igualmente, os pontos principais de divergências entre eles. Imputa-se, para finalizar, relevante retomá-los um a um ainda que repetindo alguns dos termos já mencionados nos parágrafos anteriores.

Primeiro, Lyra Filho apostava na influência do hegelianismo na obra de Marx, principalmente no que dizia respeito ao método dialético, ou seja, para Lyra Filho, Marx, ao elaborar seu método, conjugou-o ao método anteriormente desenvolvido por Hegel. Ora, foi possível observar com a exposição de fartos trechos da obra marxiana que houve uma *ruptura* (corte epistemológico) no pensamento de Marx (capítulo 3), e que a influência do pensamento de Hegel encontra-se majoritariamente adstrito à fase de juventude do filósofo alemão, o que torna possível subdividir seu trabalho em juventude e maturidade. A fase de juventude de Marx na qual é possível observar, além da influência do hegelianismo, também do pensamento feuerbachiano, é abandonada expressamente pelo pensador como possuidora de um caráter ideológico incontestável. Na obra de Marx, assim, a filosofia passa a ser sinônimo de ideologia, para tanto, torna-se necessário adotar uma postura científica diante da realidade, ou melhor, diante da *transformação* da realidade.

Segundo, há uma ruptura no próprio método dialético marxiano. O método dialético filosófico de Marx sobre influência de Hegel é substituído por um método diferente e, segundo o próprio autor, de caráter científico, pois estava muito mais apto a captar a dinâmica de transformação da materialidade. O primeiro formato deste método, o filosófico, que é abandonado, constitui justamente a dinâmica adotada por Lyra Filho em seus estudos, isto é, a dinâmica da *co-penetração dos contrários*. A partir dessa ideia, o direito seria, em um determinado momento, negado para que pudesse justamente sofrer, logo em seguida, uma confirmação e uma expansão. Negar-se-ia os erros *históricos* – porque todo erro seria um erro

histórico, mas o direito seria universal e eterno – do direito, para confirmar o que sobrasse dessa negação, que seria um direito *purificado*, mais próximo de sua essência, a justiça. O direito não encontraria um fim na sociedade e teria nascido, inclusive, com ela. Já a versão de dialética utilizada por Marx em sua fase de maturidade diverge substancialmente dessa compreensão. A negação passa a ser tomada, não como uma negação momentânea ou parcial ou como ponte para uma confirmação posterior, mas sim a negação torna-se negação total, negação substancial qualitativa que cria um objeto novo. O direito não se amplia e se desenvolve ao longo de toda a história, ao longo de todos os períodos históricos ou ao longo dos diversos modos de produção. Pelo contrário, o direito nasce com um determinado modo produtivo, o capitalista, e persistirá, conseqüentemente, enquanto também persistir esse tipo de sistema. O direito é esse objeto novo que nasce com o capitalismo, e não simplesmente a ampliação do direito feudal. O direito não é uma reta ascendente evolutiva, no sentido de que o direito da era seguinte é sempre mais abrangente do que o direito da era anterior. Nesse sentido, é muito mais consentânea a forma de interpretação de Naves, Mascaro e Kashiura Jr. ao pensamento marxiano do que a compressão sustentada por Lyra Filho.

Terceiro, se o exposto acima é verdadeiro, é verdadeiro também que se o direito nasce com o capitalismo, ele provavelmente encontrará um fim com o fim desse sistema produtivo. O direito, portanto, *não é superveniente* ao fim do capitalismo. O que não quer dizer que ele não sobreviva durante o período de transição do sistema atual para outro. Esse período de transição entre capitalismo e comunismo, em Marx, ficou conhecido como socialismo.

