

# A SOCIOLOGIA DO DIREITO DE MARX: INTERDEPENDÊNCIA ENTRE A FORMA- JURÍDICA E A FORMA-VALOR NO CAPITALISMO

Ronaldo Carvalho Bastos Junior<sup>1</sup>

THE MARX'S SOCIOLOGY OF LAW: INTERDEPENDENCE  
BETWEEN LAW-FORM AND VALUE-FORM IN  
CAPITALISM

**RESUMO:** O objetivo deste trabalho é mostrar, a partir da obra econômica de Marx, a conexão existente entre o modo de produção capitalista (forma-valor) e o direito (forma-jurídica). A hipótese é que, para Marx, estas duas “formas” são indissociáveis no capitalismo e, portanto, não podem ser investigadas de modo apartado, pois a forma-jurídica legitima constantemente a forma-valor.

**Palavras-chave:** Marxismo. Filosofia do Direito. Forma-jurídica. Forma-valor.

**ABSTRACT:** The objective of this study is to show, from Marx's economic work, the existing connection between the way of capitalist production (value-form) and the law (law-form). The hypothesis is, for Marx, that these two “forms” are indissoluble in capitalism and, therefore, they cannot be investigated separately, because law-form legitimizes the value-form constantly.

**Keywords:** Marxism. Philosophy of Law. Law-form. Value-form.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco.



## 1 INTRODUÇÃO

No início da década de 1970, Norberto Bobbio escreveu um verbete sobre o marxismo em um Dicionário de Política que causou muita polêmica. Naquele texto ele sustentou que não existia, em Marx, uma teoria do Estado, pois além da sua análise ter sido fundamentalmente negativa e destruidora, haviam poucas passagens da sua extensa obra onde ele se debruçou estritamente sobre a “questão do Estado” (BOBBIO, 1983, p. 634). Anos mais tarde, ainda na década de 1970, Bobbio publica um outro artigo defendendo uma posição parecida, só que agora relativa ao direito. Fazendo referência ao primeiro texto, Bobbio chega a afirmar que se as passagens escritas por Marx relativas ao Estado poderiam ser medidas em páginas, as relativas ao direito poderiam ser medidas em linhas (BOBBIO, 1978, p. 280).

Afora o fato de que não se deve medir uma obra por critérios quantitativos e, embora as críticas relativas à postura negativa de Marx sejam comuns a vários autores (cf., a propósito, BALIBAR, 2007; ARON, 2005), em geral desconsidera-se que o método de Marx segue a evolução do seu objeto de pesquisa e, portanto, não se poderia esperar dele abordagens estáticas ou didáticas, típicas de um manual (FEITOSA, 2012; NETTO, 2011), mas sim que o seu pensamento fosse se adequando progressivamente à análise do objeto, que apesar de possuir uma estrutura elementar, como todo objeto sociológico, sempre apresenta variações que só podem ser percebidas pela ciência.

Nesse sentido, quem pretende aplicar o método de Marx ao direito terá que concordar com a análise de Bobbio em relação à “crítica destruidora”, mas se afastar da sua conclusão, que é falsa, segundo a qual não existe uma sociologia do direito ou do Estado no pensamento marxiano. Isto porque a “crítica destruidora” fazia parte do próprio método de pesquisa de Marx. Apesar de não existir, como acerta Bobbio, uma teoria do direito “tradicional” no pensamento de Marx – preocupada com questões de validade, vigência e eficácia das normas; métodos de resolução de antinomias; teoria das fontes ou da decisão judicial –, isto não impede a formação de uma sociologia, ainda que crítica, do seu objeto de pesquisa. Até porque o objetivo central da sua sociologia não era acadêmico,

já que tinha relação com a modificação dos paradigmas materiais, como ele expôs na undécima tese sobre Feuerbach: “os filósofos interpretaram o mundo de diferentes maneiras, quando, na verdade, o objetivo deveria ser transformá-lo” (MARX, 2017). Assim, se para mudar *radicalmente* a sociedade seria preciso modificar as contradições da base material, e não simplesmente o direito ou a política, as conquistas políticas seriam *falsas* caso não encontrassem correspondência na sociedade civil, isto é, caso não resolvessem problemas reais, que estavam relacionados, para Marx, com a superação do modo de produção capitalista.

Afora isso, é possível depreender da obra de Marx que o direito não é um objeto tão facilmente identificável no plano social. E isso gera um paradoxo: embora ele seja o núcleo fundamental de qualquer sistema de justiça, e hoje é difícil achar alguma doutrina política ocidental que discorde disso, por outro lado ele serve para justificar as mais variadas posturas políticas, da esquerda à direita<sup>2</sup>. Diante de uma manipulação arbitrária, que também vale para a política (AVINERI, 1970), Marx defendia que era preciso buscar as causas. Desde muito cedo, porém, ele percebeu que o fundamento da sociedade capitalista não era a política ou o próprio direito, mas o capital. Na verdade, a política e o direito eram fenômenos que tinham relação de interdependência com o capital. O capital sim era o paradigma material que condicionava o Estado e, por conseguinte, o direito, tornando-os esferas parciais que não mereciam uma atenção exclusiva. Por isso é que a sua postura foi fundamentalmente crítica em relação a essas esferas, não merecendo nenhuma delas uma abordagem independente, vale dizer, autônomas em relação ao capital. Lênin (1989, p. 280) percebeu isso muito bem e a sua tese serve para ilustrar o porquê da crítica marxiana aos “fenômenos superestruturais”: “se Marx não nos deixou uma ‘Lógica’, deixou a *lógica* de ‘O capital’”.

