

Anais Eletrônicos
Núcleo de Estudos Direito e Marxismo

1ª edição
Julho 2026

Direito & Marxismo



Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

Coordenador

Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a autorização expressa dos autores.

Edição eletrônica

DOI: 10.5281/zenodo.21475864

URL: <https://zenodo.org/records/21475864>

Editora

Universidade Federal da Bahia

Edição

ISBN - 978-65-5631-216-3



This is an open-access dossier distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

BRICS+ Research Center da Universidade Federal da Bahia (NEPBRICS/UFBA)
Rua da Paz, S/N, Graça, Salvador, Bahia, Brazil, CEP 40.150-140
E-mail: nepbrics@ufba.br

Coordenação

Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos

Organizadores dos Anais Eletrônico do Núcleo de Estudo Direito e Marxismo

Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos

Gabriele Rodrigues

Gláucia da Silva Santos

Ingrid Aisha de Oliveira Barreto

Revisão Final

Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos

Projeto Gráfico

Gláucia da Silva Santos

Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

NEDM

NÚCLEO DE ESTUDOS
DIREITO E MARXISMO

COMITÊ ORGANIZADOR DO NÚCLEO DE ESTUDOS DIREITO E MARXISMO

Coordenação

Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos

Coordenação de Apoio

Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende Campos

Dados internacionais de Catalogação na Publicação

D598 Direito & Marxismo : Anais Eletrônicos [recurso eletrônico] / Coordenação: Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos; Coordenação de Apoio: Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende Campos. – Vol. 1, n. 1 (julho 2026)- . – Salvador : Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, 2026.
v. : il. color.

ISBN 978-65-5631-216-3

Organizadores: Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos; Gabriele Rodrigues; Gláucia da Silva Santos; Ingrid Aisha de Oliveira Barreto.

BRICS+ Research Center (NEPBRICS) - Grupo de Pesquisa e Extensão vinculado ao GLOPOLI e a Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia.

Núcleo de Estudos Direito e Marxismo.

1. Direito. 2. Marxismo. 3. Capitalismo - Brasil. 4. Direito do trabalho. I. Vasconcelos, Jonnas Esmeraldo Marques de. II. Campos, Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende. III. Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Direito. IV. Universidade Federal da Bahia - BRICS+ Research Center. V. Título.

CDD – 340

SUMÁRIO

<i>Apresentação</i>	07
Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos	
<i>Emancipação Política e Emancipação Humana em Marx: uma Resenha Crítica de Sobre a Questão Judaica</i>	09
Ester Cinara Azevedo Simões	
<i>Karl Marx, Claude Lefort e a Crítica aos Direitos do Homem</i>	17
Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende Campos	
<i>No Princípio Era a Ação: A Primazia da Relação Jurídica na Crítica Marxiana ao Direito</i>	30
Maria Dantas de Argolo da Silva	
<i>Divisão Sexual do Trabalho na Revolução Industrial: um Estudo Comparado entre "O Capital", "Calibã e a Bruxa" e "A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra"</i>	42
Maria Eduarda Short Bonfim	
<i>A Extrema-Direita como Sintoma: Bolsonarismo, MBL e a Crise Orgânica do Capitalismo Brasileiro</i>	53
Rebeca dos Santos	
<i>O Papel Do Estado Na Construção do Marxismo como Utopia: Ideologia e Despolitização no Capitalismo Contemporâneo</i>	82
Tamires da Silva Santos	
<i>Reificação em "O Capital" de Karl Marx</i>	93
Ulisses dos Santos Martins Junior	

Apresentação

Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos

VASCONCELOS, Jonnas. (jm.vasconcelos@ufba.br) - Universidade Federal da Bahia

O Núcleo de Estudos Direito e Marxismo constitui uma importante e necessária iniciativa do BRICS+ Research Center (NEPBRICS). Trata-se de um programa de formação que tem por objetivo promover o estudo coletivo do marxismo em geral e da crítica marxista do direito em particular.

O programa de formação do Núcleo de Estudos Direito e Marxismo está estruturado em quatro eixos temáticos, cada um correspondente a um semestre letivo, perfazendo a duração total de 2 (dois) anos. O primeiro ciclo é dedicado ao estudo das obras clássicas de Karl Marx e Friedrich Engels. O segundo aborda as principais correntes teóricas desenvolvidas no interior da tradição marxista. O terceiro volta-se à crítica marxista do direito e, por fim, o quarto eixo temático dedica-se ao estudo do marxismo latino-americano.

Ao final de cada ciclo de leituras e debates, os estudantes selecionados e participantes do projeto são convidados a elaborar um trabalho acadêmico de conclusão sobre os temas discutidos ao longo dos encontros do Núcleo.

Além de representar um projeto inovador e necessário para a Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, o Núcleo de Estudos Direito e Marxismo nos brinda com este dossiê eletrônico, que constitui uma expressiva demonstração da riqueza dos debates e das reflexões desenvolvidos ao longo do primeiro ciclo do curso, realizado no semestre letivo de 2025.2. Nesse período, os estudantes tiveram a oportunidade de acompanhar o desenvolvimento do pensamento materialista histórico e dialético por meio da leitura de obras fundamentais de Marx e Engels. O percurso iniciou-se pelos escritos de juventude, como *Sobre a questão judaica*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; avançou por obras de transição, como *A Ideologia Alemã*; passou pelos textos dedicados à análise dos acontecimentos políticos que marcaram o século XIX, como *Manifesto do Partido Comunista* e *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*; e culminou

no estudo da obra de maturidade O capital.

Neste dossiê, o leitor e a leitora encontrarão reflexões instigantes e rigorosas produzidas pelos integrantes do Núcleo a partir da literatura estudada nesse primeiro ciclo.

Na condição de orientador do NEPBRICS, resta-me reconhecer o mérito dessa iniciativa, destacar a qualidade intelectual das reflexões aqui reunidas e manifestar a expectativa de que os próximos ciclos do Núcleo de Estudos Direito e Marxismo produzam contribuições igualmente relevantes para o desenvolvimento da crítica marxista do direito.

Desejo a todas e a todos uma excelente leitura.

Salvador, Bahia, 18 de julho de 2026.

Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos
Coordenador do Projeto

Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

Emancipação Política e Emancipação Humana em Marx: uma Resenha Crítica de Sobre a Questão Judaica

Ester Cinara Azevedo Simões

Estudante do Bacharelado em Direito na Universidade Federal da Bahia.

E-mail: estersimoes@ufba.br

DOI: 10.5281/zenodo.21429713

Link: <https://zenodo.org/records/21429713>

Emancipação Política e Emancipação Humana em Marx: uma Resenha Crítica de Sobre a Questão Judaica

Ester Cinara Azevedo Simões

Estudante do Bacharelado em Direito na Universidade Federal da Bahia.

✉ Email: estersimoes@ufba.br

Resumo

Emancipação Política e Emancipação Humana em Marx: uma Resenha Crítica de Sobre a Questão Judaica

O presente trabalho consiste em uma resenha crítica da obra *Sobre a questão judaica*, escrita por Karl Marx. O texto é analisado a partir de seu contexto histórico e político, marcado pela negação de direitos civis e políticos aos judeus na Alemanha do século XIX e pelo debate travado entre Marx e Bruno Bauer acerca da emancipação política. Marx rompe com a perspectiva idealista de Bauer, que condicionava a emancipação à superação da religião, e desenvolve uma crítica materialista ao Estado moderno e aos limites da emancipação burguesa. Marx argumenta que a emancipação política, embora represente um avanço histórico, permanece restrita ao plano jurídico-formal, preservando a cisão entre o cidadão abstrato e o indivíduo concreto inserido na sociedade civil. A partir disso, problematiza os chamados “direitos do homem”, revelando seu caráter individualista e burguês, fundado na propriedade privada, na liberdade formal e na segurança jurídica. Na segunda parte da obra, desloca a crítica da religião para a base material da sociedade capitalista, utilizando a questão judaica como metáfora para denunciar o domínio do dinheiro e do interesse privado. Conclui-se que Marx inaugura uma crítica radical ao liberalismo político, distinguindo emancipação política e emancipação humana, apontando para a necessidade de transformação das estruturas sociais como condição para uma liberdade substantiva.

Palavras-chave: emancipação política; direitos humanos; Karl Marx.

Abstract

Political And Human Emancipation In Marx: A Critical Review Of On The Jewish Question

This work consists of a critical review of Karl Marx's work "On the Jewish Question". The text is analyzed from its historical and political context, marked by the denial of civil and political rights to Jews in 19th-century Germany and by the debate between Marx and Bruno Bauer on political emancipation. Marx broke with Bauer's idealist perspective, which conditioned emancipation on overcoming religion, and developed a materialist critique of the modern state and the limits of bourgeois emancipation. Marx argues that political emancipation, although representing a historical advance, remains restricted to the legal-formal plane, preserving the division between the abstract citizen and the concrete individual embedded in civil society. From this, problematizes the so-called "rights of man," revealing their individualistic and bourgeois character, founded on private property, formal freedom, and legal security. In the second part of the work, shifts the critique from religion to the fundamental material of capitalist society, using the Jewish question as a metaphor to denounce the dominance of money and private interest. It is concluded that Marx inaugurates a radical critique of political liberalism, distinguishing between political emancipation and human emancipation, pointing to the need for transformation of social structures as a condition for substantive freedom.

Keywords: *political emancipation; human rights; Karl Marx.*

Introdução

A obra Sobre a Questão Judaica representou o início de seus escritos socialistas e a ruptura com os Jovens Hegelianos, sendo fundamental para entender a formação intelectual do jovem Marx e seu percurso da filosofia à economia.

Ao longo do tempo, essa obra foi alvo de interpretações controversas e leituras anacrônicas frequentemente interpretadas a um ensaio sobre religião ou acusada de antissemitismo, ignorando seu objetivo central. Feita de forma contextualizada, trata-se de uma crítica ao Estado moderno, ao liberalismo político e aos limites da emancipação burguesa.

A questão judaica constitui um texto de transição decisivo na formação do pensamento marxiano, antecipando a crítica à economia política e a concepção materialista da emancipação. O texto também oferece instrumentos teóricos para pensar criticamente sobre debates sobre identidade, cidadania e universalismo, evitando tanto o reducionismo econômico quanto o moralismo abstrato (Brito, 2020, p. 1-20).

Desenvolvimento

Contexto Histórico e Político da Obra

O texto Sobre a Questão Judaica foi escrito por Karl Marx em 1843 e publicado em 1844, nos Anais Franco-Alemães, em um momento de profunda crise política e intelectual na Alemanha e de transição intelectual na vida de Marx, com a ruptura com o liberalismo e com o hegelianismo abstrato.

Em um Estado alemão oficialmente confessional, ou seja, em que os direitos civis e políticos estavam condicionados à pertença religiosa, judeus sofriam restrições legais severas, como a exclusão de cargos públicos e a limitação do exercício de direitos civis. (Marx, 1843)

Com o território politicamente fragmentado por monarquias autoritárias, a forte influência da religião cristã, em especial luterana, e a ausência de um Estado constitucional plenamente desenvolvido, cidades como Frankfurt, que haviam emancipado politicamente sua população judaica no início do século XIX, voltaram a impor limitações estritas, como restrições ao número de casamentos judaicos permitidos por ano.

A chamada “questão judaica”, tratada por Marx, vai refletir, portanto, não apenas sobre os judeus, mas também sobre o fato de serem símbolo de um problema mais amplo e efervescente na Europa: quem poderia ser considerado cidadão em um Estado moderno?

Isso porque, na França e na Inglaterra, desde o final do século XVIII, discutia-se acerca da cidadania e, impulsionado pelo Iluminismo e pelas Revoluções Burguesas, proclamaram-se os direitos do homem e do cidadão, abolindo privilégios da nobreza e do clero e estabelecendo a igualdade jurídica.

Já a Alemanha, ausente de uma revolução burguesa clássica, nesse debate só ganhou força nos anos 1830 e 1840, quando intelectuais liberais, sob monarquias autoritárias e com forte influência da religião cristã nas estruturas estatais, passaram a defender a emancipação civil dos judeus como parte do projeto de modernização do Estado. (Marx, 1843)

Bruno Bauer, um dos principais filósofos representantes do hegelianismo de esquerda, foi um dos principais interlocutores de Marx sobre a temática da crítica da consciência. Acreditavam que, ao aplicar a dialética hegeliana à crítica da religião e da política, poderiam libertar a "autoconsciência humana" de suas amarras.

Desse modo, buscava uma transformação social por meio da mudança da consciência humana, em que afirmava que apenas com a superação da religião poderia haver emancipação dos judeus, pois estas seriam consideradas incompatíveis com o Estado racional (Marx, 2010, p. 35).

Marx, por sua vez, de forma singular, vai tratar da questão da emancipação dos judeus como um pretexto teórico para a elaboração não só de uma crítica à tese de Bruno Bauer, mas também de uma crítica mais ampla acerca dos limites da emancipação política no Estado moderno, introduzindo uma distinção central entre emancipação política e emancipação humana (Marx, 2010, p. 36).

Ao polemizar com Bruno Bauer, Marx ultrapassa a crítica da religião e inaugura uma reflexão materialista sobre a relação entre Estado, sociedade civil e indivíduo, deixando de lado a filosofia especulativa para adentrar de vez na análise das condições materiais da sociedade.

Ademais, o texto oferece instrumentos teóricos para pensar criticamente sobre debates sobre identidade, cidadania e universalismo, decorrentes da forma como Marx analisa os limites da emancipação política no Estado moderno. Ao distinguir a emancipação política da emancipação humana, Marx demonstra que o reconhecimento jurídico-formal das identidades, religiosas, culturais ou civis não é suficiente para garantir liberdade e igualdade substantivas. (Santos de Brito, 2020)

A QUESTÃO JUDAICA

O texto de Bruno Bauer analisa como a emancipação de judeus seria um pensamento egoísta, visando à libertação de grupos, que ele trata como "emancipação especial". Assim, sustentava que, naquele momento, não existiam "cidadãos do Estado" na Alemanha, pois a estrutura política era anacrônica e privava a todos de liberdade política real, e defendia que o antagonismo religioso instaurado só poderia ser resolvido com a superação da religião como um todo (Marx, 2010, p. 33).

Neste íterim, Bauer demonstra que a França, ainda que avançada na discussão sobre cidadania, não resolveu integralmente a questão judaica, visto que a emancipação política não eliminou a religião e, portanto, o judeu continuava a se considerar distinto na vida civil, separando sua vida privada de sua vida política (Marx, 2010, p. 37).

Bauer então apresenta sua tese "(...) que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como cidadão" (MARX, 2010, p.36). Marx, por sua vez, desenvolve uma crítica profunda não apenas à posição de Bauer, mas também aos limites da emancipação política no Estado moderno, introduzindo uma distinção central entre a emancipação política e a emancipação humana.

Marx considera a abordagem de Bauer abstrata e insuficiente, pois desloca o problema para o plano da consciência religiosa e ignora as estruturas reais da

sociedade e do Estado. Assim, ele afirma que a emancipação política não exige, necessariamente, a eliminação da religião. Para isso, ele utiliza exemplos de Estados politicamente emancipados, como os Estados Unidos, onde a religião continua existindo com força, ainda que separada do Estado (Marx, 2010, p.37).

Assim, Marx afirma que a emancipação política representa um avanço histórico significativo, mas limitado, pois preserva a cisão entre o cidadão, enquanto sujeito abstrato de direitos, e o indivíduo real, inserido na sociedade civil, ou seja, o Estado político moderno reconhece os indivíduos como iguais apenas na esfera jurídica e política, ao passo que, na sociedade civil, eles permanecem profundamente desiguais. Reflexo de condições materiais específicas, a persistência da religião no Estado moderno revela que a emancipação política não atinge as raízes da alienação.

Marx vai criticar o Estado laico por não ser uma emancipação total da religião, mas apenas uma separação formal, em que o Estado não professa uma religião oficial, mas ainda permite e é influenciado pela religião no âmbito privado, ou seja, mostra que o Estado não resolve a contradição fundamental da religião, apenas a transfere para a esfera privada onde a sociedade civil permanece como o espaço do egoísmo privado e das desigualdades materiais (Marx, 2010, p. 41-42).

Assim, ele revela que a emancipação política não equivale à emancipação humana completa, que seria a libertação de todas as formas de alienação, inclusive a religiosa. Neste sentido, argumenta que os chamados “direitos do homem” da emancipação política não expressam uma emancipação humana plena, mas sim os valores da sociedade burguesa (Marx, 2010, p. 49).

Portanto, direitos pautados na emancipação política, como liberdade, propriedade e segurança, consagram juridicamente um indivíduo isolado, proprietário. Assim, a liberdade defendida pelo liberalismo é, essencialmente, a liberdade de dispor da propriedade privada e de agir segundo interesses particulares, legitimando o egoísmo social (Fernandes, 2022).

Na segunda parte do texto, Marx aprofunda sua crítica ao deslocar o debate sobre a religião para a base material da sociedade burguesa. É nesse ponto que surge uma das passagens mais polêmicas da obra, na qual Marx associa o “judaísmo” ao domínio do dinheiro. Contudo, essa análise não deve ser compreendida como um ataque religioso ou étnico, mas como uma crítica social e histórica: Marx utiliza a questão judaica para abordar o tema além da teologia.

Neste sentido Marx argumenta: “Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real. Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse próprio.” (Marx, 2010, p.56), deixando a entender que o judaísmo estaria pautado nesta premissa

secular de capitalista e que, se a sociedade deixar de ser baseada em negócios e dinheiro, a base social que dava forma ao que ele chama de "judaísmo prático" deixaria de existir, tornando esse então "judeu", nesse sentido econômico, impossível ou desnecessário.

Portanto, Marx utiliza o judaísmo como metáfora do papel do dinheiro e do interesse privado na sociedade capitalista. O alvo real de sua crítica é a sociedade burguesa, na qual o dinheiro se torna o poder social supremo, subordina todas as relações humanas e afirma que a emancipação humana só será possível quando forem superadas as condições materiais que produzem tanto a alienação religiosa quanto a alienação política (Marx, 2010, p.60).

Neste ínterim, Marx deixa claro que, enquanto persistirem a propriedade privada e a divisão entre o Estado e a sociedade civil, a liberdade permanecerá formal e incompleta. Assim, para ele, a superação da questão judaica não se dá pela renúncia à religião, mas pela transformação radical da sociedade.

Marx realiza um movimento teórico decisivo: ultrapassa a crítica religiosa típica do jovem hegelianismo e inaugura uma crítica materialista da emancipação política. O texto revela os limites do liberalismo e dos direitos formais, apontando para a necessidade de uma emancipação humana integral, que só pode ser alcançada mediante a superação das estruturas sociais e econômicas da sociedade burguesa (Santos de Brito, 2020, p. 125-137).

Conclusão

Apesar de ter sido escrito no século XIX, Sobre a Questão Judaica é um texto que virou um clássico da obra do jovem Marx, e de extrema relevância para o estudo das suas obras mais conhecidas como O Capital, pois é desta obra que se inicia a sua crítica aos limites da cidadania formal, aos direitos abstratos e à separação entre a política e a vida social, o que ajuda a compreender inclusive as contradições persistentes das democracias contemporâneas, e mais sistematicamente, a teoria econômica de Marx.

Sobre a questão judaica, este não se trata de um texto marginal ou mesmo um desvio na obra de Marx, mas sim de uma elaboração teórica fundamental, na qual a crítica à emancipação política revela os limites do Estado moderno e do liberalismo burguês, oferecendo instrumentos teóricos para pensar criticamente sobre debates sobre identidade, cidadania e universalismo (Elias, 2017).

Marx, ao demonstrar que a emancipação política não equivale à emancipação humana, inaugura uma perspectiva crítica que ultrapassa o plano jurídico-formal e aponta para a necessidade de uma transformação radical das condições materiais da vida social. Nesse sentido, o texto permanece uma das chaves de leitura mais importantes para compreender a gênese do pensamento marxiano e suas implicações críticas para a modernidade.

Referências

ELIAS, Bruno de Oliveira. Emancipação política e humana em Karl Marx: uma leitura de “Sobre a questão judaica”. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 45–56, jan./jun. 2015.

_____. Crítica de Marx aos “direitos do homem e do cidadão” no ensaio “Sobre a questão judaica”. **Revista Perseu**, v. 11, n. 13, 2017. Perseu: História.

FERNANDES, Bruno; STIVAL, Monica Loyola. A insuficiência da emancipação política na busca pela liberdade real do homem no jovem Karl Marx. **JADE – Jornal Acadêmico de Debates**, v. 7, n. 14, p. 42–54, 2018. ISSN 2238-7692.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 33-60

_____. Carta dos Anais Franco-Alemães. In: MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 70-73

SANTOS DE BRITO, Rose Dayanne. A crítica de Marx ao conceito de cidadania. **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, v. 1, n. 39, 2018. DOI: 10.22456/0104-6594.84654. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/revfacdir/article/view/84654>. Acesso em: 20 jan. 2026.

Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

Karl Marx, Claude Lefort e a Crítica aos Direitos do Homem

Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende Campos

Graduando na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia.

E-mail: luizcampos@ufba.br

DOI: 10.5281/zenodo.21429757

Link: <https://zenodo.org/records/21429757>

Karl Marx, Claude Lefort e a Crítica aos Direitos do Homem

Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende Campos

Graduando na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia

✉ Email: luizcampos@ufba.br

Resumo

Karl Marx, Claude Lefort e a Crítica aos Direitos do Homem

Este artigo tem como objetivo analisar a crítica de Karl Marx aos direitos do homem, formulada em *Sobre a questão judaica*, e a resposta elaborada por Claude Lefort em *Direitos do homem e política*. A pesquisa constatou que, para Marx, a emancipação política resulta na cisão entre o *bourgeois* e o *citoyen* e os direitos do homem são, no fundo, os direitos do homem atomizado da sociedade civil-burguesa. Além disso, demonstrou que Claude Lefort, em um contexto histórico marcado pelo declínio da adesão ao marxismo entre a intelectualidade francesa e pela ascensão do discurso antitotalitário, rejeitou essa crítica, defendendo o caráter intrinsecamente político dos direitos humanos e o seu potencial emancipatório. Por fim, argumentou que a posição de Lefort, ao superestimar a capacidade dos direitos do homem de reconfigurar o espaço público e a distinção entre saber e poder, subestima o individualismo intrínseco aos direitos humanos e os limites da emancipação política, reafirmando a atualidade do projeto de emancipação humana que visa à superação da política enquanto tal e dos direitos humanos.

Palavras-chave: Karl Marx; Claude Lefort; direitos do homem

Abstract

Karl Marx, Claude Lefort and the Critique of the Rights of Men

This article aims to analyze Karl Marx's critique of human rights, formulated in *On the Jewish Question*, and the response elaborated by Claude Lefort in *Human Rights and Politics*. The research found that, for Marx, political emancipation results in the split between the *bourgeois* and the *citoyen*, and human rights are, ultimately, the rights of the atomized man of bourgeois civil society. Furthermore, it demonstrated that Claude Lefort, in a historical context marked by the decline of adherence to Marxism among French intellectuals and the rise of antitotalitarian discourse, rejected this critique, defending the intrinsically political character of human rights and their emancipatory potential. Finally, it argued that Lefort's position, by overestimating the capacity of human rights to reconfigure the public space and

the distinction between knowledge and power, underestimates the individualism intrinsic to human rights and the limits of political emancipation, reaffirming the relevance of the project of human emancipation that aims at the overcoming of politics as such and of human rights.

Keywords: Karl Marx; Claude Lefort; rights of men

Introdução

A perspectiva da emancipação humana, formulada por Marx pela primeira vez em *Sobre a questão judaica*, a qual demonstrou a insuficiência da emancipação política e expôs a necessidade do homem recuperar a própria essência das forças estranhadas que a usurparam – o dinheiro, o Estado, a propriedade privada, a religião etc. – foi declarada uma quimera, um pernicioso sonho de uma noite de verão que se converteu no pesadelo “totalitário” do stalinismo e seus campos de trabalho forçado em Kolimá.

Com o insucesso do assim chamado “socialismo real” e o sucesso do capitalismo em, a despeito de todas as suas contradições, se perpetuar para além de sua utilidade histórica, a questão se colocou de modo invertido: a democracia, ou seja, a emancipação política, que deveria ser superada pela emancipação humana, se apresentou como superação desta última (Chasin, 2013).

José Chasin (2013, p.22), com razão, ao dissertar sobre essa situação paradoxal, questiona se

sofridos e maduros, estamos nos despojando, e com razão, de uma tralha de sonhos perversos, ou simplesmente, encabulados, perdidos nos desvãos de um labirinto inacabado, estamos os desistindo, nada mais nada menos, do que de nós mesmos, despejando, com alguma cerimônia, no latão dos detritos, a desafiadora e incontornável problemática da emancipação humana?

Assim, ao descartar o horizonte da emancipação humana, renuncia-se à possibilidade de dar ao homem uma vida e uma sociabilidade genuinamente humanas. Tal postura resignada representa, pois, o abandono do homem pelo próprio homem, a renúncia do gênero humano de si mesmo.

Tendo sido eliminada da agenda política de esquerda a perspectiva da emancipação humana, restou somente a cidadania, a democracia, os direitos humanos e todo o invólucro político que acompanha a sociedade burguesa e a subsequente existência medíocre do homem, reduzido a um átomo, uma mônada cujo vínculo real com os seus pares só se dá mediado pelo dinheiro e cuja vida comunitária se restringe à comunidade ilusória do Estado.

Sintomático dessa resignação é o texto de Claude Lefort intitulado *Direitos do homem e política*, no qual, rejeitando a crítica de Marx aos direitos humanos, busca uma nova *práxis* política fundada não mais na tomada revolucionária do poder pelo proletariado, mas em reivindicações por direitos sociais.

Desse modo, diante da atualidade do tema e do desafio histórico que se coloca àqueles que não se resignam com as derrotas do proletariado no século XX, o objetivo central deste artigo é analisar a crítica de Marx aos direitos do homem e a resposta de Lefort. Para tal, foi feita uma revisão de literatura das principais obras sobre o tema.

O presente artigo irá, na primeira seção, descrever brevemente a distinção feita por Marx entre emancipação política e emancipação humana, bem como sua crítica aos direitos do homem.