Quarto, para Lyra Filho, afirmar que o direito é determinado por fatores econômicos ou por fatores estatais seria uma maneira de engessar a dialética da vida social, seria negar a possibilidade de influência da vontade popular proletária sobre o direito e sobre o Estado. E negar a influência de fatores outros no direito e no Estado seria, também, negar o papel, o poder transformador e, até mesmo, a existência da *luta de classes*. O direito seria, assim, para esse autor, determinado por inúmeros fatores, a vontade classe dominante ou os interesses econômicos seriam apenas alguns deles. No entanto, afirmar que o direito nasce com o capitalismo, não é o mesmo que negar o papel da luta de classes, algo constatado, ao longo da pesquisa, especialmente por Naves e Mascaro. Lyra Filho parece, desconhecer o conceito de *autonomia relativa do Estado e do direito* (capítulo 5). O direito, sim, faz parte de um aspecto estrutural de sustentação da economia burguesa, porém o direito pode, ainda assim, servir como expressão da vontade das classes trabalhadores, mas somente sob o peso de moldar a vontade dessas classes à estrutura do capital. O direito e o Estado servem como um crivo dos anseios das massas que seleciona os aspectos que serão levados em consideração e os (todos os demais)

que serão desconsiderados. A própria luta de classes pode ser incorporada pelo sistema para beneficiá-lo servindo como um contrapeso ou ponto de equilíbrio ao potencial de crise do capitalismo.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maira. **O conceito de capitalismo de Estado em Charles Bettelheim**. In: Colóquio Marx-Engels, 2009. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2009/trabalhos/o-conceito-de-capitalismo-de-estado-em-charles-bettelheim.pdf. Acesso em 17/5/2016.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições – 1**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BALIBAR, Étienne. Elementos para uma Teoria da Transição. In: ALTHUSSER; BALIBAR; ESTABLET. **Ler O Capital**. Vol. II. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980, p. 236-267.
- BATISTA, Flávio Roberto. **O conceito de ideologia jurídica em A teoria geral do direito e marxismo**: uma crítica a partir da perspectiva da materialidade das ideologias. Revista Verinotio. N.19, ano X, abr./2014. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/0.16536335196846.pdf>. Acesso em: 14/1/2017.
- BELTRAME, Jonece. **A teoria da emancipação humana no pensamento de Marx**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2009.
- BENSAÏD, Daniel. “Na e pela história”. Reflexões acerca de *Sobre a questão judaica*. In: MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 75-119.
- BETTELHEIM, Charles. **A Luta de Classes na URSS**. vol.1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- CALDAS, Camilo Onoda. **A teoria da derivação do Estado e do direito**. 1º edição. São Paulo: Outras Expressões, 2015.
- CARVALHO, Maria Tereza Queiroz; SILVA, Maria Inês Gomes da. **Introdução à crítica jurídica**: da perspectiva europeia ao direito achado na rua. Edição Especial Revista Pensar Direito, v.7, n. 1, Jul./2015. Disponível em: http://revistapensar.com.br/direito/pasta_upload/artigos/a239.pdf. Acesso em: 26/09/2016.
- DOUZINAS, Costas. **O fim dos Direitos Humanos**. Trad.: Luiza Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- EDELMAN, Bernard. **A legalização da classe operária**. Trad. Marcus Orione. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2016.
- EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Elementos para uma teoria marxista do direito. Coimbra: Centelha, 1976.

ENDERLE, Rubens. Apresentação de a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. In: MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 7-26.

ENGELS, Friedrich. **Carta a Conrad Schmidt**. 1982. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/10/27.htm>. Acesso em: 17/01/2016.

FAUSTO, Ruy. **Sentido da dialética**. Marx: lógica e política. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

FEUERBACH, L. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008a. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf. Acesso em: 25/4/2017.

FEUERBACH, L. **Teses provisórias para a reforma da Filosofia**. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008b. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/20130224-feuerbach_teses_provisorias_de_reforma_da_filosofia.pdf. Acesso em: 25/4/2017.

FINE, Ben. Produção. In: BALTIMOR, Tom (org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 445-447.

FREDERICO, Celso. Nas trilhas da emancipação. In: **Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 7-27.

GADOTTI, Moacir. **Concepção dialética da educação: um estudo introdutório**. 16^o Edição. São Paulo: Cortez, 2012.

GARDUCCI, Leticia Galan. **O Conselho Nacional de Justiça a partir do modo de regulação brasileiro no pós-fordismo: uma análise à luz da Teoria da Derivação**. (Dissertação de Mestrado). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo: 2014.

GEMER, Claus. **Marx e o papel determinante das forças produtivas na evolução social**. Crítica Marxista, n.29, 2009, p.75-95. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo172artigo2.pdf. Acesso em 24/08/2016.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 2.^o Edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.