Isto porque – e por mais paradoxal que esta afirmação possa aparentar – a sociologia de Marx tinha como objeto o capital(ismo), e não o socialismo. A sociedade que Marx tentou entender e, para isso, dedicou a sua vida inteira, foi a sociedade burguesa

---

<sup>2</sup> Villey (2007, p. 162) chama atenção para o fato que, quando manipulados por Hobbes, os direitos humanos serviram para combater a anarquia e fortalecer o absolutismo; por Locke, serviram para criticar o absolutismo e fundamentar o liberalismo; quando os males do liberalismo vieram à tona, eles foram a justificativa para o desprezo dos seres humanos pelos regimes totalitários; e se os homens o levassem a sério, certamente eles os conduziram novamente à anarquia.

(claro que com a pretensão de superá-la), que representava até então o ápice do domínio do capital (FURET, 1989, p. 8). Este é o motivo por trás da tese de Lênin, citada acima. Não por outra razão que em diversos momentos da sua vida Marx se recusou a teorizar sobre o socialismo, limitando-se a dar explicações muito gerais<sup>3</sup>, já que este nunca havia sido o seu objeto de pesquisa.

Por estas razões é que um ensaio de sociologia marxista não pode ignorar que o direito moderno surgiu em uma sociedade capitalista, o que impossibilita qualquer análise da forma-jurídica sem considerar a existência (e influência) da forma-valor. Assim, se toda teorização do direito não pode abdicar de uma teorização do capitalismo, é analisando o próprio capitalismo que é possível saber quais as condições e possibilidades de existência, eficácia e, para alguns (PACHUKANIS, 2017; NAVES, 2000; MASCARO, 2013; FEITOSA, 2009), superação do direito.

Neste trabalho, o objetivo será reconstruir os passos de Marx em suas duas principais obras de economia, os *Grundrisse* e *O capital*, para mostrar como ele constrói o seu método e atinge a sua principal conclusão relativa ao direito: na sociedade burguesa existe uma conexão entre o modo de produção capitalista (forma-valor) e o direito (forma-jurídica), de modo que estas duas “formas” não podem ser investigadas separadamente, pois a forma-jurídica legitima constantemente a forma-valor e, inversamente, a forma-valor depende da forma-jurídica para a sua reprodução. A consequência é que, embora Marx tenha defendido o fim da forma-jurídica, a sua postura crítica e negativa não impede a identificação de uma sociologia do direito na sua obra (FEITOSA, 2009).

## 2 INTERDEPENDÊNCIA ENTRE A FORMA-JURÍDICA E A FORMA-VALOR

A primeira questão que preocupa Marx é que o sistema capitalista aparece como uma coisa estranha, externa [*Entäußerung*], que o indivíduo é obrigado a se submeter. Está claro aqui o problema da alienação (MÉSZAROS, 2006), mas a questão não é só esta. O

<sup>3</sup> Isso não quer dizer, porém, que ele não tinha ideias de como deveria ser uma sociedade socialista. A interpretação tem que ser um pouco mais elaborada. É que Marx tinha plena consciência de que a “sociedade do futuro” não poderia ser conduzida ou explicada através de um sistema estático, mas, ao contrário, seria o próprio fazer histórico que criaria a nova sociedade. Em carta a Ruge (MARX *apud* MCLELLAN, 1990, p. 89), Marx confirma o nosso argumento: “não antecipamos dogmaticamente os acontecimentos mas procuramos descobrir o novo mundo pela crítica do antigo”.

problema central é que, embora no sistema capitalista os indivíduos só produzam em (e para a) sociedade, a sua produção não é *imediatamente* social, pois não é uma produção que reparte os objetos equitativamente entre “indivíduos associados”, isto é, entre os produtores. Assim, ocorre um paradoxo, percebido por Marx (2011, p. 105): “os indivíduos estão submetidos à produção social que existe fora deles”, mas, embora eles sejam agentes ativos da produção, a produção “não está subsumida aos indivíduos” nem eles “a utilizam como seu poder comum”. A conclusão que Marx chega é a de que, sob a base do valor de troca, é o sistema produtivo que controla os indivíduos, e não o contrário. Em outras palavras, o modo de produção *não* aparece como um modo de intercâmbio criado pelos homens para sua própria subsistência, mas como uma *força externa* que obriga estes homens (idem). Isso faz com que os indivíduos sejam impedidos de se socializarem (interagir com os outros indivíduos) de maneira *diversa* daquela imposta pelo sistema de troca (idem, p. 111) (por exemplo, não é permitido o retorno ao “regime de escambo” ou o isolamento em uma comunidade que só produz “valores de uso”, e mesmo quando estes modelos persistem, há uma tendência de o sistema capitalista suplantar esses modos de produção pré-capitalistas que permanecem no seu seio).

Embora aparentemente a exclusão de modos de produção dominados seja um traço comum a todo modo de produção, o que é diferencial no sistema capitalista é que há a *aparência* de que os indivíduos *não* são condicionados pelo sistema de trocas, sendo “livres”, portanto; quando, na verdade, o indivíduo nunca consegue ser totalmente livre do modo como se efetua o intercâmbio de riquezas em dada sociedade. Como argumenta Marx, em sistemas sociais onde os valores de troca estão menos desenvolvidos (que é o caso da antiguidade e do medievo), embora as relações aparentem ser mais pessoais, os indivíduos só entram em relação uns com os outros de forma condicionada, pois atuam como “suserano e vassalo”, “senhor e servo” etc. Nas relações monetárias, entretanto, embora o “papel” que o indivíduo desempenha na sociedade seja ignorado (por exemplo, não interessa saber quais são as relações de sangue da pessoa ou se há ou não diferenças culturais entre os trocadores, já que um real tem o mesmo valor na mão de cidadão ou do Presidente da República), pois o que vale é a troca, isso dá a impressão de que o indivíduo

é “independente” e “livre” para travar contato com outros indivíduos como bem quiser (idem, p. 111).