Na segunda seção, tratará da crítica de Claude Lefort à concepção marxista de direitos humanos e demonstrará as inconsistências e fragilidades da posição lefortiana, defendendo a imprescindibilidade do projeto emancipatório marxiano esboçado em *Sobre a questão judaica*, o qual passa pela superação da política enquanto tal e dos direitos do homem, dimensões alienadas da existência diminuída do homem no interior da sociedade burguesa.

Emancipação Política, Emancipação Humana E A Crítica Aos Direitos Do Homem Em Sobre A Questão Judaica

Após ter redigido a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*¹, Marx, em outubro de 1843, se mudou para Paris, onde entrou em contato pela primeira vez com o movimento operário e com Arnold Ruge, que havia organizado uma revista, os *Anais franco-alemães*. Nesse contexto, publicou o artigo *Sobre a questão judaica* (que foi escrito parcialmente em Kreuznach), no qual polemizou contra Bruno Bauer, que escreveu *A questão judaica* e *A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres* (McLellan, 2013).

Para Bauer, objeto da crítica de Marx, os judeus só poderiam se emancipar renunciando à religião judaica. Ademais, o homem em geral deveria abdicar da

¹ Para uma análise da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ver CAMPOS, Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende; VASCONCELOS, Jonnas Esmeraldo Marques de. “Democracia e constituição na Crítica da filosofia do direito de Hegel”. *Revista Marx e o Marxismo*, v. 12, n. 23, p. 99–112, jul./dez. 2024.

religião para se emancipar como cidadão. A essência religiosa particular, em especial no caso do judaísmo, que confere aos judeus o título de “povo escolhido”, estaria em franca oposição à essência universal do homem. De nada adiantaria lhes conceder direitos e deveres iguais se a lei mosaica os impede de serem genuínos cidadãos ao, por exemplo, não permitir que participem das atividades parlamentares aos sábados (Frederico, 2009).

O judeu, enquanto permanecesse judeu, somente conseguiria se emancipar sofisticadamente. Cristãos e judeus não poderiam encarar uns aos outros como homens até que os privilégios e preconceitos religiosos que os separam fossem superados. Haveria, pois, uma incompatibilidade inconciliável entre o envolvimento religioso e a emancipação política (*ibidem*).

Contudo, Bauer se equivoca por não distinguir a emancipação política da emancipação humana, e, em virtude disso, exigir das primeiras condições que só estão postas nesta última. Marx desmonta a argumentação de Bauer ao demonstrar, apoiando-se em Tocqueville, Beaumont e Hamilton, que, nos Estados Unidos da América, onde a emancipação política já se efetivou em sua plenitude, a religião, ao invés de ser suprimida, passou a integrar a esfera privada:

Os estados livres norte-americanos – ao menos em uma parte deles – foram o único lugar em que a questão judaica perdeu seu sentido teológico e se tornou uma questão realmente secular. Só onde o Estado político existe em sua forma plenamente desenvolvida, a relação do judeu, e de modo geral do religioso, com o Estado político, ou seja, a relação entre a religião e o Estado, pode emergir em sua peculiaridade, sua pureza.

[...] Ainda assim, a América do Norte é sobretudo a terra da religiosidade, como asseguram a uma só voz Beaumont, Tocqueville e o inglês Hamilton. Os Estados norte-americanos, entretanto, são para nós apenas um exemplo. A pergunta é: como se comporta a emancipação política plena para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor e sua força vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado. (Marx, 2010, p. 37-38)

Ou seja, a abolição da religião, ao contrário do que pensava Bauer, não é uma condição da emancipação política. A emancipação política liberta o Estado do judaísmo, do cristianismo e de qualquer religião particular, sem, todavia, emancipar o homem da religião. Nisso reside o limite da emancipação política: o Estado pode ser livre sem que o homem o seja (*ibidem*).

Entretanto, o comportamento do Estado livre para com a religião é o comportamento das pessoas que o compõem para com a religião. O homem que na vida privada professa uma religião particular é, no plano político, um ateu prático,

um ateu por intermédio do Estado, uma vez que, ao agir como membro do Estado, deve se comportar de forma abstraída de sua fé, pois o Estado político se emancipou da religião (*ibidem*).

Dessa forma, o homem se liberta da religião por meio do Estado, isto é, de forma política, e, por conseguinte, parcial. Segundo Marx:

[...] o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*. Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu *envolvimento religioso*, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*. (*ibidem*, p. 39).

Aqui, como observa Celso Frederico (2009), Marx se utiliza da interpretação feuerbachiana da religião: Cristo é a figura fantástica na qual o homem aliena a sua própria essência e, por meio de sua mediação, reconhece a sua humanidade. De forma análoga, o Estado, que é também objetivação da essência humana, se converte em meio pelo qual os homens, através de um desvio, se emancipam da religião e exercem sua liberdade (Marx, 2010).

No entanto, “A elevação *política* do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política.” (*ibidem*, p. 39). Para ilustrar a limitação da emancipação política, Marx cita o exemplo da abolição do voto censitário, a qual representou, sem nenhuma dúvida, a anulação, no terreno político, das diferenças entre proprietários e não proprietários (*ibidem*), porém, conforme enfatizou, “a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe.” (*ibidem*, p. 39).

Portanto, a emancipação política, além de não conduzir à abolição da religião, da propriedade privada, das diferenças de nascimento, estamento, formação, atividade laboral etc., mas apenas à anulação política desses elementos, os pressupõe.

Assim sendo, tem-se, de um lado, o Estado político, no qual todos os cidadãos são livres e iguais, e, de outro, a sociedade civil-burguesa, na qual prevalece a *bellum omnium contra omnes*, a degradação mútua dos indivíduos atomizados que usam uns aos outros como meios e artigos de comércio (*ibidem*).

Por isso Marx afirma que, onde foi alcançada a emancipação política,

[...] o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. (*ibidem*, p. 40).

Desse modo, a emancipação política, que implica na divisão entre o Estado político e a sociedade civil-burguesa, se reflete na própria cisão do indivíduo em *citoyen* e *bourgeois* (*ibidem*).

A emancipação política, portanto, embora represente um grande avanço, “a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (*ibidem*, p.39), não se confunde com a emancipação humana.

A concessão de direitos civis para todos é insuficiente. Mesmo nas mais democráticas repúblicas, o homem permanece alienado, separado de sua genuína natureza, já que o Estado político absorve as forças sociais e se contrapõe à sociedade civil-burguesa como um ente estranho e autônomo. O homem é cindido em uma vida dupla que é análoga à contraposição teológica entre o céu e a terra (*ibidem*).

A universalidade do *citoyen* é ilusória, abstrata, ao passo que o homem, na sua vida concreta como *bourgeois*, é condenado a uma existência monadológica e separada de seu gênero (*ibidem*).

A emancipação humana, ao contrário da emancipação política, somente se realizará quando:

[...] o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (Marx, 2010, p.54)

Em conclusão, a emancipação humana consiste na recuperação, pelo próprio homem, de sua essência usurpada pelas forças que o dominam. A universalidade abstrata do Estado e da política deve ser substituída pela universalidade efetiva do homem que organiza as suas forças não mais como potências estranhadas, mas como forças sociais. Com isso, a cisão do homem entre *citoyen* e *bourgeois*,

expressão de sua alienação, é superada em favor do ente genérico conciliado consigo mesmo. A política, no sentido de uma instância separada da vida concreta dos indivíduos, deixa de existir (*ibidem*).

Tendo sido estabelecidos os limites da emancipação política e sua distinção para com a emancipação humana, Marx reduz a questão judaica ao antagonismo entre o Estado político e a sociedade civil-burguesa. A oposição entre o judeu e o cidadão é a mesma da oposição entre o protestante e o cidadão, entre o comerciante e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, em suma, entre o homem vivo e o cidadão (*ibidem*).

Marx passa, então, à crítica da tese de Bauer segundo a qual a essência limitada do judeu o impediria de usufruir dos direitos humanos universais, uma vez que o privilégio da fé prevaleceria necessariamente em relação à universalidade do gênero humano. Os *droits de l'homme*, destaca, são diferenciados dos *droits du citoyen*. Enquanto os direitos do cidadão correspondem aos direitos do membro do Estado abstrato, os direitos do homem pertencem ao *bourgeois*, o homem atomizado da sociedade civil-burguesa.

Os *droits du citoyen*, relativos à liberdade política, não estão condicionados, de modo algum, à abolição da religião, e sim, ao revés, a pressupõem. Quanto aos *droits de l'homme*, estes, por sua vez, preveem expressamente a liberdade de consciência e o direito à prática de qualquer culto, o que refuta o argumento de Bauer. Marx, a fim de expor que o homem dos direitos do homem é o membro da sociedade burguesa, procede à análise dos direitos à liberdade, à propriedade, à igualdade e à segurança, considerados pelo artigo 2º da Constituição Francesa de 1793 como direitos naturais imprescritíveis.

De acordo com Marx, o direito à liberdade, o qual consiste no poder de fazer tudo que não prejudique nenhum outro, ao invés de se basear na “vinculação do homem com os demais homens” (*ibidem*, p.49), representa justamente o contrário, isto é, a sua separação, reduzindo-o a uma “mônada isolada recolhida dentro de si mesmo” (*ibidem*).

No que tange ao direito à propriedade, trata-se de um desdobramento do direito à liberdade. Corresponde ao direito de gozar e dispor do seu patrimônio ao bel prazer, sem precisar se preocupar com os outros e a sociedade. É, pois, um direito que se exerce contra tudo e contra todos em proveito próprio (*ibidem*).

Consequentemente, “Ela [a sociedade burguesa] faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade” (*ibidem*, p. 49). Já a o direito à igualdade é a igualdade da liberdade acima descrita,

isto é, do homem egoísta que vê nos demais apenas empecilhos aos seus interesses individuais (*ibidem*).

Por fim, a segurança, princípio supremo da sociedade burguesa, é a garantia dada pela sociedade que cada indivíduo terá a sua pessoa, seus direitos e suas propriedades preservados. É a admissão de que a sociedade não constitui a unidade entre individualidade e generidade, mas serve apenas à conservação do egoísmo do homem burguês (*ibidem*).

Por conseguinte, “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.” (*ibidem*, p. 50)

A crítica marxiana demonstrou, portanto, que os *droits de l’homme* não são senão os direitos do *bourgeois*, o indivíduo cuja existência é reduzida à condição de uma mônada na sociedade civil-burguesa. Não há, assim, nenhuma incompatibilidade entre a essência particular do judeu e os direitos humanos, como pretendia Bauer. Os direitos do homem são justamente a expressão da vida atomizada e egoísta do homem, da sua separação dos outros homens e da comunidade.

A Crítica De Claude Lefort À Concepção Marxiana De Direitos Do Homem

O ensaio de Claude Lefort, *Direitos do homem e política*, publicado em 1980 na revista *Libre*, estava inserido em um ambiente intelectual marcado pela erosão da adesão da *intelligentsia* francesa ao marxismo e sua substituição pelo discurso dos direitos humanos e do antitotalitarismo (Dosse, 2023).

Desde a década de 1970, com a publicação na França do *Arquipélago Gulag*, de Alexander Solzhenitsyn, a celebração dos Acordos de Helsinque, a campanha da Anistia Internacional contra a tortura e o governo de Jimmy Carter, a linguagem dos direitos humanos havia adquirido uma proeminência até então inédita. O movimento dos dissidentes na União Soviética e no Leste Europeu, nesse cenário, recebeu grande impulso e atenção do Ocidente (Moyn, 2014).

Lefort (1983, p. 37) dedicou seu artigo à pergunta levantada em um encontro organizado pela revista *Esprit*: “os direitos humanos são uma política?”. Afirmou, em desacordo com os próprios dissidentes soviéticos, que respondiam negativamente, o caráter intrinsecamente político dos direitos do homem. Não lhes atribuiu intenções ocultas, mas constatou que:

a partir do momento em que os direitos por eles exigidos são incompatíveis com o sistema totalitário, é mais do que claro que fazem política, sem ter objetivo, programa, nem doutrina políticas; e torna-se igualmente claro que esses direitos se revelam, através de sua ação, ligados a uma concepção geral de sociedade – do que outrora se denominava cidade – da qual o totalitarismo constitui precisamente a negação. (*ibidem*, p. 39-40).

Haveria, então, uma oposição radical entre os direitos do homem reivindicados pelos dissidentes e o sistema totalitário, os quais, por princípio, não poderiam ser reconhecidos por este último. Todavia, denuncia Lefort, tanto a esquerda quanto a direita francesa são incapazes de pensar essa oposição. O Partido Comunista, outrora arauto intransigente da doutrina marxista-leninista, protesta contra a repressão aos dissidentes. Ao mesmo tempo, permanece firme na defesa do Estado soviético, como se as violações aos direitos humanos fossem um efeito colateral, algo que em nada afeta a legitimidade do regime político (*ibidem*).

Já os conservadores, ao distinguirem “cuidadosamente o que depende da moralidade e o que depende da política, isto é, do jogo da competição pelo poder, das necessidades da conservação da ordem estabelecida ou da razão de Estado” (*ibidem*, p.41), compartilham da mesma lógica: os direitos do homem, por serem concebidos como direitos individuais, não são constitutivos da política.

Assim, os comunistas e seus adversários, ao relegarem os direitos do homem a direitos individuais, separando-os da esfera política, tornam “possível demonstrar que os erros do governo de que foram vítimas indivíduos (milhões, seja) não autorizam a pôr em causa a natureza do Estado” (*ibidem*, p.42), uma vez que “esta é distinta da natureza dos indivíduos” (*ibidem*).

No cerne dessa redução dos direitos do homem aos direitos individuais se encontra, para Lefort, a influência do marxismo e, em especial, da crítica formulada por Marx em *Sobre a questão judaica*, que, embora tenha sido elaborada em um escrito de juventude, nunca foi negada posteriormente, seja nas suas obras de maturidade ou pelos seus herdeiros (*ibidem*).

Contudo, o fenômeno do totalitarismo “lança uma luz sinistra sobre as fraquezas desta interpretação” (*ibidem*, p.44). Sob o jugo dos regimes totalitários, que se erigem precisamente sobre a ruína dos direitos do homem,

o homem se encontra [...] dissociado do homem e separado da coletividade como jamais o estivera no passado. Mas não porque supostamente figure o indivíduo natural; não, é porque supostamente figura o homem comunista, porque sua individualidade deve se dissolver num bom corpo político, o homem soviético ou o partido. Dissolução que é ao mesmo tempo a da diferença do homem com o homem e da diferença do homem com a coletividade. Não é porque está circunscrito aos

limites de uma vida privada, ao estatuto da mônada, porque goza do direito de ter opiniões, liberdades, propriedades e segurança, mas porque este gozo lhe é interdito. Enfim, não é porque a sociedade civil presumidamente está dissociada do Estado, mas porque o Estado detém supostamente o princípio de todas as formas de socialização e de todos os modos de atividade. (*ibidem*).

Ademais, a crítica de Marx aos direitos do homem, mesmo na época em que foi formulada, já estava equivocada (*ibidem*). O filósofo alemão, que tão habilmente desmontou as armadilhas da ideologia e expôs seus mecanismos, deixou-se “aprisionar pela versão ideológica dos direitos, sem examinar o que significam na prática, que reviravolta fazem na vida social.” (*ibidem*, p. 46).

Segundo Lefort, o fato de Marx não ter analisado os artigos acerca da liberdade de opinião seria a mais eloquente prova do caráter ideológico de sua crítica aos direitos do homem. O artigo 11 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, principalmente, por prever a liberdade de comunicação, se caracterizaria pela união e associação entre os homens, e não pela sua separação e atomização, como argumentava Marx (*ibidem*).

Também teria se omitido sobre os artigos 7º, 8º e 9º, os quais consagram o princípio da legalidade, da presunção de inocência e o direito de não ser preso arbitrariamente – direitos que não poderiam ser reduzidos ao homem egoísta da sociedade civil-burguesa. Desse modo, a crítica de Lefort consiste, como observou Ruy Fausto (2018), em suma, em rejeitar a identificação feita por Marx dos direitos do homem com o *bourgeois* (*ibidem*).

Pierre Manent (1981), no entanto, levanta uma importante objeção a Lefort: as Declarações, a despeito de seus efeitos no espaço público, enfatizados pelo autor de *Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*, produzem efeitos reais, os quais foram sintetizados por Tocqueville na noção de individualismo, e, em Marx, na de egoísmo. Marx, na visão de Manent, não teria percebido a dissociação entre saber e poder – que é central na interpretação lefortiana da modernidade política – precisamente porque esta coincide com a cisão entre o *citoyen* e o *bourgeois*.

A liberdade outorgada à opinião dos cidadãos, que consagra a distinção entre o saber e o poder, não seria a expressão da união entre os homens no espaço público, mas justamente a outra face de sua impotência (*ibidem*). O cidadão é impotente diante do homem egoísta, o qual

vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral* (Marx, 2010, p. 53)

Portanto, Lefort superestima os efeitos dos direitos do homem na esfera pública e na separação entre saber e poder, e, por conseguinte, subestima sua contraparte necessária e indissociável: o individualismo e a cisão entre o *bourgeois*, reconhecido como homem real, e o *citoyen* impotente.

Assim, as reivindicações sociais por direitos – defendidas por Lefort – não se mostram capazes de solucionar o problema da emancipação humana. Embora a emancipação política, como afirmou Marx, seja a mais avançada forma de emancipação dentro dos limites da ordem mundial até então existente, limitar-se a ela é aprisionar o homem eternamente nas amarras do cidadão impotente, o qual, ao se deparar com o seu carcereiro, o homem egoísta, não tem nada a fazer a não ser enunciar os seus direitos de dentro da cela.

Conclusão

O presente artigo teve por objetivo analisar a crítica de Karl Marx aos direitos do homem, formulada em *Sobre a questão judaica*, e a resposta elaborada por Claude Lefort em *Direitos do homem e política*. A análise permitiu constatar que a distinção estabelecida por Marx entre emancipação política e emancipação humana não apenas mantém plena atualidade, como expõe os limites intrínsecos da emancipação política. Os direitos do homem, longe de representarem a realização do gênero humano, revelam-se como a expressão do *bourgeois*, o homem egoísta e atomizado da sociedade civil-burguesa.

A resposta de Lefort, por superestimar a capacidade dos direitos do homem para reconfigurar o espaço público e a separação entre saber e poder, subestima a contrapartida necessária dessa conquista moderna: a cisão entre o *citoyen* impotente e o *bourgeois* reconhecido como homem real. Sua defesa de uma práxis política fundada em reivindicações por direitos sociais, ainda que valiosa no âmbito das lutas democráticas, permanece confinada ao horizonte da emancipação política, incapaz de resolver o problema da alienação humana.

Assim, diante da resignação que marca parte significativa da esquerda neste século, renunciando ao horizonte da emancipação humana em favor da mera cidadania política, a recuperação da crítica de Marx se impõe como tarefa teórica e prática inadiável. Abandonar esse horizonte equivale a abandonar a possibilidade de uma vida genuinamente humana, reconciliada consigo mesma. A emancipação humana, que implica a reabsorção das forças sociais alienadas na política e no Estado e a supressão da sociedade civil-burguesa, continua a representar o único projeto capaz

de superar a existência diminuída e monadológica do homem sob a égide do capital. Recusar essa tarefa representa a renúncia do homem pelo próprio homem.

Referências

CAMPOS, Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende; VASCONCELOS, Jonnas Esmeraldo Marques de. “Democracia e constituição na Crítica da filosofia do direito de Hegel”. **Revista Marx e o Marxismo**, v. 12, n. 23, p. 99–112, jul./dez. 2024.

CHASIN, José. “Democracia política e emancipação humana”. **Revista Verinotio**, São Paulo, n. 15, ano XIII, p. 22–27, abr. 2013.

DOSSE, François. **A saga dos intelectuais franceses, volume II: o futuro em migalhas (1968–1989)**. São Paulo: Estação da Liberdade, 2023.

FAUSTO, Ruy. “Claude Lefort e a crítica de “A propósito da questão judaica” de Marx: dialética e ideologia”. **Discurso**, v. 48, n. 1, p. 193–219, jun. 2018.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx: 1843–1844: as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

MANENT, Pierre. “Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort”. **Commentaire**, n. 16, p. 574–583, 1981–1982.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MCLELLAN, David. **Karl Marx: vida e pensamento**. Petrópolis: Vozes, 2023.

MOYN, Samuel. “The return of the prodigal: the 1970s as a turning point in human rights history”. In: ECKEL, Jan; MOYN, Samuel (Orgs.). **The breakthrough: human rights in the 1970s**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

No Princípio Era a Ação: A Primazia da Relação Jurídica na Crítica Marxiana ao Direito

Maria Dantas de Argolo da Silva

Doutoranda e Mestra em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal da Bahia (PPGD/UFBA). Bacharela Interdisciplinar em Humanidades e
Bacharela em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA)

E-mail: mariadantasdas@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.21429661

Link: <https://zenodo.org/records/21429661>

No Princípio Era a Ação: a Primazia da Relação Jurídica na Crítica Marxiana ao Direito

Maria Dantas de Argolo da Silva

Doutoranda e Mestra em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia (PPGD/UFBA). Bacharela Interdisciplinar em Humanidades e Bacharela em Direito pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

✉ Email: mariadantasdas@gmail.com

Resumo

No Princípio Era a Ação: a Primazia da Relação Jurídica na Crítica Marxiana ao Direito

O presente trabalho analisa a centralidade da ação como ponto de partida para a compreensão do direito na sociabilidade capitalista, à luz da crítica da economia política desenvolvida por Karl Marx em *O Capital*. Parte-se da hipótese de que, na referida obra, o direito possui seu fundamento material nas relações sociais concretas historicamente determinadas, de modo que a normatividade não constitui a origem do fenômeno jurídico, mas uma forma derivada de sua regulação. Como chave introdutória dessa problemática, tem-se a célebre afirmação de Johann Wolfgang von Goethe, na obra *Fausto*, citada diretamente por Marx, segundo a qual “no princípio era a ação”, entendida como expressão do primado da prática social sobre a palavra, o conceito e a normatividade abstrata. O trabalho percorre o itinerário histórico-teórico que consolidou a centralidade da palavra e da norma no pensamento jurídico ocidental, desde o jusnaturalismo até o positivismo jurídico e o neopositivismo lógico. Em contraposição a essas concepções, demonstra-se que a análise marxiana do processo de troca revela a relação jurídica como resultado da prática social concreta, anterior à formulação normativa, tendo no contrato sua forma imediata. Nesse sentido, a norma jurídica não cria a relação, mas a formaliza, garante e estabiliza. Conclui-se que estudar o direito a partir de Marx implica deslocar o foco da norma para a relação jurídica, reconhecendo a ação social historicamente situada como pressuposto material indispensável para a compreensão crítica da forma jurídica no capitalismo.

Palavras-chave: relação jurídica; crítica marxiana do direito; teoria marxista do direito.

Abstract

In the Beginning Was Action: the Primacy of Legal Relations in the Marxian Critique of Law

his paper examines the centrality of action as the starting point for understanding law within capitalist sociability, in light of the critique of political economy developed by Karl Marx in *Capital*. It advances the hypothesis that, in this work, law finds its material foundation in historically determined concrete social relations, such that normativity does not constitute the origin of the juridical phenomenon but rather a derived form of its regulation. As an introductory key to this problem, the analysis takes the well-known statement by Johann Wolfgang von Goethe in *Faust*, cited by Marx, according to which “in the beginning was the deed,” understood as an expression of the primacy of social practice over the word, the concept, and abstract normativity. The paper traces the historical-theoretical trajectory that consolidated the centrality of the word and the norm in Western legal thought, from natural law to legal positivism and logical neopositivism. In contrast to these approaches, it demonstrates that the Marxian analysis of the exchange process reveals the juridical relation as a result of concrete social practice, preceding normative formulation, with the contract as its immediate form. In this sense, the legal norm does not create the relation but formalizes, guarantees, and stabilizes it. The paper concludes that studying law through Marx requires shifting the analytical focus from the norm to the juridical relation, recognizing historically situated social action as an indispensable material presupposition for a critical understanding of the juridical form under capitalism.

Keywords: *legal relation; marxian critique of law; marxist legal theory.*

Introdução

O presente trabalho tem por objetivo analisar a centralidade da “ação” como relação jurídica, sendo o ponto de partida para a compreensão do direito na sociabilidade capitalista, tomando como referência a crítica da economia política desenvolvida por Karl Marx em *O Capital*.

Parte-se da hipótese de que, na referida obra, a compreensão do direito se orienta pela identificação de seu fundamento material nas relações jurídicas concretas historicamente determinadas, de modo que a normatividade não constitui a origem do fenômeno jurídico, mas uma forma derivada de sua regulação.

Como chave introdutória dessa problemática, tem-se a célebre afirmação de Johann Wolfgang von Goethe, na obra *Fausto*, citada diretamente por Marx, segundo a qual “no princípio era a ação”, como ilustração precisa do primado da prática social sobre a “palavra” e, em último caso, sobre a normatividade abstrata, ideia que se manifesta de forma recorrente ao longo da análise marxiana.

Não se pretende, contudo, realizar uma leitura exaustiva da referida obra, mas examinar, a partir da citação feita por Marx, que é a própria relação social concreta (historicamente determinada e vinculada a uma forma específica de produção) que se impõe como pressuposto material do direito, ao passo que a normatividade

emerge, em regra, de em um momento posterior, com a função de regular, estabilizar e formalizar relações jurídicas.

Do Verbo à Ação: Fausto e a Crítica à Primazia da Palavra

Fausto, publicado em duas partes (a primeira em 1808 e a segunda em 1832, ano da morte do autor), é uma peça teatral em versos que narra a trajetória de um personagem profundamente insatisfeito com os limites do saber humano e que busca expandir suas possibilidades de conhecimento, poder e experiência por meio de um pacto com Mefistófeles, retratado como o diabo.

A obra ocupa lugar central na história da literatura alemã e mundial por sua capacidade singular de formular, em chave poética, questões fundamentais da modernidade, como os dilemas morais, as angústias existenciais e a incessante busca humana por sentido, saber e experiências.

Em um dos momentos centrais da primeira parte da peça, na cena intitulada “Escritório”, Fausto se depara com o texto bíblico do Novo Testamento e passa a refletir criticamente sobre a conhecida passagem que afirma que “no princípio era o Verbo”. É precisamente esse o trecho que interessa ao presente estudo e que também interessou a Karl Marx no Livro I de *O Capital*.