HARRIS, Laurence. Forças produtivas e relações de produção. In: BALTIMOR, Tom (org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 232-235.

HARTMAN, Robert. Introdução. In: HEGEL, G.W.F. **A razão na História**. Trad. De Beatriz Sidou. 2^a edição. São Paulo: Centauro, 2001, p. 11-39.

HARVEY, David. **Para entender O Capital**. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G.W.F. **A Razão na História**. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: Ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

HIMMELWEIT, Susan. Modo de produção. In: BALTIMOR, Tom (org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 394-396.

KASHIURA JR, Celso Naoto. **Sujeito de direito e capitalismo**. 1ª Edição. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitária, 2014.

KASHIURA JR., Celso Naoto. **Crítica da Igualdade Jurídica**: contribuição ao pensamento jurídico marxista. São Paulo: Quartier Latin, 2009.

KASHIURA JR., Celso Naoto. **Marxismo e história do direito**: uma proposta metodológica a partir de Pachukanis. Revista Crítica do Direito. n. 3. Vol. 55. 2013. Disponível em: <https://sites.google.com/a/criticadodireito.com.br/revista-critica-do-direito/todas-as-edicoes/numero-3-volume-55/kashiura>. Acesso em: 26/03/2017.

KASHIURA JR., Celso Naoto; NAVES. Márcio Bilharinho. **PACHUKANIS E A TEORIA GERAL DO DIREITO E O MARXISMO**. Revista Jurídica Direito e Realidade, Vol. 1. Nº 2, 2012. Disponível em: <http://www.fucamp.edu.br/editora/index.php/direito-realidade/article/view/245/206>. Acesso em 20/10/2016.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KONDER, Leandro. **MARX**: vida e obra. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

KOPITTKÉ, Alberto Liebling. **Introdução à Teoria e à Prática Dialética no Direito brasileiro**: a experiência Renap. 1ª Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LEMA, Sérgio Roberto. **Para uma teoria dialética do Direito**: um estudo da obra do Prof. Roberto Lyra Filho. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1995.

LENIN, V. I. U. **O Estado e a Revolução**. Cultura Brasileira, 1978.

LENINE, V. I. U. *Que fazer?* Disponível em: <https://pcb.org.br/portal/docs/quefazer.pdf>. Acesso em 20/10/2016.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. 2. Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LYRA FILHO, Roberto. **Humanismo dialético**. Revista Direito & Avesso. Brasília, Edições Nair, 1983a, p. 15-106.

LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o Direito**. Porto Alegre, Fabris, 1983b.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2006. Disponível em: <https://docslide.com.br/documents/o-que-e-o-direito-roberto-lyra-filho.html>. Acesso em: 01/03/2015.

MACHEREY, Pierre. A propósito do processo de Expropriação de *O Capital* (o trabalho dos conceitos). In: ALTHUSSER, RANCIÈRE, MACHEREY. **Ler O Capital**. Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 173- 211.

MAGALHÃES, Fernando. **10 lições sobre Marx**. 5ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. In: MARX, Carlos; ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – Escritos de juventude**. México: Fondo de Cultura Económica. V. 1, 1982a.

MARX, Carlos. Del número 179 de la “Gaceta de Colonia”. In: MARX, Carlos; ENGELS, Frederico. **Obras fundamentales: Marx – Escritos de juventude**. México: Fondo de Cultura Económica. V. 1, 1982b.

MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Abril Cultural, 1982c.

MARX, Karl. **A guerra civil na França**. Ed. Ridendo Castigat Mores, 1999. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/guerracivil.pdf>. Acesso em: 11/5/2016.

MARX, Karl. **Capítulo VI inédito de O capital**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

MARX, Karl. **Crítica ao Programa de Gotha**. In: A idéia de justiça de Platão a Rawls. Sebastiano Maffetone e Salvatore Veca (orgs.) Trad. Karina Jannini. São Paulo: Matins Fontes, 2005.

MARX, Karl. **Debates acerca da Lei sobre o furto de madeira**. 2007. Disponível em: <http://www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP7Port.htm>. Acesso em: 24/12/2016.

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

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

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

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010c.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010d.

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

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideologia alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. Sergio Tellaroli. 1ª edição. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2012.

