



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

ANNE MIRELLY GOMES ANDRADE FERREIRA FORMIGA

**O SUJEITO DE DIREITO ANIMAL SOB A CRÍTICA DA TEORIA GERAL DO
DIREITO DE EVGUIÊNÍ PACHUKANIS**

JOÃO PESSOA – PB

2025

ANNE MIRELLY GOMES ANDRADE FERREIRA FORMIGA

**O SUJEITO DE DIREITO ANIMAL SOB A CRÍTICA DA TEORIA GERAL DO
DIREITO DE EVGUIÉNI B. PACHUKANIS**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas, na área de concentração de Direito Econômico e na linha de pesquisa de Direitos Sociais, Biodireito e Sustentabilidade Socioambiental, sob a orientação do Professor Colaborador Dr. Vicente de Paula Ataíde Junior.

JOÃO PESSOA – PB

2025

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F725s Formiga, Anne Mirelly Gomes Andrade Ferreira.
O sujeito de direito animal sob a crítica da teoria
geral do direito de Evguiéni B. Pachukanis / Anne
Mirelly Gomes Andrade Ferreira Formiga. - João Pessoa,
2025.
102 f.

Orientação: Vicente de Paula Ataíde Junior.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCJ.

1. Direito animal - Sujeito. 2. Libertação animal.
3. Teoria crítica do direito. 4. Evguiéni B.
Pachukanis. 5. Marxismo. I. Ataíde Junior, Vicente de
Paula. II. Título.

UFPB/BC

CDU 179.3(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS - PPGCJ

ATA DE DEFESA DE MESTRADO

Ata da Banca de **DEFESA** do(a) Mestrando(a) **ANNE MIRELLY GOMES ANDRADE FERREIRA FORMIGA**, aluno(a) do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas.

Às 09h00 do dia 31 de Julho de 2025, na sede do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas (PPGCJ), Campus I, da UFPB, nesta Capital, reuniu-se a Comissão Examinadora formada pelos seguintes professores doutores: VICENTE DE PAULA ATAIDE JUNIOR (Orientador(a) PPGCJ/UFPB), TALDEN QUEIROZ FARIAS (avaliador(a) interno(a) – PPGCJ/UFPB) e RICARDO PRESTES PAZELLO (avaliador(a) externo(a)), para avaliar a dissertação de MESTRADO do(a) aluno(a) **ANNE MIRELLY GOMES ANDRADE FERREIRA FORMIGA**, intitulada: “O SUJEITO DE DIREITO ANIMAL SOB A CRÍTICA DA TEORIA GERAL DO DIREITO DE EVGUIÉNI PACHUKANIS”, candidato(a) ao grau de Mestre em Ciências Jurídicas, área de concentração em Direito Econômico. Compareceram à cerimônia, além do(a) candidato(a), professores, alunos e convidados. Dando início à solenidade, o(a) professor(a) VICENTE DE PAULA ATAIDE JUNIOR (Orientador PPGCJ/UFPB) apresentou a Comissão Examinadora, passando a palavra ao(à) mestrando(a), que discorreu sobre o tema dentro do prazo regimental. O(A) candidato(a) foi a seguir arguido(a) pelos examinadores na forma regimental. Ato contínuo, passou então a Comissão, em caráter secreto, à avaliação e ao julgamento do referido trabalho, concluindo por atribuir-lhe o conceito APROVADO, o qual foi proclamado pela Presidência da Comissão, achando-se o(a) candidato(a) legalmente habilitado(a) a receber o grau de Mestre em Ciências Jurídicas, cabendo à Universidade Federal da Paraíba providenciar, como de direito, o diploma de Doutor a que o(a) mesmo(a) faz jus, após a homologação do Colegiado do PPGCJ/UFPB. Nada mais havendo a declarar, a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Talita de Castro Santos, Administradora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, lavrei a presente ata, que assino com os demais componentes da Comissão Examinadora. João Pessoa, 31/07/2025 . xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Assinatura Digital

Prof. Dr. VICENTE DE PAULA ATAIDE JUNIOR
Orientador(a) - PPGCJ/UFPB

Assinatura Digital

Prof. Dr. RICARDO PRESTES PAZELLO
Avaliador(a) Externo(a) - UFPB

Assinatura Digital

Prof. Dr. TALDEN QUEIROZ FARIAS
Avaliador(a) Interno(a) - UFPB

Emitido em 12/08/2025

ATA Nº 01/2025 - CCJ - PPGCJ (11.01.46.04)
(Nº do Documento: 1)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 12/08/2025 13:45)
TALITA DE CASTRO SANTOS
ADMINISTRADOR
1020360

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: **1**,
ano: **2025**, documento (espécie): **ATA**, data de emissão: **12/08/2025** e o código de verificação: **7a4ab70191**

Para Freud e Clara, cães que me provocaram
sobre as formas de sujeição.

AGRADECIMENTOS

A Deus, sou grata por esta relação cujas consequências contribuem, entre outras coisas, para manter viva em mim a ideia de uma emancipação universal e para me sustentar subjetivamente em meio às dificuldades impostas pelo mundo.

Ao meu pai e minha mãe, Airton e Michele, por tudo que fizeram por mim ao longo da minha vida e por tudo o que fazem. Agradeço profundamente pelo incentivo e por sua fé na minha caminhada.

Às minhas irmãs, Ana Aline e Ana Beatriz, por todas as orações, pelo cuidado e pela alegria proporcionada nos momentos mais improváveis de serem alegres.

A Freud e a Clara, por terem me apresentado relações diferentes de todas as que vivenciei, e por essas mesmas relações terem me provocado a pensar em outras.

A Nina e a Mel, por me fazerem atentar para o momento presente.

A Wagner, que dentre todas as coisas despretensiosamente maravilhosas que me diz, me alertou sobre a necessidade de eu perseverar para não deixar os frutos pelo caminho. Agradeço por todo o cuidado, amor e paciência constantes, e por seu curioso superpoder de me consolar quando tudo parece perdido.

A Luzy e a Wilame, sou grata pelas portas abertas, por terem me levado para fazer a prova do mestrado, e por aquele ter sido um momento simbólico de toda a ampla atenção que têm por mim.

Ao Professor Dr. Vicente de Paula Ataíde Junior, por ter sido a minha primeira grande referência como pesquisador e por ter me proporcionado a imensa alegria e honra de tê-lo como orientador.

Ao Professor Francisco José Garcia Figueiredo e a Thaisa Lima, agradeço por sua amizade e por terem me encaminhado, junto a Dr. Vicente, na luta pelos animais.

A Isis Araújo, agradeço também pela amizade e por ter me auxiliado quando tudo ainda era nebuloso quanto à pesquisa e ao mestrado.

A Thais Hoshika, por todo o incentivo que me proporcionou quando a insegurança predominava os meus anseios de pesquisa. A escuta e contribuições dessa grande pesquisadora na minha trajetória de estudos foram elementares para que eu seguisse um pouco mais firme.

A Romulo Cassi, Felipe de Mello e Reginaldo Gomes pela paciência com que receberam as minhas questões e pela gentileza com que compartilharam os seus conhecimentos, que também foram fundamentais aos meus estudos.

Aos encontros que o Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba me proporcionou, dos quais levo bons ensinamentos. Especialmente, agradeço a Ana Rafa, Giovanna, Iasmim e Manu por terem me animado com as suas companhias.

Aos professores Ricardo Prestes Pazello e Talden Queiroz Farias, por gentilmente aceitarem contribuir para o exame deste trabalho.

Quanto às imprecisões da pesquisa, registro a mim mesma o desafio de assumi-las não com o peso paralisante da culpa, mas com o entusiasmo da filosofia a serviço da luta pelos animais.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“Eu
à poesia
só permito uma forma:
concisão,
precisão das fórmulas
matemáticas.
Às parlengas poéticas estou acostumado,
eu ainda falo versos e não fatos.
Porém
Se eu falo
“A”
é uma trombeta-alarma para a Humanidade.
Se eu falo
“B”
é uma nova bomba na batalha do homem.”
(Vladimir Maiakóvski)

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo demonstrar a contribuição da crítica da teoria geral do direito elaborada por Evguiéni Pachukanis ao horizonte da libertação animal. Por libertação animal, entende-se a possibilidade de alcance de uma nova organização social, na qual humanos e animais estejam livres das formas de relações da sociabilidade capitalista. Assim como todos os cenários de luta política perpassam pelo reconhecimento de direitos, também a luta política em favor dos animais está capturada pelo fenômeno jurídico, que em sua expressão marxista crítica se manifesta como forma jurídica. Nesse quadro, a base teórica desta pesquisa pertence ao campo da filosofia do direito crítica marxista. Ao compreender que a subjetividade jurídica é uma das formas por meio da qual a exploração é reproduzida, a ciência marxista apresenta o sistema conceitual capaz de conhecer os limites da forma jurídica que a relação entre o homem e os animais assume na contemporaneidade. A crítica da teoria geral do direito de Pachukanis é utilizada como referencial teórico a partir do qual é possível enfrentar as contradições da legalização dos animais. Para tanto, alguns pressupostos teóricos são assumidos: (i) que as chances de um tempo histórico que alcance os outros animais como um outro a quem deve ser dado segundo as suas necessidades, passa decisivamente pelo processo de aprendizado crítico sobre as estruturas que organizam a sociabilidade capitalista, como a forma jurídica; (ii) que o ativismo acrítico pela subjetivação jurídica dos animais asfixia esse aprendizado e é incapaz de nos conduzir à possibilidade de um outro momento histórico que não seja a reprodução das mesmas relações sociais que produzem a exploração dos animais.

Palavras-chave: sujeito de direito animal; libertação animal; teoria crítica do direito; Evguiéni B. Pachukanis; marxismo.

ABSTRACT

This paper aims to demonstrate the contribution of Evguiéni Pachukanis's critique of the general theory of law to the horizon of animal liberation. Animal liberation is understood as the possibility of achieving a new social organization in which humans and animals are free from the forms of capitalist social relations. Just as all scenarios of political struggle involve the recognition of rights, the political struggle for animals is also captured by the legal phenomenon, which, in its critical Marxist expression, manifests itself as a legal form. In this context, the theoretical basis of this research belongs to the field of critical Marxist philosophy of law. By understanding that legal subjectivity is one of the forms through which exploitation is reproduced, Marxist science presents the conceptual system capable of understanding the limits of the legal form that the relationship between humans and animals assumes in contemporary times. Pachukanis's critique of the general theory of law is used as a theoretical framework from which to address the contradictions of the legalization of animals. To this end, some theoretical assumptions are made: (i) that the chances of a historical time that reaches other animals as another to whom care must be given according to their needs, decisively passes through the process of critical learning about the structures that organize capitalist sociability, such as the legal form; (ii) that uncritical activism for the legal subjectivation of animals stifles this learning and is incapable of leading us to the possibility of another historical moment that is not the reproduction of the same social relations that produce the exploitation of animals.

Keywords: animal rights subject; animal liberation; critical theory of law; Evguiéni B. Pachukanis; Marxism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	FUNDAMENTOS TEÓRICOS	16
2.1	O referencial teórico	17
2.1.1	Obras de maturidade de Marx	18
2.1.2	Nova leitura de Marx	20
2.2	O método.....	24
2.2.1	Materialismo histórico	26
2.2.2	Marxismo e libertação animal.....	32
2.2.3	Nova leitura de Marx, Althusser e libertação animal.....	40
3	O PARADIGMA CONTEMPORÂNEO SOBRE OS ANIMAIS	49
4	FORMA SUJEITO DE DIREITO E O SUJEITO DE DIREITO ANIMAL....	60
4.1	A crítica da teoria geral do direito de Pachukanis	63
4.1.1	A forma sujeito de direito.....	63
4.2	Animais e capitalismo	71
4.2.1	Para uma crítica do sujeito de direito animal.....	74
5	CONCLUSÃO	94
	REFERÊNCIAS.....	97

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende se introduzir como uma singela contribuição às pesquisas acerca dos direitos dos animais e da libertação animal, alicerçando o seu referencial teórico nos conceitos da ciência inaugurada por Karl Marx em suas obras de maturidade, especialmente a partir de *O capital* (1867). Das teorias que se estenderam dessa nova leitura, o presente trabalho recorrerá ao pensamento elaborado pelo jurista russo Evguiéni Pachukanis em sua obra *Teoria geral do direito e marxismo* (1924), especialmente quanto ao sujeito de direito, com o objetivo de identificar a contribuição do seu conhecimento filosófico e científico do direito ao horizonte da libertação animal.

A investigação tem como questão fundamental o problema de a prática política das pessoas que lutam pela defesa dos animais estarem predominantemente capturadas pela linguagem dos direitos, da qual o fenômeno capitalista do sujeito de direito animal e seus desdobramentos na vida dos animais surgem como a grande bandeira. Identificando a asfixia de sucumbir a prática política de ativismo pelos animais substancialmente à linguagem jurídica, este estudo parte dos pressupostos de que a possibilidade da libertação animal passa necessariamente pela crítica do direito em sua apreensão de forma social capitalista, assim como o pressuposto de que a mobilização acrítica pela subjetivação jurídica dos animais é incapaz de nos conduzir a um outro momento histórico que não seja a própria reprodução das estruturas que lhes exploram.

A decisão teórica resta, assim, fundamentada. As teorias juspositivistas são insuficientes para compreender o direito criticamente porque examinam seus conceitos fundamentais e suas contradições no interior do próprio circuito jurídico, circunscrevendo o direito às normas do direito positivo, em maior ou menor grau, e desconsiderando as suas determinações na totalidade que estrutura as relações sociais. Assim, o pensamento de Pachukanis se apresenta como inescapável ao tratamento da questão levantada, pois assim como Marx fez em sua crítica da economia política em relação à economia política clássica, o jurista russo promove uma ruptura teórica qualitativa no que se refere às teorias do direito anteriores. Ao descentralizar a norma jurídica de seu exame, Pachukanis identifica na forma sujeito de direito o ponto de partida da análise crítica do fenômeno jurídico, revelando a qualidade essencialmente capitalista do direito.

Como um trabalho teórico, os principais objetivos desta pesquisa são 1) conhecer o paradigma em que se sustenta o ativismo pelos direitos dos animais; 2) compreender o sujeito de direito criticamente, como conceito teórico marxista e pachukaniano de *forma sujeito de*

direito e, por fim, 3) proceder à análise crítica do sujeito de direito animal a partir da ciência marxista e do instrumental teórico produzido por Pachukanis em sua obra principal.

Para cumprir os objetivos aos quais se pretende, o trabalho será conduzido pelo método materialista histórico, uma vez que oferece o sistema conceitual fundamental à compreensão concreta do objeto de estudo, possibilitando conhecê-lo de maneira abstraída de sua realidade imediata. O fundamento metodológico está contido nas obras de maturidade de Karl Marx, especialmente em sua obra *O capital* (1867), onde o materialismo histórico pode ser encontrado em estado prático. Assim, a pesquisa se valerá de conceitos como *modo de produção*, *relações de produção*, *forças produtivas*, *meios de produção* e *força de trabalho*, além de conceitos referentes à análise das formas como *forma mercadoria*, *forma jurídica*, *forma sujeito de direito* e *forma valor*, típicos da nova leitura de Marx. Ainda, tendo como objetivo geral a identificação da contribuição da crítica da teoria geral do direito pachukaniana à possibilidade da libertação animal, o estudo mobiliza conceitos como os de *sujeito de direito*, *forma jurídica*, *relação jurídica*, *norma jurídica*, *contrato* e *moral*, todos desenvolvidos em *Teoria geral do direito e marxismo* (1924), obra máxima de Pachukanis.

Em termos de exposição, o trabalho se estrutura em cinco capítulos, contando com esta introdução e com a conclusão. No segundo capítulo, a pesquisa busca explicar os pressupostos metodológicos sobre os quais se sustenta, elucidando os pressupostos do referencial teórico basilar e do próprio método a partir da qual é desenvolvida, o que faz especialmente a partir da noção de *corte epistemológico* proposta por Louis Althusser, filósofo que a partir da década de 1960 se dedicou a resgatar a dimensão científica da teoria de Marx. Os demais capítulos correspondem aos objetivos principais da pesquisa. No terceiro capítulo, busca-se compreender as bases clássicas nas quais o movimento tradicional pelos direitos dos animais está assentado, o que faz a partir de uma análise geral do quadro teórico e político sobre o qual os ativistas estão orientados. No quarto capítulo, a pesquisa pretende compreender o sujeito de direito enquanto conceito científico produzido a partir de Marx e Pachukanis, abstraído de seu conceito jurídico convencional e decomposto em determinações que revelam o sentido concreto do sujeito de direito e do fenômeno jurídico. Em seguida, após a referida compreensão a pesquisa procede à análise crítica do sujeito de direito animal a partir do conhecimento da *forma sujeito de direito* que, na crítica de Pachukanis, constitui o conceito elementar do conhecimento científico do sujeito de direito, assim como do fenômeno jurídico em sua expressão de *forma jurídica*. Desse conhecimento emerge o substrato para a realização do objetivo geral.