Insatisfeito com a centralidade atribuída à palavra, Fausto rejeita sucessivamente a compreensão do princípio como “ideia” ou “energia”, até concluir que a formulação mais adequada seria aquela segundo a qual “no princípio era a ação” (Goethe, 2024, p. 39-40):

Sinto o impulso de abrir este volume que contém o texto original e, com honesto labor, traduzir de novo o relato sagrado de minha querida língua alemã.

Diz aqui: “No princípio era o Verbo”. Ou seja, era a Palavra. Já começo a encontrar dificuldades. De quem obter ajuda para prosseguir? Não concordo em atribuir ao Verbo tamanho valor. Tenho de traduzir essa frase de outro modo. Se é que o Espírito me ilumina, aqui se diria então: “No princípio era a Ideia”. Medita bem, pois essa é a frase inicial, a primeira.

Não deixes que tua pena se apresse. Será que a ideia tudo cria, e que por meio dela tudo se realiza? Talvez ficasse melhor assim: “No princípio era a Energia”. Contudo, no mesmo instante em que escrevo, algo me diz que acabarei por não manter essa versão.

É o Espírito que por fim me está ajudando. Entendi sua mensagem, e agora posso escrever confiante: "No princípio era a Ação".

Em profunda reflexão, o personagem expressa uma concepção segundo a qual a prática concreta precede a abstração conceitual e a própria palavra que pretende nomeá-la, afirmando o primado da ação como fundamento da experiência humana e da vida social.

A centralidade atribuída à palavra encontra raízes profundas na tradição religiosa. A conhecida passagem bíblica que afirma que “no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (João 1:1) atribui ao *Logos* (entendido como palavra, razão ou discurso) um estatuto originário e fundante do próprio divino.

Ao conferir primazia à palavra como elemento criador da ordem do mundo, essa concepção exerceu influência duradoura sobre diversas formas de racionalidade ocidentais, inclusive sobre as elaborações teóricas a respeito do direito.

No campo jurídico, a centralidade do “verbo” manifesta-se de maneira particularmente nítida nas teorias que concebem o direito como uma ordem normativa preexistente às relações sociais concretas. O jusnaturalismo teológico, corrente que se consolida na Europa a partir da Baixa Idade Média¹, compreende o direito como expressão de uma racionalidade concedida pelo divino, universal, anterior e superior às formas históricas de organização social (Bobbio, 1995, p. 22-23).

Nessa perspectiva, a normatividade jurídica não decorre das práticas sociais, mas de princípios considerados permanentes e válidos independentemente do tempo, do espaço ou da mediação estatal. O direito aparece, assim, como um dado apriorístico, cuja função seria orientar e conformar a ação humana a partir de uma ordem já existente (Ferraz Júnior, 2013, p. 141).

A Centralidade da Norma na Tradição Jurídica Moderna

A centralidade da palavra e da norma também se projeta de maneira decisiva nas teorias jurídicas modernas que buscam fundar o direito a partir de um ato de enunciação dotado de autoridade. No processo de transição do pensamento jurídico medieval para a modernidade, autores como Jean Bodin e Thomas Hobbes desempenham papel fundamental ao deslocar a origem do direito do plano divino ou natural para a vontade humana, especialmente aquela concentrada na figura do soberano. Em Bodin, a normatividade jurídica passa a ser compreendida como resultado da decisão daquele que detém o poder de legislar, rompendo com a ideia

¹ O jusnaturalismo (ou iurisnaturalista) já predominava na Antiguidade (Lyra Filho, 2003, p. 25); na Baixa Idade Média, contudo, consolida-se sua vertente especificamente teológica.

de leis fundadas em uma ordem transcendental (Duarte; Pozzolo, 2006, p. 69). Ainda que esse movimento represente um afastamento da teologia, ele preserva a centralidade da palavra ao situar a lei como expressão formal da vontade soberana.

Embora Hobbes não seja unanimemente classificado como um teórico do positivismo jurídico, sua crítica ao jusnaturalismo contribui de modo decisivo para a consolidação de uma concepção do direito ancorada na autoridade que o proclama. Ao enfatizar os riscos da insegurança e do conflito decorrentes de uma ordem jurídica desvinculada de um poder central capaz de enunciar normas obrigatórias, Hobbes reforça a necessidade de uma instância soberana que, por meio da palavra legal, estabeleça critérios comuns de convivência e garanta a preservação da vida e da segurança (Medeiros, 2008, p. 5932).

Esse deslocamento encontra sua forma mais acabada no chamado positivismo legalista, desenvolvido especialmente no século XIX, com destaque para o Pandectismo alemão, a Escola da Exegese francesa e a Escola Analítica inglesa. Nessas correntes, o direito é identificado primordialmente com o texto legal e a norma escrita assume o estatuto de fonte exclusiva da juridicidade. A interpretação jurídica passa a se orientar pela fidelidade à letra da lei e na busca pelo sentido desejado pelo legislador ao criar a norma.

Em contraposição a essa rigidez normativista, o historicismo jurídico, cuja formulação mais influente é atribuída a Friedrich Carl von Savigny, surge no final do século XVIII e início do século XIX como uma crítica ao caráter abstrato e descontextualizado do positivismo legalista. Para o historicismo, o direito não pode ser reduzido a um sistema de normas racionalmente construído, pois emerge das experiências históricas concretas de um povo (Bobbio, 1995, p. 48). Ainda assim, embora recoloca o costume e a tradição no centro da reflexão jurídica, essa perspectiva mantém o direito no plano da expressão simbólica e normativa, concebendo-o como resultado de forças históricas que se manifestam por meio de formas jurídicas relativamente estáveis.

No século XX, a centralidade da palavra normativa alcança novo patamar com o desenvolvimento do neopositivismo lógico, especialmente a partir do Círculo de Viena, tendo em Hans Kelsen seu principal expoente no campo jurídico. Ao formular a *Teoria Pura do Direito*, Kelsen busca construir uma ciência jurídica autônoma, rigorosamente separada de elementos considerados extrajurídicos, como a política, a sociologia ou a economia. A norma jurídica, em sua dimensão lógico-formal, passa a ser definida como o único objeto legítimo da ciência do direito, enquanto a realidade social concreta é deliberadamente excluída da análise científica, sob o argumento de evitar o sincretismo metodológico.

Em contraposição, Evguiéni Pachukanis, inserido na tradição marxista e figurando como um de seus principais expoentes no campo jurídico, dirigiu críticas contundentes ao neopositivismo jurídico, protagonizando um debate teórico de grande relevância, principalmente com Hans Kelsen.

Pachukanis recusa a noção de que a norma seja o elemento originário do direito ou que tenha a capacidade de gerar, por si só, uma relação jurídica, posição típica das teorias jurídicas tradicionais, especialmente aquelas de orientação normativista. Para o autor marxista, é a relação social material que prevalece sobre a norma (Pachukanis, 2017, p. 98)². Em outras palavras, a norma jurídica não cria a relação, mas a regula, garante e formaliza, a partir de dinâmicas sociais já existentes.

O direito, na sociabilidade capitalista se apresenta como uma rede contínua de normas jurídicas. No entanto, essa aparência oculta sua base real: as relações sociais fundadas na troca mercantil. A analogia com o fetichismo da mercadoria é central para Pachukanis, pois, assim como as mercadorias escondem as relações de produção que as originam, as normas jurídicas ocultam as relações sociais que lhes dão origem. É nesse sentido que ele afirma: “a relação jurídica é a célula central do tecido jurídico, e apenas nela o direito realiza o seu real movimento” (Pachukanis, 2017, p. 97).

A afirmação de que “a norma gera a relação jurídica”, típica do normativismo, é desconstituída por Pachukanis tanto em sentido lógico quanto em sentido real. Em sentido real, a norma surge como resposta a uma relação social já existente; o legislador, ao identificar a presença concreta de determinada relação jurídica, institui uma norma que apenas ganha efetiva significação por encontrar correspondência nessa realidade material.

Por outro lado, em seu sentido lógico, uma norma pode prever, com certo grau de probabilidade, a possibilidade de formação de uma relação jurídica futura, mas se essa previsão nunca se materializar, ou seja, se essa relação jurídica nunca ocorrer, entende-se que houve a tentativa de criar uma norma, mas não foi bem-sucedida (Pachukanis, 2017, p. 98-99).

Nesse sentido, a norma, segundo Pachukanis, não pode ser tomada como ponto de partida, pois sem a existência de sujeitos isolados que efetivamente se relacionem

² O termo “pressuposto” não é utilizado por Pachukanis, mas sim por Eros Grau. Ainda que esta pesquisa não se filie ao pensamento jurídico do autor, considera-se pertinente, por razões didáticas, a utilização da expressão para indicar a primazia da relação social concreta na constituição da norma jurídica (Grau, 2000).

dentro de determinadas condições materiais, ela (a norma) não é mais que uma “abstração sem vida” (Pachukanis, 2017, p. 127).

No interior desse argumento, o autor também contesta divisões tradicionais da dogmática jurídica, como a distinção entre direito objetivo e direito subjetivo, bem como entre direito público e privado. Para ele, essas separações reproduzem as contradições da forma jurídica burguesa. O direito público, em especial, é visto como uma representação deformada da lógica privada no campo da organização política. Sua existência só é possível como uma transposição do direito privado. Daí sua instabilidade, artificialidade e contradições conceituais. Como afirma: “O direito público pode existir apenas como representação da forma jurídica privada na esfera da organização política. Senão, deixará de ser direito” (Pachukanis, 2017, p. 112).

É nesse sentido que, para Pachukanis (assim como para Fausto) “no princípio era a ação”, isto é, a prática social historicamente situada, e não a prescrição normativa abstrata, constitui a origem real do fenômeno jurídico.

As concepções desenvolvidas por Pachukanis resultam de um exame rigoroso da obra de Marx, aplicando o método marxiano e a seus pressupostos teóricos fundamentais. Nessa perspectiva, o direito, tal como se apresenta na sociabilidade capitalista, só pode ser compreendido a partir das formas sociais que o produzem. A norma jurídica, portanto, não inaugura o fenômeno jurídico, mas o reflete, o estabiliza e, ao mesmo tempo, o fetichiza.

Desse modo, uma compreensão da forma jurídica orientada pela teoria Marxiana e Marxista não pode prescindir da análise das relações jurídicas concretas nem das condições materiais que lhes dão sustentação.

Marx, a Primazia da Ação e a Relação Jurídica como Ponto de Partida

No Livro I de *O Capital*, Karl Marx desenvolve uma análise rigorosa do processo de produção e circulação de mercadorias, tomando a prática social concreta como ponto de partida de sua crítica da economia política. Ao investigar as condições materiais que estruturam a troca, Marx desloca o foco das formulações abstratas para as relações sociais efetivamente estabelecidas entre os sujeitos, evidenciando que as categorias econômicas não emergem da consciência ou da normatividade, mas da ação humana historicamente situada (Marx, 2023, p.159).

Logo no início do Capítulo II denominado “O processo de troca”, Marx observa que as mercadorias não podem ir sozinhas ao mercado, sendo necessário que sejam

conduzidas por seus guardiões, isto é, por seus possuidores. Esses sujeitos, que Pachukanis posteriormente identificará como os sujeitos de direito, apenas conseguem realizar a troca na medida em que estabelecem entre si uma relação social específica, fundada no reconhecimento recíproco de suas vontades. A apropriação da mercadoria alheia e a alienação da própria mercadoria somente se tornam possíveis quando as vontades individuais dos agentes convergem em uma vontade comum, que se expressa na própria ação de troca (Marx, 2023, p.159).

É essa relação social que Marx identifica como uma relação jurídica, cuja forma imediata se manifesta no contrato, independentemente da existência de uma lei, ou de uma norma em sentido amplo, que a institua previamente.

A relação jurídica é expressão necessária de uma prática econômica concreta. Como afirma Marx, “o conteúdo dessa relação volitiva é dado pela própria relação econômica” (Marx, 2023, p. 159), o que afasta qualquer concepção que atribua à norma o papel de fundamento originário da relação jurídica.

A relação jurídica, portanto, estabelece-se antes de sua compreensão conceitual e antecede qualquer formulação normativa destinada a regulá-la. Nesse sentido, não é o verbo (compreendido aqui como palavra, norma ou comando abstrato) que inaugura a relação, mas a ação social concreta, que se impõe como pressuposto material tanto da forma mercantil quanto, em um momento posterior, da forma jurídica. A normatividade aparece, assim, como forma derivada, responsável por garantir relações que já se encontram em funcionamento no plano da prática social.

Em *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, Pachukanis desenvolve essa problemática de forma mais sistemática. Segundo o autor, o direito, na sociabilidade capitalista, apresenta-se como uma rede contínua de normas jurídicas; contudo, essa aparência normativa encobre sua base real, constituída pelas relações sociais fundadas na troca mercantil (Pachukanis, 2017, p. 97).

A analogia com o fetichismo da mercadoria é central, pois, assim como as mercadorias escondem as relações de produção que as originam, as normas jurídicas ocultam as relações sociais que lhes dão origem. É nesse sentido que ele afirma: “a relação jurídica é a célula central do tecido jurídico, e apenas nela o direito realiza o seu real movimento” (Pachukanis, 2017, p. 97).

Retomando o Capítulo II de *O Capital*, Marx recorre diretamente à obra *Fausto*, de Goethe, para reforçar a primazia da ação. Ao afirmar que “em sua perplexidade, nossos possuidores de mercadorias pensam como Fausto. No princípio era a ação”, Marx evidencia que os agentes da troca já atuam antes mesmo de elaborarem teoricamente as leis que regem a mercadoria.

As determinações da sociabilidade capitalista operam, nesse estágio, como condutores para que os possuidores a relacionem suas mercadorias entre si como valores, isto é, como mercadorias, apenas na medida em que as colocam em relação antagonista com um equivalente universal. A ação, mais uma vez, revela-se como o ponto de partida efetivo das relações sociais, econômicas e jurídicas no capitalismo.

A referência a *Fausto* não desempenha um papel meramente literário ou ornamental, mas funciona como um recurso teórico conscientemente utilizado para enfatizar o primado da prática social no interior da sociabilidade capitalista.

A centralidade da ação enquanto ponto de partida efetivo das relações sociais atravessa a obra marxiana de maneira recorrente, manifestando-se na análise da troca, na constituição das categorias econômicas e na crítica às formas fetichizadas que ocultam sua base material.

A análise marxiana do processo de troca, portanto, recoloca a relação jurídica historicamente determinada no centro da compreensão do direito, deslocando o foco tanto da elaboração conceitual abstrata quanto da sistematização normativa.

Ao identificar o contrato como forma imediata da relação jurídica e afirmar que o conteúdo dessa relação volitiva é dado pela própria relação econômica, Marx desloca o ponto de partida da análise do direito da palavra para a ação, da norma para a relação jurídica.

A referência a *Fausto* ilustra o posicionamento do autor, conferindo maior inteligibilidade teórica ao argumento.

Conclusão

O percurso desenvolvido ao longo deste trabalho buscou demonstrar que a centralidade atribuída à palavra — seja na forma do verbo, da norma ou do enunciado jurídico — constitui uma inversão característica das formas de racionalidade que se consolidam na modernidade.

A partir da leitura de *Fausto*, é possível compreender como a afirmação segundo a qual “no princípio era a ação” expressa uma crítica ao primado da palavra como fundamento originário da experiência humana e social. Esse sentido da expressão, utilizada conscientemente por Karl Marx em *O Capital*, auxilia na percepção do modo como as relações sociais, econômicas e jurídicas se constituem no interior da sociabilidade capitalista.

É nesse deslocamento que se encontra uma chave fundamental para a pesquisa jurídica orientada por uma teoria marxiana do direito: em vez de dirigir o olhar prioritariamente à norma, como ocorre de forma recorrente nas abordagens jurídicas tradicionais, a investigação deve se concentrar nas relações jurídicas concretas, compreendidas como expressão imediata das relações sociais que lhes dão sustentação material.

Nesse sentido, como assinala Pachukanis, é a relação jurídica que se apresenta como “a célula central do tecido jurídico” (2017, p. 97), sendo apenas nela que o direito realiza o seu movimento real. O deslocamento analítico em questão permite romper com a aparência de autonomia da normatividade e apreender o direito a partir de suas relações históricas materiais.

Estudar o direito a partir de Marx é, portanto, antes de tudo, estudar a relação jurídica e não apenas a norma. É reconhecer, assim como em *Fausto*, também na crítica marxiana da economia política, que “no princípio era a ação”: a ação social concreta, historicamente situada, que constitui o pressuposto material sem o qual a forma jurídica se reduz a uma abstração sem vida.

Referências

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Tradução e notas de Márcio Pugliesi, Edson Hino e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. p. 22-23.

DUARTE, Écio Oto; POZZOLO, Susana. **Neoconstitucionalismo e positivismo jurídico: as faces da teoria do direito em tempos de interpretação moral da constituição**. São Paulo: Landy, 2006.

FERRAZ JÚNIOR, T. S. **Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação**—7.ed. São Paulo: Atlas, 2013.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**. Barueri: Garnier, 2024.

GRAU, Eros Roberto. **O direito posto e o direito pressuposto**. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

KELSEN, H. **Teoria pura do direito**. 8. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LUZ, Vladimir de Carvalho. Neopositivismo e Teoria Pura do Direito: Notas Sobre a Influência do Verificacionismo Lógico no Pensamento de Hans Kelsen. **Revista Sequência, Florianópolis**, n.º 47, p. 11-31, dez. de 2003. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15276/13880>>.
Acesso em: 20 nov. 2019.

LYRA FILHO, R. **O que é Direito**. 17ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2023.

MEDEIROS, Bernardo Abreu. Positivismo jurídico em crise? A tradição positivista em debate. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, XVII, 2008, Brasília, DF. **Anais do XVII Congresso Nacional do CONPEDI** [recurso eletrônico]. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008. p. 5931 a 5952.

PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria do direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz. São Paulo: Boitempo, 2017.

Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

Divisão Sexual do Trabalho na Revolução Industrial: um Estudo Comparado entre "O Capital", "Calibã e a Bruxa" e "A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra"

Maria Eduarda Short Bonfim

Estudante do Bacharelado em Direito na Universidade Federal da Bahia.

E-mail: eduardashort@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.21429788

Link: <https://zenodo.org/records/21429788>

Divisão Sexual Do Trabalho Na Revolução Industrial: Um Estudo Comparado Entre "O Capital", "Calibã E A Bruxa" E "A Situação Da Classe Trabalhadora Na Inglaterra"

Maria Eduarda Short Bonfim

Estudante do Bacharelado em Direito na Universidade Federal da Bahia

✉ Email: eduardashort@gmail.com

Resumo

Divisão Sexual Do Trabalho Na Revolução Industrial: Um Estudo Comparado Entre "O Capital", "Calibã E A Bruxa" E "A Situação Da Classe Trabalhadora Na Inglaterra"

O artigo propõe investigar as condições de trabalho das mulheres na Inglaterra durante a Revolução Industrial, através da revisão bibliográfica dos livros "O capital" de Karl Marx, "A situação da classe trabalhadora na Inglaterra" de Friedrich Engels e "Calibã e a Bruxa" de Silvia Federici. A investigação desenvolvida durante a pesquisa permite entender as relações de trabalho após a introdução das máquinas nas fábricas inglesas e as dinâmicas sociais e familiares que delas decorrem, principalmente no que trata sobre mulheres e o seu papel. Discutindo a situação trazida por Marx e Engels durante o século XIX, é possível entender o pensamento do período e o contexto que dará sustentação às políticas capitalistas que consolidam o fenômeno pesquisado por Federici e, com isso, o processo que transforma mulheres como uma mão de obra considerada ideal em donas de casa.

Palavras-chave: divisão sexual do trabalho; revolução industrial; condições de trabalho; mulheres

Abstract

The Sexual Division of Labor: A Comparative Study Between "The Capital," "Caliban and the Witch," and "The Condition of the Working Class in England"

The article proposes to investigate the working conditions of women in England during the Industrial Revolution, through a bibliographic review of the books “Capital” by Karl Marx, “The Condition of the Working Class in England” by Friedrich Engels, and “Caliban and the Witch” by Silvia Federici. The investigation carried out during the research allows us to understand labor relations after the introduction of machines in English factories and the social and family dynamics that resulted from them, especially with regard to women and their role. By discussing the situation described by Marx and Engels during the 19th century, it is possible to understand the thinking of the period and the context that would support the capitalist policies that consolidated the phenomenon researched by Federici and, with that, the process that transformed women from an ideal labor force into housewives.

Keywords: *sexual division of labor; industrial revolution; working conditions; women*

Introdução

Já no lançamento de “O capital” em 1867, Karl Marx expôs relatos das condições de trabalho feminino e a sua inserção na divisão social do trabalho após a Revolução Industrial. Em uma análise conjunta da obra com “A situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra” de Friedrich Engels, estudo publicado em 1845, é possível ter um panorama das condições de trabalho dos operários ingleses e, sobretudo, do trabalho realizado por mulheres.

Ao analisar as condições de trabalho criadas após a implementação das máquinas e o contexto social que gerou a implementação das Leis Fabris na Inglaterra, o trabalho de Marx e Engels é fundamental para entender como o trabalho feminino se desenvolveu até o século XIX e como funcionou as dinâmicas familiares operárias da época.

Apesar de ambos os trabalhos serem muito relevantes para o entendimento das condições de trabalho e de vida dos trabalhadores, também apresentam limitações ao explicar fenômenos sociais que se consolidaram no período e ainda mantêm um efetivo legado nas dinâmicas das sociedades capitalistas. Para Silvia Federici, “Marx nunca poderia ter suposto que o capitalismo preparava o caminho para a libertação humana se tivesse olhado sua história do ponto de vista das mulheres.” (2017, p.27).

Assim, essa pesquisa se propõe a investigar os relatos dos trabalhos femininos em “O capital” e em “A situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra”, tanto como base teórica do pensamento marxista quanto como referência histórica, confrontando as obras com “Calibã e a Bruxa” de Silvia Federici, um trabalho publicado em 2004.

É evidente que mais de um século separa a produção e publicação das obras clássicas do Socialismo Científico da pesquisa de Federici, contudo a escolha das referências

e suas contraposições se fundamentam na necessidade de interpretar o conceito de apropriação do trabalho feminino como um dos métodos da apropriação primitiva do capital. As obras de Marx e Engels, apesar de demonstrar que a contradição quanto ao trabalho feminino e sua exploração é artificial, irão abordar o trabalho assalariado masculino e a sua crise frente ao desemprego causado pelo emprego das mulheres e crianças, o obrigando a ocupar um papel social que não é designado a si pelo pacto social. Desse modo, a utilização das três obras pode ser explicada pela própria Silvia Federici ao abordar que:

Enquanto Marx examina a acumulação primitiva do ponto de vista do proletariado assalariado de sexo masculino e do desenvolvimento da produção de mercadorias, eu a examino do ponto de vista das mudanças que introduziu na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho (Federici, 2017, p.26).

Assim, esse artigo se estrutura em 2 seções, sendo a primeira uma análise das condições de trabalho feminino após a incorporação do maquinário às fábricas, e a consequente substituição dos homens pelas forças de trabalho de crianças e de mulheres, além de suas consequências sociais desse movimento. Na seção seguinte, por fim, nos debruçamos sobre a construção do ideal de família a partir da Legislação Fabril e o papel social que as mulheres passam a ocupar na transição de uma força de trabalho produtiva para a esfera privada do trabalho doméstico.

O trabalho feminino e as dinâmicas sociais

A introdução da maquinaria na indústria, modificou as relações de trabalho ao tornar a força muscular dispensável, sendo, por isso, possível incorporar as forças de mulheres e crianças à indústria. A consequência desta introdução foi o:

meio de substituir trabalho e trabalhadores transformou-se rapidamente num meio de aumentar o número de assalariados, colocando todos os membros da família dos trabalhadores, sem distinção de sexo nem idade, sob o comando do capital. O trabalho forçado para o capitalista usurpou não apenas o lugar do folgado infantil, mas também o trabalho livre no círculo doméstico, dentro de limites decentes para a própria família. (Marx, 2025, p. 295)

Desse modo, é exposto como o trabalho doméstico já aparece como algo ligado ao feminino e que, com as mudanças do Capital, a exploração usurpa não apenas a qualidade de vida do trabalhador, mas também a função da mulher para a família. Para Marx (2025, p.295), a inserção de crianças e mulheres no trabalho operário desvalorizou a força de trabalho ao lançar toda a família no mercado de trabalho, repartindo assim, o valor da força de trabalho do homem por toda sua família.

Contudo, a desvalorização do trabalho do homem também será acompanhada por uma revolução entre a mediação formal das relações de trabalho, já que:

Com base no intercâmbio de mercadorias, o pressuposto inicial era que capitalista e trabalhador se confrontariam como pessoas livres, como possuidores independentes de mercadorias: um, possuidor de dinheiro e de meios de produção; o outro, possuidor de força de trabalho. Mas, agora, o capital compra menores ou semidependentes. Antes o trabalhador vendia sua própria força de trabalho, da qual dispunha como pessoa formalmente livre. Agora vende mulher e filho. Torna-se mercador de escravos. (Marx, 2025, p. 295)

Ao abordar a experiência das famílias formadas em torno de trabalhadores da indústria doméstica, Silvia Federici (2017, p. 194) traz que: “o que se destaca nesse tipo de organização é que, embora a esposa trabalhasse junto ao marido, produzindo também para o mercado, era o marido que recebia o salário da mulher.”. Assim, evidencia-se que as mulheres não apenas tornam-se propriedade de seus maridos, como o salário também não mais pertenciam a elas.

Essa exclusão das mulheres do recebimento de salário deu ao trabalhador um poder sobre a sua esposa semelhante ao poder que o marido tinha sobre a esposa e filhos nas classes altas (Federici, 2017, p. 194). Para a autora, essa política criou as condições materiais para a sujeição feminina e apropriação do seu trabalho pelos homens, o que ela define como “Patriarcado do Salário”.