MASCARO, Alysson Leandro. A crítica do Estado e do direito: a forma política e a forma jurídica. Organização José Paulo Netto. **Curso Livre Marx-Engels: a criação destruidora**. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2015.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo, SP: Boitempo, 2013.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito**. 4ª Edição. São Paulo: Atlas, 2014.

MASCARO, Alysson Leandro. **Márcio Bilharinho Naves, pensador do marxismo jurídico**. Revista jurídica Direito & realidade. Vol. 1 n° 1, 2011. Disponível em: <http://www.fucamp.edu.br/editora/index.php/direito-realidade/article/view/152>. Acesso em: 13/5/2017.

MASCARO, Alysson Leandro. **Nos extremos do direito**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, N° 57, 2002, p. 135-141.

MILIBAND, Ralph. Estado. In: BALTIMOR, Tom (org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 197-201.

MORÃO, Artur. Apresentação de *Princípios da Filosofia do Futuro*. In: FEUERBACH, L. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf. Acesso em: 25/4/2017.

MOTTA, Luiz Eduardo. **A favor de Althusser: revolução e ruptura na Teoria Marxista**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Grama: FAPERJ, 2014.

NAVES, Márcio Bilharinho. **A transição socialista e a democracia**. Outubro Revista. Edição 4, 2000a, p. 93-98. Disponível em <http://outubrorevista.com.br/a-transicao-socialista-e-a-democracia/>. Acesso em: 1/1/2017.

NAVES, Márcio. **Marx: ciência e revolução**. São Paulo: Editora da Universidade de Campinas, 2000b.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2008.

NAVES, Márcio. **A democracia e seu não lugar**. Revista Idéias. Campinas, São Paulo. n. 1. Nova série. 1º semestre, 2010, p. 61-69.

NAVES, Márcio. **A questão do direito em Marx**. 1ª Edição. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitária, 2014.

NAVES, Márcio. **As figuras do direito em Marx**. Margem Esquerda, São Paulo, v. 6, p. 97-104, 2005a.

NAVES, Márcio. Direito, circulação mercantil e luta social. In: ALVES, Alaôr Caffé [et. Al.]. **Direito, Sociedade e Economia: Leituras Marxistas**. Barueri, São Paulo: Manole, 2005b, p. 23-36.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

OSTERGAARD, p. 17-18. Anarquismo. In: BALTIMOR, Tom (org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 16-18.

PACHUKANIS. E.B. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **Sujeito de Direito e Capitalismo, de Celso Naoto Kashiura Júnior**. Revista Insurgência. Brasília. Ano 1. v.1. n.1. jan./jun, 2015. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/16754/11891>. Acesso em: 24/12/2016.

PIROLA, Emerson. **Althusser e a sobredeterminação na obra de Marx**. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, V. 7, n. 1, 2016.

SADER, Emir. Apresentação de *A Ideologia Alemã*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 9-15.

SARTORI, Vitor. **Marx, marxismo e o terreno do direito: um debate necessário**. Revista Verinotio, n. 19, ano X, abr./2015. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/0.37865887431303.pdf>. Acesso em: 1/2/2017.

SILVA, Felipe Rezende. **A crítica de Theodor W. Adorno ao tédio: homem e cultura danificados**. 2013. 151f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, 2013.

SILVA, Marlon Garcia da. **Concepção materialista e dialética da história desde A Ideologia Alemã**. Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina “Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro”, 2013, p. 144-154.

TONET, Ivo. **Para além dos Direitos Humanos**. Revista Novos Rumos. Ano 17. N.º 37, São Paulo, UNESP, 2002, p. 63-79.

WARAT, Luis Alberto. **A produção crítica do saber jurídico**. Biblioteca de Ciências Sociais, 1984, p. 17-30, vol. 27 – Crítica do Direito e do Estado.

WOLKMER. Antônio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. 5ª ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2006.

WOLKMER. Antônio Carlos. **Marx, a Questão Judaica e os Direitos Humanos**. Revista Sequência. N.º 48. Jul. 2004, p. 11-28.

ZEBINA, Márcia. **Natureza e História em Hegel**. XV Encontro Nacional ANPOF, Curitiba, 2012. Disponível em: <http://hegelbrasil.org/gthegeel/arquivos/Marciazebina.pdf>. Acesso em 26/01/2017.