Pretendendo ir para além dos estritos horizontes do direito burguês, esta pesquisa justifica-se pela necessidade de o ativismo pelos direitos dos animais passar a se desenvolver a

partir da ciência marxista, ascendendo, assim, de pressupostos teóricos e práticos concebidos sob o idealismo humanista dominante que nos é imediato, a uma autêntica e científica prática teórica e política pela possibilidade de libertação animal que tem como pressuposto fundamental a novidade revolucionária do pensamento de Karl Marx e de Evguiéni Pachukanis. É por isso que este trabalho é dedicado aos ativistas combativos da opressão animal, potenciais críticos do direito que se disponham a se munir, no tempo presente, das ferramentas necessárias à construção do *ainda não lugar* da libertação animal, cujas bases estão consubstanciadas no processo de aprendizado científico marxista das relações sociais capitalistas.

2 FUNDAMENTOS TEÓRICOS

À vista de sanar possíveis imprecisões de leitura quanto ao tratamento do objeto desta pesquisa – a apreensão crítica do sujeito de direito animal –, parece conveniente destacar questões acerca do referencial teórico em que o trabalho se sustenta, assim como sobre o método por meio do qual a pesquisa desenvolve o conhecimento do seu objeto. Para tanto, inicialmente importa elucidar a atribuição crítica à que a pesquisa busca se esforçar.

Em seu sentido habitual, criticar significa “exercer sobre as coisas ou as pessoas que nos rodeiam um certo número de juízos tendentes a corrigir tal erro, a colmatar esta lacuna, a denunciar aquela insuficiência” (Mialle, 2005, p. 21). Em sua obra *Introdução crítica ao direito* Michel Mialle (2025, p. 21) explica que “criticar, apesar do sentido geral da palavra, não é, no entanto, sinônimo de pôr em causa” (Mialle, 2005, p. 21, grifo nosso) e que, na “maior parte das vezes, as críticas nada têm em comum com uma crítica” Mialle, 2005, p. 21, grifo nosso). É nesse sentido que o autor discorre sobre uma introdução ao direito em termos convencionais:

No conjunto bastante homogêneo dos professores que apresentam uma introdução ao direito, não deixam de encontrar-se tomadas de posição, juízos, em suma, críticas. Estas dizem respeito ou às opiniões de um autor – critica-se esta ou aquela explicação – ou às disposições das regras do direito – critica-se esta lei, aquela decisão judicial, aqueloutro decreto. O liberalismo universitário favorece uma situação destas: se as críticas são possíveis, o espírito crítico está salvo, garantia de liberdade de pensamento. E, no entanto, o conjunto do edifício não é verdadeiramente posto em questão; embora possamos distinguir diferentes correntes filosóficas e políticas nas cadeiras e nos manuais que tratam da introdução ao direito, estas surgem como variantes de uma melodia única: a filosofia idealista dos países ocidentais, industrializados. (Mialle, 2005, p. 21, grifo nosso)

Diferentemente desse sentido habitual, a crítica tomada em seu sentido teórico busca a “possibilidade de fazer aparecer o invisível” (Mialle, 2005, p. 21), através de um método científico e do exercício “próprio do pensamento abstracto [que] consiste precisamente em poder evocar «coisas» ou realidades na sua própria ausência” (Mialle, 2005, p. 21). Na contramão das críticas habituais, a análise crítica a que este trabalho se pretende tem como pressuposto maior justamente pôr em questão o conjunto do edifício (Mialle, 2005, p. 21). O sujeito de direito animal não é aqui estudado sucumbindo aos limites das concepções já dadas que, predominantemente lastreadas na esteira do juspositivismo, exprimem a insuficiência que lhes é própria quanto à compreensão de um fenômeno social na materialidade de seu tempo histórico.

Nesse quadro, a ciência produzida por Marx e os resultados obtidos pelos teóricos marxistas se apresentam como fundamentais a esta pesquisa. Ao tratar da crítica da economia política elaborada por Marx, Rancière (1979, p. 84) explica que essa “crítica não se situa no nível nos termos da economia política”, e que pode até retomar sem críticas os seus pensamentos, mas isto simplesmente para os fins de designar os fenômenos econômicos (Rancière, 1979, p. 84).

É que a crítica é mais profundamente crítica do texto em seu conjunto. Uma vez formulado o enunciado do discurso econômico, intervém a crítica. Vamos nos elevar acima do nível da economia política, dar sob a forma geral a contradição enunciada no discurso do economista. [...] A economia política capta as leis que manifestam o movimento da propriedade privada. Não compreende essas leis no seu encadeamento interno, e não as compreende como expressões do movimento da essência da propriedade privada. Essa compreensão é que constitui a tarefa da própria crítica. (Rancière, 1979, p. 84)

No mesmo sentido de Marx em sua crítica à economia política, formulado o enunciado do discurso jurídico, Pachukanis intervém com a sua crítica à teoria geral do direito. Portanto, assentar a crítica enquanto pressuposto teórico e metodológico deste trabalho importa em pelo menos em três níveis: primeiro, para capturar o sujeito de direito animal do predomínio normativista de seu exame – de modo que o conhecimento de sua dimensão juspositivista é considerado precisamente por ser indispensável para os fins de sua própria elaboração crítica; segundo, para abrir os caminhos quanto aos fundamentos teóricos utilizados; e, terceiro, para determinar o método por meio do qual a exposição será realizada.

2.1 O referencial teórico

Conforme delineado, o ativismo pelos direitos dos animais é o problema desta pesquisa. É um “problema teórico” (Althusser, 2015, p. 134) que “existe [...] na forma de uma dificuldade assinalada pela prática marxista” (Althusser, 2015, p. 134), o que significa que levantar o ativismo pelos direitos dos animais como um problema teórico marxista “implica que sua solução teórica nos dê um conhecimento novo, organicamente vinculado aos outros conhecimentos da teoria marxista” (Althusser, 2015, p. 135). Nesse quadro, este trabalho tem o objetivo geral de identificar a contribuição da obra máxima do marxista russo Evguiéni Pachukanis ao horizonte da libertação animal e, para chegar a essa pretensão, tem como objeto de estudo a análise crítica do sujeito de direito animal a partir do sistema conceitual científico produzido por Karl Marx em sua crítica da economia política, e da elaboração teórica de

Pachukanis em sua crítica da teoria geral do direito. Para melhor compreender esse referencial teórico marxista, importa assimilar pelo menos duas questões, sendo uma pertinente à própria obra de Marx e a outra relacionada aos b) diferentes modelos interpretativos de sua obra por parte dos pensadores marxistas, tudo isto para estabelecer mais precisamente os pressupostos teóricos sobre os quais o trabalho se sustenta.

2.1.1 Obras de maturidade de Marx

Quanto à primeira questão recorremos ao pensamento do filósofo argelino Louis Althusser (1918-1990), que a partir da década de 1960 se dedicou a elaborações teóricas que marcaram a compreensão da teoria marxista em bases mais rigorosas¹, convocando “à urgência de uma leitura científica de Marx, afastada de investidas ideológicas” (Sampedro, 2023, p. 41). Em *Por Marx*, uma de suas principais obras, Althusser (2015, p. 23) desenvolveu a proposição denominada *corte epistemológico* (ou *ruptura epistemológica*)² na história das obras de Marx, dividindo o seu pensamento “em dois grandes períodos essenciais: o período

¹ A propósito desse rigor, Francisco Sampedro (2023, p. 40) explica que “a intervenção de Althusser nasce [...] diante de uma meditação precisa sobre uma situação: o chamado ‘degelo soviético’. Ele percebe que é preciso dar uma consistência à teoria marxista e que, para tal, é preciso retornar ao próprio Marx, já que não estamos (no ‘marxismo’ dos anos 60) diante de um vazio teórico, mas sim de um erro: a leitura ideológica e não científica de Marx. Em suma, contra a ‘filosofia marxista’ oficial, e seguindo Lênin – não podem haver dogmas, mas verdades concretas – Althusser reconhece a necessidade de procurar o pensamento filosófico de Marx regressando a ele – como na mesma época Lacan estabeleceu o retorno a Freud – como indispensável para sair do *impasse* em que a história o tinha relegado, para devolver-lhe o seu rigor [...]” Também Jan Hoff (2017, pp. 33-34, tradução nossa) evidencia a dimensão conjuntural política do trabalho de Althusser, afirmando ser significativo que suas intervenções teóricas na década de 1960 “tenham sido realizadas no interior de uma situação histórica na qual a teoria marxista foi confrontada pelo antagonismo entre o dogmatismo pós-stalinista e uma desdogmatização que supostamente desenrigeceu o pensamento marxista”, contexto de oposição sobre qual Althusser representou “contribuição decisiva para a ‘renovação’ teórica e política do marxismo” (Hoff, 2027, p. 34, tradução nossa). Nesse sentido, Márcio Bilharinho Naves (2010, p. 7) afirma que Althusser realizou “uma verdadeira revolução no campo do marxismo”, sustentando que suas intervenções permanecem necessárias e atuais: “o marxismo continua dominado por uma leitura idealista de Marx, que o filósofo francês enfrentou em seu tempo [...]. A presença do humanismo burguês – de que a teoria da alienação e seus subprodutos são um testemunho eloquente – aproximaram o marxismo do ‘socialismo jurídico’, não obstante a crítica do direito encontrada em *O capital*. É por isso que ler Althusser é uma tarefa urgente e imprescindível, para que o marxismo possa recuperar a sua capacidade de oferecer uma crítica efetiva da sociedade burguesa” (Naves, 2010, p. 7).

² De acordo com Sampedro (2023, pp. 55-56), “a noção de *ruptura epistemológica* ou corte (*coupure*) epistemológico deve-se à teoria da história do espírito científico elaborado por Gaston Bachelard [de quem Althusser foi orientando (Sampedro, 2023, pp. 33-34)], em que o conceito de ‘corte’ representa uma alternativa teórica totalmente inovadora em relação aos posicionamentos continuístas que dominaram até então a reflexão sobre a história das ciências. [...] Bachelard fala em ruptura, distância, mutação ou profunda descontinuidade do espírito científico em sua história. Toda ruptura epistemológica supõe, então, uma mudança de problemática, ou seja, uma mudança na estrutura sistemática típica que unifica os elementos de uma teoria. O que Althusser faz nesse sentido – se baseando efetivamente em certos pressupostos filosóficos comuns com Bachelard, mas apontando para outro objeto e abrindo um campo de pesquisa completamente diferente – é aplicar a concepção bachelardiana de ‘ruptura’ em um novo espaço, o do materialismo histórico, inaugurado por Marx e Engels e constituído historicamente a partir da transformação das ideologias teóricas preexistentes, das famosas fontes clássicas do marxismo: a economia política inglesa, o socialismo utópico francês e a dialética hegeliana. Althusser utiliza a expressão ‘ruptura epistemológica’ para se referir à imensa revolução teórica realizada por Marx”.

ainda ‘ideológico’ [...] e o período ‘científico’” (Althusser, 2015, p. 24). A partir da identificação tanto da existência quanto do lugar desse corte (Althusser, 2015, p. 23), o filósofo classificou as obras de Marx da seguinte forma: “1840-1855: Obras de juventude. 1845: Obras de corte. 1845-1857: Obras de maturação. 1857-1883: Obras da maturidade” (Althusser, 2015, p. 25).

De acordo com Althusser (2015, p. 25), o corte que “separa o ideológico (anterior a 1845) do científico (posterior a 1845)” não indica uma ruptura imediata:

Um longo trabalho de reflexão e de elaboração positivas foi necessário, longo período que Marx empregou a produzir, modelar e fixar uma terminologia e uma sistemática conceituais adequadas a seu projeto teórico revolucionário. Foi pouco a pouco que a nova problemática revestiu sua forma definitiva. É por essa razão que proponho designar as obras posteriores a 1845 e anteriores aos primeiros ensaios de redação d'O capital (por volta de 1855-1857), portanto o Manifesto, Miséria da filosofia, Salário, preço e lucro etc., as Obras da maturação teórica de Marx. [...] proponho então designar todas as obras posteriores a 1857: Obras da maturidade.

Foi buscando explicar que o próprio Marx nem sempre foi marxista que o filósofo argentino questionou sobre “quais são os textos de Marx que podemos considerar marxistas?” (Althusser, 1969, p. 87). Ele explica que “se tomarmos por marxistas o conteúdo e a letra dos textos [...] idealistas e humanistas das obras de «juventude», somos fascinados pelo fetichismo da assinatura e ficamos aquém de Marx” e, no entanto, “não é a assinatura de Marx, mas, no sentido estrito, o «pensamento» de Marx, que pode autenticar um texto como marxista” (Althusser, 1969, p. 87). Assim, a expressão científica do pensamento de Marx está em sua obra de maturidade, “iniciada com os primeiros esboços de sua crítica da economia política, que passa a privilegiar a análise das formas sociais” (Melo, 2023, p. 20) consubstanciada especialmente em *O capital* (1867), obra na qual podemos encontrar o método materialista histórico em estado prático a partir da identificação do sistema conceitual desenvolvido por Marx. É por essa razão que da proposição de *corte epistemológico* de Althusser (2015, p. 23) e sua correspondente periodização do pensamento de Marx, este trabalho fundamenta-se nas obras de maturidade para tratar o problema teórico que estuda. Sobre a importância conceitual dessa delimitação althusseriana, Pedro Davoglio (2018a, p. 28-29) explica:

[...] a cisão da obra marxiana deseja enfatizar o seu caráter materialista, e assim superar as armadilhas ideológicas do marxismo economicista e da reação humanista. Isso se baseia na constatação de que os textos marxianos de juventude não estariam construídos sobre o mesmo conjunto de conceitos que figurariam em seus textos mais tardios. Além disso, [se baseia] na premissa

bachelardiana³ de que uma visão teórica não poderia simplesmente ‘evoluir’ ao somar conceitos, sendo necessário para o seu desenvolvimento que ela ‘desloque’ esses conceitos e suas significações a partir de rupturas que sejam capazes de abandonar seus pontos de inflexão, transitando para novas problemáticas.

Tomar como pressuposto a obra de maturidade de Marx como o mais alto refinamento teórico marxiano antecipa qual tradição de leitura sobre as obras de Marx esta pesquisa se vale, uma vez que Althusser se revela como um dos mais destacados nomes da do modelo interpretativo da *nova leitura de Marx*.

2.1.2 Nova leitura de Marx

Em certa medida, é seguindo esses mesmos pressupostos teóricos que a segunda questão está inserida, relativa à leitura teórica marxista a partir da qual o trabalho busca se conduzir. Em seu texto *Entre Marx, marxismo e marxismos: leituras da teoria de Marx*, o filósofo Ingo Elbe (2021, n.p.) apresenta as formas de leitura centrais da teoria de Marx, distinguindo o modelo de interpretação predominante, “principalmente aquela partidária-oficial” (Elbe, 2021, n.p.), identificada como a leitura do marxismo (ou marxismo tradicional), das “formas críticas e dissidentes de recepção de Marx” (Elbe, 2021, n.p.), que são as leituras referentes aos marxismos (o marxismo ocidental e a nova leitura de Marx).

Elbe (2021, n.p.) aponta que o marxismo tradicional (1878ss.) é uma “recepção ideologizada e restrita de Marx”, interpretação baseada na obra de Friedrich Engels e seus sucessores, cujos trabalhos resultaram na “sistematização e domínio do conteúdo ideológico da obra de Marx” (Elbe, 2021, n.p.). Essa leitura reduz a teoria de Marx a uma “visão de mundo

³ Dominique Lecourt (2018, p. 136) aponta que em razão da utilização do conceito originalmente bachelardiano de *corte/ruptura epistemológica* por parte de Althusser, mesmo não sendo marxista e nem mesmo materialista (Lecourt, 1975, p. 129, tradução nossa) “o nome de Bachelard repercutiu assim vários anos no mundo da contestação internacional como que ligado ao de um ‘retorno a Marx’ sobre bases científicas rigorosas. Isso contribuiu para fechar-lhe durante muito tempo as portas do mundo anglo-saxão”. Esse combate anglo-saxão à teoria de Marx, que pode ser exemplificado pela denúncia do marxismo e da psicanálise como “imposturas politicamente perigosas pelo seu dogmatismo” (Lecourt, 2018, p. 92) por parte do filósofo austro-britânico Karl Popper, demonstra a importância do trabalho de Althusser no desenvolvimento científico da teoria de Marx. Conforme explica Sampedro (2023, p. 39-40) “Althusser reage contra uma sacralização do marxismo então predominante, tentando impedir que esse fosse considerado um dogma. Convencido de que o dogmatismo anda paralelo à miséria teórica, a finalidade e o projeto althusserianos visam demonstrar e desenvolver o rigor crítico do marxismo – revalorizando o prodigioso trabalho de crítica elaborado por Marx – intervindo política e teoricamente em uma conjuntura determinada pelas versões tradicionais e esclerosadas, particularmente dos efeitos do stalinismo [...] e rompendo com todas elas: economicismo, historicismo, dogmatismo, evolucionismo ou humanismo. Althusser é consciente de que Marx foi distorcido a serviço de uma ideologia estéril e perigosa.” (Sampedro, 2023, p. 39).

proletária fechada” (Elbe, 2021, n.p.) e é constituída, além do próprio Engels, por teóricos como Karl Kautsky, Vladimir Lenin, Leon Trótski e Rosa Luxemburgo.