O equívoco está no fato de que, no capitalismo, em razão da mercadoria e do trabalho serem determinados tão-somente como valores de troca, os sujeitos que participam de uma relação social são considerados simples trocadores, e mais, trocadores iguais. Diz Marx: “Entre eles não existe absolutamente nenhuma diferença, considerada a determinação formal, e essa determinação é econômica, a determinação em que se encontram reciprocamente na relação de intercâmbio” (idem, p. 184-185). Cada um dos sujeitos, pois, mantém com o outro a *mesma* relação, subordinada apenas ao valor de troca, que os torna equivalentes. É neste sentido que Marx sustenta que “a sua relação como trocadores é, por isso, a relação da igualdade” (idem, p. 185), o que faz com que do ponto de vista formal eles sejam sujeitos de *igual* valor: em primeiro lugar, existem os sujeitos da relação (os “trocadores”), que estão em lados opostos e, ao mesmo tempo, sujeitos à mesma determinação econômica; em segundo lugar, existe o objeto da relação (os “valores de troca”), que “não apenas são iguais, mas devem ser expressamente iguais e são postos como iguais”; por último, o próprio ato da troca, isto é, a “mediação pela qual os sujeitos são postos precisamente como trocadores, como iguais”.

A consequência ética é que o sistema capitalista faz com que os trocadores, por serem iguais, e por intercambiarem objetos (mercadorias ou trabalho) iguais, sejam *indiferentes* uns com os outros, isto é, não considerem as diferenças pessoais entre eles, considerando-se, assim, mutuamente como meros “homens-trocadores” (idem). Isso acontece porque o interesse principal não é a relação subjetiva, mas a troca (relação objetiva). Assim, para a configuração do valor de troca é indiferente que o agente seja o soberano ou um súdito, pois o valor não se altera de acordo com o portador da mercadoria. É por isso que “a pressão da demanda e da oferta universais uma sobre a outra medeia a conexão de [pessoas] reciprocamente indiferentes” (idem).

A única possibilidade de não considerar essa indiferença é analisar a relação sob o aspecto *material*. Assim, a posse de mercadorias diferentes gera a necessidade de um indivíduo procurar o outro. Aqui não há indiferença, mas necessidade intersubjetiva. Diz Marx: “se o indivíduo A tivesse a mesma necessidade que o indivíduo B e tivesse realizado

seu trabalho no mesmo objeto que o indivíduo B, não existiria nenhuma relação entre eles” (idem). Mas, mesmo do ângulo material, embora as mercadorias diferentes impeçam a indiferença entre os homens, isso não prejudica a igualdade entre eles: é na troca que os indivíduos se igualam socialmente. Por exemplo, em um contrato de compra e venda, o vendedor tem por obrigação entregar o objeto e o comprador tem que efetuar o pagamento. Ambos são detentores de coisas diferentes, mas na troca eles se igualam. Por um lado, um necessita do outro: o comprador, do objeto, e o vendedor, do preço. E, por outro lado, não há que se falar em superioridade de qualquer um dos agentes; ambos são iguais no ato da troca<sup>4</sup>. Assim, é apenas do ângulo material que a relação de troca não gera indiferença, pois um indivíduo se socorre do outro para satisfazer necessidades diferentes, de modo que, formalmente, “não só estão em uma relação de igualdade entre si, mas também em relação social recíproca” (MARX, 2011, p. 186).

Mas a equivalência entre indivíduos *naturalmente* diferentes não é suficiente para concretizar a relação de troca. Assim, se a diferenciação dos indivíduos é o motivo para a sua integração, relação em que eles “se afirmam como iguais”, à determinação da igualdade soma-se a da liberdade (idem, p. 186). A consequência disso, para Marx (2011, p. 187), é que os indivíduos não se apoderam da mercadoria do outro pela força, mas eles “reconhecem-se mutuamente como proprietários”, isto é, “como pessoas cuja vontade impregna suas mercadorias”.

Este aspecto é muito importante e é aqui que Marx critica a filosofia moderna, procurando demonstrar que esta vontade (que, por vezes, é chamada de “livre-arbítrio” e constitui a baliza da modernidade) é falsa, posto que a-histórica, pois não existe na prática “vontade livre”. Isto porque a igualdade e a liberdade jurídicas são ideologias que se desenvolvem apenas com o domínio burguês. Somente após a ascensão política da burguesia é que houve a necessidade de conferir ao homem tal *status*, com o objetivo de regular o trabalho “livre, mas subordinado”, pois somente um homem livre e igual é que poderia dispor do próprio corpo em prol de outrem. Diferentemente da modernidade, que

---

<sup>4</sup> Porém, é preciso reconhecer a delimitação que faz Bobbio (2006, P. 220), no sentido de que o termo *Recht*, em Marx, designa geralmente o direito privado. Isso vale tanto para *A questão judaica* quanto para os *Grundrisse*. No direito público, por exemplo, guiado pelo princípio da “supremacia do interesse público” e da hierarquia do ente estatal frente aos particulares, a tese de Marx seria facilmente contestável.

lida com os assalariados, os antigos conviviam com a escravidão, e o medieval, com a servidão, formas de prestação de trabalho desprovidas de autonomia e vontade e, por conseguinte, de liberdade. De fato, os escravos eram coisas, assim como as mulheres; já os servos, mormente na Alta Idade Média, embora considerados homens, estavam ligados à terra e eram identificados com ela, de modo que ao ser extinta esta (ou a posse dela) era o fim do homem. Ambos, escravos e servos, não eram nem livres nem iguais, mas obrigados.