Contudo, as condições de vida miseráveis dos trabalhadores assalariados impediram que mulheres exercessem apenas o trabalho doméstico. Para Engels, as condições familiares são impossíveis de serem realizadas uma vez que:

Não é possível a vida em família numa casa inabitável, suja, inapropriada até como abrigo noturno, mal mobiliada, raramente aquecida, onde a chuva penetra com frequência, com cômodos cheios de gente e imersos numa atmosfera sufocante. o homem trabalha todo o dia, assim como a mulher e talvez os filhos mais velhos, todos em lugares diferentes e só se veem à noite – e, ademais, há a tentação da bebida. como pode, nessas circunstâncias, haver vida familiar? e, no entanto, o operário tem de viver em família, não pode escapar a ela e essa necessidade traz consigo desacordos e brigas que afetam de modo moralmente negativo os cônjuges e, pior, os filhos. A negligência diante dos deveres familiares, especialmente no que diz respeito aos cuidados com os filhos, é comum entre os trabalhadores ingleses e as grandes culpas são as instituições da sociedade atual. (Engels, 2010, p. 167)

Com a inserção das máquinas, os homens adultos foram cada vez mais afastados da indústria e mão de obra feminina e infantil cada vez mais utilizadas, já que tinham salários mais baixos do que o de trabalhadores desde o início. Para Engels (2010, p.177), casas mantidas apenas por um salário de uma trabalhadora não tinha

condições de viver decentemente. Contudo, em muitos cenários a única possibilidade de renda e sobrevivência passavam pelas mulheres, o que origina para o autor questões que impactam a família proletária, uma vez que:

A consequência necessária é a subversão da ordem existente que, precisamente porque é imposta, tem implicações deletérias para os operários. sobretudo, o trabalho das mulheres desagrega completamente a família [...] O trabalho da mulher na fábrica necessariamente desagrega a família, desagregação que, nas condições sociais vigentes, elas mesmas baseadas na família, tem as mais nefastas consequências morais para os cônjuges e para as crianças. A mãe que não tem tempo para ocupar-se do filho, que em seus primeiros anos não pode dedicar-lhe os cuidados mais elementares, que mal pode vê-lo, não pode ser para ele uma verdadeira mãe: torna-se-lhe indiferente, trata-o sem amor e solicitude, como a uma criança estranha (Engels, 2010, p.181)

Evidencia-se nesse trecho o impacto que, para Engels, o afastamento da mulher do trabalho doméstico ocasiona dentro das famílias. O autor pontua, ainda, outra possibilidade ao afirmar que:

Em muitos casos, a família não se desagrega com o trabalho da mulher, mas se desorganiza: é a mulher que mantém a casa, o homem desempregado cuida das crianças e da vida doméstica. isso é muito frequente: em Manchester, contam-se às centenas os homens condenados ao trabalho doméstico. É fácil imaginar a justificada exasperação provocada nesses operários por essa emasculação de fato e seus resultados na inversão das relações familiares, tanto mais quanto as outras relações sociais permanecem inalteradas. (Engels, 2010, p.183)

É interessante pontuar que, quanto a esse tema, Engels pontua ainda um paradoxo criado pelo sistema capitalista, mas que também estará presente nas suas obras ao pontuar que os homens estarem realizando o serviço doméstico e as mulheres trabalhando é uma inversão das relações familiares:

e, no entanto, essa situação, que tolhe o caráter viril do homem e a feminilidade da mulher, sem oferecer ao homem uma verdadeira feminilidade e à mulher uma verdadeira virilidade, essa situação que degrada de modo infamante os dois sexos e o que há de humano neles, essa situação é a consequência última de nossa tão decantada civilização, o último resultado dos esforços de inúmeras gerações para melhorar suas vidas e as de seus descendentes! [...] temos de reconhecer que uma tal subversão na situação dos sexos deriva necessariamente do fato de eles estarem colocados, desde o princípio, numa posição falsa diante do outro. se a supremacia da mulher sobre o homem, inevitavelmente provocada pelo sistema fabril, é inumana, a do homem sobre a mulher, tal como existia antes, também o era. se a mulher pode hoje, como antes podia o homem, reclamar a supremacia porque contribui com a maior parte, quando não com a totalidade, dos bens comuns da família, segue-se inevitavelmente que essa comunidade familiar não é verdadeira nem racional, pois que um de seus membros ainda pode reclamar por ter dado um contributo maior. (Engels, 2010, p.183)

Nesse trecho, Engels discorre sobre uma das contradições capitalistas, mas também irá expor como a própria construção do que é feminino ou masculino é uma criação artificial para a sobrevivência do capitalismo. Para Silvia Federici, a divisão sexual do trabalho se implementa desde o século XVI com o início da política de cercamento e se consolida no século XIX, quando se cria o ideal de “dona de casa”. Assim:

Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas. No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada como algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho. O trabalho reprodutivo continuou sendo pago – embora em valores inferiores – quando era realizado para os senhores ou fora do lar. No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres”. Além disso, as mulheres foram excluídas de muitas ocupações assalariadas e, quando trabalhavam em troca de pagamento, ganhavam uma miséria em comparação com o salário masculino médio. (Federici, 2017, p. 145)

Desse modo, evidencia-se que os esforços do Estado e da burguesia de não apenas dividir o trabalho socialmente, mas também sexualmente, colocando a atividade reprodutiva como inerente à mulher e, no âmbito doméstico, como uma atividade que sequer era mais trabalho encontrava um ponto de ruptura com a implementação do maquinário nas indústrias e o afastamento dos homens do trabalho remunerado. É nesse contexto que As Leis Fabris surgem e mudam o paradigma das relações de trabalho na Inglaterra, assim como as relações de trabalho experienciadas pelas mulheres.

A construção da família moderna e o surgimento da dona de casa

A mudança da dinâmica familiar e a ausência de mulheres na manutenção do lar é uma preocupação presente no período de 1840, já que era constante a alusão à “ruína física das crianças e dos jovens, bem como à das mulheres trabalhadoras, que a maquinaria submete à exploração do capital primeiro diretamente nas fábricas que rapidamente crescem com base nela e, depois, indiretamente, em todos os demais ramos industriais” (Marx, 2025, p. 296).

A ruína física não era a única preocupação quanto a presença feminina nas fábricas, uma vez que a degradação moral dos operários era um tema presente nos livros analisados para a elaboração dessa pesquisa. Para Engels, a vida fabril feminina teve como consequência:

As mulheres solteiras que cresceram nas fábricas não estão em melhor situação que as casadas. Naturalmente, uma menina que desde os nove anos trabalha numa fábrica não tem a possibilidade de familiarizar-se com as tarefas domésticas e é por isso que as operárias fabris são, nesse domínio, completamente inexperientes e incapazes de se tornarem boas donas de casa. Não sabem costurar, cozinhar ou lavar, desconhecem as atividades mais elementares da vida doméstica e ignoram totalmente como lidar com crianças. (Engels, 2010, p.185)

Ainda que as mulheres estejam inseridas em atividades produtivas que tem valor para o capital, o âmbito doméstico e as suas atividades já se apresentam como uma atividade feminina. Contudo, essa atividade não se apresenta de modo natural, mas deve ser aprendida pelas mulheres, que, nesse contexto, estão inseridas em jornadas exaustivas que as impedem de familiarizar-se com o básico da vida doméstica que elas precisam ser responsáveis junto ao casamento.

Além disso, a preocupação com o trabalho feminino não era apenas a incapacidade feminina de adquirir habilidades necessárias ao ambiente doméstico. O trabalho fabril também tinha consequências igualmente perigosas para a formação feminina:

A inevitável e compulsória proximidade física de indivíduos de ambos os sexos e de idades variadas, que não receberam nenhuma formação intelectual e moral, amontoados num único espaço de trabalho e a promiscuidade que daí resulta não constituem certamente as condições mais indicadas para o desenvolvimento do caráter feminino. (Engels, 2010, p.186).

Esse contexto conflitante após a mudança no processo fabril com a inserção a maquinaria, a indústria moderna revolucionou os meios de produção, e:

Com isso ela revoluciona de modo igualmente constante a divisão do trabalho no interior da sociedade e lança sem cessar massas de capital e massas de trabalhadores de um ramo da produção para outro. A natureza da grande indústria condiciona, portanto, a variação do trabalho, a fluidez da função e a mobilidade, em todos os sentidos, do trabalhador. Por outro lado, reproduz em sua forma capitalista a velha divisão do trabalho com suas particularidades ossificadas. (Marx, 2025, p.350).

A reprodução da velha divisão do trabalho que é reafirmada com a Revolução Industrial, se baseia em um modelo criado ainda na fase de acumulação primitiva do capital, em que:

A acumulação primitiva não foi, então, simplesmente uma acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. Foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a “raça” e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno; (Federici, 2017, p. 119)

Contudo, o que se observa é que com o avanço das máquinas nas fábricas as hierarquias sociais e divisões de trabalho estavam sendo subvertidas a partir do momento que as mulheres eram mais empregadas que os homens, ainda que se mantivessem como as responsáveis pela manutenção da família, trabalhos domésticos e cuidados com a criança.

É nesse contexto, que as reivindicações dos operários por melhores condições de trabalho irão encontrar eco em uma necessidade intrínseca ao capitalismo: a necessidade de renovar as forças de trabalho. Para isso, era necessário controlar o trabalho feminino, já que era imputado a elas as atividades vinculadas à reprodução, e é nesse momento que se reconhece que:

Na realidade, as mudanças na procriação e na população estão tão longe de ser automáticas ou “naturais” que, em todas as fases do desenvolvimento capitalista, o Estado teve que recorrer à regulação e à coerção para expandir ou reduzir a força de trabalho. (Federici, 2017, p.180)

Nesse conflito de forças na Inglaterra, foi iniciado a criação de comissões para o acompanhamento da realidade, que originou o processo legislativo para as Leis Fabris do século XIX, que em uma tentativa de impedir as violações de trabalho denunciados nos relatórios, regulou timidamente as jornadas e condições de trabalho das grandes indústrias.

Contudo, grande parte dessa regulação atingiu o trabalho infantil e feminino, como explicitado por Marx ao abordar a Factory Acts Extension Act:

A cláusula 7, a cláusula que pune a ocupação de crianças, jovens e mulheres em violação das determinações dessa lei, fixa penas pecuniárias não só para o dono da oficina, seja ele um dos pais ou não mas também para os pais ou outras pessoas que tenham sob sua guarda a criança, o jovem ou a mulher, ou que tirem vantagens diretas do trabalho deles. (Marx, 2025, p. 354)

O que Marx traz nesse trecho, já demonstra uma tutela do trabalho feminino que se equipara a uma criança, além da criação de empecilhos maiores à contratação feminina que beneficiaria aos homens. Esse movimento remonta ao que ocorre na Baixa Idade Média e com o fim das Guildas que Silvia Federici aborda em sua obra:

Por outro lado, é evidente que essa tentativa não haveria triunfado se as autoridades não tivessem cooperado. Obviamente, se deram conta de que aquilo era o mais favorável a seus interesses, pois, além de pacificar os oficiais artesãos rebeldes, a exclusão das mulheres dos ofícios forneceu as bases necessárias para sua fixação no trabalho reprodutivo e para sua utilização como trabalho mal remunerado na indústria artesanal doméstica. (Federici, 2017, p. 190)

A pacificação social com o confinamento feminino ao espaço privado e ao desenvolvimento do trabalho doméstico recuperaria a dinâmica social da sociedade inglesa. Por isso, as Leis Fabris refletiram “o primeiro investimento de longo prazo da classe capitalista sobre a reprodução da força de trabalho, para além de sua expansão numérica. Foi resultado de uma permuta, forjada sob a ameaça de insurreição, entre a garantia de maiores salários, capazes de sustentar uma esposa “não trabalhadora”, e uma taxa mais intensiva de exploração.” (Federici, 2017, p. 196).

Desse modo, essa transição do local de trabalho feminino e das suas atribuições dentro da divisão social do trabalho representa

Da perspectiva capitalista, foi uma revolução social, que passou por cima do antigo comprometimento com baixos salários. Foi resultado de um novo acordo entre os trabalhadores e os empregadores, novamente baseado na exclusão das mulheres do recebimento de salários – colocando um fim no recrutamento de mulheres observado nas primeiras fases da Revolução Industrial. (Federici, 2017, p.196)

Assim, é possível observar o surgimento da divisão sexual do trabalho que seria “típica da organização capitalista — embora as tarefas domésticas tenham sido reduzidas ao mínimo e as mulheres proletárias também tivessem que trabalhar para o mercado. Em seu cerne, havia uma crescente diferenciação entre o trabalho feminino e o masculino, à medida que as tarefas realizadas por mulheres e homens se tornavam mais diversificadas e, sobretudo, passavam a sustentar relações sociais diferentes” (Federici, 2017, p. 197).

Somente após a mudança no paradigma feminino do trabalho feminino industrial no século XIX, é que a ordem da divisão sexual do trabalho se consolida através da criação da figura da dona de casa clássica integral responsável pelo trabalho doméstico e não produtivo no âmbito privado e da “família tradicional”.

Conclusão

Evidencia-se com esse trabalho que as obras de Marx e Engels possuem um extenso relato sobre as condições de trabalho dos operários durante a inserção das máquinas nas fábricas inglesas, como consequência da Revolução Industrial. Essa

maquinação foi responsável por alterar as relações de trabalho ao transformar a necessidade de força física em algo dispensável, e assim, permitir a utilização das forças de trabalho de mulheres e crianças.

A utilização em larga escala da mão de obra feminina e infantil se torna preferível aos capitalistas, uma vez que eram mais baratas e cumpriam jornadas de trabalho tão longas quanto aos homens, dando origem a um cenário quase inédito na Europa até aquele ano: mais mulheres se encontravam empregadas do que homens.

Ao longo da pesquisa, foi possível entender esse contexto e as suas consequências para as relações sociais inglesas. As condições de trabalho feminino e a sua necessidade para sobrevivência da família subverteu a lógica do comum do período, uma vez que elas não podiam mais desempenhar o papel doméstico de manutenção da casa e do cuidado dos filhos.

Assim comparando as obras de Marx, Engels e Federici é possível entender como essa realidade tencionou a sociedade inglesa do período e culminou na criação de legislações próprias para a regulação do trabalho, cuja principal consequência aqui analisada, foi a redução do uso do trabalho feminino e a criação de um ideal de mulher que desempenharia as atividades domésticas.

Desse modo, o desenvolvimento da análise permite compreender as insuficiências das teorias de Engels e Marx para explicar as dinâmicas de trabalho que se realizam no ambiente social, mas sobretudo familiar. A expulsão de mulheres das fábricas, e conseqüentemente do trabalho produtivo, irá condená-las aos espaços domésticos e construir sob a mulher a natureza do trabalho de cuidar das famílias.

Por fim, conclui-se com esse trabalho que a criação da família como se apresenta a partir do século XIX, e coloca a mulher como dona de casa é uma criação artificial, fruto de um processo que se inicia ainda na Idade Média e se fundamenta com a utilização da violência e do controle do trabalho para a sujeição feminina.

Referências

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra: segundo as observações do autor e fontes autênticas**. São Paulo: Boitempo, 2010.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva**. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

MARX, Karl. **O capital: Livro I**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, revisão de Paul Singer. São Paulo: Ubu Editora, 2025.

Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

A Extrema-Direita como Sintoma: Bolsonarismo, MBL e a Crise Orgânica do Capitalismo Brasileiro

Rebeca dos Santos

Estudante do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades - Relações Internacionais na
Universidade Federal da Bahia.

E-mail: santosrebeca@ufba.br, sdrebecas@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.21429817

Link: <https://zenodo.org/records/21429817>

A Extrema-Direita como Sintoma: Bolsonarismo, MBL e a Crise Orgânica do Capitalismo Brasileiro

Rebeca dos Santos

Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades – Relações Internacionais na Universidade Federal da Bahia.

✉ Email: santosrebeca@ufba.br e sdrebecas@gmail.com

Resumo

A Extrema-Direita como Sintoma: Bolsonarismo, MBL e a Crise Orgânica do Capitalismo Brasileiro

O presente artigo analisa a ascensão e a consolidação da extrema-direita no Brasil a partir de 2013, com foco no bolsonarismo e no Movimento Brasil Livre (MBL), mobilizando como eixo teórico central o materialismo histórico de Karl Marx e Friedrich Engels. Partindo das categorias de classe social, ideologia, Estado, bonapartismo e falsa consciência, sustenta-se que tais fenômenos não constituem desvios episódicos da democracia liberal, mas expressões históricas das contradições do capitalismo brasileiro contemporâneo. À luz de O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, argumenta-se que o bolsonarismo assume a forma de um bonapartismo tardio e instável, marcado pela encenação de autonomia do Estado em um contexto de crise de hegemonia e fragmentação das classes sociais. Com base em A Ideologia Alemã, demonstra-se que o bolsonarismo opera como um amálgama ideológico contraditório, funcional à reprodução da dominação de classe, articulando anticomunismo, moralismo e neoliberalismo. O MBL é analisado como mediador ideológico e intelectual orgânico de frações burguesas, atuando como aparelho privado de hegemonia, apesar de suas tensões aparentes com o bolsonarismo. Conclui-se que, mesmo após o esgotamento institucional do governo Bolsonaro, as bases materiais e ideológicas da extrema-direita permanecem ativas no Brasil até 2025, reorganizando-se em novas formas políticas, o que exige uma análise crítica que vá além da defesa abstrata das instituições democráticas.

Palavras-chave: extrema-direita; bolsonarismo; MBL; marxismo; ideologia; bonapartismo; crise de hegemonia.

Abstract

The Far-Right as a Symptom: Bolsonaroism, MBL, and the Organic Crisis of Brazilian Capitalism

This article analyzes the rise and consolidation of the far-right in Brazil since 2013, focusing on Bolsonarism and the Movimento Brasil Livre (MBL), employing the historical materialism of Karl Marx and Friedrich Engels as its central theoretical framework. Drawing on the categories of social class, ideology, the state, Bonapartism, and false consciousness, it argues that these phenomena do not constitute episodic deviations from liberal democracy but rather historical expressions of the contradictions of contemporary Brazilian capitalism. In light of *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, it contends that Bolsonarism takes the form of a belated and unstable Bonapartism, marked by a staged autonomy of the state in a context of hegemonic crisis and fragmentation of social classes. Based on *The German Ideology*, it demonstrates that Bolsonarism operates as a contradictory ideological amalgam functional to the reproduction of class domination, articulating anti-communism, moralism, and neoliberalism. The MBL is examined as an ideological mediator and organic intellectual of bourgeois fractions, acting as a private apparatus of hegemony despite its apparent tensions with Bolsonarism. It concludes that, even after the institutional exhaustion of the Bolsonaro government, the material and ideological foundations of the far-right remain active in Brazil until 2025, reorganizing into new political forms, which demands a critical analysis that goes beyond the abstract defense of democratic institutions.

Keywords: far-right; bolsonarism; MBL; marxism; ideology; monapartism; hegemonic crisis

Introdução

A ascensão da extrema-direita no Brasil, intensificada a partir da década de 2010, tem sido frequentemente interpretada como resultado de falhas institucionais da democracia liberal, da disseminação de desinformação ou do carisma autoritário de determinadas lideranças políticas, como observa Marx “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.” (Marx, 2011, p.25). Embora tais elementos componham o cenário empírico do período, eles são insuficientes para explicar a profundidade, a persistência e a capacidade de reorganização das forças políticas que emergiram nesse contexto. Neste artigo, parte-se da distinção entre extrema-direita e bolsonarismo. Enquanto a extrema-direita constitui uma categoria política mais ampla, associada historicamente a projetos autoritários, nacionalistas e antidemocráticos, o bolsonarismo pode ser compreendido como uma expressão particular dessa tradição no contexto brasileiro contemporâneo, articulada em torno da liderança de Jair Bolsonaro e sustentada por uma coalizão social que envolve setores militares, empresariais, religiosos e segmentos mobilizados nas redes digitais. Como afirmam Marx e Engels, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2007, p. 94). Dessa forma, a crise política brasileira não pode ser dissociada da crise do padrão de

acumulação, do esgotamento do pacto de conciliação de classes e da intensificação da precarização do trabalho.

Nesse contexto, o bolsonarismo emerge como resposta reacionária à incapacidade das classes dominantes de governar por meio das formas clássicas da democracia liberal. Tal processo guarda afinidades estruturais com a análise desenvolvida por Marx em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, na qual, nos é apresentado como, em momentos de crise de hegemonia, o Estado pode assumir uma aparência de autonomia frente às classes sociais, ao mesmo tempo, em que permanece funcional à reprodução das relações de dominação. Segundo Marx, trata-se de situações em que o poder executivo parece se elevar acima da sociedade (Marx, 2011, p. 82), ainda que sua função última seja a preservação da ordem existente. No Brasil, essa simulação de autonomia manifesta-se no discurso antissistêmico do bolsonarismo, que se apresenta como alternativa à “velha política”, enquanto aprofunda políticas alinhadas aos interesses do capital financeiro, do agronegócio e de setores empresariais. Reformas estruturais, como a flexibilização das relações de trabalho e o desmonte de políticas sociais, confirmam que o caráter supostamente antielitista do movimento opera como forma ideológica de ocultamento de seu conteúdo de classe.

A dimensão ideológica desse processo é central para a análise aqui proposta. Em A Ideologia Alemã, Marx e Engels demonstram que a ideologia dominante em uma sociedade é, em última instância, a ideologia da classe dominante, apresentada como interesse universal (Marx; Engels, 2007). No bolsonarismo, essa operação ideológica assume uma forma contraditória que articula anticomunismo, moralismo, militarismo e neoliberalismo econômico, mobilizando afetos regressivos e deslocando conflitos estruturais para o terreno da cultura e da moral, processo que diversos estudos identificam como central na constituição do movimento bolsonarista contemporâneo (Solano, 2018).

Movimentos como o Movimento Brasil Livre (MBL) desempenham papel relevante nesse processo, atuando como mediadores ideológicos entre o liberalismo econômico e o autoritarismo político. Embora frequentemente se apresentem como defensores da racionalidade institucional e do Estado de Direito, tais movimentos funcionam como mecanismos de produção e difusão de ideologia que contribuem para a construção de consenso em torno de determinadas agendas políticas. Nesse sentido, Marx e Engels observam que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (Marx; Engels, 2007, p. 47). Dessa forma, tais organizações contribuem para legitimar reformas regressivas e para normalizar discursos reacionários no espaço público.

O objetivo deste artigo é analisar a ascensão e a persistência da extrema-direita no Brasil entre 2013 e 2025, com foco no bolsonarismo e no MBL, articulando teoria marxista e análise empírica. Busca-se compreender: (i) as condições materiais que possibilitaram o avanço dessas forças; (ii) o papel da ideologia na produção de falsa consciência; (iii) as formas políticas assumidas pelo Estado em contexto de crise; e (iv) as reconfigurações recentes da extrema-direita no período pós-2022. Parte-se da hipótese de que a permanência do fenômeno não decorre de anomalias conjunturais, mas dá continuidade das contradições que o produzem.

Capitalismo brasileiro, crise orgânica e condições materiais da ascensão da extrema-direita

O esgotamento do capitalismo dependente brasileiro e a crise estrutural pós-2008

A ascensão da extrema-direita no Brasil não pode ser compreendida fora da dinâmica histórica do capitalismo dependente. Conforme argumenta Ruy Mauro Marini, a dependência constitui “uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, na qual as relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência” (Marini, 2017, p. 329). Nesse sentido, a formação social brasileira insere-se em um padrão de desenvolvimento marcado por forte desigualdade estrutural, vulnerabilidade externa e recorrentes crises políticas, condições que frequentemente alimentam respostas autoritárias e projetos políticos de caráter regressivo. No caso brasileiro, esse limite estrutural tornou-se particularmente evidente a partir dos efeitos prolongados da crise financeira internacional de 2008.

Embora os impactos imediatos da crise tenham sido amortecidos por políticas anticíclicas nos primeiros anos, o modelo de crescimento baseado na exportação de commodities, na expansão do crédito e no consumo interno apresentou limites estruturais no médio prazo. Conforme observa Laura Carvalho, o dinamismo econômico do período esteve sustentado por um “tripé formado pelo boom das commodities, pela expansão do crédito e pelo aumento do consumo das famílias”, combinação que perdeu força quando o cenário internacional se deteriorou e o crescimento interno desacelerou (Carvalho, 2018, p. 36). Como sugere Marx e Engels, as crises não surgem da escassez, mas da superprodução relativa (Engels; Marx, 2007, p. 269), isto é, da incapacidade do capital de realizar plenamente o valor produzido. No Brasil, essa contradição manifestou-se na desaceleração econômica, no aumento do desemprego e na intensificação da precarização do trabalho. O

esgotamento desse modelo teve consequências políticas diretas. A incapacidade do Estado de manter políticas distributivas sem enfrentar os interesses do grande capital levou à ruptura progressiva do pacto de conciliação de classes que havia sustentado os governos petistas. Tal processo confirma a tese marxiana segundo a qual o Estado não se encontra acima das classes sociais, mas opera como forma política da dominação de classe. No Manifesto do Partido Comunista, Marx e Engels afirmam que “o poder executivo do Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a burguesia” (Marx; Engels, 2010, p. 42). Dessa forma, o Estado tende a adaptar suas formas institucionais e suas políticas às necessidades da reprodução do capital, especialmente em contextos de crise e instabilidade política.

Crise de hegemonia e desagregação do consenso político

A partir desse esgotamento estrutural, instala-se no Brasil uma crise de hegemonia, entendida como a incapacidade das classes dominantes de assegurar direção política e consenso social duradouros. No Brasil, esse impasse se expressa na crescente instabilidade política observada a partir de 2013. A erosão da legitimidade das instituições, a judicialização da política e o fortalecimento de discursos antipartidários indicam a dissolução do consenso que sustentava a ordem liberal-democrática. A democracia representativa passa a ser percebida por amplos setores da sociedade como incapaz de responder às demandas materiais imediatas, criando terreno fértil para soluções autoritárias. Diversos estudos apontam que as jornadas de junho de 2013 representaram um ponto de inflexão no cenário político brasileiro, alterando significativamente a dinâmica das relações entre Estado e sociedade. Conforme observa André Singer, as manifestações daquele período abriram uma fase de instabilidade política e de reconfiguração das disputas sociais e institucionais no país (Singer, 2018, p. 57).