O marxismo ocidental (1923ss.) “entende a abordagem de Marx como sendo uma teoria crítica-revolucionária da práxis social” (Elbe, 2021, n.p.), de acordo com Elbe. Tem como referência a “obra humanista de juventude como estrutura interpretativa para os trabalhos tardios científicos” (Elbe, 2021, n.p.), pressuposto a partir do qual interpreta a teoria de Marx como uma “teoria crítico-revolucionária da práxis social” (Elbe, 2021, n.p.). Essa leitura é representada por teóricos como György Lukács, Ernst Bloch, os pensadores da Escola de Frankfurt, Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre, dentre outros. Ingo Elbe (2021, n.p.) aponta que “tanto o marxismo tradicional quanto o ocidental ignoraram completamente o potencial científico revolucionário da abordagem de Marx”, tornando-se, sobretudo, “objeto de crítica no âmbito da nova leitura de Marx” (Elbe, 2021, n.p., grifo nosso), que é o modelo interpretativo a que este trabalho se esforça.

O filósofo explica que a *nova leitura de Marx* (1965ss.) “articula seus esforços teóricos na forma de uma reconstrução da teoria de Marx” (Elbe, 2021, n.p.). Essa leitura tem como referência ou a “apreensão integral de Marx” (Elbe, 2021, n.p.) ou as “obras tardias como estrutura interpretativa das obras de juventude” (Elbe, 2021, n.p.), para interpretar a teoria de Marx como o “deciframento das formas da sociabilidade capitalista” (Elbe, 2021, n.p.). Elbe (2021, n.p.) enuncia Isaak Rubin e Evguiéni Pachukanis como predecessores da nova leitura de Marx, identificando que “sua consciência do problema relativo aos aspectos teóricos do valor e do direito na teoria de Marx não seria nem remotamente alcançada por muito tempo depois disso” (Elbe, 2021, n.p.), situação que em certa medida se modificou com os debates desenvolvidos a partir do final da década de 1960. Depois de Rubin e de Pachukanis, dentre os teóricos que se dedicaram à leitura crítico-reconstrutiva da teoria de Marx estão Hans Georg Backhaus, Louis Althusser, Alfred Shmidt, Michael Herinrich e Joachim Hirsch.

Para além do caráter científico das obras de maturidade de Marx, enunciado por Althusser a partir da década de 1960, como visto, e cuja elaboração está inserida no modelo interpretativo da nova leitura de Marx, este trabalho parte das obras de maturidade também como um efeito do fato de que o próprio Pachukanis antecipou essa leitura quatro décadas antes. É por essa razão que além de Ingo Elbe (2012, n.p.) reconhecer o jurista russo como um predecessor da nova leitura de Marx, também Márcio Bilharinho Naves (2008, p. 16) identifica Pachukanis como um teórico à frente do seu tempo, dissertando sobre como em sua obra *Teoria geral do direito e marxismo* Pachukanis rigorosamente “retorna a Marx, isto é, não apenas às referências do direito encontradas em O capital – e não seria exagero dizer que ele é o primeiro

que verdadeiramente as lê – mas, principalmente, ele retorna à inspiração original de Marx, ao recuperar o método marxiano” para “tecer o fio de uma trama perdida [a do direito] nos meandros de O capital” (Naves, 2008, p. 16).

Contudo, no que se refere a tomar a crítica marxista do direito de Pachukanis como pressuposto importa destacar que o jurista russo não esteve sozinho na produção teórica crítica sobre o direito em seu tempo. Conforme explica Thais Hoshika (2022, p. 137), “na contramão das teorias até então predominantes (largamente assentadas sobre o pensamento jurídico burguês)”, Piotr Stutchka e Pachukanis foram os pioneiros da elaboração de crítica marxista do direito⁴ e que, apesar de suas diferenças, possuíam aproximações, conforme expõe Moisés Alves Soares (2018, p. 43-44):

1) *antinormativismo* – uma negação de posturas que reduziam o direito à normatividade instituída pelo Estado, porém sem ignorar sua relevância e seu papel na sociedade; 2) *uma crítica estrutural* – uma abordagem que analisa o direito como uma relação social, história e constituinte à produção e reprodução do capital; 3) *uma práxis insurgente* – a necessidade de exercer uma crítica imanente à forma jurídica e projetá-las à práxis, isto é, em miúdos, organizar uma atuação estratégica e tática no interior da mediação jurídica nacional articulada com um projeto socialista de amplo espectro para superar o bloqueio político-jurídico na trincheira imposta pela guerra de posição.

Ainda que antes de Pachukanis o “camarada P. I. Stutchka” (Pachukanis, 2017, p. 60) já tenha “intuído o nexos indissolúvel entre relação econômica e relação jurídica, concebendo o direito como, fundamentalmente, relação social, a partir das indicações marxistas” (Pazello, 2015, p. 134), e que sua obra *A função revolucionária do direito e do Estado* (1921) seja “a primeira obra genuinamente marxista sobre o direito” (Hoshika, 2022, p. 76), quem avança na caracterização do direito, ao compreender sua especificidade” é Pachukanis que, ao descobrir as determinações que dão a referida especificidade à forma jurídica” (Hoshika, 2022, p. 75), compreende-as “para além do lugar-comum das relações de produção em geral e da luta de classes” (Hoshika, 2022, p. 75), apreendendo o direito como “mediação necessária do processo do valor de troca” (Naves, 2009, p. 15) que caracteriza a sociabilidade capitalista. Convém assinalar, no entanto, que o fato de este trabalho não se debruçar sobre o pensamento jurídico

⁴ A título de contextualização do debate, Naves (2008, p. 24) disserta que “as primeiras tentativas de elaboração de uma concepção marxista do direito” ocorreram “no período imediatamente seguinte à Revolução Russa de 1917” (Naves, 2008, p. 24) como uma “necessidade imperiosa de se criar uma nova organização judiciária e legislativa, de modo que a formulação de uma teoria marxista do direito esteve inicialmente na dependência da resolução de tarefas eminentemente políticas, e no interior de um quadro amplamente desfavorável ao trabalho teórico marxista, posto que inexistia [sic] tanto nas obras de Marx e Engels, como também no campo marxista, uma concepção sistemática do direito” (Naves, 2008, p. 24-25).

soviético – inclusive para os fins deste momento de exposição – não parte de uma desconsideração do debate além de Pachukanis – especialmente as contribuições pioneiras de Stutchka –, assim como não pretende reduzir a crítica da teoria geral do direito pachukaniana a um dogma, mas tão somente reconhecê-la enquanto potência teórica passível do sentido de avanço que consiste na própria tarefa da teoria marxista, que é a de “verificar as conclusões gerais e levar adiante o estudo de determinado material histórico” (Pachukanis, 2017, p. 137).

Como explica Hoshika, 2024, p. 60), “embora Teoria Geral do Direito e Marxismo possa ser analisada como uma obra fundamental, não se trata de um projeto completo ou sistemático”, e somado a esse necessário o reconhecimento para o avanço da teoria crítica e da ciência da história, este trabalho busca assimilar precisamente a ideia de que “o discurso científico adquire valor mais do seu inacabamento real do que da aparência da obra acabada” (Althusser, Rancière, Macherey, 1979, p. 174), que o próprio Pachukanis (2017, p. 60) reputou como preliminar⁵. Como atentam Pazello e Soares (2014, p. 490), “a obra Teoria Geral do Direito e Marxismo ainda é referência basilar – o que não significa apreensão dogmática – pra (re)construção da crítica jurídica em ruínas”, e para os fins desta pesquisa assim como a descoberta de Marx de que a mercadoria constitui referência medular à compressão do modo de produção capitalista, em *Teoria geral do direito e marxismo* é possível encontrar a descoberta do marco teórico decisivo ao conhecimento do fenômeno jurídico, que é sujeito de direito, e, portanto, o ponto de partida que se apresenta como premissa nuclear para a construção do processo de aprendizado crítico⁶ dos ativistas pelos direitos dos animais.

Nesse quadro, o referencial teórico marxista do presente trabalho é estabelecido no esforço de uma organicidade teórica relacional. Isso quer dizer que, por mais que os pensadores possam divergir pontualmente entre si, parecem tanto compartilhar a máxima de dedicarem-se às suas elaborações teóricas marxistas a partir da dimensão científica da teoria de Marx – suas obras de maturidade –, isto é, possuírem o pressuposto comum de reconhecerem a revolução teórica sistematizada por Marx no processo de conhecimento do modo de produção capitalista, assim como de reconhecerem a revolução teórica produzida por Pachukanis – a partir do método

⁵ No prefácio à segunda edição, Pachukanis (2017, p. 60) assinalou: “Meu livro, ao trazer para o debate algumas questões da teoria geral do direito, serve sobretudo a essa tarefa preliminar. Foi por isso que resolvi conservar, na essência, seu antigo caráter, evitando acatar aquelas demandas segundo as quais era preciso convertê-lo em material didático; acrescentei apenas alguns complementos essenciais, despertados em parte pelas recomendações da crítica.”

⁶ Como afirma Naves (2009, p. 1), “Evgeni Pachukanis ainda é a referência fundamental no campo Jurídico marxista. Sua fidelidade ao método de Marx deu às suas análises uma extraordinária força explicativa e uma radicalidade teórica e política jamais ultrapassada. Para que se compreenda a natureza da sociedade burguesa e de suas formas de dominação, o recurso à crítica pachukaniana do direito é imprescindível, particularmente hoje em dia, em que se observa o domínio completo da ideologia jurídica burguesa inclusive no interior dos movimentos de massa e das organizações de esquerda”.

de Marx – no processo de conhecimento do direito, compreendendo-o como uma relação social. É nesse amplo quadro teórico que podem ser encontrados os conceitos que possibilitam, 1) anunciar o ativismo pelos direitos dos animais como um problema teórico, 2) a ser compreendido a partir do estudo crítico do sujeito de direito animal 3) para realizar o objetivo geral de identificar a contribuição da obra máxima de Pachukanis à possibilidade da libertação animal. Passemos, então, ao método de desenvolvimento desses elementos centrais da pesquisa.

2.2 O método

Como uma decorrência do caráter marxista atribuído ao problema teórico, assim como dos correspondentes pressupostos teóricos estabelecidos, o processo de exposição e compressão do objeto desta pesquisa busca ser desenvolvido a partir do esforço de vínculo orgânico com o sistema conceitual marxista, que compreende o método materialista histórico⁷. É a partir desse método que Marx “funda o conhecimento dos processos históricos e sociais em uma base materialista, [...] operando uma ruptura com os objetos empíricos ou naturais e com as diversas formas de representação idealizada” (Naves, 2000, p. 29), cuja expressão científica vem a se estabelecer com os resultados da investigação do seu objeto de análise em *O capital* (1867) – precisamente o “modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação” (Marx, 2017, p. 78). O sistema conceitual do materialismo histórico permite a identificação de que a análise crítica do sujeito de direito animal apreende-se não no direito, no Estado, na política, e nem mesmo na estrutura econômica, mas nas relações sociais entre os homens em seu sistema produtivo, que sobre os animais implicam⁸, cuja materialização se dá nas *formas sociais*, quais sejam:

⁷ Em *Filosofia das ciências*, o filósofo francês Dominique Lecourt (2018, p. 23) sistematiza o quadro da *filosofia das ciências* desde a constituição dessa expressão no século XIX, à expansão de uma “filosofia da ciência” com o Círculo de Viena e o seu positivismo lógico, chegando à tradição francesa que tem como destaque o filósofo Gaston Bachelard (1884-1962). Após a tradição francesa, Lecourt (2018, p. 135) traz à tona o nome de Althusser como aquele que busca atribuir o caráter científico da concepção marxista da história, isto é, do método materialista histórico. A partir da sistematização lecourtiana da filosofia das ciências – que, diferentemente da filosofia das ciências de bases positivistas, propõe uma filosofia das ciências que “forja as suas categorias ao contato da história efetiva do pensamento e do trabalho científicos (2018, p. 23) – parece razoável pressupor que Althusser realiza um movimento teórico tanto interno quanto externo, pois estabelece o rigor científico da teoria de Marx não apenas no espaço do próprio marxismo, como também o insere em sua dimensão de ciência, ainda que timidamente, na consideração da filosofia das ciências.

⁸ Essa afirmação busca evidenciar que os indivíduos a quem as *formas sociais* capitalistas orientam a ação e sua relação uns com os outros (inclusive para com os outros animais) são os seres humanos. Os animais não são interpelados pelas *formas sociais* capitalistas; em suas próprias organizações e dinâmicas, e em sua mais completa passividade material, os animais são afetados pelas relações entre os homens no modo de produção capitalista, cujos mecanismos envolvem a sua mais ativa exploração. Como afirma Pachukanis (2017, p. 92): “não podemos contestar o fato de que a vida coletiva está presente também na vida dos animais e que igualmente, ali, de dada maneira, existe um tipo de regulamentação. Mas jamais passaria por nossa cabeça afirmar que a relação entre as

Esse destaque é imprescindível para reafirmar este trabalho em uma localização metodológica e teórica que não toma como pressuposto, por exemplo, a equivocada proposição do edifício do jovem Marx e a ideia de um primado das forças produtivas sobre as relações de produção, consubstanciadas em de *A ideologia alemã* (1845-1846). Na primeira proposição Marx estabelece “o princípio de determinação imediata entre a base econômica ou a superestrutura, resultando disso que esta última aparece como uma ‘emanação direta’ das relações econômicas” (Naves, 2000, p. 79), e na segunda, considera que são “as forças produtivas que ‘comandam’ o desenvolvimento histórico” (Naves, 2000, p. 79). Conforme explica Márcio Bilharinho Naves (2000, p. 79), “essas teses não encontram sustentação quando Marx realiza a análise científica do modo de produção capitalista” e, ainda que continuem “a atravessar a trama científica que Marx tece, é justo considerar que uma retificação⁹ em sua concepção de materialismo histórico está se operando – particularmente em *O capital*” (Naves, 2000, p. 79), consideração que expressa o *corte epistemológico*¹⁰ althusseriano.

É especialmente em *O capital* (1867) que Marx vai modificar a concepção acerca do primado das forças produtivas sobre as relações de produção a partir da sua análise da subsunção formal à subsunção real de trabalho ao capital – oportunamente estudada neste trabalho –, alcançando que “são as relações de produção [...] que comandam as transformações das forças produtivas” (Naves, 2000, p. 80). Ao mesmo tempo, Marx supera a ideia da determinação econômica imediata para tratá-la como uma determinação econômica em última instância, passando a conceber a estrutura social “de modo complexo e não mecânico, de tal

formigas e as abelhas é regulada pelo direito”.

⁹ A constituição do materialismo histórico começa a ser desenvolvida em *A ideologia alemã* (1845-1846) e outros textos do período, contudo, o método só se torna plenamente estabelecido em *O capital* (1866). Márcio Bilharinho Naves (2000, p. 29) explica que ainda que *A ideologia alemã* tenha sido a obra onde Marx fundou o conceito elementar de *modo de produção*, a obra é “cortada por uma contradição” (Naves, 2000, p. 32) porque Marx “ao mesmo tempo pensa o seu objeto como constituído pelo indivíduo, pelo homem” (Naves, 2000, p. 45.). Para Naves (2000, p. 45), “uma dupla condição é necessária, portanto, para que Marx ultrapasse esse obstáculo à constituição do campo científico que ele abre ao conhecimento: a primeira é a reelaboração conceitual da problemática das forças produtivas, com a demonstração de que as forças produtivas não são ‘exteriores’ às relações de produção, mas que, ao contrário, são as relações de produção que determinam o seu desenvolvimento. A segunda é a crítica das formas jurídicas, da noção de homem – e, em decorrência, da noção de alienação – com a demonstração de que essas formas estão necessariamente relacionadas ao processo de trocas mercantis, portanto, às exigências do processo de valorização.” É nesse sentido que, com a noção de *corte epistemológico*, Louis Althusser teoriza “o que chama de dupla disjunção, científica e filosófica, entre o ‘jovem Marx’ e o ‘Marx de maturidade’: um processo de substituição de uma problemática idealista cuja lógica de causalidade simples e linear encontrava-se fundada em conceitos como o de alienação, por outra que repousa sobre uma causalidade estrutural produzida pela articulação entre uma base comportando relações de produção e forças produtivas, e uma superestrutura política, jurídica e ideológica, cujas determinações mútuas comportariam variados índices de eficácia” (Davoglio, 2018a, p. 28).