Portanto, o homem livre e com pretensões igualitárias, dotado de vontade e com poder de disposição, tal qual o conhecemos, não é uma imagem antiga. É apenas com o (res)surgimento do comércio e, principalmente, da indústria que se passou a cogitar esta situação, já que o trabalhador, sem liberdade, não poderia dispor de si nem celebrar contratos. O problema é que somente a liberdade não era suficiente para esse fim. Isso porque a autonomia é incompatível com qualquer espécie de coação (presente tanto na escravidão quanto na servidão), pois esta inibe a vontade, que é um querer destinado a algo. Assim, para haver manifestação de vontade, móvel da liberdade e da autonomia, era imperativo que ambas as partes estivessem em equivalência de condições (ENGELS; KAUTSKI, 1991, p. 16), embora não necessariamente factual, mas legal.

No capitalismo, embora se alegue que ele foi o período em que o homem passou a ser livre para escolher entre exercer ou não uma atividade laboral, esta noção é falsa, porque neste sistema quem não é proprietário é obrigado a vender a sua força de trabalho e, com isso, obrigado a trabalhar; para estes, não há escolha ou liberdade. Alguns proprietários, ao revés, diferentemente dos trabalhadores, podem viver de rendimentos ou mediante o trabalho alheio; para estes, a liberdade (de não trabalhar) é garantida pela coação dos que trabalham. Por isso é que, na ótica de Marx, o trabalho moderno não pode ser encarado como um ato livre, porque não se trabalha porque se quer, mas para não perecer, e ao mesmo tempo existem indivíduos que não precisam se submeter a isso.

Assim, no capitalismo a igualdade e a liberdade são necessariamente contrárias à igualdade e a liberdade dos mundos antigo e medieval. Para Marx (2011, p. 188), “o trabalho compulsório direto é o fundamento do mundo antigo; a comunidade repousa sobre ele como suporte real”, enquanto que, “na Idade Média, prevalece como fundamento o próprio trabalho como privilégio, ainda em sua particularização, não como



trabalho produzindo universalmente valor de troca”. No capitalismo, entretanto, a liberdade é vinculada ao sistema de trocas e é por isso que nenhum trocador “se apodera da propriedade do outro pela força. Cada um a cede voluntariamente”. E isso tem uma consequência muito importante de ordem ética, pois o interesse do indivíduo não está no outro indivíduo, mas na mercadoria que este detém. Assim, os indivíduos não passam de *meios*, seres detentores de mercadorias que interessam ao outro indivíduo, que se transformam em adquirentes e cedentes (MARX, 2011, p. 187). A conclusão a que se chega é a seguinte:

Igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade e liberdade*. Como ideias puras, são simples expressões idealizadas dessa base; quando desenvolvidas em relações jurídicas, políticas e sociais, são apenas essa base em uma outra potência (idem, p. 188) (grifos no original).

Isso faz com que os indivíduos sejam obrigados a viver em um ambiente onde circule valores de troca e só sejam vistos como trocadores. Não parece muito “livre” uma situação deste tipo. Mas o pior é que, nesse sistema, se “um empobrece e o outro enriquece, esse é o seu livre-arbítrio e não tem origem na própria relação econômica” (idem, p. 188-189). Como adverte Marx, a economia burguesa, ao tratar da igualdade e da liberdade dos indivíduos,

[...] se esquece que, desde logo, o *pressuposto* do valor de troca, como o fundamento objetivo da totalidade do sistema de produção, já encerra em si a coação sobre o indivíduo de que seu produto imediato não é um produto para ele, mas só *devém* para ele no processo social e *tem* de assumir essa forma universal e, todavia, exterior; que o indivíduo só tem existência social como produtor de valor de troca e que, portanto, já está envolvida a negação total de sua existência natural; que, por conseguinte, está totalmente determinado pela sociedade; que isso pressupõe, ademais, a divisão do trabalho etc., na qual o indivíduo já é posto em outras relações distintas daquelas de simples *trocador* etc. Que, portanto, o pressuposto não só de maneira alguma resulta da vontade e da natureza imediata do indivíduo, como é um pressuposto *histórico* e põe desde logo o indivíduo *determinado* pela sociedade (idem, p. 190-191) (grifos no original).

Embora pareça que, na modernidade, os indivíduos se desligaram da condição de “obrigados” (já que a escravidão e a servidão ficaram no passado), e que agora eles são livres, apenas a *relação de dominação* é que se modificou: as relações, agora, são de

“dependência reificadora”, enquanto anteriormente eram de “dependência pessoal”, o que implica que os indivíduos “são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros” (idem, p. 112), pois o “escravo” dependia do “senhor” e o “vassalo” do “suserano”. Na modernidade, entretanto, o indivíduo depende do “capital”.

Mas tal abstração, adverte Marx, não surge do nada: ela é apenas a “expressão teórica dessas relações materiais que os dominam” (idem). Assim, pelo fato dessas relações serem externas ao indivíduo, os indivíduos de uma classe não são capazes de superá-las (enquanto classe) sem, ao mesmo tempo, aboli-las (idem, p. 111). É claro que o indivíduo em sua singularidade é capaz de superar tais condições e Marx sabia disso; as condições só impedem, diz ele, que “a massa dos indivíduos dominados por tais relações” consigam superá-las sem aboli-las, pois a mera existência deles “expressa a subordinação” que eles têm às relações (idem).