Embora inicialmente heterogêneas, essas mobilizações expressaram um descontentamento difuso com as formas tradicionais de representação política, criando terreno fértil para a emergência de discursos antissistêmicos que seriam posteriormente capturados pela direita radical (Folha de S. Paulo, 2013). Esse processo não ocorre no vazio. Como apontam Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, as formas políticas e jurídicas frequentemente se apresentam como universais e neutras, ocultando as relações sociais que lhes dão origem. Nesse sentido, os autores observam que:

A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. (Marx; Engels, 2007, p. 47).

Dessa forma, as instituições políticas e jurídicas podem operar como mecanismos de legitimação de determinadas relações de poder, apresentando interesses particulares como se fossem interesses gerais da sociedade.

As Jornadas de Junho de 2013: ruptura, ambiguidade e captura ideológica

As Jornadas de junho de 2013 constituem um marco fundamental desse processo. Inicialmente desencadeadas por reivindicações concretas relacionadas ao transporte público, as manifestações rapidamente assumiram caráter heterogêneo e difuso. A ausência de direção política organizada e a fragilidade das mediações tradicionais permitiram que demandas progressistas convivessem, desde o início, com discursos conservadores e antipolíticos.

Do ponto de vista marxista, trata-se de um momento clássico de indeterminação histórica, no qual a luta social se expressa de forma contraditória. Como Marx afirma, os sujeitos históricos não sabem o que fazem, mas o fazem (Marx, 2011), isto é, atuam a partir de condições que não controlam plenamente. No caso brasileiro, o descontentamento social real foi progressivamente capturado por narrativas que deslocavam o conflito de classe para o terreno moral e institucional. A cobertura da grande imprensa, ao enfatizar o discurso genérico contra a corrupção e contra os partidos políticos, contribuiu para a construção de um senso comum antipolítico. Esse processo favoreceu o surgimento de movimentos de direita organizados, como o MBL, que passaram a disputar o significado das mobilizações e a canalizar o descontentamento social para uma agenda regressiva.

O impeachment de 2016 e a reconfiguração autoritária do Estado

O impeachment de Dilma Rousseff, em 2016, representa um ponto de inflexão nesse processo. Embora formalmente conduzido dentro das regras institucionais, o afastamento da presidenta eleita ocorreu em um contexto de profunda instabilidade política e de intensificação das disputas entre diferentes frações de poder. Como observa Marx:

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, 2011, p. 141)

Em outras palavras, ao analisar momentos de crise política, as diferentes forças sociais frequentemente tratam o controle do aparelho estatal como o principal objetivo da luta política, transformando-o em “despojo do vencedor” (Marx, 2011, p.141) nas disputas pelo poder. Nesse sentido, o impeachment pode ser interpretado

como expressão de conflitos mais amplos no interior da estrutura política e econômica brasileira. Nesse sentido, o impeachment pode ser interpretado como expressão de conflitos mais amplos no interior da estrutura política e econômica brasileira. Esse episódio evidencia a fragilidade da democracia liberal em contextos de crise estrutural. À luz da análise marxiana, o impeachment pode ser compreendido como mecanismo de reorganização da dominação de classe. Como observam Marx e Engels, o Estado não constitui uma instância neutra situada acima da sociedade, mas a forma política por meio da qual a classe dominante organiza e garante seus interesses comuns. Nas palavras dos autores, o Estado moderno corresponde à forma de organização que os burgueses se dão para assegurar suas condições gerais de dominação (Marx; Engels, 2007, p. 75-76). Dessa forma, as instituições estatais tendem a se reorganizar de acordo com as necessidades históricas da reprodução das relações sociais existentes. Nesse sentido, o afastamento de Dilma Rousseff abriu caminho para a implementação acelerada de uma agenda neoliberal, marcada pela reforma trabalhista, pela austeridade fiscal e pela redução de direitos sociais.

Essas medidas aprofundaram a crise social e ampliaram o distanciamento entre as classes subalternas e o sistema político, criando as condições para a emergência de uma liderança capaz de capitalizar o ressentimento social acumulado. É nesse cenário que o bolsonarismo se consolida como força política organizada, apresentando-se como resposta autoritária a uma crise que ele próprio não resolve, mas administra. Ao mesmo tempo que, movimentos como o MBL emergem como organizadores do descontentamento, convertendo indignação moral em mobilização política. As grandes manifestações pelo impeachment de Dilma Rousseff, em 2015 e 2016, ilustram esse processo. Coberturas da imprensa nacional e internacional destacam o protagonismo do MBL na convocação e condução desses atos, frequentemente associados a discursos anticomunistas e à defesa explícita de pautas neoliberais (BBC News, 2016).

Forma política, Estado e Bonapartismo no Bolsonarismo

O 18 de Brumário como instrumento analítico: crise, exceção e personalização do poder

Em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, Marx oferece uma das análises mais sofisticadas sobre a relação entre crise de hegemonia, forma do Estado e emergência de lideranças autoritárias. O autor demonstra que o bonapartismo não

é um desvio accidental, mas uma forma política específica que emerge quando as classes dominantes se encontram divididas e incapazes de exercer direção política estável. Nesses contextos, o Estado passa a se apresentar como poder aparentemente autônomo, pairando acima da sociedade, ainda que permaneça funcional à dominação de classe.

Segundo Marx, trata-se de uma situação em que o poder executivo, com sua enorme organização burocrática e militar, assume uma posição aparentemente independente (Marx, 2011, p. 74). Essa independência, contudo, é ilusória: o Estado apenas administra a crise, garantindo a reprodução da ordem social sem resolver suas contradições fundamentais.

No Brasil contemporâneo, o bolsonarismo pode ser interpretado à luz dessa chave analítica. A partir de 2018, Jair Bolsonaro se apresenta como figura externa ao sistema político, construindo sua legitimidade na negação da política institucional, na rejeição aos partidos e na hostilidade aberta às mediações democráticas. Essa postura antipolítica não representa uma ruptura com o Estado burguês, mas uma reconfiguração autoritária de sua forma de funcionamento. É fundamental destacar que a aproximação entre o bolsonarismo e o bonapartismo marxiano não se dá por analogia vulgar entre personagens históricos, mas pela identificação de estruturas políticas similares: personalização do poder, mobilização plebiscitária, ataque às instituições representativas e encenação de autonomia estatal em contexto de crise.

A encenação da autonomia do Estado e a funcionalidade ao capital

Um dos traços centrais do bolsonarismo é a constante afirmação de que o presidente governa “contra o sistema”. Esse discurso é reiterado em falas públicas, transmissões ao vivo e postagens nas redes sociais, nas quais Jair Bolsonaro se apresenta como vítima de conspirações do Congresso, do Supremo Tribunal Federal e da imprensa. Em 2020, por exemplo, Bolsonaro afirmou que “o sistema não quer deixar a gente governar” (Bolsonaro, 2020), reforçando a imagem de um poder executivo cerceado por forças externas.

No entanto, a prática governamental revela o caráter ilusório dessa narrativa. Desde os primeiros meses de governo, Bolsonaro construiu alianças sólidas com o chamado “centrão”, distribuindo cargos, ampliando emendas parlamentares e garantindo sustentação política para a aprovação de pautas de interesse do capital. Essa contradição entre discurso e prática pode ser compreendida à luz da análise marxiana do bonapartismo. Em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, Marx demonstra que, em determinados contextos de crise política, o poder executivo pode assumir uma posição aparentemente autônoma em relação às classes sociais e às instituições representativas. Trata-se de uma situação em que o governo parece

elevar-se acima da sociedade, apoiando-se alternadamente em diferentes grupos sociais sem se vincular plenamente a nenhum deles (Marx, 2011, p. 84-85). Essa autonomia, contudo, é apenas relativa: o executivo mantém sua função de preservar as condições gerais de reprodução da ordem social existente, mesmo quando se apresenta como força independente do sistema político. Marx observa que, nessas situações, o governante se apoia alternadamente em todas as classes, sem se apoiar verdadeiramente em nenhuma (Marx, 2011, p. 85). No Brasil, essa lógica se manifesta na oscilação constante do bolsonarismo entre a retórica antielitista e a submissão concreta às exigências do capital financeiro, do agronegócio e do empresariado.

A condução da política econômica durante o governo Bolsonaro é exemplar nesse sentido. Sob a liderança de Paulo Guedes, o então ministro da economia (2019-2022), o governo implementou uma agenda ultraliberal que incluiu privatizações, cortes de gastos sociais e aprofundamento da reforma trabalhista. Essas medidas confirmam que, apesar da retórica antissistêmica, o bolsonarismo operou como instrumento de intensificação da exploração do trabalho, em consonância com os interesses das classes dominantes.

Autoritarismo reacionário, militarismo e crise da representação liberal

Outro elemento central da forma política bolsonarista é a reabilitação explícita do autoritarismo e da violência como instrumentos legítimos de governo. Jair Bolsonaro construiu sua trajetória política exaltando a ditadura militar brasileira (1964-1985), defendendo publicamente torturadores e relativizando crimes do regime. Em seu voto favorável ao impeachment de Dilma Rousseff, Bolsonaro homenageou o coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, reconhecido pela Justiça como torturador, um gesto que sintetiza sua concepção de política baseada na força e na repressão.

Essa postura não deve ser interpretada como mera excentricidade individual, mas como expressão de determinadas formas históricas de exercício do poder político. No Manifesto do Partido Comunista, Marx e Engels afirmam que “O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa.” (Marx; Engels, 2008, p. 42). Essa formulação destaca o caráter de classe do Estado nas sociedades capitalistas. Contudo, em escritos posteriores, especialmente em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, Marx demonstra que essa dominação não se realiza apenas por meio do controle direto do governo, mas também através de formas políticas específicas que garantem a reprodução das relações de produção mesmo quando o Estado aparenta certa autonomia frente às classes sociais (Marx, 2011).

O bolsonarismo canaliza essa tendência por meio da militarização do governo, da ampliação da presença de militares em cargos civis e da defesa reiterada do armamento da população. Essas práticas reforçam a ideia de que a ordem social deve ser mantida não pelo consenso, mas pela coerção, aprofundando a ruptura entre o Estado e amplos setores da sociedade.

Instabilidade política e limites do bonapartismo bolsonarista

Apesar de sua força mobilizadora, o bolsonarismo revela limites estruturais enquanto forma política específica de gestão da crise. No campo marxista, a noção de forma política refere-se ao modo historicamente determinado pelo qual o poder estatal se organiza e se legitima em determinado contexto social. Como indica Marx em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, diferentes conjunturas podem produzir formas políticas distintas, como regimes parlamentares, ditaduras ou formas bonapartistas, que correspondem a determinados equilíbrios instáveis entre as classes sociais (Marx, 2011). Nesse sentido, o bolsonarismo pode ser compreendido como uma forma política marcada pela personalização do poder, pela mobilização plebiscitária das massas e pela constante produção de conflitos institucionais. A dependência permanente da mobilização de apoiadores, bem como a dificuldade de construir alianças políticas duradouras, evidenciam o caráter estruturalmente instável desse arranjo.

A dependência permanente da mobilização de massas, a necessidade constante de produzir conflitos institucionais e a incapacidade de construir alianças duradouras evidenciam o caráter instável do projeto. Como no bonapartismo analisado por Marx, trata-se de uma forma de dominação que não resolve a crise de hegemonia, mas a prolonga. Essa instabilidade torna-se particularmente visível no período que antecede as eleições de 2022, quando Bolsonaro intensifica ataques ao sistema eleitoral, questiona a legitimidade das urnas eletrônicas e prepara sua base social para a recusa do resultado eleitoral. Essa estratégia culmina nos atos golpistas de 8 de janeiro de 2023, que representam o colapso da encenação de legalidade mantida até então.

Tal desfecho confirma a análise marxiana de que formas bonapartistas tendem a entrar em colapso quando não conseguem mais equilibrar as contradições entre as classes. O bolsonarismo, incapaz de se estabilizar como hegemonia duradoura, deixa como legado uma sociedade ainda mais fragmentada, autoritária e ideologicamente polarizada.

Ideologia, Falsa Consciência e Produção do Senso Comum Reacionário

Ideologia e inversão da realidade social em A Ideologia Alemã

Em A Ideologia Alemã, Marx e Engels rompem definitivamente com interpretações idealistas da história ao demonstrar que as ideias dominantes de uma época não surgem de um plano abstrato da consciência, mas das condições materiais de existência. Para os autores, as ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes (Marx; Engels, 2007, p. 48). A ideologia, portanto, não opera apenas como mentira deliberada, mas como forma social necessária à reprodução das relações de dominação.

Essa formulação é central para compreender o bolsonarismo enquanto fenômeno ideológico. Diferentemente de projetos políticos coerentes e sistematizados, o bolsonarismo constitui um amálgama ideológico contraditório, no qual convivem neoliberalismo econômico, conservadorismo moral, autoritarismo político e discurso antissistêmico. Essa contradição interna não enfraquece o movimento; ao contrário, aumenta sua capacidade de adesão, justamente por dialogar com experiências sociais fragmentadas. Marx e Engels observam que a ideologia atua por meio de uma inversão da realidade, na qual as relações sociais aparecem “de cabeça para baixo” (Marx; Engels, 2007, p.240). No caso brasileiro, essa inversão se expressa na transformação de problemas estruturais: desemprego, precarização, violência social; em questões morais, culturais ou identitárias, deslocando o conflito de classe para o terreno da subjetividade individual.

Falsa consciência e mobilização política das classes subalternas

A adesão de setores das classes subalternas ao bolsonarismo pode ser analisada à luz da crítica marxiana da ideologia. Em A Ideologia Alemã, Marx e Engels demonstram que a consciência dos indivíduos não emerge de forma autônoma, mas é condicionada pelas relações sociais nas quais estão inseridos. Como afirmam os autores, “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” (Marx; Engels, 2007, p. 94). Nesse sentido, as representações que os indivíduos constroem sobre a realidade social são mediadas pelas ideias dominantes de sua época, que expressam os interesses da classe dominante. Assim, a experiência material da exploração não se traduz automaticamente em consciência de classe, podendo ser reinterpretada por meio de narrativas ideológicas que deslocam ou ocultam suas determinações estruturais. Assim, a experiência material da exploração não se traduz automaticamente em consciência de classe.

No Brasil contemporâneo, essa mediação ocorre de maneira especialmente eficaz por meio do discurso bolsonarista, que apresenta o “sistema”, a “corrupção” ou o “comunismo” como causas centrais do sofrimento social. Ao fazer isso, o movimento mobiliza trabalhadores precarizados e setores empobrecidos da pequena burguesia contra seus próprios interesses objetivos. Essa dinâmica fica evidente em discursos parlamentares de figuras como Nikolas Ferreira, que frequentemente atribui a precarização social a pautas progressistas ou à atuação da esquerda institucional, ignorando completamente as determinações estruturais do capitalismo. Em discurso na Câmara dos Deputados, Ferreira afirmou que “a esquerda destruiu a economia e agora quer controlar até o que você pensa” (Ferreira, 2023), sintetizando a operação ideológica de deslocamento do conflito social.

Redes sociais como aparelhos privados de hegemonia

A centralidade das redes sociais no bolsonarismo representa uma atualização das formas de produção ideológica descritas por Marx e Engels. Plataformas como Instagram, YouTube, X (Twitter) e WhatsApp funcionam como verdadeiros aparelhos privados de hegemonia, nos quais se produz e se reproduz o senso comum reacionário de maneira contínua e descentralizada. Jair Bolsonaro e seus aliados utilizam essas plataformas não apenas para divulgar informações, mas para mobilizar afetos, construir identidades políticas e manter sua base em estado permanente de alerta e conflito. Lives semanais, vídeos curtos e postagens provocativas substituem o debate político racional por uma lógica de engajamento emocional, na qual o conteúdo importa menos do que sua capacidade de gerar reação.

Do ponto de vista marxista, trata-se de um deslocamento da produção ideológica para formas mais imediatas e fragmentadas, que reforçam a individualização da experiência social. Como observam Marx e Engels, a ideologia tende a se apresentar como expressão natural e universal da realidade social, ocultando sua vinculação com interesses de classe específicos. Nesse sentido, afirmam que as ideias dominantes de uma época são as ideias da classe dominante, que dispõe também dos meios de produção espiritual da sociedade (Marx; Engels, 2007, p. 47). Nas redes sociais, essa eficácia é potencializada pela aparência de espontaneidade e horizontalidade.

Moralismo, anticomunismo e guerra cultural

O moralismo ocupa lugar central na ideologia bolsonarista. A defesa abstrata da “família”, da “ordem” e dos “valores cristãos” opera como mecanismo de despolitização, convertendo conflitos estruturais em disputas morais. Essa estratégia é particularmente eficaz em contextos de crise social, nos quais a perda

de estabilidade material é vivenciada como crise de identidade. O anticomunismo, por sua vez, funciona como eixo articulador desse discurso moral. Mesmo em um cenário no qual não há ameaça real de ruptura com o capitalismo, o comunismo é mobilizado como fantasma onipresente, capaz de justificar políticas autoritárias e repressivas. Essa operação remete diretamente ao início do Manifesto Comunista, quando Marx e Engels observam que o comunismo é constantemente invocado como ameaça pelas classes dominantes (Marx; Engels, 2008).

No bolsonarismo, esse anticomunismo assume contornos caricatos, sendo associado a pautas identitárias, políticas públicas de inclusão e até mesmo medidas sanitárias, como ocorreu durante a pandemia de COVID-19. Tal associação revela o caráter ideológico do discurso, que não busca compreender a realidade, mas produzir adesão afetiva.

O MBL e a racionalização liberal da ideologia reacionária

O Movimento Brasil Livre (MBL) desempenha papel específico nesse campo ideológico. Diferentemente do bolsonarismo mais explícito, o MBL opera por meio de uma racionalização liberal do discurso reacionário. Utilizando linguagem técnica, humor juvenil e referências ao liberalismo clássico, o movimento contribui para legitimar pautas autoritárias sob a aparência de racionalidade econômica e defesa das instituições. Essa função aproxima o MBL da figura do intelectual orgânico, tal como formulada na tradição marxista. Ao produzir conteúdo, formar quadros políticos e disputar narrativas nas redes sociais e no parlamento, o movimento atua como mediador ideológico entre frações da burguesia e setores das classes médias e populares.

Embora, em determinados momentos, o MBL tenha buscado se diferenciar do bolsonarismo, sua trajetória revela convergência estrutural com a extrema-direita. A crítica aos “excessos” de Bolsonaro não se traduz em oposição ao conteúdo de classe de seu projeto, mas em tentativa de torná-lo politicamente mais viável em contextos de maior instabilidade institucional.

Classes Sociais, Base Material e a Sustentação Social do Bolsonarismo

Classe social e determinação material em Marx

A análise marxista parte do pressuposto de que as classes sociais se constituem, fundamentalmente, a partir da posição objetiva que os indivíduos ocupam nas

relações de produção. Contudo, Marx demonstra que essa determinação estrutural não esgota o problema da formação das classes enquanto sujeitos históricos. Em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, o autor evidencia que grupos sociais podem compartilhar condições materiais semelhantes sem necessariamente constituir uma força política organizada (Marx, 2011). Essa distinção foi posteriormente sintetizada na tradição marxista como diferença entre classe em si: definida por sua posição estrutural no processo produtivo; e classe para si: quando essa posição se converte em consciência política e organização coletiva. Dessa forma, a existência objetiva de uma classe não implica automaticamente sua atuação como sujeito político. No Manifesto Comunista, Marx e Engels afirmam que a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes (Marx; Engels, 2008, p. 40). Essa formulação não se refere apenas a conflitos abertos, mas à estrutura permanente de antagonismos que atravessa a sociedade capitalista.

No capitalismo contemporâneo, especialmente em formações dependentes como a brasileira, essa estrutura assume formas complexas e fragmentadas. A reestruturação produtiva, a financeirização da economia e a precarização do trabalho produziram uma classe trabalhadora heterogênea, marcada pela informalidade, pelo desemprego estrutural e pela perda de direitos. Essa fragmentação objetiva tem efeitos diretos sobre a consciência de classe e sobre as formas de mobilização política. É nesse contexto que o bolsonarismo encontra base material. Longe de ser um movimento exclusivamente ideológico ou cultural, ele se ancora em experiências concretas de insegurança econômica, perda de status social e desagregação das formas tradicionais de organização coletiva.

Pequena burguesia, ressentimento social e radicalização política

Marx dedica atenção especial à pequena burguesia, identificando-a como uma classe estruturalmente instável, situada entre o capital e o trabalho. Em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, o autor observa que a pequena burguesia tende a oscilar politicamente, ora se alinhando ao proletariado, ora às classes dominantes, conforme suas condições materiais imediatas (MARX, 2011). No Brasil, a pequena burguesia urbana: composta por pequenos empresários, comerciantes, profissionais liberais e setores médios precarizados; desempenha papel central na sustentação do bolsonarismo. A perda de renda, o endividamento e o medo da proletarização alimentam um profundo ressentimento social, que é canalizado politicamente por meio de discursos autoritários e moralistas.

Esse ressentimento não se traduz em crítica ao capitalismo enquanto sistema, mas em hostilidade contra o Estado, os direitos sociais e os grupos subalternizados. Como Marx indica, trata-se de uma classe que não consegue formular seus

interesses como interesses gerais (Marx, 2011), o que a torna particularmente suscetível à manipulação ideológica.

Proletariado precarizado e adesão contraditória à extrema-direita

Outro elemento fundamental da base social do bolsonarismo é o proletariado precarizado. Trabalhadores informais, autônomos, entregadores de aplicativos e desempregados compõem um contingente significativo de apoiadores do movimento. Essa adesão, à primeira vista contraditória, torna-se inteligível quando analisada à luz da fragmentação das relações de trabalho. Marx já apontava que a concorrência entre os trabalhadores constitui um dos principais mecanismos de dominação capitalista (Marx; Engels, 2008). No capitalismo contemporâneo, essa concorrência é intensificada pela informalidade e pela ausência de proteção social, enfraquecendo a solidariedade de classe e dificultando a organização coletiva.

O discurso bolsonarista se aproveita dessa condição ao oferecer explicações simplificadas e individualizantes para a precarização do trabalho. Em vez de identificar o capital como agente da exploração, o movimento atribui a responsabilidade à “burocracia estatal”, aos “impostos” ou às políticas sociais. Trata-se de uma forma clássica de inversão ideológica, na qual a relação de exploração aparece como relação entre indivíduos e o Estado, e não entre classes.

O papel do lumpemproletariado e a política da desordem

Marx identifica no 18 de Brumário o papel político do lumpemproletariado, caracterizado como um segmento social desorganizado, instável e facilmente mobilizável por projetos autoritários. Embora o conceito tenha sido formulado em outro contexto histórico, ele oferece elementos analíticos relevantes para compreender determinados aspectos do bolsonarismo. No Brasil, setores marginalizados, excluídos do mercado formal de trabalho e sem vínculos organizativos sólidos, foram mobilizados por meio de discursos violentos, antipolíticos e antidemocráticos. A participação de grupos em atos golpistas, como os ocorridos em 8 de janeiro de 2023, revela a capacidade do bolsonarismo de articular ressentimento social e disposição para a ruptura institucional.

Marx observa que o lumpemproletariado pode ser utilizado como força de choque por lideranças autoritárias, uma vez que carece de projeto político próprio (MARX, 2011). Essa análise ajuda a compreender a dimensão caótica e destrutiva do bolsonarismo, que frequentemente se apresenta como força de “ordem”, mas opera, na prática, por meio da desestabilização permanente.

A burguesia e o apoio seletivo ao bolsonarismo

Por fim, é fundamental analisar o papel da burguesia brasileira na ascensão da extrema-direita. Embora setores do grande capital tenham, em determinados momentos, expressado desconforto com o estilo de Bolsonaro, o apoio estrutural ao seu projeto econômico foi decisivo para sua consolidação política. A agenda neoliberal implementada a partir de 2016, aprofundada durante o governo Bolsonaro, atendeu diretamente aos interesses do capital financeiro e do agronegócio. Privatizações, flexibilização trabalhista e desmonte de políticas ambientais foram conduzidos com amplo respaldo de frações da burguesia. Como Marx e Engels apontam, a burguesia pode tolerar, e até incentivar, formas autoritárias de governo quando estas garantem a reprodução do capital (Marx; Engels, 2008).

Nesse sentido, o bolsonarismo não representa uma ruptura com a ordem capitalista, mas uma de suas formas possíveis em contextos de crise. Sua retórica antissistêmica convive perfeitamente com a manutenção das estruturas fundamentais de exploração e dominação.

O bolsonarismo como Forma Política Específica: Bonapartismo, Crise de Hegemonia e Encenação de Autonomia Estatal

O 18 de Brumário como chave interpretativa

Em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, Marx analisa uma conjuntura marcada por crise de representação, fragmentação das classes dominantes e incapacidade das forças sociais de estabilizar uma forma política hegemônica. O bonapartismo, nessa leitura, não surge como exceção irracional, mas como resultado histórico de um impasse estrutural: nenhuma classe consegue exercer sua dominação de maneira direta e estável (Marx, 2011).

Marx afirma que o Estado bonapartista parece se elevar acima da sociedade, apresentando-se como árbitro neutro entre classes em conflito. Contudo, essa autonomia é apenas aparente, pois o Estado continua a garantir, em última instância, a reprodução das relações de produção existentes. Marx argumenta que o poder executivo, com sua enorme organização burocrática e militar, com seu mecanismo estatal complicado e artificial, envolve a sociedade civil como uma serpente (Marx, 2011, p. 131).

Essa formulação é central para compreender o bolsonarismo. Não se trata de estabelecer uma equivalência histórica entre Luís Bonaparte e Jair Bolsonaro, mas de identificar homologias estruturais: crise de hegemonia, desorganização das classes subalternas, fragmentação da burguesia e emergência de uma liderança personalista que promete restaurar a ordem.

Crise de representação liberal no Brasil contemporâneo

A ascensão do bolsonarismo ocorre em um contexto de esgotamento do pacto político estabelecido após a Constituição de 1988. As Jornadas de Junho de 2013 revelaram uma crise profunda de representação, expressa na rejeição generalizada aos partidos, às instituições e à política profissional. Esse processo se intensificou com o impeachment de Dilma Rousseff, em 2016, que marcou uma ruptura decisiva com as formas clássicas da democracia liberal no país. Nesses contextos, abre-se espaço para formas políticas autoritárias que preservam a ordem social sob novas roupagens institucionais. O bolsonarismo emerge exatamente dessa lacuna. Apresenta-se como força antissistêmica, ao mesmo tempo em que se beneficia da deslegitimação das mediações políticas tradicionais. Essa contradição é constitutiva do fenômeno e explica sua capacidade de mobilização social.