¹⁰ Ao enunciar a cientificidade da teoria marxista a partir do *corte epistemológico*, Davoglio (2018a, p. 41) afirma que Althusser pretendeu justamente “nos mostrar a natureza extraordinária e inédita do método, da problemática e do objeto teóricos que teriam feito ruir de uma vez por todas a ideologia filosófica em que o próprio Marx, ainda segundo ele, esteve envolto pelo menos até 1845”.

sorte que se pode afirmar que elementos não-econômicos chegam a jogar o papel dominante na reprodução das relações sociais”¹¹ (Naves, 2000, p. 81), como é o caso do direito. Assim, a pesquisa estaria prejudicada ao sucumbir a análise do seu objeto – que tem uma dimensão jurídica em termos concretos – unicamente às determinações econômicas que lhes implicam, assim como ao reduzir a sua análise, que está sob a crítica marxista, à desconsideração científica da elaboração de Marx, que só vem a ter sua expressão materialista histórica firmada cientificamente quando da superação fragmentada da estrutura social (no que passa a inseri-la em sua totalidade social) e do humanismo decorrente do “privilegiamento das forças produtivas” (Naves, 2000, p. 45). É desse tipo de equívoco que Althusser (2015, p. 24) buscou tratar ao classificar *A ideologia alemã* (1845-1846) como uma obra de corte¹².

Feitas essas considerações, passemos a um breve conhecimento acerca do materialismo histórico para, em seguida, apresentar a ordem de exposição do presente trabalho.

2.2.1 Materialismo histórico

A dimensão materialista do método de Marx consiste no fato de que ele parte de uma base material para investigar o seu objeto, isto é, das relações de produção materiais entre os indivíduos. Nas palavras de Márcio Bilharinho Naves (2000a, p. 31), “não se trata de elaborar uma ideia ou um conceito e depois procurar conformar a eles a realidade. O material de Marx são os *indivíduos reais*, a *ação que eles desenvolvem*, as suas *condições de vida*”, de maneira que “é o *modo* como os homens *produzem* essa sua vida material, o elemento decisivo da análise marxiana” (Naves, 2000, p. 31). Mas o que precisamente não reduz o materialismo marxiano a

¹¹ Ainda sobre isso, explica Francisco Sampedro (2023, p. 46-47): “Para ser materialista, a filosofia marxista – segundo Althusser – deve romper com a categoria idealista do ‘Sujeito’, tanto como origem, quanto como essência ou causa. [...] Althusser critica tanto a causalidade linear quanto a causalidade expressiva, para passar a defender a causalidade estrutural. A causalidade linear consiste em uma relação de causa-efeito imediata e simples entre a infraestrutura e superestrutura, dissolvendo as manifestações políticas e ideológicas no seu funcionamento econômico, o qual anda de mãos dadas com o materialismo mecanicista, o economicismo e o evolucionismo. O marxismo ‘soviético’ herdeiro de Stalin seria seu o seu protótipo. A causalidade expressiva significaria o retorno de Hegel ao marxismo, que produz uma forma singular de inversão dialética: o humanismo marxista, onde a totalidade humana englobaria infraestrutura e superestrutura. [...] Frente a tudo isso, Althusser propõe a causalidade estrutural: a totalidade, na dialética materialista, consiste em um *sistema de relações* exercendo uma causalidade sobre os seus elementos de tipo estrutural, por conta de os elementos serem em si mesmo diferentes segundo o sistema de suas relações. Na verdade, a totalidade não é um núcleo simples, mas complexo: compreende distinções internas, desníveis, hierarquias, planos diferenciais etc. Isso significa que a totalidade é unitária justamente porque possui diferenças.”

¹² Sobre isso, aponta Davoglio (2018a, p. 41): “Para ir direto ao ponto, diremos que para Althusser, o método em Marx, o Marx maduro de *O Capital*, teve, na lógica profunda da articulação de seus conceitos fundamentais, o mérito de ser o primeiro a fornecer os elementos necessários para, de um só golpe: a) afastar todo empirismo e todo racionalismo idealista, delimitando precisamente a natureza de seu objeto; b) afastar todo mecanicismo e toda teleologia, propondo uma concepção de sociedade como um complexo de estruturas que se articulam em múltiplas temporalidades, cujas contradições flutuantes estariam sob permanente determinação das relações econômicas”.

um materialismo vulgar¹³ é exatamente o fato de que o método é materialista *histórico*. De acordo com Althusser (2015, p. 21), se em *A ideologia alemã* Marx alega que “a filosofia não tem história”, em sua obra de maturidade “Marx ‘abriu’ ao conhecimento científico um novo ‘continente’, o da *história*”¹⁴ (Althusser, 2015, p. 213). Conforme explica Sampedro (2023, p. 45):

A primeira coisa que Althusser salienta é a descoberta por parte de Marx do continente “história”, produzindo o conhecimento dos mecanismos de funcionamento do modo de produção capitalista em particular e dos modos de produção em geral. Esse continente estava de algum modo “proibido”, já que continha o segredo político das formações sociais. Portanto, o materialismo histórico seria a teoria do “proibido” mesmo, compreendendo as circunstâncias e as causas das relações entre os seres humanos na sua prática: a luta de classes. Mas, se o materialismo histórico inaugura o tratamento científico da história, o próprio dele não é a descoberta da existência de relações entre as classes que não existem a margem do seu enfrentamento. A história não consiste nas classes, mas no sistema de seus antagonismos.

Foi na obra *O capital* (1867) que Marx produziu o conhecimento dos referidos mecanismos, que traduzem o sistema de conceitos científicos de base do materialismo histórico, que são conceitos abstratos e cuja sistematização corresponde ao rigor da teoria científica (Althusser, 2017, p. 42). A dimensão *abstrata* dos conceitos que Marx formula diz respeito a elemento decisivo do processo *produção desse conhecimento a partir do método marxiano*. Diz-se que o materialismo histórico se encontra em *O capital* (1867) “em estado prático” (Althusser, 2015, p. 134) em razão do fato de estar identificado em sua própria estrutura de investigação e exposição, isto é, no processo de produção dos conceitos abstratos e sua articulação em ordem expositiva.

¹³ Ao tratar sobre o trabalho dos conceitos em *O capital*, Pierre Macherey (1979, p. 179) explica que, “do ponto de vista materialista o conhecimento é um *efeito determinado* do processo da realidade objetiva: não se trata de um duplo ideal. A questão passa a consistir em saber como se produz conhecimento. [...] A questão essencial não é, pois, saber se vamos partir do real ou a ele chegar”. Quando se afirma que Marx não parte de um materialismo vulgar, de uma pura empiria, é exatamente identificando que o resultado do processo de conhecimento do materialismo histórico se dá no nível da abstração, de modo que as determinações imediatas da materialidade do objeto do qual se partiu fica suspensa a fim de que seja possível conhecer as suas determinações ocultas. Os resultados desse processo de abstração são os conceitos abstratos que se encontram não materialidade das relações sociais da qual se partiu, mas na própria disposição do conhecimento científico dessa realidade. É por isso que “é, de resto, evidente que se parte do real; mas isso não permite dizer o que quer que seja sobre a forma que esse ponto de partida assumirá: ora, isso se constitui um problema essencial” (Macherey, 1979, p. 179).

¹⁴ Na *Advertência aos leitores do livro I d/O capital*, Althusser (2017, p. 39) afirma a dimensão de cientificidade do materialismo histórico: “Esta é a obra gigantesca que é *O capital* contém simplesmente uma das três grandes descobertas científicas de toda a história humana: a descoberta do sistema de conceitos (portanto, da teoria científica) que abre ao conhecimento científico aquilo que podemos chamar de “Continente-História”. Antes de Marx, dois “continentes” de importância comparável já haviam sido “abertos” ao conhecimento científico: o Continente-Matemática, pelos gregos do século V a.C., e o Continente Física, por Galileu.”

Isso significa dizer que Marx não chegou a formular e sistematizar o método em uma teoria (Althusser, 2015, p. 135) – algo que Althusser e o althusserianismo¹⁵ se dedicaram a enunciar teoricamente a partir da década de 1960, como visto. No entanto, existem passagens decisivas na própria obra de Marx onde é possível encontrar os elementos a partir dos quais ele formula o que vem a se tornar o processo de conhecimento do sistema conceitual do materialismo histórico, como é o caso dos *Grundrisse* (1857-1858), conjunto de manuscritos econômicos em que Marx constrói os esboços da crítica da economia política a ser desenvolvida em *O capital* (1867), e dessa própria obra. A começar por *O capital I*, no prefácio de sua primeira edição, texto já de mérito, Marx averte inscreve o método científico através do qual desenvolve o seu objeto, que se tratou precisamente de investigar “modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação” (Marx, 2017, p. 78):

Todo começo é difícil, e isso vale para toda ciência. Por isso, a compreensão do primeiro capítulo, em especial da parte que contém a análise da mercadoria, apresentará dificuldade maior. No que se refere mais concretamente à análise da substância e da grandeza do valor, procurei popularizá-las o máximo possível. A forma-valor, cuja figura acabada é a forma-dinheiro, é muito simples e desprovida de conteúdo. Não obstante, o espírito humano tem procurado elucidá-la em vão há mais de 2 mil anos, ao mesmo tempo que obteve êxito, ainda que aproximado, na análise de formas muito mais complexas e plenas de conteúdo. Por quê? Porque é mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a *célula que o compõe*. Além disso, na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A *força da abstração* [*Abstraktionskraft*] deve substituir-se a ambos. Para a sociedade burguesa, porém, a forma-mercadoria do produto do trabalho, ou a forma de valor da mercadoria, constitui a forma econômica celular. Para o leigo, a análise desse objeto parece se perder em vãs sutilezas. Trata-se, com efeito, de sutilezas, mas do mesmo tipo *daquelas que interessam à anatomia micrológica*. (Marx, 2017, p. 77-78, grifos nossos)

É a *força da abstração*¹⁶ o elemento decisivo do método materialista histórico, Se referindo aos conceitos abstratos e à própria noção de abstração, além de retomar o prefácio de

¹⁵ “Althusserianismo é um termo genérico que cobre um amplo espectro de pensadores, correntes teóricas e tendências políticas que foram influenciados pelo trabalho de Althusser”, de acordo com Panagiotis Sotiris (2023, n.p.).

¹⁶ Sobre o exercício da *abstração*, Pachukanis (2017, p. 81, grifo nosso): “Cada ciência tem sua própria concepção principal e, com esse plano, pretende reproduzir a realidade. Assim, cada ciência constrói a realidade concreta de acordo com sua riqueza de formas, relações e dependências como resultado da combinação de elementos mais simples e de abstrações mais simples. A psicologia pretende decompor a consciência em elementos mais simples. A química pretende realizar essa mesma tarefa com relação à matéria. *Quando não podemos, na prática, decompor a realidade em seus mais simples elementos, contamos com a ajuda das abstrações*. Para as ciências sociais, o papel das abstrações é especialmente importante. A maior ou menor perfeição das abstrações determina a maturidade. Quando não podemos, na prática, decompor a realidade em seus mais simples elementos, contamos com a ajuda das abstrações. [...] “Partindo dessas definições mais simples, o economista político *reconstitui a mesma totalidade concreta, mas já não como um todo caótico e difuso, e sim como uma unidade rica de determinações e relações de dependências internas*.”

Marx, Althusser (2017, p. 42) afirma que a prática da abstração “é não apenas a existência da teoria, mas também a sua não é apenas, mas também seu método de análise”, de maneira que se as ciências experimentais dispõem de um “microscópio”, a ciência marxista não tem “microscópio”: ela deve se servir da abstração para ‘substituí-lo’” (Althusser, 2017, p. 42). Os demais elementos do processo de conhecimento a partir do materialismo histórico são o ponto de partida efetivo e o resultado de sua abstração. Em síntese, o processo de conhecimento através do método marxiano se desenvolve a partir a) da identificação de um ponto de partida real, com suas determinações imediatas, que se refere a uma *categoria simples* (ou *concreto representado*), categoria simples esta que passa por um 2) processo de reconstrução no pensamento, que é o processo de *abstração* (ou *concreto no pensamento*), movimento que resulta na 3) produção do conhecimento da categoria simples (*concreto representado*) em determinações outras até então invisíveis.

A categoria simples corresponde ao *concreto representado* no sentido de ser o “ponto de partida da intuição e da representação” (Marx, 2011, p. 78), de se apresentar com uma série determinações imediatas que já existem independentemente do nosso conhecimento sobre esse objeto. É a realidade como está dada. Já o *concreto no pensamento* diz respeito ao processo da abstração, do trabalho teórico de reconstrução, no pensamento, do *concreto representado*, que passa a ser conhecido para além das suas determinações iniciais. É nesse sentido que Marx (2011, p. 78) afirma que “o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, [e] *aparece no pensamento como processo da síntese*, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. (Marx, 2011, p. 78, grifo nosso)¹⁷. Em outras palavras, o processo de conhecimento começa de um concreto inicial determinado, isto é, da realidade como ela se apresenta e, sob o método marxiano, ascende do abstrato para um novo concreto,

¹⁷ Tratando sobre a produção do discurso teórico marxista, Althusser (1967, p. 54-55) se referiu ao *concreto representado* como “conceitos empíricos” e ao *concreto no pensamento* como “conceitos teóricos”: “Sabemos que o conhecimento desses objectos concretos, reais, singulares, não é um dado imediato, nem uma simples abstração, nem a *aplicação* de conceitos gerais a dados particulares. Estas são as posições do empirismo e do idealismo. O conhecimento desses objectos reais, concretos, singulares, é o resultado de todo um *processo* de produção de conhecimento, cujo resultado é aquilo a que Marx chama a «síntese de uma multiplicidade de determinações», sendo esta síntese o «conhecimento concreto» de um objeto concreto (Introdução de 1857). Em que consiste aquilo a que Marx assim chama «síntese»? E que são apenas «determinações»? Esta síntese consiste na combinação-conjunta exacta de *dois tipos* de elementos (ou determinações) de conhecimentos, a que chamaremos, [...] elementos teóricos em sentido estrito e elementos empíricos ou, por outras palavras, conceitos teóricos (em sentido estrito) e conceitos empíricos.”

novo não no sentido de produzir o real, mas de produzir novos conhecimentos sobre esse real¹⁸, de conhecê-lo em “determinações abstratas [que] levam à reprodução do concreto por meio do pensamento” (Marx, 2011, p. 78). Acerca desse processo de abstração, Althusser (2017, p. 42) elucida:

O que torna científica a abstração é justamente o fato de ela designar uma realidade concreta que existe realmente, mas que não podemos “tocar com as mãos” ou “ver com os olhos”. Todo conceito abstrato fornece, portanto, o conhecimento de uma realidade cuja existência ele revela: o conceito abstrato quer dizer, então, fórmula aparentemente abstrata, mas, na realidade, terrivelmente concreta pelo objeto que designa. Esse objeto é terrivelmente concreto porque é infinitamente mais concreto, mais eficaz, do que os objetos que podemos “tocar com as mãos” ou “ver com os olhos”, contudo, não podemos tocá-lo com as mãos ou vê-lo com os olhos.

É nesse terreno que, em sua elaboração *Sobre o trabalho teórico*, Althusser (1967, p. 49) disserta que todo trabalho teórico marxista apresenta dificuldades próprias à natureza de seu discurso teórico. Dentre as dificuldades apresentadas, é oportuno evidenciar duas: a) a dificuldade da terminologia do discurso teórico e b) a dificuldade o do discurso teórico. A dificuldade da terminologia do discurso teórico consiste no fato de que “por de trás do significado usual da palavra, é sempre preciso discernir o seu significado *conceptual*, que é sempre diferente do seu significado usual” (Althusser, 1967, p. 50), de modo que assim como o conceito teórico *trabalho* em Marx difere do significado habitual de trabalho, o conceito teórico *sujeito de direito* de Pachukanis diverge do conceito jurídico da teoria geral do direito. Portanto, essa dificuldade diz respeito aos próprios conceitos abstratos, e é por isso que Althusser (2017, p. 42) adverte sobre a necessidade de “habituar-se à prática da abstração”.