Esta perspectiva tem a ver com a chamada “teoria das estruturas”, que é uma conhecida metáfora marxiana que divide a análise social em uma “base” e uma “superestrutura”, sendo a “base” um condicionante (imperfeito) da superestrutura. Coerente com o que ele já defendia em obras anteriores, no Prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* Marx sustenta que tanto as “relações jurídicas” quanto as “formas de Estado” (a “superestrutura”) não poderiam ser explicadas a partir de si mesmas, pois as formas “jurídica” e “política” têm as suas raízes nas “condições materiais de existência” (a “base” ou, como denominamos aqui, a “forma-valor”), que ele identifica no que Hegel chamava de “sociedade civil” (idem, 2008, p. 47). Além disso, o “saber” mais competente para estudar a “anatomia da sociedade burguesa” era a economia política (idem, p. 47). É por isso que Marx transfere os seus estudos da filosofia (1842) e da política (1843-1845) para a economia, e não a abandonará até o fim da sua vida (BASTOS, 2013). O seu argumento é que é preciso diferenciar as “transformações materiais das condições econômicas de produção” e “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas”, isto é, as formas segundo as quais os homens adquirem consciência da sua existência material (MARX, 2011, p. 48). Continuando a “inversão” da filosofia de Hegel, iniciada por influência de Feuerbach e explicitada na *Crítica da Filosofia do Direito de*

*Hegel*, de 1843, Marx defende que é preciso explicar a consciência pelas condições materiais, e não o contrário (*idem*).

Existem muitas controvérsias sobre a “teoria das estruturas” e, certamente, este não é o espaço mais adequado para abordá-las, pois fugiríamos demasiadamente do nosso objeto central. É preciso registrar, entretanto, que alguns, como Thompson (2001, p. 254-255), defendem que a “base”, além da “economia”, incluiria também a cultura, e outros, como Gramsci (2002, p. 62 e ss.; *idem*, p. 1978, p. 60 e ss.), defendem que o condicionamento poderia ser feito também a partir da superestrutura. A verdade, porém, é que Marx, ao privilegiar o lado econômico, nunca sustentou que isso impedia a ação dos homens (ver, a propósito, as explicações de Lukács (2007, p. 92-94) e de Engels (1983, p. 465-466) a esse respeito), mas apenas que os homens não agem totalmente livres. E essa compreensão – da limitação da ação individual, embora com um peso menor do modo de produção – é compartilhada por vários outros sociólogos, tanto contemporâneos de Marx (*cf.* DURKHEIM, 2007) quanto posteriores (*cf.* BOURDIEU, 1983).

Modificando um pouco as análises habituais, poderíamos dizer, como bem percebeu Mészáros (2008, p. 166), que a questão que preocupava Marx era a de como seria possível modificar as condições atuais de existência (leia-se, o modo de produção capitalista), condições sob as quais os homens entram “independentes da sua vontade”, e criar um *plano geral* de indivíduos livremente associados e, nesse sentido, autônomos, titulares da sua própria história, que Marx identificava, desde *A ideologia alemã*, passando pelo *Manifesto Comunista*, com o proletariado (“a classe universal), e com um regime político específico, o comunismo.

É esta a razão que explica o seu afastamento do direito, vale dizer, da crença na competência da forma-jurídica para instaurar relações iguais *de fato*. Para Marx, o direito era uma “ilusão comunitária” por uma razão muito simples: como ele era condicionado pelas contradições da base material, ele nunca poderia permitir “o exercício da livre vontade”, pois este estaria sempre anulado pelo poder *reificador* do modo de produção capitalista institucionalizado (*idem*). Assim, na “ilusão” (“superestrutura”), os homens são “livres”, enquanto que na “realidade” (“base”) os homens são coagidos. Esta é uma fórmula que, embora tenha sido inaugurada em *A questão judaica*, chega nas obras

dedicadas à economia política. O argumento central não se modifica e um trecho de *A ideologia alemã* serve de paradigma: “na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhe são contingentes”, mas “na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas” (MARX, ENGELS, 2007, p. 65).

O que isso implica em matéria de direito? Para Mészáros (2008, p. 166), significa que o exercício dos direitos será um postulado meramente retórico enquanto o “interesse de todos” for sublimado pelos interesses particulares de classe, pois no capitalismo o “interesse de todos” é afirmado sem que os interesses classistas predominantes sejam questionados na sociedade civil, o que torna a mudança social efetiva um desejo sem condições viáveis de ser concretizado. Assim é que, para o filósofo húngaro, o *interesse de todos* “é um conceito ideológico vazio, cuja função é a legitimação e a perpetuação do sistema de dominação dado”.

Para Marx, o direito (forma-jurídica) não poderia ser (ideologicamente) distinto do modo de produção vigente (forma-valor) e, portanto, se este consistia na troca de mercadorias equivalentes, o direito iria legitimar tal situação. Isso porque o direito é fruto da prática humana: ele não constitui a sociedade, mas é por ela constituído. Essa é a tese que, embora iniciada nos *Grundrisse*, Marx desenvolve em *O capital*.

### **3 O DIREITO COMO INSTRUMENTO GARANTIDOR DA TROCA DE MERCADORIAS EQUIVALENTES**

Para entender a tese segundo a qual o direito legitimaria a troca de mercadorias equivalentes é preciso compreender, antes de tudo, algumas das categorias econômicas trabalhadas por Marx. Porém, mais do que entender a economia política marxiana, o objetivo é contextualizar a sua abordagem para definir o seu método sociológico.

Marx inicia *O capital* retomando um pressuposto contido lá na *Contribuição à crítica da economia política*, segundo o qual a riqueza do modo de produção capitalista é oriunda de uma “enorme coleção de mercadorias” (MARX, 2008, p. 51; idem, 2013, p. 113). A tarefa de Marx, pois, no início de *O capital*, é investigar como surgem as mercadorias. Essa

tarefa, porém, só é possível de ser feita quando o autor passou a diferenciar “valor de uso” de “valor de troca”, duas categorias fundamentais na sua análise.