Liderança personalista e a política do “mito”

No 18 de Brumário, Marx observa que o bonapartismo se apoia em uma liderança que encarna simbolicamente a unidade nacional, substituindo a mediação institucional pela identificação direta entre líder e massas. Essa relação é mediada menos por programas políticos consistentes e mais por afetos, símbolos e narrativas simplificadoras. No caso brasileiro, Jair Bolsonaro constrói sua figura pública como “mito”, expressão recorrente entre seus apoiadores. Essa construção simbólica se apoia em uma retórica antissistêmica, na exaltação da violência, no culto à autoridade e na rejeição explícita às normas democráticas. Em discurso realizado em 2018, Bolsonaro afirmou: “Vamos fuzilar a petralhada aqui do Acre”, declaração amplamente divulgada pela imprensa nacional e internacional, exemplificando o caráter autoritário e violento de sua retórica.

Essa personalização extrema da política não elimina as instituições, mas as subordina à lógica do líder. O Congresso, o Judiciário e a imprensa passam a ser constantemente atacados, não com o objetivo imediato de suprimi-los, mas de deslegitimá-los perante a base social do movimento.

Encenação de autonomia do Estado e funcionalidade ao capital

Um dos elementos centrais do bonapartismo, segundo Marx, é a encenação de autonomia do Estado. O poder executivo parece se desprender das classes sociais,

governando em nome do “interesse geral”. No entanto, essa aparência encobre a continuidade da dominação de classe.

No governo Bolsonaro, essa dinâmica se manifesta de forma clara. Embora o discurso presidencial frequentemente atacasse “o sistema”, “as elites” e “o establishment”, as políticas econômicas implementadas, sob a liderança de Paulo Guedes, aprofundaram a agenda neoliberal iniciada após 2016. Privatizações, reformas trabalhistas e desmonte de políticas sociais foram conduzidos em benefício direto do capital financeiro e do agronegócio. Marx já advertia que, em regimes bonapartistas, o Estado pode assumir uma forma aparentemente autônoma, sem deixar de ser “o comitê executivo da burguesia” (Marx; Engels, 2008, p. 47). O bolsonarismo confirma essa tese ao combinar retórica antissistêmica com prática econômica ortodoxa.

Massas desorganizadas e a impossibilidade de um projeto histórico próprio

Outro elemento fundamental do bonapartismo é a relação com massas politicamente desorganizadas. No 18 de Brumário, Marx enfatiza que o campesinato francês, fragmentado e isolado, não era capaz de representar seus próprios interesses políticos, tornando-se base de apoio para Luís Bonaparte. De forma análoga, o bolsonarismo se apoia em setores sociais fragmentados, marcados pela precarização do trabalho, pela ausência de organização sindical e pela despolitização. Essa base social não constitui um sujeito histórico capaz de formular um projeto emancipatório, sendo mobilizada por meio de slogans vazios, moralismo e inimigos imaginários.

Essa condição explica tanto a força quanto a fragilidade do bolsonarismo. Sua capacidade de mobilização é grande, mas sua estabilidade política é limitada, pois não se sustenta em uma hegemonia orgânica, e sim em uma combinação instável de ressentimento social, liderança carismática e apoio seletivo das classes dominantes.

Ideologia, Falsa Consciência e a Produção do Senso Comum Bolsonarista

Ideologia em Marx: para além da mentira consciente

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels rompem com a compreensão da ideologia como simples falsificação deliberada da realidade. Para os autores, a ideologia é um

produto social necessário, que emerge das condições materiais de existência e das relações sociais concretas. Como afirmam:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (Marx; Engels, 2007, p. 47).

A ideologia, portanto, não opera apenas por meio da mentira explícita, mas sobretudo pela naturalização das relações sociais existentes, fazendo com que estas apareçam como inevitáveis, universais ou fruto de escolhas individuais. Trata-se de um mecanismo estrutural de reprodução da dominação de classe.

No capitalismo contemporâneo, essa operação ideológica se torna ainda mais complexa, pois não depende exclusivamente de aparelhos tradicionais, como a escola ou a igreja, mas se dissemina por meio das mídias digitais, da cultura de massas e da comunicação em rede.

O bolsonarismo como amálgama ideológico contraditório

O bolsonarismo não constitui uma ideologia sistemática e coerente. Ao contrário, trata-se de um amálgama ideológico profundamente contraditório, que combina elementos do neoliberalismo econômico, do conservadorismo moral, do autoritarismo político e do anticomunismo paranoico. Essa heterogeneidade não é um defeito do movimento, mas uma de suas principais forças.

Marx e Engels observam que a ideologia dominante tende a apresentar interesses particulares como se fossem universais (Marx; Engels, 2007). O bolsonarismo realiza exatamente essa operação ao traduzir interesses do capital, como a redução de direitos trabalhistas e o desmonte do Estado social, em discursos morais sobre “liberdade”, “mérito” e “empreendedorismo”. Essa tradução ideológica permite que setores subalternos se identifiquem com um projeto que, objetivamente, aprofunda sua própria exploração. A contradição entre interesses materiais e adesão política não é um erro de cálculo individual, mas um efeito estrutural da ideologia.

Falsa consciência e inversão da realidade social

A categoria de falsa consciência, embora não sistematizada por Marx como conceito fechado, atravessa toda a crítica marxiana à ideologia. Em *A Ideologia Alemã*, os autores afirmam que os indivíduos não sabem, mas fazem (Marx; Engels, 2007), indicando que a reprodução das relações sociais ocorre independentemente da consciência clara dos sujeitos. No bolsonarismo, essa falsa consciência se manifesta de forma explícita na inversão das relações sociais. O trabalhador precarizado passa a identificar o Estado, e não o capital, como principal agente de sua exploração. Programas sociais, direitos trabalhistas e políticas redistributivas são apresentados como privilégios indevidos, enquanto a exploração capitalista permanece invisibilizada. Essa inversão é reforçada por discursos recorrentes de Jair Bolsonaro e de seus aliados. Em diversas ocasiões, o ex-presidente afirmou que os direitos trabalhistas seriam um obstáculo à geração de empregos, ecoando diretamente a lógica do capital. Trata-se de um exemplo claro de como a ideologia opera ao apresentar interesses particulares como verdades universais.

Anticomunismo como eixo estruturante da ideologia bolsonarista

O anticomunismo ocupa um lugar central na construção ideológica do bolsonarismo. No entanto, não se trata de uma crítica teórica ao comunismo enquanto projeto político, mas de uma figura fantasmagórica, que funciona como elemento agregador de medos difusos e ressentimentos sociais. Marx e Engels já observavam que a ideologia tende a criar inimigos abstratos para deslocar a atenção das contradições reais do capitalismo (Marx; Engels, 2007). No caso brasileiro, o “comunismo” é apresentado como ameaça onipresente, responsável por problemas tão diversos quanto a crise econômica, a “degeneração moral” e a perda de autoridade.

Essa construção ideológica é amplamente difundida por meio das redes sociais, vídeos no YouTube e discursos parlamentares. Deputados como Nikolas Ferreira, por exemplo, utilizam frequentemente a retórica anticomunista para atacar políticas de direitos humanos, educação pública e movimentos sociais, reforçando uma visão maniqueísta da realidade social.

Redes sociais e a nova forma de produção ideológica

As redes sociais desempenham um papel central na difusão da ideologia bolsonarista. Diferentemente dos aparelhos ideológicos clássicos, essas plataformas operam por meio de algoritmos que privilegiam conteúdos emocionais, polarizadores e simplificadores. Isso cria um ambiente altamente favorável à disseminação de discursos autoritários e conspiratórios.

Do ponto de vista marxista, trata-se de uma atualização dos mecanismos de produção ideológica, que mantém sua função essencial: reproduzir as relações de

dominação. A circulação massiva de fake news, discursos de ódio e teorias conspiratórias não é um fenômeno acidental, mas estrutural à forma contemporânea de comunicação capitalista.

O bolsonarismo compreendeu precocemente esse funcionamento e construiu uma máquina de comunicação altamente eficaz. Lives semanais, grupos de WhatsApp e perfis no X (antigo Twitter) foram utilizados para criar uma relação direta entre líder e base, contornando mediações institucionais e jornalísticas.

Moralismo, costumes e deslocamento da luta de classes

Outro elemento central da ideologia bolsonarista é o moralismo. Questões relativas à sexualidade, gênero, família e religião são colocadas no centro do debate político, deslocando a atenção das contradições econômicas e da exploração de classe.

Marx já alertava para o papel da moral como forma de encobrimento das relações materiais (Marx; Engels, 2007). No bolsonarismo, a “defesa da família” e dos “valores cristãos” funciona como cortina de fumaça para a implementação de políticas econômicas profundamente regressivas. Esse deslocamento não elimina a luta de classes, mas a distorce. O conflito “povo versus sistema” aparece como antagonismo moral e cultural, e não como conflito material entre classes. Trata-se, portanto, de uma forma ideológica da luta de classes, esvaziada de seu conteúdo emancipatório.

O MBL como Mediador Ideológico da Extrema-Direita e Intellectual Orgânico Liberal-Autoritarista

Origem do MBL e a conjuntura de 2013: entre espontaneísmo e projeto político

O Movimento Brasil Livre (MBL) emerge publicamente no contexto das Jornadas de Junho de 2013, apresentando-se inicialmente como um agrupamento “apartidário”, “horizontal” e defensor da redução do Estado. Essa autodefinição, no entanto, não deve ser interpretada literalmente. Desde sua origem, o MBL se articula com *think tanks* liberais, fundações internacionais e redes de financiamento vinculadas ao neoliberalismo, como amplamente documentado pela imprensa brasileira e internacional.

Do ponto de vista marxista, é fundamental compreender que nenhum movimento político emerge fora das determinações materiais. Ainda que o MBL tenha se

beneficiado da dinâmica difusa e heterogênea de 2013, sua rápida institucionalização revela a presença de interesses de classe bem definidos. Como Marx e Engels afirmam, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2007, p. 94). Assim, o MBL deve ser compreendido não como expressão espontânea da insatisfação popular, mas como canal ideológico organizado de determinadas frações da burguesia, especialmente aquelas interessadas na radicalização do programa neoliberal e na destruição das mediações políticas tradicionais.

O MBL como aparelho privado de hegemonia

Embora o conceito de “aparelho privado de hegemonia” seja desenvolvido de forma mais sistemática por Gramsci, ele é plenamente compatível com a leitura marxiana da ideologia e do Estado. O MBL opera como um desses aparelhos ao produzir, organizar e difundir uma visão de mundo que legitima a dominação burguesa sob a aparência de neutralidade técnica e racionalidade econômica.

A atuação do movimento durante o processo de impeachment de Dilma Rousseff, em 2016, é exemplar. O MBL desempenhou papel central na mobilização de massas, organizando atos de rua, produzindo material audiovisual e construindo uma narrativa moralizante sobre corrupção e “responsabilidade fiscal”. Essa narrativa ocultava deliberadamente as determinações estruturais da crise econômica, deslocando o conflito para o plano ético-individual. Esse deslocamento confirma a análise de Marx segundo a qual a ideologia transforma contradições materiais em problemas morais (Marx; Engels, 2007). O MBL não apenas reproduziu essa operação, como a sofisticou por meio de linguagem jovem, estética digital e comunicação agressiva nas redes sociais.

Liberalismo econômico e autoritarismo político: uma falsa contradição

Um dos elementos centrais do discurso do MBL é a defesa intransigente do liberalismo econômico combinada, de forma aparentemente contraditória, com posições autoritárias no campo político e social. No entanto, essa combinação não constitui uma anomalia, mas uma tendência histórica recorrente em contextos de crise. Marx e Engels já indicavam que a burguesia pode abandonar rapidamente os princípios liberais quando estes se tornam obstáculos à reprodução do capital (Marx; Engels, 2008).

No caso do MBL, a defesa da “liberdade” se restringe quase exclusivamente ao mercado, enquanto direitos políticos, sociais e civis são relativizados ou abertamente atacados. A trajetória de figuras como Kim Katagiri e Arthur do Val

ilustra esse processo. Ambos iniciam sua atuação pública com um discurso supostamente técnico e anticorrupção, mas progressivamente aderem a pautas reacionárias, atacando movimentos sociais, universidades públicas e políticas de direitos humanos. Trata-se de uma radicalização coerente com sua base material, ainda que disfarçada sob a retórica liberal.

Tensões aparentes e convergências reais com o bolsonarismo

As relações entre o MBL e o bolsonarismo são marcadas por conflitos públicos, especialmente a partir de 2019. O MBL passa a se apresentar como alternativa “civilizada” à extrema-direita bolsonarista, criticando o estilo autoritário de Jair Bolsonaro e denunciando sua incompetência administrativa. No entanto, essas tensões não devem ser interpretadas como ruptura estrutural.

Do ponto de vista material, ambos compartilham elementos centrais: anticomunismo, ataque à esquerda, defesa do neoliberalismo e rejeição às mediações políticas tradicionais. Como Marx observa no 18 de Brumário, diferentes frações da classe dominante podem entrar em conflito sem colocar em questão a ordem social como um todo (Marx, 2011). Em diversos momentos, o MBL e o bolsonarismo convergiram politicamente, seja no apoio a reformas econômicas, seja na criminalização de movimentos sociais. Essas convergências revelam que as divergências entre ambos são, em grande medida, táticas, e não estratégicas.

O MBL como intelectual orgânico de uma fração burguesa

O papel do MBL pode ser compreendido, à luz do materialismo histórico, como o de intelectual orgânico de uma fração específica da burguesia. Sua função não é apenas mobilizar massas, mas produzir sentido, organizar discursos e legitimar projetos políticos regressivos. Marx e Engels afirmam que os ideólogos da classe dominante atuam como “pensadores ativos” dessa classe, ainda que muitas vezes não reconheçam conscientemente esse papel (Marx; Engels, 2007).

O MBL se insere exatamente nessa função, operando como ponte entre interesses econômicos abstratos e práticas políticas concretas. Ao longo de sua trajetória até 2025, o movimento abandona progressivamente qualquer pretensão de neutralidade, assumindo-se como força política de direita organizada, com candidatos, mandatos e alianças institucionais. Esse processo confirma sua inserção definitiva no campo da extrema-direita, ainda que sob uma estética distinta do bolsonarismo.

Conclusão: Bolsonarismo, MBL e a Permanência das Bases Materiais da Extrema-Direita no Brasil

Este artigo partiu da hipótese de que a ascensão da extrema-direita no Brasil, particularmente o bolsonarismo e o Movimento Brasil Livre (MBL), não pode ser compreendida como um desvio episódico, nem como simples produto de lideranças carismáticas ou manipulação discursiva. Ao contrário, sustentou-se que esses fenômenos expressam contradições estruturais do capitalismo brasileiro contemporâneo, assumindo formas políticas, ideológicas e organizativas específicas em um contexto de crise orgânica.

À luz do materialismo histórico, demonstrou-se que o bolsonarismo constitui uma forma política bonapartista, emergente em meio à crise de representação liberal e à incapacidade da burguesia brasileira de governar por meio das formas clássicas da democracia institucional. Inspirando-se em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, argumentou-se que o bolsonarismo encena uma autonomia do Estado, apresentando-se como árbitro acima das classes, enquanto permanece funcional à reprodução do capital.

Como Marx observa, em momentos de impasse histórico, o poder executivo pode se autonomizar apenas na aparência, preservando intactas as relações sociais fundamentais (Marx, 2011). O governo Bolsonaro confirmou essa dinâmica ao combinar retórica antissistêmica com a implementação rigorosa de uma agenda neoliberal regressiva, aprofundando a precarização do trabalho e o desmonte de políticas sociais.

No plano ideológico, o artigo demonstrou que o bolsonarismo opera como um amálgama contraditório, cuja força reside precisamente em sua incoerência programática. Articulando anticomunismo, moralismo, autoritarismo e neoliberalismo, o movimento produz uma forma contemporânea de falsa consciência, nos termos de A Ideologia Alemã. Como afirmam Marx e Engels, as ideias dominantes de uma época são sempre as ideias da classe dominante (Marx; Engels, 2007), ainda que se apresentem sob a forma de senso comum, indignação moral ou discurso antipolítico. A análise das redes sociais revelou que o bolsonarismo atualiza os mecanismos clássicos de produção ideológica, utilizando plataformas digitais como novos aparelhos de reprodução da dominação. A circulação de discursos simplificadores, afetivos e violentos não é acidental, mas estrutural ao capitalismo informacional, reforçando a fragmentação social e a desorganização política das classes subalternas.

No que se refere à base material, evidenciou-se que o bolsonarismo se sustenta principalmente sobre a pequena burguesia e setores do proletariado precarizado, mobilizados contra seus próprios interesses objetivos. Essa adesão contraditória não pode ser explicada por ignorância individual, mas pela forma como a ideologia traduz experiências reais de insegurança e perda de status em narrativas reacionárias. Como Marx já indicava, classes incapazes de se organizar politicamente de maneira autônoma tornam-se terreno fértil para projetos autoritários (Marx, 2011).

A análise do MBL permitiu demonstrar que a extrema direita brasileira não se limita ao bolsonarismo enquanto fenômeno personalista. O MBL atua como mediador ideológico e intelectual orgânico de frações burguesas comprometidas com a radicalização neoliberal, operando como aparelho privado de hegemonia. Suas tensões públicas com o bolsonarismo não configuram ruptura estrutural, mas disputas táticas no interior do mesmo campo político-ideológico. Nesse sentido, a oposição entre um bolsonarismo “irracional” e um liberalismo “civilizado” revela-se falsa. Ambos compartilham o mesmo horizonte material: a preservação da ordem capitalista em condições de crise, ainda que por meios distintos. Como Marx e Engels já advertiam, a burguesia abandona sem hesitação os princípios liberais quando estes ameaçam sua dominação (Marx; Engels, 2008).

Por fim, o artigo sustentou que o esgotamento institucional do bolsonarismo, simbolizado pela derrota eleitoral de 2022 e pelos limites impostos após os atos de 8 de janeiro de 2023, não implica o desaparecimento de suas bases materiais e ideológicas. Ao contrário, até 2025 observa-se a reorganização da direita e da extrema-direita em novos partidos, movimentos e lideranças, demonstrando que o fenômeno não pode ser combatido apenas no plano institucional ou moral. A partir de Marx, conclui-se que a extrema-direita no Brasil não é um corpo estranho à democracia liberal, mas uma de suas possibilidades históricas em contextos de crise. Enfrentá-la exige, portanto, não apenas a defesa abstrata das instituições, mas a transformação das condições materiais que produzem ressentimento, desorganização e falsa consciência. Sem isso, novas formas de bonapartismo seguirão emergindo, sob diferentes nomes, estilos e lideranças, mas com a mesma função histórica: garantir a reprodução da dominação de classe em tempos de instabilidade.

Referências

BBC NEWS. Brazil impeachment: Dilma Rousseff removed from office. Londres, 2016. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-37237513>. Último acesso: 20 de janeiro de 2026.

BBC NEWS. Brazil riot: Bolsonaro supporters storm Congress. Londres, 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-64204860>. Último acesso: 19 de janeiro de 2026.

CARVALHO, Laura. **Valsa brasileira: do boom ao caos econômico.** São Paulo: Todavia, 2018.

ESTADÃO. MBL defende reformas liberais e redução do Estado. São Paulo, 2017. Disponível em: https://www.estadao.com.br/politica/vox-publica/livre-influente-e-solto/?srsltid=AfmBOopp8v_zmuOMY3mqeGStpE3Mcu0qhLhY8dRFsa18buWeWV6Rn8SO. Último acesso: 19 de janeiro de 2026.

FINANCIAL TIMES. Brazil frontrunner for Speaker vows to pursue Bolsonaro's economic agenda. Londres, 2019. Disponível em: <https://www.ft.com/content/9d119959-547b-4076-8450-df694b8990a5>. Último acesso: 19 de janeiro de 2026.

FOLHA DE S. PAULO. Como Junho de 2013 levou culpa pelos desastres do país. São Paulo, 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/06/junho-de-2013-iniciou-crise-que-ainda-nao-terminou.shtml>. Último acesso: 18 de janeiro de 2026.

FOLHA DE S. PAULO. Caso Arthur do Val agrava crise no MBL e põe em xeque futuro político do grupo. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/03/caso-arthur-do-val-agrava-crise-no-mbl-e-poe-em-xeque-futuro-politico-do-grupo.shtml>. Último acesso: 19 de janeiro de 2026.

FOLHA DE S. PAULO. Bolsonarismo sem Bolsonaro já é palco de disputa. São Paulo, 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/10/bolsonarismo-sem-bolsonaro-ja-e-palco-de-disputa.shtml>. Último acesso: 17 de janeiro de 2026.

FOLHA DE S. PAULO. Identificação com bolsonarismo se mantém após fim de seu governo. São Paulo, 2023. Disponível em: <https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniao-e-sociedade/2023/09/identificacao-com-bolsonarismo-se-mantem-apos-fim-de-seu-governo.shtml>. Último acesso: 17 de janeiro de 2026.

G1. Bolsonaro defende controle de gastos e privatizações, após baixas na equipe econômica. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/08/12/bolsonaro-defende-controle-de-gastos-e-privatizacoes-apos-baixas-na-equipe-economica.ghtml>. Último acesso: 20 de janeiro de 2026.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialética da dependência**. Germinal: Marxismo e Educação em Debate, v. 9, n. 3, p. 325–356, 2017.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010.

O GLOBO. Conflito entre Bolsonaro e governadores se acirra com crise do coronavírus. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/conflito-entre-bolsonaro-governadores-se-acirra-com-crise-do-coronavirus-1-24319742>. Último acesso: 20 de janeiro de 2026.

O GLOBO. Bolsonaro atacou imprensa ao menos 68 vezes em 2021, aponta levantamento; relembre casos. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/bolsonaro-atacou-imprensa-ao-menos-68-vezes-em-2021-aponta-levantamento-relembre-casos-25330824>. Último acesso: 16 de janeiro de 2026.

O GLOBO. YouTube remove live de Bolsonaro com desinformação sobre urnas de 2021. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/blogs/sonar-a-escuta-das-redes/post/2022/07/youtube-remove-live-de-bolsonaro-com-desinformacao-sobre-urnas-de-2021.ghtml>. Último acesso: 16 de janeiro de 2026.

O GLOBO. Lives de Bolsonaro têm 68 milhões de visualizações, o triplo de Lula, e expõem desafios de moderação das redes. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/blogs/sonar-a-escuta-das-redes/post/2022/08/lives-de-bolsonaro-tem-68-milhoes-de-visualizacoes-o-triplo-de-lula-e-expoem-desafios-de-moderacao-das-redes.ghtml>. Último acesso: 16 de janeiro de 2026.

SINGER, André. **O lulismo em crise: um quebra-cabeça do período Dilma (2011–2016)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOLANO, Esther (org.). **O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

THE GUARDIAN. With Rousseff on the ropes, Brazil's far right sees an opening. Londres, 2016. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2016/may/05/brazil-far-right-dilma-rousseff-impeachment>. Último acesso: 20 de janeiro de 2026.

THE NEW YORK TIMES. Bolsonaro Supporters Lay Siege to Brazil's Capital. Nova York, 2023. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/01/08/world/americas/brazil-election-protests-bolsonaro.html>. Último acesso: 20 de janeiro de 2026.

Direito & Marxismo

Direito & Marxismo

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026

O Papel Do Estado Na Construção do Marxismo como Utopia: Ideologia e Despolitização no Capitalismo Contemporâneo

Tamires da Silva Santos

Estudante do Bacharelado em Direito na Universidade Federal da Bahia.

E-mail: tami7512@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.21429860

Link: <https://zenodo.org/records/21429860>

O Papel do Estado na Construção do Marxismo como Utopia: Ideologia e Despolitização no Capitalismo Contemporâneo

Tamires da Silva Santos

Estudante do Bacharelado em Direito na Universidade Federal da Bahia.

✉ Email: tami7512@hotmail.com

Resumo

O Papel do Estado na Construção do Marxismo como Utopia: Ideologia e Despolitização no Capitalismo Contemporâneo

O presente artigo analisa o papel desempenhado pelo Estado capitalista na construção ideológica do marxismo como um projeto utópico e irrealizável, contribuindo para o desinteresse político e a acomodação social nas gerações contemporâneas. Partindo da crítica marxiana do Estado e da ideologia, especialmente a partir de obras como *A Ideologia Alemã*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e *Sobre a Questão Judaica*, sustenta-se que o afastamento em relação ao marxismo não é um fenômeno espontâneo, mas resultado da reprodução das relações sociais capitalistas mediada pelo Estado. Argumenta-se que, por meio do direito, da política institucional e da ideologia liberal-democrática, o Estado apresenta a ordem capitalista como natural e insuperável, enquanto deslegitima projetos de transformação radical da sociedade. Nesse contexto, o marxismo é reduzido à condição de utopia, sendo desvinculado de suas bases históricas e materiais. Conclui-se que tal processo ideológico contribui para a despolitização das classes sociais e para a manutenção da hegemonia capitalista, reafirmando a atualidade da crítica marxista do Estado e do direito.

Palavras-chave: estado; ideologia; marxismo; utopia; despolitização

Abstract

The Role of the State in Constructing Marxism as Utopia: Ideology and Depoliticization in Contemporary Capitalism

This article analyzes the role played by the capitalist State in the ideological construction of Marxism as a utopian and unfeasible project, contributing to political disengagement and social accommodation among contemporary generations. Based on Marx's critique of the State and ideology, especially in works such as *The German Ideology*, *Critique of Hegel's Philosophy of Right* and *On the Jewish Question*, it argues that the distancing from Marxism is not spontaneous, but rather a result of the reproduction of capitalist social relations mediated by the State. Through law, institutional politics and liberal-democratic ideology, the State presents capitalism as a natural and insurmountable order, while delegitimizing projects of radical social transformation. In this context, Marxism is portrayed as utopian, detached from its historical and material foundations. The article concludes that this ideological process contributes to the depoliticization of social classes and the maintenance of capitalist hegemony, highlighting the contemporary relevance of Marxist critiques of the State and law.