A dificuldade do discurso teórico diz respeito ao próprio processo de conhecimento do método marxiano, que fere o senso comum ao introduzir uma o que Althusser (Althusser, 1967, p. 70) chama de uma inovação paradoxal: “a ideia de que só se pode atingir o conhecimento

¹⁸ Essa questão diz respeito a uma crítica que Marx elabora a Hegel. Na passagem, ele afirma que “Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo” (Marx, 2011, p. 78), ou seja, desconsiderando a própria realidade efetiva e concebendo o movimento de ir do abstrato para o concreto como o movimento de pensamento para a produção de um real que lhe é próprio. Mas o movimento do método de ir do abstrato para o concreto diz respeito não à produção do real, à produção de sua gênese, mas ao “modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto” (Marx, 2011, p. 78). É nesse sentido que Marx (2011, p. 78-79) afirma que “[...] para a consciência para a qual o pensamento conceitualizante é o ser humano efetivo, e somente o mundo conceituado enquanto tal é o mundo efetivo – e a consciência filosófica é assim determinada –, o movimento das categorias aparece, por conseguinte, como o ato de produção efetivo – que, infelizmente, recebe apenas um estímulo do exterior –, cujo resultado é o mundo efetivo; e isso – que, no entanto, é uma tautologia – é correto na medida em que a totalidade concreta como totalidade de pensamento, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceituar; mas de forma alguma é um produto do conceito que pensa fora e acima da intuição e da representação, e gera a si próprio, sendo antes produto da elaboração da intuição e da representação em conceitos”.

dos objectos reais-concretos [concreto representado] na condição de trabalhar, também e ao mesmo tempo, com objectos formais-abstractos [concreto representado]”, isto é a partir do processo de abstração e dos conceitos abstratos resultantes. Diante desse quadro, Althusser (1967, p. 70) afirma que “é preciso proceder a um “esforço real para resistir às tentações do empirismo, para o qual apenas existem objectos reais-concretos” para “aceitarmos criticar as suas «evidências» ideológicas [...] e para nos situarmos ao nível da teoria, isto é, dos seus objectos formais-abstractos”. Por isso, este trabalho se dirige sobretudo a um esforço filosófico-materialista:

Se a filosofia é luta, e se, nesta luta, é a filosofia idealista que domina, isso quer dizer, infelizmente, que a filosofia materialista dialéctica se deve constituir ela própria nesta luta, conquistar pouco a pouco, nesta luta, as suas próprias posições sobre o adversário para adquirir a existência: a existência duma força histórica. Assim como a filosofia materialista não detém a «verdade» sobre as ciências, também ela não pretende apresentar-se como uma verdade acabada. Certamente, podemos enunciar um certo número de Teses de base, que começam a constituir um corpo de categorias: e estas Teses são experimentadas na luta contra as Teses idealistas. Mas não constituem um «sistema», como nas filosofias idealistas: o sistema duma Verdade total e fechada. Se a filosofia materialista dialéctica é, com conhecimento de causa, uma força de combate na teoria, deve, na base dum mínimo de princípios firmes que asseguram a sua posição, ser suficientemente móvel para ir até onde a batalha a chame, e formar-se, isto é, constituir-se na própria batalha. (Althusser, 1976, p. 148-149)

É nesse empenho que esta pesquisa afirma como proposições basilares (i) que as chances de um tempo histórico que alcance os outros animais como um outro a quem deve ser dado segundo as suas necessidades, passa decisivamente pelo processo de aprendizado crítico sobre as estruturas que organizam a sociabilidade capitalista, como a forma jurídica e (ii) que o ativismo acrítico pela subjetivação jurídica dos animais é incapaz de nos conduzir a um outro momento histórico que não seja a reprodução das mesmas relações sociais que produzem a exploração dos animais, utilizando sistema conceitual do método científico de Marx e os instrumentos teóricos da crítica da teoria geral do direito de Pachukanis para pensar o sujeito de direito animal criticamente.

A propósito dos pressupostos teóricos assumidos, a melhor compreensão do objetivo geral dessa pesquisa – a *contribuição de Pachukanis ao horizonte da libertação animal* – implica uma breve análise de pelo menos dois pontos: a) o estado da arte entre o marxismo e a questão animal¹⁹ e b) a decisão teórica pela nova leitura de Marx – especialmente a leitura

¹⁹ Importa ressaltar que a pesquisa não busca realizar uma sistematização aprofundada acerca das elaborações sobre o marxismo e os animais, de maneira que busca que apresentar brevemente os aportes teóricos centrais da referida articulação. Nesse sentido, é evidente que além dos pensadores mencionados, também outros teóricos marxistas têm trabalhado com a questão animal, a exemplo do filósofo John Sanbonmatsu e do sociólogo David

althusseriana – nesta pesquisa; tudo isto para elucidar os próprios elementos que constituem o objetivo geral. Passemos a tratar de ambos os assuntos nos tópicos que seguem.

2.2.2 Marxismo e libertação animal

O debate marxista clássico sobre os animais está inserido no campo do ecossocialismo²⁰. As discussões são predominantemente tratadas no seio de um debate entre a) marxistas animalistas²¹ em críticas contra o próprio Marx e b) marxistas animalistas que saem em defesa das críticas feitas à Marx. Sobre o primeiro conflito, os ecossocialistas John Bellamy Foster e Brett Clark (2021a, n. p.) dissertam como alguns ecossocialistas que militam pelos direitos dos animais alegam, se referindo à Marx, “que o filósofo alemão era *especista*²² em seus primeiros escritos”, argumentando que “apesar de sua posterior adesão às visões darwinianas tanto Marx, quanto Engels, nunca transcenderam uma visão profundamente fundamentada no especismo;

Nibert. Em *Critical theory and animal liberation* (2011) Sanbonmatsu (2011, p. 32, tradução nossa) sustenta uma “teoria crítica da libertação animal” também nos termos da Escola de Frankfurt. Segundo o teórico, organizador da referida coletânea, o propósito da obra é “buscar trazer a tradição crítica para a ‘questão animal’, é restaurar a memória do que éramos – ou, melhor, do que poderíamos nos tornar – antes que o poder nos infligisse a infelicidade: seres livres, criativos, éticos, capazes de viver em solidariedade e harmonia uns com os outros e com os outros animais dentro de uma ordem ecológica mais ampla. Somente afirmando tal memória, de um passado que nunca existiu, poderemos descobrir uma maneira de viver no presente que não conceda o futuro a um terror sem fim”. Outro exemplo de teórico marxista que trabalha com a questão animal é o sociólogo David Nibert, que em *Animal oppression and human violence* (2013) propõe o conceito de *domeseccration*, que articula a domesticação e a profanação/violência para denunciar “como ‘ideológicos’ os relatos tradicionais sobre o efeito positivo da domesticação no progresso social humano” (Maurizi, 2024, p. 216). Nibert (2013, p. 5) adota o materialismo histórico para estudar a “opressão animal e a consequente violência generalizada do pastoreio, da pecuária tradicional e da atual agricultura industrial intensiva”, uma revisão histórica que, segundo o teórico, se concentra não na agência dos humanos e animais individuais, mas nos aspectos sistêmicos. Ainda, existem pensamentos de teóricos não marxistas que dialogam com o marxismo, que podem ser representados pela filósofa e bióloga Donna Haraway. Haraway (2018, p. 132, tradução nossa), que tem uma forte influência de Marx em seu trabalho, já se intitulou expressamente como uma “filha ilegítima” de Marx. Desde *Manifesto ciborgue* (1985) Haraway (2009, p. 54) elabora uma crítica à “herança do humanismo marxiano com seu eu eminentemente ocidental”; em *Quando as espécies se encontram* (2008) a filósofa disserta que “de todos os filósofos, Marx entendeu a sensibilidade relacional e pensou profundamente o metabolismo entre seres humanos e o resto do mundo ativado pelo trabalho vivo”, e que “ao lê-lo, porém, no fim das contas ele não foi capaz de escapar à teleologia humana daquele trabalho – a feitura do próprio homem” (2022, p. 68), afirmando que um “sussurro pós-humanista” em seu ouvido lembra que “o humanismo marxista não ajuda a pensar [...] mais do que outros tipos de fórmulas humanistas, nem para pessoas nem para animais” (Haraway, 2022, p. 68).

²⁰ De acordo com a socióloga e economista Sabrina Fernandes (2020, pp. 131-133): “O ecossocialismo é uma corrente de pensamento e ação – ou seja, práxis – focada em superar a dicotomia entre humanos e natureza para promover uma síntese marxista ecológica que leve a uma estrutura emancipatória para a construção de uma sociedade global socialista. [...] O ecossocialismo corresponde ao marxismo revolucionário, pois entende a necessidade de romper com o sistema atual por meio da construção de organizações dos oprimidos capazes de gerar rupturas com o sistema”.

²¹ Em sentido amplo, essa expressão é popularmente utilizada para descrever as pessoas, marxistas ou não marxistas, que tomam uma posição a favor dos animais.

²² De acordo com Foster e Clark (2021a, n.p.), o termo *especismo* foi cunhado por Richard Ryder em 1970 ficou definido no *Oxford English Dictionary* de 1985 como sendo a “discriminação ou exploração de espécies animais, com base no pressuposto hegemônico da humanidade”.

que, por conseguinte, teria se estranhado²³, como um todo, ao materialismo destes” (Foster, Clark, 2021a, n.p.). Ao que parece, foi nesse primeiro contexto que a articulação entre o marxismo e a questão animal foi inaugurada.

Tais críticos concentram suas objeções principalmente nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844*, alegando que Marx apresenta uma perspectiva, ao mesmo tempo, *antropocêntrica* e dualista - inaugurando um abismo e não em uma continuidade - entre animais não humanos e animais humanos; o que justificaria, de maneira ontológica, uma abordagem marcada pela exploração e instrumentalização das relações humano-animal, ignorando ou negando o sofrimento destes últimos ao ponto de deixar de notar condições básicas para a existência dessas vidas. (Foster, Clark, 2021a, n.p.)

Diversos teóricos marxistas que tratam da questão animal são uníssonos em afirmar o sociólogo britânico Ted Benton como o teórico que lançou o debate sobre os animais ao marxismo. Marco Maurizi (2024, p. 15) disserta que “as coisas realmente mudaram desde que Ted Benton lançou seu desafio à teoria marxista, defendendo a justiça animal”; de acordo com Christian Stache (2021, n.p.), “o pensamento mais influente do marxismo animalista e do animalismo marxista foi desenvolvido por Ted Benton, com base em sua interpretação do trabalho de Karl Marx”; Foster e Clark (2021a, n.p.) afirmam que Benton foi o “ecossocialista pioneiro” a oferecer uma crítica aos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) argumentando que a “abordagem dominante de Marx na relação humano-animal, particularmente em seus primeiros escritos, não era apenas especista, mas – em virtude de seu humanismo antropocêntrico – também ‘um exemplo fantástico de especismo narcisista’”.

Compreendendo Benton como “o precursor do debate animalista dentro do marxismo”, Maila Costa (2019, n.p.) explica que a defesa contra a crítica feita por Benton a Marx tem se destacado justamente nos trabalhos de Foster, Stache, Clark e Kohei Saito, cujas defesas se baseiam na alegação de que, “ao contrário das acusações de Benton e dos ecologistas, foi Marx um dos primeiros a pontuar a ruptura metabólica, causada pelo capitalismo, entre o homem e a natureza”. Enquanto Benton e seus pupilos diretos²⁴ representam a primeira face do conflito

²³ Acerca do conceito de “estranhamento”, Foster e Clark (2021a, n.p.) afirmam que a preocupação e afinidade para com os animais está presente na análise marxiana a partir da consideração, por parte de Marx, da “dialética-homem-animal, [que] foi afetada por uma concepção da *especificidade histórica das relações homem-animal*, associada a diferentes modos produtivos”, o que “deu origem, posteriormente, ao conceito de ‘especismo estranhado’ [*alienated speciesism*] pelo cientista político Bradley J. Macdonald a partir de sua crítica marxista, decorrente da alienação capitalista da natureza”. No mesmo sentido Stache (2021, n.p.): “Nos *Manuscritos de Paris*, a diferenciação dialética entre homem-animal que Marx propõe fundamenta-se em seu conceito de trabalho estranhado, ser da espécie [ser genérico], bem como em sua crítica ao capitalismo, sua concepção de história e a relação homem-animal que se estabelece quanto ao comunismo.”

²⁴ Segundo Foster e Clark (2021a, n.p.), “outros estudiosos críticos da questão animal na obra de Marx” seguiram o exemplo de Benton, sobre os quais mencionam Renzo Llorente, John Sanbonmatsu, Katherine Perlo e David

que predomina as discussões que articulam o marxismo e a questão animal (os marxistas animalistas²⁵ em críticas contra o próprio Marx), Foster, Stache e Clark representam a outra face do confronto (os marxistas animalistas que saem em defesa das críticas feitas à Marx)²⁶.

O fato é que ambas as faces possuem mais semelhanças do que diferenças. Enquanto é certo que Benton se concentra nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) para tecer suas elaborações críticas sobre Marx e que, mesmo sinuosamente, reconheça “o discurso instável e evidentemente transitório”²⁷ (Stache, 2021, n.p.) desses textos, Stache (2021, n.p.) também concorda com o caráter de instabilidade e de transitoriedade dos *Manuscritos*, mas não no intuito de identificar, por exemplo, o anacronismo²⁸ das críticas de Benton à Marx, mas para sustentar que a identificação dos *Manuscritos* como transitórios e instáveis não se aplica “para a interpretação de Marx das relações homem-natureza e homem-animal”.

Na mesma linha, Foster e Clark (2021b, n.p.) dissertam sobre como nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) “Marx observou explicitamente a estreita relação entre os seres humanos e os outros animais como seres naturais objetivos”, de modo que se “para Benton o ‘humanismo é especismo’” (Foster, Clark, 2021a, n.p.), essa afirmação “se dá em exata oposição à noção marxiana de que: ‘ao humanismo plenamente desenvolvido podemos chamar naturalismo’” (Foster, Clark, 2021a, n.p.)²⁹. Ainda que Ted Benton tenha se esforçado em

Sztybel. Importa destacar que Sztybel não é marxista, embora seja um filósofo da ética animal que tenha se dedicado a argumentar que “é contraditório o marxismo não defender os animais (Maurizi, 2024, p. 150). Maurizi (2014, p. 150) exemplifica Sztybel para identificar algo sintomático: “Sztybel não demonstra simpatia por Marx e demonstra que não deu ao *Capital* a mesma atenção que deu ao livro de Peter Singer, *Libertação animal*. O problema [...] é que mesmo aqueles autores que certamente leram Marx (como Benton ou [Steven] Best), acabam criticando-o exatamente como Sztybel faz.

²⁵ Em sentido amplo, essa expressão é popularmente utilizada para descrever as pessoas, marxistas ou não marxistas, que tomam uma posição a favor dos animais.

²⁶ As publicações de *On the origins of animalist marxism: rereading Ted Benton and the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (2018) por Christian Stache e de *Marx and alienated speciesism* (2019) por John Bellamy Foster e Brett Clark, ambas discutindo diretamente as elaborações de Benton especialmente em seu artigo *Humanism = speciesism: Marx on humans and animals* (1988) foram objeto de um debate que se desdobrou: em resposta a Foster, Clark e Stache, Benton publicou o *Marx, animals, and humans: a reply to my critics* (2019) e, em *Marx and the critique of alienated speciesism: replies to Benton*, os teóricos replicaram Benton. Todas as publicações ocorreram no Monthly Review.

²⁷ Stache (2021, n. p.) explica que “a análise de Benton conclui [...] existir dois diferentes Marx nos *Manuscritos de Paris*: um Marx humanista que estabelece o dualismo homem-animal e beneficia o domínio da natureza pelos seres humanos. E um segundo Marx, naturalista, que destaca a diferença gradativa entre humanos e animais, defendendo a reconciliação entre natureza e sociedade humana. Para Benton, esta distinção faz com que o texto de Marx seja rasgado de “contradições internas”, “ambiguidades” e “tensões” [93], o que, portanto, caracteriza os *Manuscritos* como um texto de “discurso instável e evidentemente transitório”, no qual estão presentes “discursos de humanismo e naturalismo” que “coexistem em tensão não resolvida uns com os outros”.

²⁸ Maurizi (2024, p. 16) não considera “a polêmica de Benton contra Marx historicamente correta ou teoricamente necessária.” O filósofo afirma que “Benton espera, simultaneamente, *muito pouco* e *demais* de Marx. Muito pouco: uma vez que ele ainda usa conceitos como ‘egoísmo’ de uma forma bastante genérica, descontextualizada e inquestionável. Demais: porque partilha a visão tradicional do comunismo como ‘uma sociedade marcada pela benevolência espontânea universal, ou que transcende todas as fontes de estranhamento e sofrimento humano’” (Maurizi, 2024, p. 107).

²⁹ Em crítica a Benton, no texto *Marx and alienated speciesism (Marx e o especismo estranhado)* (2018) é possível

criticar o humanismo de Marx, o fato de ele ter circunscrito a articulação entre a questão animal e o marxismo aos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e no conceito de especismo – que será abordado adiante – faz com que seja razoável afirmar uma dimensão humanista em seu próprio afazer teórico-marxista. Nesse quadro, em que pesem as diferenças pontuais entre ambas as discussões – uma na linha de uma *crítica humanista* ao humanismo do jovem Marx e outra na linha de uma *defesa humanista* ao humanismo do jovem Marx – é possível identificar que o aspecto nodal que ambas as discussões têm em comum, na esteira do ecossocialismo, é o humanismo³⁰ e as consequências teóricas decorrentes – a serem brevemente tratadas a seguir.