Para Marx, a mercadoria tem o caráter de coisa, pois se presta a satisfazer necessidades humanas. Por isso, a sua primeira característica é a de ser um valor de uso, que é medido pela utilidade da mercadoria e se concretiza no consumo (MARX, 2013, p. 113). É nesse sentido que as coisas possuem qualidades diferentes e, em razão disso, em essência, são incomparáveis. Por exemplo, é impossível comparar *aprioristicamente* o algodão com o ferro, ou um carro com uma mesa: são objetos diferentes que se valem para satisfazer necessidades distintas.

Mas então o que faz com que uma mercadoria tenha um valor de uso? Para Marx (2013, p. 117), é a quantidade de trabalho humano (medido pelo tempo de dispêndio: horas, dias etc.) socialmente necessário para produzir a coisa ou extraí-la da natureza. No exemplo acima, embora a mesa se fabrique e o algodão se extraia da natureza, e fabricar e extrair sejam atividades distintas, o que as une é que ambas necessitam de tempo de trabalho humano, seja para fabricar, seja para extrair. É esse “tempo de trabalho” que gera o valor de uso de uma coisa, pois o valor de uso representa “determinada atividade produtiva adequada a um fim, ou trabalho útil” (idem, p. 120).

Para Marx chegar a esta conclusão, entretanto, foram necessários muitos anos e uma série de trabalhos, trajetória que, devido ao espaço limitado deste artigo, não seria possível reconstruí-la (cf. ENGELS, 2014). Porém, como ela é fundamental para entender a sua sociologia, não podemos nos furtar de elaborar uma síntese.

O problema que Marx percebe é que, quanto mais complexa se torna uma sociedade, há menos possibilidade de se produzir coisas que possam satisfazer por completo as variadas expectativas humanas. Como consequência, o trabalho se torna mais particularizado. Como um único centro produtor não consegue produzir tudo o que os homens necessitam (pois as expectativas são cada vez mais distintas e específicas), é imperativo que haja divisão do trabalho (é nesse sentido que o trabalho se particulariza). Marx (idem, p. 180) diz que “a divisão social do trabalho torna seu trabalho tanto unilateral [isto é, especializa-o] quanto multilaterais suas necessidades”. No início, porém, esta divisão é simples, pois é baseada na força, na idade e no sexo, principalmente. Só que

com o aumento da complexidade social esta divisão social “básica” é ultrapassada e o trabalho passa a ser dividido em razão dos ofícios (agricultores e artesãos), dos locais onde são exercidos (campo e cidade) e de como ele é exercido (manual e intelectual) etc.

A consequência é que para os homens satisfazerem todas as suas necessidades eles são obrigados a trocar as coisas que eles produzem por outras. Assim, explica Marx (idem, 114), “o valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo”. Isso, entretanto, só é possível de se estabelecer com o tempo, pois só com o tempo é que uma dada proporção se torna razoavelmente conhecida e aceita pela comunidade local, o que possibilita saber, por exemplo, qual a quantidade de grãos que equivale a uma quantidade específica de madeira.

O que é de se notar é que aqui é iniciada uma identificação entre coisas que são fundamentalmente distintas. Apesar de algodão e ferro, carro e mesa, grãos e madeira serem coisas *qualitativamente* diferentes, todas são o resultado de tempo de trabalho humano particularizado. Assim, embora o conteúdo das coisas possa ser distinto, elas podem ser igualadas, isto é, serem *quantitativamente* iguais, embora sejam *qualitativamente* diferentes. É essa tese que Marx sustenta: “Como a grandeza do valor de uma mercadoria expressa apenas a quantidade de trabalho nela contida, as mercadorias devem, em dadas proporções, ser sempre valores da mesma grandeza” (idem, p. 123). E o que dá forma comum e, por conseguinte, iguala a heterogeneidade das mercadorias é um equivalente comum, que, inicialmente, pode ter sido uma mercadoria básica encontrada em abundância, mas que com o tempo quem passou a exercer esse papel é o dinheiro (idem, p. 125).

Pois bem. Depois desta síntese, o que deve ser retido é que o modo de produção capitalista pode ser compreendido, aos olhos de Marx, como um modelo de intercâmbio baseado em “valores de troca”, o que implica que lhe interessa mais a *troca em si* (objetos) do que *quem troca* (sujeitos). E o binômio valorização do objeto / desvalorização do sujeito vai ser o ponto central da crítica de Marx à ética capitalista e ao direito burguês.

O problema – e aqui a contradição é apenas aparente – é que, no capitalismo, existem dois fatos que são (aparentemente) inexplicáveis com base nos termos acima

estabelecidos. O primeiro diz respeito ao *processo de produção* de mercadorias (como é possível existir o lucro (mais-valor) do capitalista se o valor da mercadoria corresponde *exatamente* ao tempo de trabalho necessário para produzi-la?) e o segundo se refere ao *processo de circulação* de mercadorias (como é possível a venda de uma mercadoria pelo mesmo valor que foi investido para fabricá-la e, mesmo assim, haver lucro para o capitalista?)

Por um lado, considerando-se a fórmula “o valor da mercadoria é equivalente à quantidade de trabalho socialmente necessário para produzi-la”, teríamos necessariamente a seguinte conclusão: com determinada quantidade de dinheiro (D) se produz determinada mercadoria (M) e, ao vendê-la pelo mesmo preço investido, é obtida a mesma quantidade de dinheiro inicial (D), o que resultaria na fórmula:  $D - M - D$ . Nesse caso, como diz Marx (2013, p. 267), “o valor do produto é igual ao valor do capital adiantado. O valor adiantado não se valorizou, não gerou mais-valor e, portanto, não se transformou em capital”. Por outro lado – e essa é a transformação produzida pelo sistema capitalista –, a quantidade de dinheiro investido (D) para a produção de uma certa mercadoria (M) proporciona, no ato da venda, um dinheiro maior (D') que o dinheiro (D) investido (isto é, há criação de mais-valor). Tal fenômeno gera uma fórmula econômica totalmente distinta da anterior:  $D - M - D'$ , onde  $D' = D + \Delta D$  (idem, p. 227). Para Marx, é a variação “ $\Delta$ ” que explica este fenômeno.