Keywords: *state; ideology; marxism; utopia; depoliticization.*

Introdução

Desenvolvimento

Ideologia e Estado na Crítica Marxiana

A formulação marxiana do conceito de ideologia, desenvolvida de modo sistemático em *A Ideologia Alemã*, constitui um dos pilares fundamentais para a compreensão do papel do Estado na reprodução das relações sociais capitalistas, porque ao romper com a tradição idealista hegeliana, Marx e Engels deslocam a análise da história do plano das ideias para o plano da vida material afirmando que não é a consciência que determina a existência social, mas a existência social que determina a consciência. Essa inversão marca o nascimento do materialismo histórico e dialético, entendido como uma teoria científica da história fundada na produção material da sobrevivência humana.

Nesse sentido, a ideologia não é concebida como mero erro intelectual ou ilusão subjetiva, mas como uma forma socialmente produzida de consciência que é vinculada às condições materiais de existência e às relações de produção vigentes em determinada sociedade. Conforme Marx e Engels afirmam, as ideias dominantes de uma época são as ideias da classe dominante, uma vez que essa classe detém não apenas os meios materiais de produção, mas também os meios de produção intelectual, assim, a ideologia opera como uma falsa consciência ao apresentar interesses particulares de uma classe como interesses universais, naturalizando relações historicamente determinadas.

O Estado, nesse contexto, desempenha papel central na consolidação e difusão dessa falsa universalidade, pois longe de constituir uma instância neutra ou acima das classes sociais, o Estado é compreendido, na crítica marxiana, como expressão política das relações de dominação existentes na sociedade. Todavia, conforme apontam interpretações posteriores da tradição marxista, como a desenvolvida por Emir Sader em sua análise da teoria do Estado em Marx, essa relação não deve ser compreendida de maneira simplista ou mecanicista. Marx não elaborou uma teoria sistemática do Estado como um instrumento meramente passivo da classe dominante, mas analisou historicamente as diferentes formas estatais a partir das configurações concretas da luta de classes.

Desse modo, o Estado pode apresentar certa autonomia relativa em relação às classes sociais, atuando como mediador das contradições internas do próprio bloco dominante. Essa perspectiva aparece na análise desenvolvida por Marx em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, na qual o autor demonstra como o Estado pode adquirir momentaneamente maior independência política quando as frações da classe dominante entram em conflito entre si. Nesses casos, o poder estatal pode ser exercido por figuras ou grupos que, embora não representem diretamente uma fração específica da burguesia, acabam por preservar a ordem social necessária à reprodução do capitalismo. Ainda assim, essa relativa autonomia não altera o caráter estrutural do Estado enquanto forma política correspondente às relações de produção capitalistas. Sua função fundamental permanece vinculada à reprodução dessas relações, seja por meio da coerção direta, seja por meio da produção de consensos ideológicos que naturalizam a ordem social vigente.

Com isso, o direito e a política institucional assumem, nesse processo, uma função estratégica: a forma jurídica, ao garantir igualdade formal entre sujeitos profundamente desiguais no plano material opera como mecanismo de ocultamento das relações de exploração. A emancipação política proporcionada pelo Estado moderno, conforme analisado por Marx na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, limita-se à esfera formal, não alcançando a emancipação humana. Os indivíduos são reconhecidos como cidadãos livres e iguais perante a lei ao mesmo tempo em que permanecem alienados dos meios de produção e submetidos à lógica da exploração do trabalho.

Essa dinâmica é reforçada pela ideologia liberal, que desloca os conflitos sociais do campo das relações materiais para o plano da moral e da responsabilidade individual, portanto nesse deslocamento, consolida-se a ideia de que o sucesso ou o fracasso decorrem de virtudes ou defeitos pessoais, obscurecendo as determinações estruturais do modo de produção capitalista. Trata-se de um mecanismo ideológico que contribui para a alienação do trabalhador não apenas em relação ao produto e

ao processo do trabalho, mas também em relação à compreensão de sua própria condição social.

Ao produzir e difundir essa visão de mundo, o Estado atua como agente fundamental da despolitização social e, com isso, a política é reduzida à esfera da representação institucional gerando uma forma de alienação política na qual os indivíduos delegam suas decisões a representantes que, em última instância, expressam os interesses da classe dominante. Dessa forma, a luta política é esvaziada de seu conteúdo transformador sendo substituída pela gestão da ordem existente.

Assim, a crítica marxiana da ideologia e do Estado permite compreender como a dominação capitalista se sustenta não apenas pela força, mas pela construção de consensos e pela naturalização das relações sociais. É nesse terreno ideológico que se torna possível, e como será analisado adiante, a construção do marxismo como utopia, desvinculando-o de suas bases materiais e históricas e neutralizando seu potencial crítico e revolucionário.

A Construção do Marxismo como Utopia

A construção do marxismo como um projeto utópico e irrealizável constitui um dos principais mecanismos ideológicos de neutralização da crítica ao capitalismo contemporâneo. Essa operação não se dá de forma espontânea, mas resulta de um processo histórico mediado por instituições que desempenham papel central na reprodução da ideologia dominante, entre as quais se destacam o Estado, o sistema educacional, o discurso jurídico e os meios de comunicação.

Nesse processo, o marxismo é frequentemente apresentado como uma teoria abstrata baseada em ideais morais ou em concepções idealizadas da natureza humana. Tal interpretação ignora o fato de que a crítica marxiana nasce precisamente da rejeição do pensamento utópico, diferentemente do socialismo utópico do século XIX, o comunismo formulado por Marx não se fundamenta em modelos ideais de sociedade, mas na análise das contradições concretas do modo de produção capitalista.

Conforme enfatiza Emir Sader, uma das características centrais do método marxista é a realização de uma análise concreta das condições históricas concretas, até porque Marx não desenvolveu esquemas abstratos de organização política válidos para qualquer contexto histórico, mas buscou compreender as formas específicas assumidas pelo Estado e pelas relações de poder em diferentes momentos do desenvolvimento capitalista.

Esse método aparece na análise desenvolvida em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, na qual Marx investiga as condições que permitiram a ascensão política

de Luís Bonaparte na França do século XIX. O autor demonstra como o conflito entre diferentes frações da burguesia (como a aristocracia financeira, a burguesia industrial e os grandes proprietários rurais) produziu uma situação de instabilidade política que possibilitou a emergência de um poder estatal aparentemente autônomo.

Ao mesmo tempo, Marx observa que determinadas classes sociais, como o campesinato parcelário francês, possuíam interesses comuns, mas não estavam organizadas politicamente como uma força coletiva consciente, e por essa razão, segundo o autor, constituíam uma classe “em si”, mas não uma classe “para si”. Essa fragmentação social abriu espaço para que uma figura externa se apresentasse como representante político dessa classe, mesmo sem pertencer a ela.

Essa análise revela que o funcionamento do Estado e das instituições políticas não pode ser compreendido a partir de explicações simplistas baseadas na moral ou na psicologia dos indivíduos, pelo contrário, ele deve ser explicado a partir das configurações históricas da luta de classes e das contradições internas do próprio bloco dominante.

No entanto, tais determinações estruturais são frequentemente ocultadas pelas narrativas ideológicas contemporâneas. O marxismo passa então a ser retratado como um projeto inviável porque supostamente dependeria de indivíduos moralmente perfeitos ou altruístas, e essa interpretação ignora que comportamentos como individualismo, competitividade ou corrupção não são características naturais e imutáveis do ser humano, mas formas sociais produzidas e reproduzidas em contextos históricos específicos. Ao deslocar o debate das condições materiais para o plano da moral individual, essa narrativa cumpre uma função ideológica clara: despolitizar o conflito social e impedir a compreensão das contradições estruturais do capitalismo.

Esse processo se intensifica à medida que o Estado moderno se consolida como mediador universal das relações sociais. Como já indicado por Marx, especialmente em *Sobre a Questão Judaica*, o Estado apresenta-se como a instância da liberdade, da igualdade e da racionalidade, ao mesmo tempo em que preserva, na esfera da sociedade civil, as relações de exploração e desigualdade. Nesse contexto, toda crítica que ultrapasse os limites da emancipação política tende a ser deslegitimada, uma vez que ameaça o próprio fundamento do Estado enquanto forma histórica de organização do poder.

No âmbito educacional, observa-se a recorrente apresentação do marxismo como um pensamento excessivamente normativo ou idealista, frequentemente dissociado de sua condição de teoria crítica da história e da sociedade, tal abordagem tende a ocultar o caráter científico do materialismo histórico e dialético, conforme

formulado por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, ao mesmo tempo em que enfatiza leituras fragmentadas ou caricaturais do comunismo.

O discurso jurídico, por sua vez, contribui para esse processo ao reforçar a centralidade da forma legal e da emancipação política como horizonte máximo de transformação social, com isso, como falado anteriormente, a igualdade formal garantida pelo direito é apresentada como prova da superação das desigualdades, obscurecendo as determinações materiais que sustentam a exploração do trabalho. Nesse contexto, o marxismo aparece como desnecessário ou ultrapassado, uma vez que o Estado democrático de direito seria capaz de corrigir, por meio de reformas institucionais, as contradições do capitalismo, tal concepção ignora, conforme demonstrado por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e em *Sobre a Questão Judaica*, os limites estruturais da emancipação política e o caráter de classe do Estado moderno.

Os meios de comunicação de massa também exercem papel decisivo na construção ideológica do marxismo como utopia, e por meio de narrativas simplificadas e moralizantes, o comunismo é frequentemente associado ao autoritarismo, ao fracasso econômico ou à negação da liberdade individual. Essas representações, ao desconsiderarem as condições históricas concretas em que experiências socialistas se desenvolveram, operam uma demonização seletiva do marxismo, ao passo que naturalizam as crises, desigualdades e violências produzidas pelo capitalismo.

Ao esvaziar o potencial crítico do materialismo histórico e dialético, o Estado e as instituições que orbitam sua esfera contribuem para a neutralização da crítica estrutural e para a reprodução das relações de dominação, preparando o terreno para a acomodação social e a despolitização que serão analisadas no tópico seguinte.

A Acomodação Social e a Despolitização no Capitalismo Contemporâneo

A compreensão da acomodação social e da despolitização no capitalismo contemporâneo exige o retorno a um momento decisivo da formação do pensamento marxiano: o texto *Sobre a Questão Judaica*, escrito em 1843. Produzido no contexto do rompimento crítico de Marx com os jovens hegelianos, esse escrito não representa um “Marx juvenil” epistemologicamente oposto ao Marx maduro, mas um momento fundamental de elaboração da crítica ao Estado político e à limitação estrutural da emancipação política. Ainda que anterior à crítica ontológica da economia política, já se encontra nesse texto uma apreensão decisiva do Estado como forma histórica de estranhamento da humanidade enquanto gênero.

Ao analisar a polêmica em torno da emancipação dos judeus na Alemanha do século XIX, Marx parte da crítica ao texto de Bruno Bauer que entendia a questão judaica

como um problema essencialmente teológico e defendia que a emancipação dos judeus dependeria do aperfeiçoamento do Estado, mediante a superação de seu caráter cristão. Para Bauer, a abolição da religião estatal permitiria a plena emancipação política. Marx, entretanto, demonstra que tal perspectiva permanece prisioneira de uma concepção idealizada do Estado, tratando-o como instância neutra e universal, quando, na realidade, o problema reside no próprio Estado político enquanto forma de mediação alienada.

Nesse sentido, Marx questiona a possibilidade de uma emancipação particular em uma sociedade estruturalmente não emancipada. A defesa de uma libertação específica, como a emancipação dos judeus, sem a crítica da opressão geral implica, segundo Marx, a legitimação indireta dessa opressão. Tal formulação revela um ponto central de sua crítica: a emancipação política embora represente um avanço histórico inegável, não equivale à emancipação humana. Trata-se de uma liberdade formal, juridicamente mediada que não suprime as contradições materiais da sociedade civil nem elimina o estranhamento produzido pelas relações sociais capitalistas.

É precisamente nesse ponto que se manifesta aquilo que posteriormente José Chasin denominará de ontonegatividade da politicidade. O Estado, mesmo em sua forma mais desenvolvida (laico, liberal e constitucional) permanece como uma instância estranha à humanidade, pois se interpõe entre os indivíduos e sua liberdade real. A emancipação política opera por meio de um intermediário, criando uma cisão entre o cidadão abstrato e o indivíduo concreto, entre a vida pública e a vida privada, entre a igualdade jurídica e a desigualdade material. Como ironiza Marx, trata-se de uma dupla existência: uma “celestial”, na esfera do Estado, e outra “terrestre”, na sociedade civil.

Essa cisão constitui um dos fundamentos da acomodação social contemporânea. O Estado plenamente desenvolvido pode garantir direitos formais universais – como a liberdade religiosa ou a propriedade privada – sem garantir, contudo, as condições materiais para o exercício efetivo desses direitos. A liberdade, nesse contexto, aparece sobretudo como liberdade da propriedade privada e da circulação mercantil e não como liberdade humana plena, assim, a consolidação da emancipação política contribui para a estabilização da ordem capitalista ao apresentar-se como horizonte último da liberdade possível.

Tal dinâmica se reflete diretamente na despolitização das classes sociais. Ao restringir o campo da política à esfera institucional e jurídica, o Estado transforma conflitos estruturais em demandas administráveis, neutralizando sua dimensão histórica e coletiva. A crítica radical ao modo de produção é deslocada para debates morais, identitários ou culturais, frequentemente desvinculados da totalidade das

relações sociais. Nesse cenário, o marxismo passa a ser retratado como um projeto utópico, não por sua inconsistência teórica, mas por questionar os limites da própria emancipação política.

A acomodação social, portanto, não resulta de uma suposta natureza apática ou corrupta do ser humano, mas da eficácia ideológica do Estado em apresentar suas próprias formas como universais e insuperáveis. O discurso segundo o qual projetos comunistas dependeriam da “bondade” ou da “honestidade” humana opera como um mecanismo de deslegitimação da crítica marxista, ao reduzir um problema histórico e estrutural a uma questão moral individual. Trata-se de um deslocamento ideológico perigoso, pois obscurece as determinações materiais da sociabilidade capitalista e reforça a crença de que não há alternativa viável à ordem existente.

Dessa forma, a despolitização contemporânea deve ser compreendida como resultado de um processo histórico no qual a emancipação política, ao se autonomizar como fim em si mesma, converte-se em obstáculo à emancipação humana. O Estado, longe de ser o instrumento da liberdade plena, torna-se o mediador de um estranhamento permanente, contribuindo para a integração passiva dos indivíduos ao sistema capitalista e para a marginalização de projetos que visam à transformação radical da sociedade.

Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permite afirmar que o desinteresse contemporâneo pelo marxismo e sua recorrente caracterização como um projeto utópico não constituem fenômenos espontâneos, tampouco decorrem de uma suposta obsolescência teórica. Trata-se, ao contrário, de um processo ideológico historicamente construído, no qual o Estado capitalista desempenha papel central ao delimitar os horizontes da política e da transformação social.

A partir da crítica marxiana do Estado e da ideologia, especialmente em *Sobre a Questão Judaica*, tornou-se possível compreender que a emancipação política, embora represente um avanço histórico significativo, permanece estruturalmente limitada. O Estado moderno, mesmo em sua forma liberal-democrática, não supera as contradições da sociedade civil, mas as administra, reproduzindo o estranhamento entre o indivíduo concreto e o cidadão abstrato. Nesse sentido, a política institucionalizada opera como mediação alienada da liberdade humana, reforçando a cisão entre igualdade jurídica e desigualdade material.

É nesse contexto que o marxismo é sistematicamente deslocado do campo da crítica histórica para o campo da utopia. Ao questionar os limites da emancipação política

e apontar para a necessidade da emancipação humana, o marxismo confronta diretamente a forma estatal e as bases materiais do capitalismo. A resposta ideológica a essa crítica consiste em deslegitimá-la, seja por meio da demonização histórica do comunismo, seja pela difusão do argumento de que tais projetos dependeriam de uma idealização moral do ser humano.

O discurso segundo o qual o comunismo ou o marxismo seriam inviáveis devido à suposta corrupção natural do ser humano revela-se particularmente funcional à manutenção da ordem vigente. Ao moralizar um problema histórico e estrutural, esse argumento obscurece o caráter socialmente produzido das formas de comportamento predominantes no capitalismo, naturalizando relações marcadas pela concorrência, pelo individualismo e pela alienação. Assim, desloca-se o debate da crítica das relações sociais para uma concepção abstrata e imutável da natureza humana, tornando impensável qualquer projeto de transformação radical.

Desse modo, a construção do marxismo como utopia cumpre uma função política precisa: restringir o campo do possível às reformas internas ao Estado e ao capitalismo, apresentando a ordem existente como insuperável. Esse processo contribui diretamente para a despolitização das classes sociais e para a acomodação geracional, ao reduzir a política à gestão institucional e ao esvaziar a dimensão histórica da luta social.

Conclui-se, portanto, que a atualidade da crítica marxista do Estado, do direito e da ideologia permanece intacta. Longe de se tratar de um pensamento anacrônico ou idealista, o marxismo oferece instrumentos fundamentais para compreender os limites da emancipação política e os mecanismos pelos quais o capitalismo reproduz sua hegemonia. Reafirmar essa crítica é condição necessária para recolocar no horizonte histórico a possibilidade da emancipação humana, para além das mediações estatais e das ilusões ideológicas que sustentam a ordem social vigente.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado**. Tradução de Walter José Evangelista. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

CHASIN, José. **A miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

MARX, Karl. **A ideologia alemã.** Tradução de Rubens Enderle; Nélcio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** Tradução de Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política.** Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica.** Tradução de Daniel Bensaïd; Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx.** Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital.** Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.

POULANTZAS, Nicos. **O Estado, o poder, o socialismo.** Tradução de Rita Lima. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

Reificação em “O Capital” de Karl Marx

Ulisses dos Santos Martins Junior

Graduando em Direito pela Universidade Federal da Bahia.

Email: junior.ulissesmartins@gmail.com

DOI: [10.5281/zenodo.21429895](https://doi.org/10.5281/zenodo.21429895)

Link: <https://zenodo.org/records/21429895>

Reificação em “O Capital” de Karl Marx

Ulisses dos Santos Martins Junior

Graduando em Direito pela Universidade Federal da Bahia.

✉ Email: junior.ulissesmartins@gmail.com

Resumo

Reificação em “O Capital” de Karl Marx

O presente artigo investiga em que medida o conceito de reificação pode ser reconstruído a partir d’*O Capital*, de Karl Marx, especialmente do Livro I. A análise concentra-se nas categorias da forma-mercadoria, do fetichismo, do dinheiro e da mercadoria força de trabalho, com o objetivo de compreender como as relações sociais assumem a forma de relações entre coisas no modo de produção capitalista. Parte-se da hipótese de que, embora Marx não formule a reificação como categoria explícita, o fenômeno emerge de modo imanente à exposição sistemática das formas sociais do capital. A pesquisa adota metodologia bibliográfica, baseada na leitura direta da obra marxiana e no diálogo crítico com interpretações de Louis Althusser e José Arthur Giannotti. Como resultado, demonstra-se que a reificação constitui condição categorial da produção do mais-valor, ao permitir que a exploração do trabalho se apresente sob a forma objetiva da troca entre equivalentes. Conclui-se que as dificuldades de conceituação da reificação decorrem da ausência de nomeação explícita da categoria em Marx, exigindo uma reconstrução conceitual rigorosa e fiel ao seu método.

Palavras-chave: reificação; mais-valor; fetichismo da mercadoria; Karl Marx; *O Capital*;

Abstract

Reification in “The Capital” from Karl Marx

This article investigates to what extent the concept of reification can be reconstructed from Karl Marx’s *Capital*, particularly Volume I. The analysis focuses on the categories of the commodity form, fetishism, money, and labor power, aiming to understand how social relations assume the form of relations between things within the capitalist mode of production. The guiding hypothesis is that, although Marx does not formulate reification as an explicit category, the phenomenon emerges immanently from the systematic exposition of the social forms of capital. The research adopts a bibliographic methodology, based on a direct reading of Marx’s work and a critical dialogue with interpretations by Louis Althusser and José Arthur Giannotti. The results show that reification constitutes a categorical

condition for the production of surplus value, insofar as it allows the exploitation of labor to appear under the objective form of an exchange between equivalents. It is concluded that the difficulties in conceptualizing reification stem from the absence of an explicit naming of the category in Marx, thus requiring a rigorous conceptual reconstruction faithful to his method.

Keywords: *reification; surplus value; commodity fetishism; Karl Marx; the capital*

Introdução

A categoria da reificação ocupa lugar de destaque nos debates marxistas do século XX, sendo frequentemente associada, sobretudo a partir da obra de Georg Lukács¹, à crítica das formas de objetivação características da sociabilidade capitalista. Entretanto, quando se retorna ao texto de Karl Marx, especialmente ao Livro I d' *O Capital*, constata-se que a reificação não aparece como conceito sistematicamente elaborado, mas como resultado implícito da análise das formas sociais fundamentais do capitalismo. Tal constatação levanta uma questão teórica relevante: em que medida o conceito de reificação pode ser reconstruído a partir d'O Capital de Marx?

Este artigo parte dessa problemática com o objetivo de investigar como a reificação pode ser compreendida a partir da crítica da economia política desenvolvida por Marx. Busca-se demonstrar que a reificação não deve ser entendida como fenômeno meramente subjetivo ou psicológico, mas como processo objetivo e estrutural, inscrito nas próprias categorias do capital. A relevância do tema justifica-se, no plano teórico, pela necessidade de esclarecer os fundamentos conceituais da crítica marxiana; no plano social, pela atualidade da análise do fetichismo e da naturalização das relações de exploração; e, no plano acadêmico, pela importância do debate para áreas como o Direito, em que a forma jurídica se articula profundamente com a forma-mercadoria.

Metodologicamente, a pesquisa adota abordagem qualitativa e bibliográfica, baseada na leitura direta dos capítulos I, II e IV do Livro I d' *O Capital*, bem como no diálogo com textos de comentadores selecionados, especialmente de Louis Althusser e José Arthur Giannotti. A estrutura do trabalho organiza-se em torno da análise da

¹ A centralidade do conceito de reificação no marxismo do século XX está fortemente associada à leitura de Georg Lukács, sobretudo em *História e consciência de classe*. Embora decisiva para o desenvolvimento posterior da tradição marxista, a formulação lukacsiana articula a reificação a uma problemática da consciência e da totalidade que não se encontra explicitamente desenvolvida em *O Capital*. Neste trabalho, o conceito é mobilizado de modo reconstrutivo e imanente, visando apreender processos objetivos descritos por Marx na análise das formas sociais do capitalismo, sem projetar sobre sua obra categorias externas ao método da crítica da economia política.

reificação a partir do fetichismo da mercadoria, do processo de troca e da transformação do dinheiro em capital, culminando em considerações finais sobre os limites e dificuldades da conceituação da reificação em Marx.

Desenvolvimento

Reificação em “O Capital”

Em *O Capital*, Marx não apresenta uma definição explícita de reificação, o que frequentemente conduz a interpretações divergentes sobre o estatuto dessa categoria em sua obra. Todavia, a ausência de uma formulação conceitual direta não implica a inexistência do fenômeno analisado. Pelo contrário, a reificação emerge como efeito necessário da análise das formas sociais específicas do modo de produção capitalista. Trata-se, portanto, de um problema categorial, imanente à crítica da economia política.

A reificação pode ser compreendida, nesse sentido, como o processo pelo qual relações sociais historicamente determinadas assumem a forma de relações entre coisas. Esse processo não resulta de um erro de percepção dos indivíduos, mas da própria estrutura objetiva da sociabilidade capitalista. Ao produzir para a troca generalizada, os produtores não se relacionam diretamente entre si, mas por meio dos produtos de seu trabalho, que se apresentam como portadores de valor.

Essa objetivação das relações sociais encontra sua expressão mais acabada na forma-mercadoria, que constitui o ponto de partida da exposição marxiana. Assim, a reificação não é um fenômeno isolado, mas um elemento estrutural da sociedade capitalista, cuja compreensão é indispensável para a análise do fetichismo, do dinheiro e do capital.

Fetichismo da Mercadoria e Reificação

No item dedicado ao “caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, Marx introduz uma análise decisiva para a compreensão da sociabilidade capitalista. Longe de constituir um momento periférico da exposição, o fetichismo aparece como elemento estrutural da crítica da economia política, na medida em que explicita a forma necessária de manifestação das relações sociais no capitalismo. É nesse ponto que se pode apreender, de maneira rigorosa, o processo que posteriormente será denominado, na tradição marxista, como reificação².

² O termo “reificação” (Verdinglichung) não aparece de forma sistemática em *O Capital* e não constitui uma categoria explicitamente formulada por Karl Marx. Seu uso neste trabalho é metodologicamente

Marx parte da mercadoria enquanto forma elementar da riqueza capitalista e demonstra que sua especificidade não reside em seu valor de uso, mas na forma social do valor. O valor não é uma propriedade natural das coisas, mas uma relação social historicamente determinada, que assume forma objetiva. No entanto, essa relação social não se apresenta como tal. Ao contrário, ela aparece como atributo imanente da mercadoria. Como afirma Marx: “o caráter misterioso da forma mercadoria consiste simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho” (Marx, 2017, p. 206).

Essa inversão não decorre de um equívoco subjetivo dos agentes, mas da própria estrutura da produção mercantil. Em uma sociedade baseada na divisão do trabalho e na produção privada, os produtores não se relacionam diretamente entre si, mas apenas por meio dos produtos de seu trabalho. Assim, as relações sociais entre pessoas assumem a forma de relações entre coisas. Marx observa que “as relações sociais determinadas dos próprios homens assumem, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Marx, 2017, p. 206).

É nesse movimento que se pode localizar o núcleo do processo de reificação em *O Capital*. As relações sociais são efetivamente objetivadas, cristalizando-se em formas independentes da vontade individual. As mercadorias passam a funcionar como mediadoras sociais, e os indivíduos aparecem apenas como portadores dessas relações objetivadas. Não se trata, portanto, de uma ilusão ideológica no sentido clássico, mas de uma forma objetiva de organização da vida social.

A analogia traçada por Marx com a religião contribui para esclarecer esse fenômeno, desde que compreendida em seus limites. Marx afirma que, assim como no mundo religioso os produtos da mente humana se autonomizam frente aos homens, no mundo da mercadoria ocorre processo análogo com os produtos do trabalho humano. Contudo, diferentemente da religião, o fetichismo da mercadoria não se funda primariamente na consciência, mas nas práticas sociais materiais. As mercadorias não apenas parecem dotadas de valor; elas efetivamente exercem funções sociais específicas no interior do processo de produção e circulação (Marx, 2017).