Para além desse debate mais restrito ao terreno do jovem Marx, que foi produzido no ocidente e teve sua maior expressão em solo norte-americano, o desenvolvimento dos movimentos de libertação animal na Alemanha a partir da década de 1980 culminaram em uma “virada para o marxismo” (Werding, Bernhold, Müller, 2019, n.p., tradução nossa). De acordo com Daniel Werding, Christin Bernhold e David Müller (2019, n.p.), todos membros da Aliança

encontrar toda uma dedicação em Foster e Clark em demonstrar elementos de um Marx “não especista” também em *O capital* (1867), sobre o qual dissertam sobre como “Marx apresentou a relação dinâmica entre humanos e animais domesticados, iluminando sua estreita proximidade e interdependência” (Foster, Clark, 2021b, n.p.). Na mesma linha, em *Sobre as origens do marxismo animalista* (2021) Stache (2021, n.p.), também criticando Benton, discorre que com a “diferenciação dialética entre homem-animal” fundamentada no conceito de trabalho estranhado, “em contraste com a tradição filosófica ocidental, que tem por base a dualidade humano-animal, Marx estabelece implicitamente, em seu texto, as bases para um conceito histórico-materialista, sócio-prático da relação estabelecida entre homem-animal. Questões que são explicitamente delineadas n’ *A Ideologia Alemã*, reaparecendo no primeiro volume d’*O Capital*”. É nesse sentido que Althusser (2015, p. 128) avalia: “Os *Manuscritos econômico-filosóficos* alimentaram toda uma interpretação, tanto ética, quanto (o que vem a dar no mesmo) antropológica, e até mesmo religiosa, de Marx - não sendo então *O capital*, em seu distanciamento e sua aparente “objetividade”, senão o desenvolvimento de uma intuição de juventude que teria encontrado sua expressão filosófica principal nesse texto e seus conceitos: antes de tudo os conceitos de alienação, *humanismo*, *essência social do homem* etc. É sabido que os marxistas só vieram a reagir tardiamente e que, com frequência, a reação foi proporcional a seus temores e sua precipitação: tenderam a defender Marx em bloco, e a aceitar, *mas a favor d’ O capital*, a tese de seus adversários, superestimando assim o prestígio *teórico* do texto de 1844”.

³⁰ Importa elucidar que a acepção de humanismo aqui referenciada diz respeito ao marxismo humanista, e não ao “humanismo” debatido como expressão hierárquica entre humanos e animais. Nas palavras de Stache (2021, n.p.): “Tradicionalmente, duas correntes predominam no debate relativo à diferenciação homem-animal, a primeira, que Benton chama de posição humanista e a segunda, nomeada posição naturalista [...]. Ambos [os] pontos de vista priorizam diferenças/semelhanças entre animais-humanos. Representantes da posição humanista reconhecem as continuidades e semelhanças biológicas e sociais, no entanto, privilegiam uma ou mais diferenças que se tornam decisivas no estabelecimento da relação humanos-animais. [...] Defensores da posição naturalista estão convencidos de que, apesar de todas [as] diferenças – que não deixam de ser reconhecidas por esta corrente –, os pontos em comum entre humanos-animais são decisivos. O próprio Benton apoia este argumento. Para ele, o bom Marx humanista, que aparece nos *Manuscritos de Paris*, é aquele que apresenta a base conjunta entre animais e humanos, oferecendo uma ‘visão naturalista, mas ainda assim reducionista, da natureza humana. Contrastando com o Marx mal humanista, que, presumivelmente, fundamente sua teoria em um dualismo homem-animal- bem como humaniza a natureza.” Assim, muito embora em termos bentianos o próprio Ted Benton se classifique como um naturalista, em termos amplos o teórico pode ser considerado marxista humanista, dada a sua circunscrita consideração aos textos do jovem Marx e a sua correlata ênfase às categorias encontradas nos *Manuscritos*, como a categoria alienação, ainda que o faça termos críticos a Marx – uma vez que, por exemplo, Benton avalia que Marx manifesta um dualismo homem-animal e que esse dualismo é “o ‘dispositivo central’ em sua crítica [crítica de Marx] ao trabalho estranhado [alienado] e do capitalismo” (Stache, 2021, n.p.).

Marxismo e Libertação Animal (*Alliance for Marxism and Animal Liberation*³¹), “as discussões políticas e teóricas estavam apenas começando”. No contexto de divergências entre os ativistas pelos animais – que envolviam bem-estaristas³² e anarquistas³³, Werding, Bernhold e Müller (2021, n.p., tradução nossa) explicam que a “Semana dos direitos dos animais” ocorrida no ano de 1995, em Hamburgo, explicitou os conflitos ideológicos do movimento, levando a uma reorientação em alguns grupos que passaram “a se engajar em discussões teóricas e a formular

³¹ Nos termos de Importa elucidar que a acepção de humanismo aqui referenciada diz respeito ao marxismo humanista, e não ao “humanismo” debatido como expressão hierárquica entre humanos e animais. Nas palavras de Stache (2021, n.p.): “Tradicionalmente, duas correntes predominam no debate relativo à diferenciação homem-animal, a primeira, que Benton chama de posição humanista e a segunda, nomeada posição naturalista [...]. Ambos [os] pontos de vista priorizam diferenças/semelhanças entre animais-humanos. Representantes da posição humanista reconhecem as continuidades e semelhanças biológicas e sociais, no entanto, privilegiam uma ou mais diferenças que se tornam decisivas no estabelecimento da relação humanos-animais. [...] Defensores da posição naturalista estão convencidos de que, apesar de todas [as] diferenças – que não deixam de ser reconhecidas por esta corrente –, os pontos em comum entre humanos-animais são decisivos. O próprio Benton apoia este argumento. Para ele, o bom Marx humanista, que aparece nos Manuscritos de Paris, é aquele que apresenta a base conjunta entre animais e humanos, oferecendo uma ‘visão naturalista, mas ainda assim reducionista, da natureza humana. Contrastando com o Marx mal humanista, que, presumivelmente, fundamenta sua teoria em um dualismo homem-animal- bem como humaniza a natureza.” Assim, muito embora em termos bentianos o próprio Ted Benton se classifique como um naturalista, em termos amplos o teórico pode ser considerado marxista humanista, dada a sua circunsrita consideração aos textos do jovem Marx e a sua correlata ênfase às categorias encontradas nos Manuscritos, como a categoria alienação, ainda que o faça termos críticos a Marx – uma vez que, por exemplo, Benton avalia que Marx manifesta um dualismo homem-animal e que esse dualismo é “o ‘dispositivo central’ em sua crítica [crítica de Marx] ao trabalho estranhado [alienado] e do capitalismo” (Stache, 2021, n.p.). sua própria descrição, a Aliança Marxismo e Libertação Animal (*Bündnis Marxismus und Tierbefreiung*) é “uma associação de ativistas do movimento de libertação animal e a esquerda comunista da Alemanha e da Suíça. Foi fundada em Hamburgo em 2014. O impulso para a fundação foi um debate conjunto sobre os direitos dos animais e o movimento de libertação dos animais, assim como sobre as organizações marxistas nos países de língua alemã. O propósito da aliança é apoiar as formas políticas, econômicas e teóricas de luta de classes contra o capital e as estruturas da sociedade capitalista, destacando a conexão entre a exploração dos assalariados, dos animais e da natureza. Isto inclui a ligação entre o marxismo e a libertação animal na teoria e na prática. Nosso objetivo é um socialismo através do qual a classe trabalhadora, os animais e a natureza sejam liberados. Desenvolvemos e discutimos textos teóricos, organizamos eventos e participamos de várias ações políticas tanto da esquerda marxista quanto do movimento de defesa dos direitos dos animais e de libertação dos animais”. (*Bündnis Marxismus und Tierbefreiung*, s.d., n.p.).

³² De acordo com Gary Francione (1996, p. 1, tradução nossa), o bem-estarismo “pressupõe a legitimidade de tratar os animais instrumentalmente como meios para fins humanos, desde que certas ‘salvaguardas’ sejam empregadas. Por exemplo, os defensores do bem-estar animal argumentam que o uso de animais em experimentos biomédicos e o abate de animais para consumo não são aceitáveis, desde que essas atividades sejam conduzidas de forma ‘humanitária’”. Segundo Daniel Braga Lourenço (2008, p. 388), “a posição que defende o ‘bem-estar’ assume como legítimo o tratamento instrumental dos animais (como meio para fins humanos), desde que certas ‘salvaguardas’ sejam utilizadas. Sinteticamente, no que diz com a exploração animal, seria como se os ‘welfaristas’ defendessem sua regulamentação, enquanto os que postulam pelos ‘direitos dos animais’ buscassem sua abolição. A posição de ‘bem-estar trabalha com dois conceitos básicos, quais sejam, o tratamento ‘humanitário’ e a eliminação do ‘sofrimento desnecessário’, no sentido de que é aceitável ultrapassar quaisquer interesses animais – inclusive a dor e a morte –, desde que o interesse humano envolvido seja reputado ‘significativo’ e o sofrimento animal não seja ‘desnecessário’. Em geral, a ‘necessidade’ do padecimento é analisada sob o prisma das práticas socialmente aceitas. As reputadas ‘cruéis’ são, na maior parte das vezes, somente aquelas que ‘desperdiçam’ os ‘recursos animais’ por meio da imposição de ‘sofrimento gratuito’. Permitimos que os fazendeiros castrem e marquem seus animais sem qualquer tipo de analgésico, apesar de sabermos que estas são condutas reconhecidamente dolorosas, mas não permitimos que, sem boas justificativas, deixem o seu gado morrer de fome”.

³³ Os ativistas da Aliança explicam que “a maioria dos ativistas tinham uma formação anarquista autônoma ou filiação ao Partido Verde, fundado no início dos anos 1980”. (Werding, Bernhold, Müller, 2019, n.p., tradução nossa).

uma crítica às formas de política autônoma então dominantes na Alemanha” (Werding, Bernhold, Müller, 2019, n.p., tradução nossa), uma reviravolta “que encontrou sua expressão em novas posições teóricas baseadas na teoria da crítica tradicional de Adorno, Horkheimer e Marcuse” (Werding, Bernhold, Müller, 2019, n.p., tradução nossa). Em 2006, o congresso “Amolecer o coração” (“uma frase de Adorno”, segundo os membros da Aliança), resultou na publicação de um livro sob o mesmo título por parte da jornalista e ativista Susann Witt-Stahl (Werding, Bernhold, Müller, 2019, n.p., tradução nossa). Eles afirmam que um dos colaboradores da obra foi o filósofo italiano Marco Maurizi, que elaborou dois capítulos e que, com suas *Nove teses sobre o especismo* (*Nine theses of speciesism*) (2005) elaboradas um ano antes, constituíram referências “seminais para os grupos que já discutam a teoria crítica e a libertação animal” (Werding, Bernhold, Müller, 2019, n.p., tradução nossa).

Em um esforço de demonstrar aos ativistas animalistas – marxistas e não marxistas – a força existente na leitura da opressão dos animais a partir do marxismo, Maurizi desenvolveu a discussão teórica marxista acerca da questão animal a partir da teoria crítica da Escola de Frankfurt que, segundo o filósofo, “com sua crítica progressiva da civilização, abriu a possibilidade de um reenquadramento teórico da relação humano-animal” (Maurizi, 2024, p. 17). Especialmente tratando da *Dialética do esclarecimento* (1947) dos frankfurtianos Theodor Adorno e Max Horkheimer, Maurizi (2024, p. 37) disserta que um dos mais importantes resultados dessa obra “está na sua interpretação e crítica progressivas da *Naturbeherrschung* [dominação da natureza]”, em que Adorno e Horkheimer deixam evidente a necessidade de “investigar nosso desligamento de nossa consciência animal original, ou seja, [investigar] como a consciência humana *como* algo ‘*diferente*’ da animalidade veio a existir”³⁴ (Maurizi, 2024, p. 38), cuja investigação revela que “o domínio dos humanos sobre a natureza [...] é tanto causa quanto efeito de nossa alienação da natureza”.

É nesse sentido que, de acordo com Werding, Bernhold e Müller (2019, n.p., tradução nossa), a ideia básica de Maurizi (2024, p. 60) é a de que “o especismo – nossa crença de que o homem é algo diferente e superior a todos os outros animais – não é causa de nada; ele é, antes disso, o efeito de algo que os antiespecistas metafísicos ainda não explicaram”. Acerca da

³⁴ Nesses termos, o filósofo afirma que o que lhe interessa é “a descrição fenomenológica da dominação como estrutura intersubjetiva, econômica e cultural” (Maurizi, 2024, p. 44) para compreender que “é a relação humano/animal que produz o *próprio* humano através da constante negação do seu Outro animal” (Maurizi, 2024, p. 223), de maneira que “o pretexto para tal negação simbólica e real do animal é, em última análise, o domínio da natureza” (Maurizi, 2024, p. 223).

teoria da dominação desenvolvida em *Dialética do esclarecimento* (1947), Maurizi (2025, n.p., tradução nossa):

Eles [Adorno e Horkheimer] descrevem a dominação como uma constante civilização, uma tentativa humana de dominar a natureza externa e interna, construindo um sujeito mestre de si mesmo e do mundo. Esse sujeito, porém, para dominar a natureza, precisa também se autodominar, reprimindo seus próprios “impulsos”: mas o desconforto da civilização, ao contrário do que Freud queria dizer, tem um caráter, em última análise, autodestrutivo. Dominação, na verdade, implica *reificação*, ou a redução da natureza e dos humanos a objetos manipuláveis. [...] O processo de reificação culmina no capitalismo, no qual o próprio capital se torna o *objetivo absoluto* da sociedade, transformando todo propósito humano em uma função de si mesmo. Assim, o ser humano acaba por alienar-se, não conseguindo mais reconhecer-se numa civilização que o vê como parte da máquina social, onde o capital é um fim informe, desumano, um buraco negro que absorve, mistifica, explora e, em última análise, mercantiliza toda a realidade “humana”. [...] Para se constituir como humanidade, o homem deve primeiro negar a si mesmo como uma entidade separada do resto dos seres vivos. Mas a humanidade não é, nem nunca foi, um sujeito real e separado: essa expulsão material e simbólica do animal na verdade funciona para tornar impossível a subjetividade humana como livre autodeterminação.

Dedicado à formulação de um *antiespecismo político* a partir da teoria crítica da Escola de Frankfurt – especialmente de Adorno, Horkheimer e Marcuse –, Maurizi (2025, n.p., tradução nossa) sustenta uma perspectiva de transformação que passe da distinção entre humanos e animais para uma relação “na qual os humanos possam se reconhecer como parte de um todo, abandonando a lógica da dominação e da alienação” (Maurizi, 2025, n.p., tradução nossa) e, para o filósofo, essa perspectiva, “baseada na libertação social, é a base do antiespecismo político, que não se contenta com a libertação individual ou moral, mas visa transformar o sistema em suas raízes” (Maurizi, 2025, n.p. tradução nossa). Assim, o “antiespecismo político se configura como uma extensão da teoria crítica, capaz de desafiar essa hierarquia que se impõe não apenas à essência da humanidade, mas também às demais formas de vida” (Maurizi, 2025, n.p. tradução nossa).

No que se refere às elaborações marxistas acerca da libertação animal, Stache (2019, n.p.) aponta que as críticas de Benton a Marx a respeito dos animais obstruíram “uma investigação mais profunda sobre o legado de Marx para uma teoria social crítica da exploração e libertação animal”, e afirmou a necessidade de superar esses obstáculos para “desenvolver uma teoria social adequada capaz de analisar a atual miséria dos seres humanos, animais e natureza, e liderar a luta por uma sem exploração e justiça para todos” (Stache, 2019, n.p.). Nesse quadro, as pesquisas aqui realizadas sugerem que, entre as elaborações dos teóricos

marxistas que tratam do animais, a *libertação animal* não está teorizada em forma de um *conceito* teórico propriamente, mas como uma categoria em desenvolvimento³⁵ que, nos termos de sua articulação com o marxismo, aparece como vinculada aos elementos da teoria da revolução e da teoria da emancipação³⁶ em uma proposição de que “libertação animal é libertação humana” e, nessa leitura marxista³⁷, “não pode haver libertação humana sem enfrentar o problema da sociedade de classes” (Maurizi, 2024, p. 63)³⁸.