Isto porque no sistema capitalista existem dois tipos de capitais: o constante e o variável. Enquanto o *capital constante* corresponde ao dinheiro investido na matéria-prima e em máquinas (meios de produção) para fabricar dado produto, e este não é possível de ser suprimido pelo capitalista, pois tal ato eliminaria o ponto inicial do processo produtivo, o *capital variável* corresponde a tudo aquilo que, no processo produtivo, o capitalista poderia economizar para obter o mais-valor (os gastos relativos à força de trabalho, por exemplo). Assim, do mesmo modo que o processo de trabalho divide-se em fatores objetivos e subjetivos, isto é, em meios de produção e força de trabalho, do ponto de vista do processo de valorização (criação do mais-valor), é possível identificar um capital constante e um capital variável (idem, p. 286). O “ $\Delta$ ” da equação acima corresponde exatamente ao capital variável, fonte do mais-valor.

O que é importante notar – e o direito irá legitimar esta relação – é que o capital variável obedece à mesma lógica da troca de equivalentes, pois ele não suprime nada do trabalhador, ao menos formalmente. De fato, o trabalhador *vende* a sua força de trabalho por um preço e o capitalista *paga* esse preço para ter, por um tempo determinado, aquela força de trabalho à disposição. Visto por esse ângulo formal são trocas que se equivalem. O problema, diz Marx, é que quando o trabalhador chega ao local de trabalho, este está repleto de máquinas que irão acelerar o processo produtivo e supervisores (os *overlookers* das fábricas inglesas) que irão garantir que a prestação laboral seja acelerada. Agora sim há uma violação, pois se *formalmente* não há problema algum (do ponto de vista da lógica capitalista) na utilização da força de trabalho, pois o trabalhador tem que estar à disposição do comprador da sua força de trabalho, sob pena da acusação de “quebra de contrato”, *materialmente* há violação.

É que o capitalista contrata o trabalhador para que este preste serviços em condições normais, isto é, com um padrão médio de habilidade e eficiência. Porém, como o capitalista não quer perder nenhum momento da exploração da força de trabalho (principalmente no sistema de pagamento por “tempo de trabalho”, que é o mais comum), pois a ausência de trabalho é “trabalho que não conta e não toma parte no produto do processo de formação de valor” (idem, 272), ele estabelece condições *anormais* de trabalho, que prejudicam a saúde do trabalhador e, ainda, resultam na produção de uma quantidade de mercadorias muito superior (através do mais-trabalho) àquelas que corresponderiam ao salário pago caso as condições de trabalho fossem normais. A contradição está no fato do trabalhador ganhar uma contraprestação salarial correspondente a condições normais de trabalho, o que, por exemplo, corresponderia à produção de  $x$  mercadorias, mas, na prática, ele trabalha em condições anormais, aceleradas, e produz, digamos,  $2x$  de mercadorias (isso porque o mais-trabalho gera mais-valor). O capitalista consegue, no exemplo de valores fictícios citado acima, fazer com que o trabalhador cumpra duas jornadas de trabalho pelo preço de uma, em prejuízo da sua



própria saúde. O capital variável, portanto, fonte do mais-valor, corresponde a esta jornada de trabalho *não paga* ao trabalhador<sup>5</sup>.

O argumento capitalista é que ninguém obriga o trabalhador a vender a sua força de trabalho; o trabalhador pode simplesmente não vendê-la, já que ele é dotado de livre-arbítrio. Para dar conta disso, a doutrina burguesa elaborou uma sofisticada teoria jurídica que procura explicar como a liberdade e a igualdade modernas, isto é, que surgem com o sistema capitalista, diferem das condições pretéritas (antiga e medieval)<sup>6</sup>, o que é falso, pois a liberdade e a igualdade modernas, como já argumentamos acima, só podem subsistir se o indivíduo aceitar a dinâmica capitalista, o que se faz através do contrato. Marx (2013, p. 243-244) explica:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se uma pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. **Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica.** O conteúdo dessa relação jurídica volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias (grifo nosso).

A consequência é que:

Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como

---

<sup>5</sup> A explicação para isso Marx (2008, p. 1101) só traz no livro terceiro: “A jornada de trabalho se divide em duas partes. Numa o trabalhador executa a quantidade de trabalho necessária para reproduzir o valor dos seus meios de subsistência; é a parte paga do trabalho todo, a parte necessária ao sustento e à reprodução do próprio trabalhador. A parte restante de toda a jornada, a quantidade excedente toda do trabalho, a qual efetua além do trabalho que se configura no calor do salário, é trabalho excedente, trabalho não-pago, que se representa na mais-valia de todas as mercadorias que produz (por conseguinte, em sobra de mercadorias)”.

<sup>6</sup> Esta é a grande ilusão de teóricos burgueses, como Benjamin Constant, que sustentava que a progressão material era consequência apenas da vontade e da disposição para trabalhar. Cf. CONSTANT (2015).

iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais.