Nesse sentido, o fetichismo não pode ser entendido como simples erro de percepção a ser corrigido por esclarecimento teórico. Marx é explícito ao afirmar

controlado e visa designar o processo objetivo pelo qual relações sociais assumem a forma de relações entre coisas, conforme analisado por Marx no contexto da forma-mercadoria e do fetichismo. Evita-se, assim, tanto a projeção acrítica de categorias desenvolvidas posteriormente (como em Lukács) quanto a redução do fenômeno a uma dimensão subjetiva ou psicológica.

que a forma fetichista persiste enquanto persistirem as condições sociais que a produzem. Por isso, mesmo em uma sociedade na qual os agentes compreendam teoricamente a natureza do valor, o fetichismo continuaria operando enquanto a produção se organizasse sob a forma mercantil (Marx, 2017).

A reificação aparece, assim, como a base objetiva do fetichismo. Para que as relações sociais possam aparecer como propriedades das coisas, é necessário que essas relações estejam previamente coisificadas, isto é, objetivadas em formas independentes. O fetichismo é a forma fenomenal dessa objetivação. Ele não cria a reificação, mas a expressa no nível da aparência social. Dessa maneira, a análise do fetichismo da mercadoria revela que a reificação não é um acréscimo teórico externo à crítica marxiana, mas um efeito imanente da forma-mercadoria. Ao demonstrar que aquilo que aparece como objetivo e natural é, na verdade, produto histórico de relações sociais determinadas, Marx fornece os fundamentos para uma crítica radical da naturalização da ordem capitalista.

O Processo de Troca

A análise do processo de troca representa um momento decisivo no desenvolvimento das categorias em *O Capital*, pois é nele que se explicita como a objetivação das relações sociais, já pressuposta na forma-mercadoria, se realiza efetivamente enquanto prática social. Marx insiste que a abstração constitutiva do valor não é uma operação intelectual do observador, mas um processo real, produzido pelo próprio movimento da troca generalizada. É nesse contexto que a reificação se aprofunda, assumindo formas cada vez mais autonomizadas em relação aos sujeitos sociais.

No ato da troca, mercadorias qualitativamente distintas são equiparadas entre si. Para que tal equiparação seja possível, torna-se necessário abstrair de suas determinações concretas, suas qualidades sensíveis, seus valores de uso específicos, reduzindo-as a uma dimensão comum. Essa dimensão comum não é outra senão o trabalho humano abstrato, medido pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Marx observa que, no intercâmbio, abstrai-se de seus valores de uso, fazendo com que as mercadorias se relacionem apenas enquanto valores (Marx, 2017).

O ponto central, contudo, é que essa abstração não ocorre apenas no plano do pensamento. Ela é realizada materialmente, no próprio processo social de troca. Os agentes não precisam saber o que é trabalho abstrato para produzi-lo socialmente. Ao trocar mercadorias, eles realizam, na prática, a abstração que iguala trabalhos distintos, independentemente de suas intenções subjetivas. É por isso que Marx pode afirmar que as categorias econômicas não são formas da consciência, mas formas sociais objetivas. Esse caráter objetivo da abstração é decisivo para a compreensão da reificação. As relações sociais entre produtores privados não se

apresentam como tais; elas se manifestam apenas por meio da relação entre mercadorias. O vínculo social aparece mediado por coisas, e não por relações conscientes entre pessoas. O processo de troca, longe de dissolver a reificação presente na produção mercantil, contribui para sua consolidação, pois reforça a mediação objetiva como forma exclusiva de sociabilidade.

A introdução do dinheiro como equivalente geral representa um salto qualitativo nesse processo. O dinheiro não é apenas um meio técnico de facilitar as trocas; ele constitui a forma autonomizada do valor. Ao concentrar em si a função de expressar o valor de todas as mercadorias, o dinheiro cristaliza o poder social do valor em uma coisa particular. Marx destaca que, com o dinheiro, as relações sociais entre os produtores e o trabalho social total aparecem como relações sociais entre coisas existentes fora deles (Marx, 2017).

Nesse ponto, a reificação alcança um grau superior. O dinheiro passa a aparecer como portador imediato do poder social, enquanto os indivíduos figuram apenas como seus usuários ou detentores ocasionais. A mediação social torna-se opaca: os sujeitos se submetem às exigências do valor monetário como se estas fossem leis naturais, independentes de sua própria atividade social. A objetividade do dinheiro não é percebida como resultado de relações sociais historicamente determinadas, mas como propriedade inerente da coisa.

É precisamente aqui que se evidencia a diferença entre uma leitura subjetivista e uma leitura estrutural da reificação. Não se trata de afirmar que os indivíduos “confundem” dinheiro com valor social, trata-se de reconhecer que, no capitalismo, o dinheiro funciona efetivamente como mediador universal das relações sociais. A reificação, portanto, não reside na consciência equivocada, mas na forma social objetiva que organiza a prática.

A progressiva autonomização das formas sociais, mercadoria, valor, dinheiro, prepara o terreno para a etapa seguinte da exposição marxiana: a transformação do dinheiro em capital³. O dinheiro, enquanto forma reificada do valor, torna-se capaz de se movimentar como sujeito do processo, aparentando gerar valor a partir de si

³ A autonomização progressiva das formas sociais alcança um momento decisivo quando o dinheiro, sobretudo em sua terceira determinação (meio de pagamento), afirma-se como existência autônoma do valor. Nesse nível, a aparência segundo a qual o dinheiro constitui riqueza em si mesma exprime a autonomização da forma frente ao conteúdo material que a sustenta. Como observa Paulani, “a ilusão de que o dinheiro é a riqueza verdadeira e real é a posição, no nível da aparência, da determinação oposta a essa e que lhe constitui essencialmente, o de ser forma pura, completamente abstraída dos entraves concretos que se lhe antepõem. Dentro dessa terceira determinação, portanto, prevalece o funcionamento do dinheiro como meio de pagamento como a forma verdadeiramente social, e enquanto meio de pagamento ele se autonomiza da circulação, bastando, para que as mercadorias circulem, sua mera idealidade” (2011, p. 61). Tal movimento prepara a transformação do dinheiro em capital, na medida em que o valor passa a apresentar-se como sujeito do processo.

mesmo. Esse movimento não poderia ser compreendido sem a análise prévia da troca e do dinheiro, pois é nelas que a abstração real e a objetivação das relações sociais se consolidam.

Assim, o processo de troca e a forma dinheiro não apenas pressupõem a reificação, mas a reproduzem e aprofundam continuamente. Ao final desse percurso, a sociabilidade capitalista se apresenta como um sistema de coisas que se relacionam entre si segundo leis próprias, enquanto os sujeitos aparecem como meros suportes dessas relações objetivadas.

É a partir dessa estrutura que a mercadoria força de trabalho pode aparecer como simples coisa vendável, possibilitando a produção do mais-valor e a consolidação do capital como sujeito autônomo do processo social.

A Mercadoria Força de Trabalho e a Produção do Excedente

A transformação do dinheiro em capital, analisada por Marx no capítulo IV d'O *Capital*, representa um momento decisivo para a compreensão da reificação no interior do modo de produção capitalista. É nesse ponto que se revela o fundamento específico da valorização do valor e, simultaneamente, a condição estrutural que permite à exploração aparecer sob a forma de uma relação objetiva entre coisas. A análise da mercadoria força de trabalho constitui, portanto, o núcleo categorial a partir do qual a reificação se consolida plenamente.

Marx demonstra que a circulação simples de mercadorias, expressa na fórmula $M-D-M$, não é capaz de explicar a origem do excedente. A troca entre equivalentes, considerada isoladamente, não produz mais-valor. Por essa razão, a fórmula geral do capital, $D-M-D'$, exige a introdução de uma mercadoria muito particular, cujo valor de uso consiste precisamente na capacidade de produzir valor. Como afirma Marx: “o valor de uso específico da força de trabalho consiste em ser fonte de valor” (Marx, 2017, p. 347).

Essa mercadoria singular só pode existir sob condições históricas determinadas. De um lado, é necessário que o trabalhador seja juridicamente livre para dispor de sua força de trabalho como mercadoria, de outro, que esteja desprovido dos meios de produção, sendo compelido a vender essa força para sobreviver. Marx enfatiza que tais condições não são naturais, mas resultado de um processo histórico específico, ligado à dissolução das formas pré-capitalistas de produção (Marx, 2017).

No plano formal da troca, a relação entre capitalista e trabalhador aparece como uma relação entre proprietários de mercadorias juridicamente iguais⁴. O

⁴ O “plano formal” refere-se, aqui, ao nível da circulação simples de mercadorias e da forma jurídica do contrato de trabalho, no qual a troca entre capital e força de trabalho aparece como relação entre

trabalhador vende sua força de trabalho por um salário correspondente ao seu valor, isto é, ao tempo de trabalho socialmente necessário para sua reprodução. Marx observa que, sob esse aspecto, a troca entre capital e trabalho se apresenta como troca de equivalentes (Marx, 2017). É justamente essa aparência de equivalência que confere à relação salarial seu caráter fetichista⁵.

No entanto, ao ingressar no processo de produção, a força de trabalho revela seu valor de uso específico: ela cria mais valor do que aquele necessário à sua própria reprodução. A diferença entre o valor produzido pelo trabalhador e o valor pago sob a forma de salário constitui o mais-valor, apropriado pelo capitalista. Marx é explícito ao afirmar que “o processo de consumo da força de trabalho é, ao mesmo tempo, o processo de produção de mercadorias e de mais-valor” (Marx, 2017, p. 322).

É nesse ponto que a reificação atinge sua forma mais desenvolvida. A exploração do trabalho não aparece como relação social de dominação, mas como resultado técnico do uso de uma mercadoria. O excedente surge como produto natural do processo produtivo, e não como expressão da apropriação de trabalho não pago. A força de trabalho, enquanto mercadoria, precisa manter-se reificada para que esse mecanismo funcione. Qualquer ruptura dessa aparência comprometeria a própria lógica da valorização.

No plano categorial, a reificação da força de trabalho permite que o capital apareça como sujeito autônomo do processo social. O valor se movimenta, valoriza-se e retorna ampliado, enquanto os indivíduos figuram apenas como suportes desse movimento. Marx observa que, no capital, o valor se torna sujeito e passa a movimentar-se como um autômato (Marx, 2017). Essa personificação do capital e a coisificação do trabalhador constituem dois aspectos indissociáveis do mesmo processo. A reificação, nesse contexto, não é um fenômeno isolado, mas condição categorial da produção do mais-valor. Para que o excedente possa ser produzido e apropriado de forma regular e sistemática, é necessário que a relação capital-

equivalentes. Essa distinção entre forma e conteúdo é central na exposição de Marx e não deve ser confundida com uma separação entre aparência ilusória e realidade oculta, mas com níveis distintos de determinação da relação social.

⁵ A equivalência formal da relação salarial decorre do fato de que, no plano da circulação, a troca entre capitalista e trabalhador permanece juridicamente configurada como intercâmbio de mercadorias. Como observa Fausto, “o intercâmbio entre o proprietário dos meios de produção e o proprietário de força de trabalho — intercâmbio que se revelará entretanto momento do movimento de O Capital — é uma troca de equivalentes. O operário fornece uma mercadoria — a força de trabalho — que nas condições normais supostas é alienada por uma soma que representa o seu valor. Temos aí uma troca de equivalentes, quaisquer que sejam as conseqüências desse intercâmbio. Sem dúvida, partimos de uma situação que parece diferente da de uma troca comum. Com efeito, para que essa troca seja possível, é preciso que haja uma espécie de dissimetria entre os dois agentes: um deles deve possuir meios de produção e dinheiro, e o outro não” (1987, p. 190). A aparência de igualdade não elimina a dissimetria estrutural que sustenta a exploração, mas a recobre sob a forma jurídica da equivalência.

trabalho se apresente como relação entre coisas: salário, força de trabalho, meios de produção, produto. A dominação social assume, assim, uma forma objetiva, impessoal e aparentemente neutra.

Desse modo, a análise da mercadoria força de trabalho revela que a reificação não se limita à esfera da circulação, mas se aprofunda no próprio processo de produção. O trabalhador não é apenas confrontado com produtos que lhe escapam, ele próprio aparece como portador de uma mercadoria cujo uso pertence a outrem. A crítica marxiana mostra, assim, que a reificação constitui o fundamento objetivo da exploração capitalista e da naturalização do mais-valor.

A Leitura Estrutural de Louis Althusser

Na advertência aos leitores do Livro I d' O Capital, Althusser sustenta que a obra marxiana deve ser lida como um texto científico, cuja lógica interna não pode ser reduzida nem a uma filosofia da alienação nem a uma antropologia humanista. Para o filósofo, um dos principais riscos da leitura d'O Capital consiste na projeção retrospectiva de categorias filosóficas elaboradas nos textos juvenis de Marx — como alienação, essência humana ou realização do sujeito — sobre uma obra que opera em outro nível teórico. Essa advertência se articula à compreensão de que Marx ainda estava, no plano metodológico, “preso a uma concepção hegeliana da ciência (para Hegel, só há ciência filosófica, e por isso toda verdadeira ciência deve fundar seu próprio começo)”, razão pela qual “em qualquer ciência ‘todo começo é difícil’”, o que explicaria a complexidade da seção inicial do Livro I, cuja ordem de exposição carrega traços desse “preconceito hegeliano” (Althusser, 2017, p. 74). A ruptura epistemológica que separa os Manuscritos de 1844 d'O Capital exige, segundo Althusser, o abandono de qualquer tentativa de compreender a crítica da economia política a partir de categorias centradas no sujeito⁶ (Althusser, 2017).

Nesse contexto, a reificação não pode ser interpretada como uma experiência subjetiva de estranhamento ou perda de sentido. Althusser rejeita explicitamente leituras que compreendem o fetichismo da mercadoria como forma de “falsa consciência” ou como simples inversão ideológica. Para ele, o fetichismo designa uma inversão real, inscrita nas próprias estruturas objetivas do modo de produção capitalista. As categorias econômicas não mascaram uma realidade social transparente; elas são a própria forma de existência dessa realidade. Assim, quando “na sociedade de classes capitalista, na qual, pela primeira vez na história, a força de

⁶ A noção de “ruptura epistemológica” é central na leitura althusseriana de Marx e visa marcar a passagem de uma problemática filosófica humanista para uma problemática científica. O uso dessa noção neste trabalho não implica adesão integral ao estruturalismo de Althusser, mas reconhece sua importância metodológica para evitar leituras subjetivistas da crítica da economia política.

trabalho se torna mercadoria, o mais-trabalho extorquido assume a forma do mais-valor” (Althusser, 2017, p. 75), não se trata de uma ilusão subjetiva, mas de uma determinação estrutural que organiza efetivamente as relações sociais.

Essa leitura contribui decisivamente para afastar interpretações psicologizantes da reificação. Ao insistir no caráter estrutural das formas sociais analisadas por Marx, Althusser reforça a tese de que a objetivação das relações sociais não depende do (des)conhecimento dos agentes. Mesmo que os indivíduos compreendam teoricamente o funcionamento do capitalismo, continuam submetidos às formas objetivas do valor, da mercadoria e do capital. A reificação, nesse sentido, não é um defeito da consciência, mas um efeito necessário da estrutura. Essa posição se articula à crítica althusseriana aos “resquícios, na linguagem e mesmo no pensamento de Marx, da influência do pensamento de Hegel” (Althusser, 2017, p. 77), bem como ao reconhecimento de que Marx “vinha do neo-hegelianismo, que era um retorno de Hegel a Kant e Fichte, em seguida do feuerbachismo puro e do feuerbachismo impregnado de Hegel”⁷ (Althusser, 2017, p. 78).

Althusser destaca, ainda, que Marx reconhecia uma dívida teórica decisiva com Hegel, especialmente “a de ter concebido pela primeira vez a história como um ‘processo sem sujeito’” (Althusser, 2017, p. 78). Essa concepção reforça a leitura estrutural d’O Capital, na qual as categorias econômicas operam independentemente da intenção ou da consciência dos agentes. O autor chama atenção também para o método expositivo de Marx, baseado na articulação progressiva de categorias: o fetichismo não aparece como um tema isolado, mas como momento necessário da análise da forma-mercadoria. A reificação, portanto, não deve ser buscada em passagens pontuais do texto, mas no movimento global da exposição, no qual a autonomização do valor, a personificação do capital e a coisificação do trabalhador emergem como efeitos da própria lógica categorial.

Entretanto, a leitura althusseriana também impõe limites rigorosos à utilização do conceito de reificação. Ao evitar qualquer terminologia que não esteja explicitamente formulada por Marx, Althusser manifesta desconfiança em relação ao termo, considerando-o carregado de ressonâncias hegelianas ou humanistas. Essa preocupação aparece de modo explícito quando o autor identifica como “último vestígio da influência hegeliana, e dessa vez flagrante e extremamente prejudicial (...) a teoria do fetichismo”, apontando que nela “todos os teóricos da

⁷ Entretanto, como observa Althusser, Marx teria consolidado o abandono de “qualquer sombra de influência hegeliana” (2017, p. 78) em seus escritos tardios, como a Crítica do Programa de Gotha (1875) e as Glosas marginais ao “Tratado de economia política” de Adolfo Wagner (1882).

‘reificação’ e da ‘alienação’ encontraram com o que ‘fundar’ suas interpretações idealistas do pensamento de Marx” (Althusser, 2017, p. 79).

Desse modo, a contribuição de Althusser para o problema da reificação em *O Capital* revela-se ambígua. Por um lado, sua leitura estrutural fornece instrumentos decisivos para compreender a objetividade das formas sociais capitalistas e para evitar reduções subjetivistas da crítica marxiana. Por outro, sua recusa em empregar conceitos reconstrutivos pode dificultar a articulação conceitual entre o fetichismo da mercadoria e os processos de coisificação analisados ao longo da obra. A partir dessa tensão, permite-se sustentar que o uso controlado do conceito de reificação, como proposto neste trabalho, não contradiz a leitura althusseriana, desde que se reconheça seu caráter reconstrutivo e imanente à crítica da economia política. A reificação não é introduzida como categoria externa, mas como nome conceitual para um conjunto de determinações objetivas que Marx analisa de modo sistemático, ainda que sob outra terminologia.

A Interpretação De José Arthur Giannotti

A leitura de José Arthur Giannotti sobre *O Capital*, diferentemente de abordagens que privilegiam a dimensão subjetiva da alienação ou que reduzem a crítica marxiana a uma teoria das estruturas, concentra-se na análise da forma-valor enquanto lógica objetiva que organiza a sociabilidade capitalista. Para o filósofo, o ponto de partida da crítica da economia política não reside em uma teoria da consciência, mas na análise das formas sociais que estruturam a prática. A mercadoria, o valor e o dinheiro não constituem representações distorcidas de uma realidade subjacente, mas formas efetivas de objetivação das relações sociais. Nessa perspectiva, Giannotti (2017) destaca que, em Marx, a medida do valor assume necessariamente uma exterioridade em relação às coisas produzidas, o que evidencia seu caráter de mediação social objetiva, independente da vontade dos produtores individuais. O valor não é, portanto, uma propriedade subjetiva atribuída às mercadorias, mas a forma social por meio da qual o trabalho se torna socialmente reconhecido.

Essa exterioridade se consolida quando o dispêndio de força de trabalho humano, medido pela duração, passa a assumir a forma de grandeza de valor dos produtos do trabalho, evidenciando que o valor não constitui uma propriedade natural das coisas, mas resulta de uma forma social historicamente determinada de mediação (Giannotti, 2017). A reificação, nesse quadro, não designa um erro cognitivo ou uma inversão meramente ideológica, mas a forma necessária segundo a qual a sociabilidade capitalista se apresenta e se reproduz. Como observa Giannotti, “o valor é uma substância, mas uma substância enganosa” (2017, p. 97), pois, embora possua efetividade objetiva, essa substância não coincide com uma essência natural ou histórica. A aparência reificada das relações sociais é real e operante,

organizando a prática social, mas não deve ser confundida com a natureza última dessas relações, que permanecem historicamente constituídas e, portanto, passíveis de transformação.

Enfatiza-se, assim, que a crítica marxiana, tal como interpretada por Giannotti, não visa desmascarar uma ilusão para restaurar uma suposta transparência originária das relações sociais. O fetichismo não pode ser superado apenas por meio do esclarecimento teórico, pois corresponde a uma forma objetiva de organização da prática. A reificação, portanto, não se dissolve com a tomada de consciência, mas somente com a transformação das próprias relações sociais que lhe dão origem. Nessa perspectiva, a crítica da sociedade burguesa consiste em demonstrar “como as formas de dominação e as relações desiguais operantes no mercado de trabalho dependem da reificação das relações sociais, cuja base é o fetichismo da mercadoria, mas se completam nas formas mais desenvolvidas do capital” (Giannotti, 2017, p. 97), explicitando tais determinações como momentos da própria lógica imanente do capital.

A leitura de Giannotti preserva, desse modo, a autonomia das formas sociais sem eliminar a dimensão prática da sociabilidade. A reificação não é reduzida a um efeito estrutural impessoal, tampouco atribuída a uma falha da consciência individual; ela é compreendida como resultado necessário da mediação social pelo valor. Por fim, essa interpretação permite consolidar um uso metodologicamente controlado do conceito de reificação neste trabalho, compreendendo-a como expressão da objetividade específica da forma social capitalista.

Considerações Finais

A análise dos capítulos iniciais d'O *Capital* evidencia que Marx não tematiza a reificação como categoria autônoma ou explicitamente sistematizada. Em lugar disso, ele desenvolve uma análise rigorosa das formas sociais objetivas como mercadoria, valor, dinheiro e capital, demonstrando como as relações sociais entre produtores privados assumem, necessariamente, a forma de relações entre coisas. O fetichismo da mercadoria, longe de ser um simples erro de percepção ou uma inversão ideológica contingente, designa uma estrutura objetiva da sociabilidade capitalista, na qual o caráter social do trabalho só se manifesta por meio de mediações reificadas.

Nesse sentido, o trabalho permitiu sustentar que a reificação, em Marx, não pode ser compreendida como fenômeno subjetivo, psicológico ou moral. Ela não decorre da ignorância dos agentes sociais nem de uma alienação da consciência em relação

à sua essência. Ao contrário, trata-se de um processo objetivo, inscrito nas próprias categorias que organizam a produção e a circulação capitalistas. Mesmo sob condições de pleno esclarecimento teórico, os indivíduos permanecem submetidos às formas sociais do valor e do capital, o que reforça o caráter estrutural da reificação.

A análise da mercadoria força de trabalho revelou-se decisiva para essa compreensão. Foi possível demonstrar que a produção do mais-valor depende, no plano formal e categorial, da manutenção da força de trabalho como mercadoria reificada. A exploração capitalista só pode operar de maneira regular e sistemática porque a relação entre capital e trabalho aparece como troca entre equivalentes, juridicamente mediada e objetivamente legitimada. A reificação, nesse ponto, não é apenas um efeito colateral do capitalismo, mas condição de possibilidade da valorização do valor.

O diálogo com os comentadores permitiu aprofundar e qualificar essa leitura. A interpretação estrutural de Louis Althusser contribuiu para afastar leituras humanistas ou subjetivistas da reificação, enfatizando o caráter científico e categorial da crítica marxiana. Ao insistir na ruptura epistemológica e na autonomia das formas sociais, Althusser reforça a ideia de que o fetichismo e a objetivação das relações sociais não constituem ilusões da consciência, mas formas reais de existência das relações capitalistas. Ao mesmo tempo, sua cautela em relação ao uso de categorias não explicitamente formuladas por Marx evidencia os riscos metodológicos envolvidos na reconstrução conceitual da reificação.

Por sua vez, a leitura de José Arthur Giannotti ofereceu instrumentos para pensar a reificação sem reduzir a crítica marxiana nem a uma teoria das estruturas impessoais nem a uma filosofia da consciência. A partir desse percurso, possibilitou-se identificar as principais dificuldades conceituais envolvidas na utilização do termo “reificação” em relação a *O Capital*. Em primeiro lugar, trata-se de um conceito que não aparece sistematicamente formulado por Marx, o que exige cautela filológica e metodológica. Em segundo lugar, seu uso posterior na tradição marxista, especialmente em leituras marcadas por influências hegelianas ou humanistas, tende, por vezes, a deslocar o problema do plano categorial objetivo para o plano da experiência subjetiva. Por fim, há o risco constante de projetar sobre *O Capital* categorias desenvolvidas em outros momentos da obra marxiana ou em tradições teóricas posteriores.

Apesar dessas dificuldades, o trabalho sustentou que o uso controlado e reconstrutivo do conceito de reificação é teoricamente legítimo e analiticamente fecundo, desde que ancorado na exposição imanente das categorias marxianas. A reificação não foi aqui introduzida como categoria externa, mas como nome para

um conjunto de determinações objetivas efetivamente analisadas por Marx: a autonomização das formas sociais, a coisificação das relações entre produtores e a personificação do capital como sujeito autônomo do processo social.

Por fim, pode-se concluir que a crítica marxiana da economia política oferece instrumentos decisivos para a compreensão das formas contemporâneas de objetivação e dominação social. A reificação, compreendida a partir d'O *Capital*, revela-se não como patologia moral ou falha cognitiva, mas como expressão necessária de uma sociabilidade mediada pelo valor. Sua superação, portanto, não pode ser pensada no plano da consciência ou do esclarecimento, mas apenas no horizonte da transformação das próprias relações sociais que lhe dão origem.

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Advertência aos leitores do Livro I d' O Capital**. In: MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

FAUSTO, Ruy. **Marx: lógica e política**. Tomo I: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GIANNOTTI, José Arthur. **Considerações sobre o método**. In: MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAULANI, Leda M. et al. A autonomização das formas verdadeiramente sociais na teoria de Marx: comentários sobre o dinheiro no capitalismo contemporâneo. **Revista Economia**, v. 12, n. 1, p. 49-70, 2011.

Direito & Marxismo **Direito & Marxismo**

Anais Eletrônicos

Núcleo de Estudos Direito e
Marxismo

1ª edição

Julho 2026



NEDM

NÚCLEO DE ESTUDOS
DIREITO E MARXISMO