³⁵ Para Maurizi (2024, p. 279), que também se identifica como ecossocialista (Maurizi, 2024, p. 310): “a superação do nosso afastamento da natureza nos empurra fortemente na direção de um autorreconhecimento como animais universais e dialéticos. A sociedade comunista, resolvendo a contradição humano/natureza, abandonando todas as formas de dualismo e espiritualismo, só poderia, portanto, ser concebida como uma sociedade animal ampliada”, e abordar os animais na teoria marxista “significa a possibilidade de pensar os animais como membros efetivos da sociedade humana, mesmo que as consequências dessa inclusão sejam impossíveis de compreender plenamente no presente”. É nesse sentido que o filósofo afirma que esse modelo social alternativo ao que vivemos não pode ser antecipado neste momento, de modo que “qualquer tentativa de viver uma vida não-violenta *agora* não pode ser senão uma paródia muito imprecisa de um mundo liberto: ninguém pode antecipar as relações que um dia poderemos ter com outras espécies, a forma como organizamos a via, o consumo, a educação etc.” (Maurizi, 2024, p. 127). Mas disso não decorre, para o autor, a desconsideração da “importância de desenvolver uma sensibilidade para a alteridade em todas as suas formas [...]; estimular a nossa imaginação, impulsionar novas relações sociais, intersubjetivas e ultrasubjetivas” (Maurizi, 2024, p. 127).

³⁶ Foster e Clark (2021c, n.p.), por exemplo, afirmam que “a luta revolucionária é necessária para transcender o estranhamento em relação à natureza associado ao capitalismo. Marx reconheceu que o desenraizamento do especismo estranhado é parte desta luta. Para que o ‘humanismo plenamente desenvolvido’ se torne ‘naturalismo’, é necessário forjar uma nova dialética homem-animal, fundamentada no princípio epicuriano de que “o mundo é meu amigo”.

³⁷ Essa proposição de “libertação animal é libertação humana” também é mobilizada em temas diferentes por ativistas dos direitos dos animais, embalados por pensadores não marxistas vinculados à uma filosofia moral burguesa (Bündnis Marxismus und Tierbefreiung, 2019, p. 182). Conforme explica Maurizi (2024, pp. 61-63: [Peter] Singer, por exemplo argumenta que a difusão do vegetarianismo e a abolição da agricultura industrial aumentaria a produção agrícola para as necessidades humanas e, portanto, levaria ao fim da fome no mundo. No entanto, de acordo com essa tese, a relação entre libertação humana e animal é totalmente extrínseca e contingente. Em primeiro lugar, ela significa simplesmente que as consequências da libertação animal produziriam benefícios até mesmo para os humanos. Em segundo lugar, a tese esquece que a fome mundial não é consequência de uma produção insuficiente: o desequilíbrio na utilização de recursos é efeito da exploração humana e, enquanto ela produzir distribuição desigual de poder, não pode haver distribuição igualitária de riqueza. Uma segunda versão do lema ‘libertação animal é libertação humana’ tenta aprofundar a conexão entre as duas opressões, mas é igualmente incorreta. Essa ideia sustentada por aqueles que acreditam que o especismo é uma forma de discriminação que inclui o racismo e o sexismo. Desse ponto de vista, aqueles que lutam contra o especismo devem necessariamente lutar contra o racismo e o sexismo. Portanto, eles devem lutar por uma *sociedade* mais justa. No entanto, tudo isso é totalmente inadequado para um conceito rigoroso de libertação humana. Pode-se imaginar uma sociedade multiétnica e não-sexista em que todos os grupos étnicos e gêneros sejam igualmente explorados. Afinal, já vivemos em um mundo que professa hostilidade ao racismo e ao sectarismo, embora nem um grama de libertação humana esteja à vista. [...] É interessante notar como os teóricos dos direitos dos animais não conseguem ver a diferença entre, por um lado, sexismo, racismo e especismo e, por outro, a opressão de classe”.

³⁸ A propósito dos que buscam uma política revolucionária (Maurizi, 2024, p. 94), o filósofo italiano afirma: “Para nós, a afirmação ‘libertação animal é libertação humana’ significa diferente [do fundamento idealista *especismo* utilizado pelo ativismo tradicional dos direitos dos animais]: vemos a natureza política dela, vemos que o cerne do problema é a lógica da exploração da sociedade de classes, uma lógica cuja base foi estabelecida há mais de 10.000 anos e que desde então não deixou de escravizar e sacrificar humanos e animais no altar da civilização. Ao contrário do ativismo pelos direitos dos animais, acreditamos que a libertação humana faz parte da libertação animal. O animal humano é o animal que deveria iniciar uma revolução e destruir a jaula da opressão de classe e espécie”.

2.2.3 Nova leitura de Marx, Althusser e libertação animal

A decisão teórica pela nova leitura de Marx e, precisamente, pela leitura de Althusser, decorreu em primeiro lugar de uma influência da expressiva recepção *conjunta* tanto da obra pachukaniana quanto da obra althusseriana no Brasil, cujo pioneirismo é identificado nas elaborações do filósofo Márcio Bilharinho Naves (Soares, 2020, n.p.). Conforme explica Moisés Alves Soares (2018, p. 45), em sua obra *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis* (2000) Naves recupera e reinterpreta, “sobretudo com base no aparato categorial de Louis Althusser, [...] [a] crítica à forma jurídica a partir do método da crítica da economia política marxiana realizada por Pachukanis” (Soares, 2020, n.p.)³⁹. No mesmo sentido Pedro Davoglio (2018a, p. 22) disserta sobre como “a crítica do direito de inspiração althusseriana diversificada tem adquirido prestígio no Brasil” nos últimos anos, mencionando a obra de Márcio Bilharinho Naves como a principal expressão desse movimento teórico. Nesse sentido e em termos mais amplos, a sistematização de Ingo Elbe envolvendo a *nova leitura de Marx* surge como proposição sistematizadora desse contexto teórico, uma vez que identifica as convergências existentes entre Pachukanis e Althusser acerca da leitura de Marx e como essa leitura é refletida nas elaborações desses pensadores⁴⁰. Em seu estudo acerca do desenvolvimento do discurso internacional sobre Marx desde 1965, Jan Hoff (2017, p. 15, tradução nossa) afirma o trabalho de Elbe como pioneiro:

Um dos méritos do trabalho de Elbe é ter concebido uma abordagem sistematizadora em relação ao tipo de Marxismo representado pela Nova Leitura de Marx, que começou a se desenvolver nas décadas de 1960 e 1970 (se desconsiderarmos os primeiros precursores, como Isaak Ill'ich Rubin e Evgeny Pashukanis na União Soviética da década de 1920). [...] Elbe está preocupado em mostrar como as referências às obras de Marx e Engels variam de acordo com os respectivos tipos de marxismo, e como estes últimos focam seu interesse em diferentes textos ou partes de textos dessas obras como pontos centrais de referência.

Ainda que a recepção do pensamento de Althusser nas elaborações da crítica do direito pachukaniana no Brasil funcione “principalmente como apoio para uma interpretação das obras de Marx e sobretudo de Pachukanis” (Davoglio, 2018a, p. 22), este trabalho não avança nos

³⁹ Originalmente Moisés Alves Soares publicou o seu texto *O equilíbrio catastrófico da teoria marxista do direito no Brasil* em 2018 na Revista Margem Esquerda. Acrescentando algumas informações, voltou a publicá-lo em 2020, desta vez no Blog da Boitempo, onde esse trecho está inserido.

⁴⁰ Como visto em outro momento, Pachukanis e Althusser têm em comum o fato de que o primeiro antecipou em 1920 uma maneira de ler Marx que foi retomada e passou a ser desenvolvida a partir da década de 1960, tendo Althusser como proeminente figura.

termos de se aprofundar em uma análise dos conceitos de Marx e de Pachukanis acerca do fenômeno jurídico sob uma leitura althusseriana – ainda que isso se expresse na utilização de referências teóricas que pensam Pachukanis sob o pensamento de Althusser⁴¹. Em outras palavras, a opção teórica pela nova leitura de Marx e, nessa leitura, pelo pensamento de Althusser se materializa precisamente como um *ponto de partida* que não é em si objeto teórico de aprofundamento nesta pesquisa, mas cujos elementos teóricos (como a noção de *corte epistemológico*) constituem o esforço de conduzir o trabalho sob as bases do *anti-humanismo teórico marxista*⁴², proposição desenvolvida por Althusser que se desdobra no desenvolvimento da *teoria da ideologia* althusseriana⁴³.

A proposição do anti-humanismo teórico foi produzida por Althusser no contexto da identificação do *corte epistemológico* da teoria de Marx⁴⁴. Na rejeição das categorias de “homem”, “essência do homem”, “alienação” e “trabalho alienado” vinculadas ao humanismo teórico, se inscreve o alcance das determinações estruturais das relações sociais capitalistas⁴⁵. Para Althusser, “o humanismo possui como nó condutor, como denominador comum: a concepção das relações humanas como suportes efetivos do papel motor de todo o processo social, obliterando as relações econômicas, políticas e ideológicas” (Sampedro, 2023, pp. 67-68), de modo que, “quando não se converte simplesmente em um estratagema imaginário em

⁴¹ Além de Márcio Bilharinho Naves, Celso Naoto Kashiura Junior também é um exemplo de teórico que trabalha a crítica do direito sob bases althusserianas.

⁴² Apesar das imprecisões teóricas e do adjetivismo desnecessário, uma fagulha desta proposição foi ensaiada em: FORMIGA, A. M. G. A. F. Anti-humanismo marxista para além da espécie. In: SEMINÁRIO CRÍTICA DO DIREITO E SUBJETIVIDADE JURÍDICA, 4., 2023, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2024. p. 606-611. Disponível em: <https://criticadodireito.com/anais-iv-seminario>. Acesso em 13 abr. 2025.

⁴³ Conforme Sampedro (2023, p. 74, grifo nosso): “O ponto nuclear, ou se preferirmos, a preocupação máxima do pensamento de Althusser, a sua motivação, finalidade e o que, de um modo não desprovido de grande importância, constituirá a base filosófica da sua obra, é, sem dúvida alguma, a construção de uma teoria da ideologia. [...] Nessa teoria da ideologia estabelecida por Althusser, encontra-se mergulhada toda a problemática [...] [de] sua concepção da filosofia até a *crítica ao humanismo*, passando, de um modo crucial, pela noção de *ruptura epistemológica*.”

⁴⁴ Dedicado em renovar o marxismo e enunciar a dimensão científica da obra de Marx contra as “infiltrações da ideologia burguesa” (Davoglio, 2018a, p. 115), Davoglio (2018a, p. 115) afirma que “o anti-humanismo teórico é umas das pedras de toque desse combate”. De acordo com Hoff (2017, p. 35, tradução nossa): “o Congresso do PCUS [Partido Comunista da União Soviética] em 1956 havia revivido uma ideologia ‘pequeno-burguesa’ dos partidos comunistas que – de acordo com Althusser – correspondia a uma interpretação do marxismo como ‘humanismo’ e um foco nos primeiros escritos de Marx, bem como em conceitos como ‘ser humano’, ‘alienação’, ‘apropriação da essência humana’ e ‘liberdade’. [...] Foi precisamente essa tendência que Althusser criticou e contra a qual ele orientou sua interpretação diametralmente oposta (‘anti-humanista’) de Marx. A proposição de Althusser foi especialmente contraposta à de Roger Garaudy, um importante protagonista de um marxismo de orientação humanista dentro do PCF [Partido Comunista Francês] da era pós-stalinista [...]”.

⁴⁵ É nesse sentido que Naves (2000, p. 26) explica: “a leitura dos textos de juventude de Marx [...] permite reconhecer todo um conjunto de noções pertencente ao universo da ideologia burguesa. As noções de alienação, de homem, de gênero humano, de essência humana, a idéia [sic] do proletariado como elemento passivo, enfim, a problemática humanista impede Marx de apreender as determinações reais da sociedade burguesa, que devem ser buscadas, segundo ele demonstrará posteriormente, na base econômica material, na articulação entre as relações de produção e as forças produtivas. Só esse ponto de partida pode permitir Marx realizar a crítica da representação ideológica do ‘homem’ e compreender essa categoria como uma construção da ideologia jurídica burguesa necessária à circulação mercantil”.

favor da conservação das relações materialmente existentes” (Sampedro, 2023, p. 68) o humanismo se mostra “como uma posição ética, e, portanto, incapaz de chegar ao fundo das coisas” (Sampedro, 2023, p. 68). Assim, o humanismo teórico atribui, portanto, às categorias de “homem” e de “essência humana” o *status* de objeto teórico que funciona, simultaneamente, como pergunta e como resposta na teorização, uma operação que oculta a possibilidade de pensar a “existência dos monstros”⁴⁶ (Marx, 2017, p. 79), quais sejam: “as relações reais de produção com toda a sua armadura superestrutural” (Sampedro, 2023, p. 85). É o que João Quartin de Moraes (2014, pp. 75-76, grifo nosso) explica em *Crítica e contra crítica do humanismo* (2014):

[...] o humanismo é um discurso idealista que declara, a partir de uma nebulosa intuição de essência, que o homem⁴⁷, ou ‘as pessoas’ é ou *são* ou *deveriam* ser isso ou aquilo. Retoma, inspirado de elevados ideais libertários, a resposta medieval à também medieval pergunta pela essência do homem: a animalidade é sua matéria, mas sua essencial é a razão. Muitos objetaram que essa crítica relega as ideias universais à esfera do meramente ideológico, dissociando-as da teoria. Mas o que ela efetivamente põe em questão é a pretensão dogmática de dizer o que o homem é *sem passar pela análise das relações de produção que articulam a sociedade*.

⁴⁶ Faz-se alusão, aqui, ao seguinte trecho de Marx (2017, p. 79) no prefácio à primeira edição de *O capital I*: “Perseu necessitava de um elmo de névoa para perseguir os monstros. Nós puxamos o elmo de névoa sobre nossos olhos e ouvidos para poder negar a existência dos monstros”. Importa mencionar que nós não puxamos o elmo de névoa “naturalmente” e totalmente por contra própria, e é isso que Althusser desenvolverá em sua *teoria da ideologia*; articulando o “discurso marxista como ciência das formações sociais, e o psicanalítico, enquanto ciência do inconsciente” (Sampedro, 2023, p. 91), Althusser busca “dar conta do *modo de proceder ideológico*” (Sampedro, 2023, p. 92, grifo nosso). Tomado como ideologia, o humanismo teórico representa elemento do mecanismo por meio do qual somos *interpelados* a agir como agimos: para Althusser, “o próprio das ideologias é impor-se ‘violentamente, brutalmente, às consciências livres dos homens, interpelando os indivíduos de tal modo que estes se encontrem obrigados de fato a reconhecer livremente que essas ideias são verdadeiras” (Sampedro, 2023, p. 100). Assim, não se trata apenas da ideia de que “puxamos o elmo de névoa sobre os nossos olhos e ouvidos para poder negar a existência dos monstros” (Marx, 2017, p. 79), mas do fato de sequer termos em vista os monstros como *monstros* e, portanto, não termos em conta a *possibilidade* de persegui-los. Sobre isso e a propósito da decisiva elaboração althusseriana sobre a dimensão jurídica da ideologia – que por razões que excedem os limites da pesquisa não será aprofundada – vale comentar que a *teoria da ideologia* de Althusser põe em curso a análise da categoria de *sujeito de direito* como “a noção ideológica nuclear” (Sampedro, 2023, p. 101) de sua teoria. A relação entre a ideologia humanista e a ideologia jurídica é identificada no fato de que a noção humanista do homem como ponto de partida absoluto se desdobra precisamente na categoria de sujeito de direito, categoria que de acordo com Celso Naoto Kashiura Junior manifesta precisamente o “ponto exato de intersecção” entre a teoria da ideologia de Althusser e sua crítica do humanismo (Kashiura Jr., 2015, p. 65). De acordo com Kashiura Jr. (2015, p. 65), “todo o pensamento que parte do ‘homem’ ou de um ‘sujeito’ como essência, que se desenvolve a partir da perspectiva do humanismo, só pode se desenvolver no interior da ideologia burguesa” e, por isso, “o sujeito não pode ser um ponto de partida precisamente porque não é a ‘causa primeira’: é necessário compreender, antes, a estrutura social que produz sujeitos, o mecanismo pelo qual os sujeitos são produzidos” (Kashiura Jr., pp. 65-66).

⁴⁷ Nas palavras de Althusser (1978, p. 30), “o ‘homem’ não passa de um mito da ideologia burguesa”: “a palavra ‘homem’ não passa de uma palavra. É o lugar que ele ocupa e a função que exerce na ideologia e na filosofia burguesas que lhe conferem seu *sentido*”.

Conforme Althusser (1978, p. 190): “o homem como centro do mundo – no sentido filosófico do termo – essência originária e fim de seu mundo, eis o que se pode chamar um humanismo teórico, no pleno sentido da palavra”. Em síntese, “o humanismo representa um ‘desconhecimento’ sobre as relações reais entre os homens, o que significa simplesmente um desconhecimento da realidade como ela é” (Sampedro, 2023, p. 69), um “obstáculo epistemológico que interdita a possibilidade de elaboração de uma teoria científica da história”, como explica Danilo Enrico Martuscelli (2016, p. 222). Em oposição ao humanismo teórico, o anti-humanismo teórico emerge como a intervenção althusseriana de rejeição das categorias humanistas com pretensões teóricas por compreendê-las como a própria representação da ideologia burguesa dominante⁴⁸ (Althusser, 1978, p. 166).