Assim, a liberdade e a igualdade no capitalismo possuem um vínculo estreito com a troca de mercadorias equivalentes: o trabalhador, proprietário da sua força de trabalho, tem *liberdade* para vender a sua propriedade para um comprador, o capitalista. Esta relação é também uma relação de *igualdade*, pois o trabalhador não está na condição de obrigado; aliás, ele só pode fazer isso na medida em que coloca a sua força de trabalho à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a ao consumo imediato por um período determinado, isto é, “sem renunciar, no momento em que vende a sua força de trabalho, a seus direitos de propriedade sobre ela” (idem). Para Marx, a ilusão da “vontade livre” constitui o “Éden dos direitos inatos do homem”:

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotados dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda-austuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral (idem, p. 250-251).

Assim, o objetivo dos capitalistas é alongar ao máximo a jornada de trabalho, pois assim haverá mais-trabalho e, conseqüentemente, mais-valor. E o direito, por partir de um pressuposto estritamente formal, só se permite enxergar os homens enquanto “trocadores” que são “livres” e “iguais” para negociar as suas “propriedades” sem “coação”; razão pela qual não interferem na extensão da jornada de trabalho e, por conseguinte, no mais-trabalho e no mais-valor. E, como adverte Marx, diante de uma antinomia cujas normatizações estão apoiadas, ambas, na lei da troca de mercadorias, a norma que sobrevive é a que tem mais força:

Vemos que, abstraindo de limites extramente elásticos, a natureza da própria troca de mercadorias não impõe barreira alguma à jornada de trabalho e, portanto, nenhuma limitação ao mais-trabalho. O capitalista faz valer seus direitos como comprador quando tenta prolongar o máximo possível a jornada de trabalho e transformar, onde for possível, uma jornada de trabalho em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador faz valer seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a uma duração normal determinada. **Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força.** E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, *i.e.*, a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, *i.e.*, a classe trabalhadora (idem, p. 309) (*grifos nossos*).

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi discutir uma antiga tese marxista, qual seja, de que o direito é um instrumento de legitimação classista, e mostrar que este debate pode ser buscado nos textos “econômicos” de Marx, que não são muito abordados pela tradição jurídica. Se, por um lado, os juristas criticam a divisão althusseriana entre o “novo” e o “velho” Marx (ALTHUSSER, 1979), ao mesmo tempo eles se submetem a esta interpretação ao privilegiar a análise do direito apenas nos textos do “novo” Marx, deixando os textos do “velho” Marx para economistas e outros cientistas sociais. A ideia é que se a tese de Marx sustentava que direito (forma-jurídica) e economia capitalista (forma-valor) não poderiam ser analisados separadamente, é fundamental a leitura dos seus textos “econômicos”, e não só aqueles mais ligados à filosofia / sociologia ou à política.

#### REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**. São Paulo: Arx, 2005.
- AVINERI, Shlomo. **The social and political thought of Karl Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- BALIBAR, Étienne. **A filosofia de Marx**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- BASTOS, Ronaldo. **A evolução do conceito de direitos humanos no pensamento de Marx e o problema da universalização dos direitos**. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 2013.

BOBBIO, Norberto. Marx e la teoria del diritto. *In: Sociologia del diritto*, v. 5, fasc. 2, jul./dez., 1978.

\_\_\_\_\_. Marx e a teoria do direito. *In: Nem com Marx nem contra Marx*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. Marxismo. *In: BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (coords.). Dizionario di politica*. 2 ed. Torino: Utet, 1983.

CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. São Paulo: Ed. Atlas, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Campo de poder, campo intelectual**. Buenos Aires: Folios, 1983.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Ed. BestBolso, 2014.

\_\_\_\_\_. Carta a Mehring (14 de julho de 1893). *In: FERNANDES, Florestan (org.). Marx e Engels: história*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, 1983.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKI, Karl. **O socialismo jurídico**. 2 ed. Trad. Lívia Cotrim e Márcio Naves. São Paulo: Ensaio, 1991.

FEITOSA, Enoque. Forma jurídica e método dialético: a crítica marxista ao direito. *In: FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. (Org.). Marxismo, realismo e direitos humanos*. João Pessoa: EDUFPB, 2012.

\_\_\_\_\_. **O discurso jurídico como justificação**: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

FURET, François. **Marx e a revolução francesa**. Trad. Paulo Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**, vol 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LENIN, V. I. Cadernos filosóficos. **Obras escolhidas** (6º volume). Lisboa: Moscou: Edições Avante, Edições Progresso, 1989.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Trad. João Maia. 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse**: manuscritos econômico-filosóficos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **O capital**: crítica da economia política, livro terceiro: o processo global de produção capitalista, volume VI. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. **Teses ad Feuerbach.** Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acesso em: 05 jul. 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2007). **A ideologia alemã:** crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo.

MASCARO, Alyson Leandro. **Estado e forma política.** São Paulo: Boitempo, 2013.

MCLELLAN, David. **Karl Marx:** vida e pensamento. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

MESZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx.** Trad. São Paulo: Ed. Boitempo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e direitos humanos.** In: **Filosofia, ideologia e ciência social:** ensaios de negação e de afirmação. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.

NAVES, Marcio. **Marxismo e direito:** um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2000.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PACHUKANIS, Euguiéni. **A teoria geral do direito e o marxismo.** São Paulo: Boitempo, 2017.

POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político:** Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

THOMPSON, Edward Palmer. **Folclore, Antropologia e História Social.** In: NEGRO, Luigi Antonio; SILVA, Sergio (orgs.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** Campinas: UNICAMP, 2001.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos.** Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BASTOS JUNIOR, Ronaldo Carvalho. A Sociologia do Direito de Marx: interdependência entre a forma-jurídica e a forma-valor no capitalismo. **RBSD – Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 5, n. 1, p. 122-142, jan./abr. 2018.

Recebido em: 05/07/2017

Aprovado em: 18/11/2017