O anti-humanismo marxista tem como consequência principal o reconhecimento do humanismo como ideologia, de maneira que o anti-humanismo teórico proposto por Althusser deve mostrar como todas as variantes humanistas chegam a ser a-significativas, e analisá-las como formações ideológicas. [...] O anti-humanismo é, pois, a condição necessária para o conhecimento real do mundo humano e para a sua consequente transformação. [...] Com efeito, Althusser não despreza de forma alguma a subjetividade – como alguns quiseram apontar pretendendo anular uma grande obra –, mas a inscreve na totalidade que consiste na sua condição de existência e possibilidade. (Sampedro, 2013, pp. 71-72)

Assim, o esforço *anti-humanista teórico* desta pesquisa está precisamente no sentido de buscar recusar tanto as *teorias não marxistas humanistas*, como é o caso do paradigma tratado no capítulo que segue (cuja expressão maior pode ser representada no filósofo utilitarista Peter Singer e nos teóricos singerianos), quanto as *teorias marxistas humanistas*, como as do marxismo tradicional e do marxismo ocidental – considerando a sistematização formulada por Ingo Elbe –, elaborações sobre as quais se inscrevem, por seus próprios pressupostos, as abordagens que predominam a articulação entre marxismo e libertação animal⁴⁹ tratadas no

⁴⁸ Nas palavras de Althusser (1978, pp. 165-166), “o anti-humanismo teórico de Marx no materialismo histórico é portanto a recusa de fundar em um conceito do homem com pretensão teórica (ou seja, como sujeito originário de suas necessidades *homo oeconomicus* –, de seus pensamentos – *homo rationalis* –, de seus atos e lutas – *homo moralis, juridicus et politicus* –), a explicação das formações sociais e da sua história. Pois quando se parte do homem, não se pode evitar a tentação idealista da onipotência da liberdade ou do trabalho criador, ou seja, não se faz mais que suportar, com toda “liberdade”, a onipotência da ideologia burguesa dominante, que tem por função mascarar e impor, sob a forma ilusória do livre poder do homem, um outro poder, muito mais real e poderoso, o do capitalismo”.

⁴⁹ Em um quadro mais amplo do debate ecossocialista, tratando acerca da questão da “alienação” como categoria filosófica em sua obra *O ecossocialismo de Karl Marx* (2021) o filósofo Kohei Saito (2021, p. 41) disserta sobre essa categoria ter sido objeto de acalorados debates no século XX: “de um lado, marxistas humanistas argumentavam que Marx sempre se apegou à teoria do trabalho alienado para criticar a contradição central do capitalismo e visualizar a emancipação humana no pós-capitalismo. De outro, Louis Althusser ficou famoso por aponta uma ‘ruptura epistemológica’ radical da teoria de Marx [...]. Althusser criticou de maneira notável as ilusões humanistas que fetichizavam os Manuscritos econômico-filosóficos e adotavam concepções da alienação de Marx

tópico anterior – isto é, as de teóricos como Ted Benton, John Bellamy Foster e Brett Clark. Quanto ao filósofo Marco Maurizi⁵⁰ e suas elaborações a partir da Escola de Frankfurt, à vista da referida sistematização de Elbe parece coerente reconhecê-lo a partir do marxismo ocidental. Ainda que, ao cabo, exprima um marxismo humanista⁵¹, no contexto de debate sobre a questão

jovem hegeliano como base adequada para o materialismo histórico”. Quanto ao primeiro lado, Saito (2021, p. 43) reconhece que a prioridade dada aos *Manuscritos* “tende a negligenciar os textos econômicos posteriores, nos quais a teoria da alienação perde seu papel central” e, “mesmo que se refiram a eles, geralmente o fazem de maneira superficial, olhando apenas para termos como ‘alheio’ e ‘alienação’ para afirmar a continuidade do pensamento de Marx” (Saito, 2021, p. 43). Em contraste a esse cenário, Saito (2021, p. 43) afirma que a leitura de Althusser “também negligencia o aspecto crítico único da teoria de Marx nos cadernos de 1844 por enfatizar demais a ruptura, sem lhes reconhecer nenhum valor”, e que, do fato de ser “verdade que a abordagem jovem hegeliana de Marx é problemática, abandonada mais tarde por ele” (Saito, 2021, p. 43) não “decorre que automaticamente não haja qualquer continuidade na teoria de Marx antes e depois de 1845” (Saito, 2021, p. 43). Observa-se que Saito (2021) avança na crítica humanista no sentido de identificar os problemas do jovem Marx e de reconhecer expressamente que Marx abandona os pressupostos daqueles textos e, no entanto, permanece em comum vínculo com aqueles que fazem dos textos do jovem Marx o papel central de suas elaborações: o vínculo dos próprios fundamentos do marxismo humanista, dos quais a análise humanista mais crítica não se desvincula, pois tomadas em um nível teórico. Diante da crítica dirigida por Saito (2021, p. 44) a Althusser quanto à ruptura, quando afirma que ao ignorar o conteúdo dos *Cadernos de Paris* – ignorância em um nível teórico, no caso – a leitura althusseriana perde o “verdadeiro ponto de partida de sua crítica à economia política”, assim como da formulação de Saito (2021, pp. 33-34) no sentido de sustentar que “Marx viu [...] [na] destruição irracional do meio ambiente e na relevante experiência de alienação criada pelo capital uma chance de construir uma nova subjetividade revolucionária que reivindique conscientemente uma transformação radical do modo de produção a fim de realizar o desenvolvimento humano livre e sustentável”, é possível dizer a crítica de Saito a Althusser é sobretudo uma crítica ao anti-humanismo teórico. De acordo com Martuscelli (2016, p. 214), estes são precisamente alguns pressupostos que orientam os críticos do anti-humanismo teórico de Marx: “1) a noção de homem/humanidade como ponto de partida para a explicação dos fenômenos sociais [...]; 2) a exaltação da ação humana na história e a centralidade dada à ideia de “sujeito da história” [...]; 3) a noção de que, no socialismo, a produção será racionalmente controlada pelos homens [...], o que permite sustentar que, somente no socialismo, o homem deixará de ter sua existência negada por seus predicados e poderá efetivamente se transformar em homem-sujeito [...]; 4) a alusão genérica à ideia de que a história das sociedades humanas está sempre em mutação ou mudança [...]; 5) a caracterização da evolução das sociedades humanas e da própria obra de Marx como *Aufhebung* (uma descontinuidade na continuidade) [...], assumindo, assim, uma perspectiva teleológica da história e da evolução do pensamento de Marx, que nega ou oculta a ideia de ruptura e de corte; 6) a defesa do marxismo como um humanismo, o que leva à ênfase dos aspectos da obra de Marx relacionados à indignação moral em detrimento de seu caráter científico [...], que teriam sido formulados para denunciar a inumanidade do capitalismo; 7) a centralidade dada às noções de alienação, essência humana e emancipação humana em detrimento dos conceitos de lutas de classes, classes sociais, modo de produção, formação social, relações de produção, forças produtivas e revolução social”.

⁵⁰ Se para Maurizi (2024, p. 38), inspirado em Adorno e Horkheimer, “a origem da consciência humana não pode ser formulada em termos antropológicos ou biológicos, isto é, como algo que pertence aos humanos como ‘seres naturais’”, mas explicada “em termos socioeconômicos”, o esforço althusseriano neste trabalho – ainda que não adentre a esse grande debate – se aproxima da proposição de que “o sujeito não se constitui mais do que como um conjunto de relações, no qual ele não está na origem” (Sampedro, 2023, p. 90), cuja compreensão necessita da articulação entre marxismo e psicanálise. Ou seja, esta pesquisa concebe que uma investigação profunda sobre o problema teórico trazido – o ativismo jurídico – passa necessariamente pela teoria da ideologia elaborada por Althusser, uma vez que a compreensão das pessoas em sua prática teórica e ação política não pode ser entendida somente pelo conhecimento científico marxista das relações de produção, pois depende do conhecimento científico psicanalítico de seu inconsciente. De acordo com Sampedro (2023, p. 91), para Althusser se trata de “considerar a psicanálise como disciplina dirigida a dar conta das formas *a priori* [...] nas quais o motor e a gênese da ideologia se inserem”.

⁵¹ O marxismo ocidental, leitura na qual a Escola de Frankfurt se insere na sistematização de Elbe (2021, n.p.), tem precisamente por pretensão central de utilizar a “obra humanista de juventude como estrutura interpretativa para os trabalhos tardios científicos”. Sobre a Escola de Frankfurt, afirma Elbe (2021, n.p.): “até a metade dos anos 1960, parece não haver marxista ocidental que desenvolva no campo da teoria do valor sua polêmica com a compreensão tradicional de Marx. Algumas posições vão ainda mais longe do que esta ortodoxia velada, e – sem

animal no campo marxista o trabalho de Maurizi é o que se apresenta como mais próximo dos pressupostos da presente pesquisa, uma vez que se propõe a denunciar como a “filosofização” moralista que está por trás do ativismo pelos direitos dos animais “produziu efeitos negativos tanto em sua teoria quanto em sua práxis” (Maurizi, 2024, p. 20). Nesse sentido, o pensamento do filósofo italiano será mobilizado não em um nível eminentemente teórico, mas evocado para *ilustrar* os paradigmas teórico e político que predominam os ativistas pelos direitos dos animais, compreensão que desempenha o importante papel de não relegar à “ilusão”, sob o escudo da *teoria*, as relações concretas, afinal, “que as relações sejam imaginárias e, ao mesmo tempo, reais, implica que são ‘vivas’”⁵² (Sampedro, 2023, p. 88).

Quanto ao aparente desvio acerca da nova leitura de Marx e da leitura de Althusser acerca do *horizonte da libertação animal* descrito neste trabalho importa assinalar, pelos próprios pressupostos teóricos da pesquisa, que esta última noção – a do *horizonte da libertação animal* – não está inscrita nos termos marxianos da teoria da revolução e emancipação⁵³, cujo fundamento se encontra em concepções humanistas como a do “proletariado⁵⁴ como [único] agente da ‘emancipação humana’” (Naves, 2000, p. 23). Conforme explica Jan Hoff (2021, p. 58), a nova leitura de Marx “contribuiu para um abalo das ‘certezas’ referentes à teoria da revolução e das classes do marxismo tradicional”. Em síntese, a nova leitura tem por objetivo “contribuir com uma *crítica ‘negativa’* da sociedade capitalista” (Hoff, 2021, p. 66, grifo nosso) e, nesse processo, também acaba por realizar “uma crítica da crítica limitada do capitalismo e dos discursos problemáticos de emancipação” (Hoff, 2021, p. 66). Esse modelo interpretativo da teoria de Marx tem por premissa um caráter não determinista e não teleológico do processo histórico:

A Nova Leitura de Marx pode demonstrar que o proletariado não dispõe de nenhuma predisposição privilegiada no que diz respeito ao conhecimento imediatamente correto das relações sociais em seu nexo interno e que, portanto, os trabalhadores também são necessariamente capturados – por ora – no mundo das mistificações, fetichismos e aparições superficiais invertidas.

que tenham se envolvido seriamente com a crítica da economia política – contrapuseram o ‘Marx humanista e crítica da cultura’ ao ‘Marx economista’ ou mesmo consideraram possível um ‘marxismo’ sem crítica da economia política”.

⁵² Nesse sentido, Martuscelli (2013, p. 198): “seguindo a problemática althusseriana, não caracterizamos o conceito de ideologia como representação falseada da realidade, mas sim como representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. Nesse sentido, é possível dizer que as ideologias não só iludem como também fazem alusão à realidade”.

⁵³ A expressividade do desenvolvimento teórico da teoria da revolução e emancipação se encontra nas elaborações de teóricos do marxismo tradicional (como Rosa Luxemburgo e Leon Trótsky) e do marxismo ocidental (como György Lukács e Antonio Gramsci).

⁵⁴ Não apenas no proletariado, mas em uma “figura do proletariado [que] é elaborada sob o modelo do homem alienado” (Naves, 2000, p. 24).

Mas esta noção ilumina apenas o pano de fundo geral das lutas sociais e das formas de consciência históricas reais. Não se questiona, assim, a possibilidade geral de existência histórica de processos de conhecimento crítico-teóricos que possam se desprender arduamente da consciência cotidiana “capturada pelas inversões e mistificações” e orientar as práticas de ação que transcendam o sistema e que poderiam conduzir em uma direção emancipatória. Os processos revolucionários e emancipatórios são consideravelmente dificultados pelas circunstâncias mencionadas, mas continuam a ser, em princípio, possíveis. (Hoff, 2021, pp. 65-66)

É nesse sentido, inclusive, que o ponto central da análise materialista do direito formulada por Pachukanis (Kashiura, Naves, 2017, p. 53) é o de que somente a identificação do conteúdo de classe presente na forma jurídica é insuficiente para “explicar por que esse conteúdo assume tal forma” (Pachukanis, 2017, p. 96). É por isso que, em termos gerais, a nova leitura de Marx é caracterizada por desenvolver uma “*decodificação conceitual das relações estruturais imanentes do modo de produção capitalista*” (Elbe, n.p., grifo nosso), buscando decifrar suas “formas aparentemente independentes e aparentemente objetivas da riqueza social e da coerção política [...] como *historicamente específicas* e, portanto –, ainda que não de modo arbitrário ou fragmentado, mas – como formas de prática *mutáveis* (Elbe, n.p.), de maneira que, no que se refere às suas posições sobre a emancipação, “a possibilidade de um processo revolucionário de transformação não é, de modo algum, contestada pela Nova Leitura de Marx”⁵⁵ (Hoff, 2021, p. 54).

Sobre a constituição de um “sujeito revolucionário”, a questão levantada por esse modelo interpretativo da teoria de Marx é que “a subjetividade revolucionária não deve ser colocada no nível da abstração da crítica marxiana à economia política e de sua abordagem teórica das classes e analítica das formas” (Hoff, 2021, p. 55), pois ela depende, antes, “do nível muito mais concreto dos processos de aprendizado e desenvolvimento político” (Hoff, 2021, p. 55). Em contraste, Hoff (2021, p. 55, grifo nosso) afirma que o que pode “ser discutido no nível teórico da crítica da economia política são os *obstáculos estruturais* (que devem ser levados a sério) que bloqueiam a formação da subjetividade e que devem ser superados”.

Com isso em mente, convém buscar assimilar a reflexão do filósofo Agon Hamza (2025, n.p.) quando, questionando sobre o porquê celebrar Althusser e retornar ao filósofo argelino, cujo projeto a atual conjuntura filosófica, política e ideológica declarou como morto ou sem valor (Hamza, 2025, n.p.), Hamza (2025, n.p.) argumenta que, além da importância de o projeto

⁵⁵ Hoff (2021, p. 54) aponta que existem casos excepcionais, mas rebate ao dissertar que “Ingo Elbe [...] critica os autores desta tendência: ‘na medida em que declaram a impossibilidade de uma transformação social fundamental por meio da refutação da teoria marxista da revolução, eles permanecem presos de modo negativo ao marxismo tradicional’”.

de Althusser ser o de um “retorno a Marx”, o emprego da “operação althusseriana elementar de ‘traçar as linhas de demarcação’” permite chegar a conclusões surpreendentes, dentre elas a percepção da semelhança entre liberais e esquerdistas contemporâneos (Hamza, 2025, n.p.):

[...] a palavra capitalismo desapareceu do nosso vocabulário. À maneira maoísta, que era muito cara ao próprio Althusser, a luta contra as medidas de austeridade e o neoliberalismo não são as nossas principais contradições. O principal problema do capitalismo não está no neoliberalismo, nem nas políticas de austeridade, tampouco nas novas formas de regimes autoritários ou de apartheid, nem na xenofobia e no racismo, nem no Ocidente ou nos EUA como tal. Mas está na própria forma capitalista, isto é, na *forma do valor*. Ao invés de nos referirmos ao neoliberalismo como a causa de nossos apuros e misérias, deveríamos (correndo o risco de soarmos arcaicos) trazer de volta a crítica e a superação do *capital* como o objetivo final de nosso pensamento e ações. Essa seria a lição althusseriana básica.

A esse respeito e a propósito da “libertação animal” utilizada neste trabalho, convém se referir à concepção de Althusser (1978, p. 45) de que “é necessário ser prudente com as categorias filosóficas *tomadas uma a uma*: pois é menos seu nome que *sua função* no dispositivo teórico onde estão em jogo que decide sobre sua ‘natureza’”⁵⁶. Assim, o *horizonte da libertação animal* presta a esta pesquisa a função de representar não uma teleologia e muito menos um niilismo, mas uma *possibilidade* a ser necessariamente intermediada pela 1) crítica “negativa” da sociedade capitalista, aqui representada pela crítica pachukaniana do sujeito de direito e pelo 2) anti-humanismo teórico marxista desenvolvido por Althusser, caracterizado pela recusa dos pressupostos humanistas, fundamentados na filosofia clássica burguesa⁵⁷. Nesse

⁵⁶ Althusser (1978, p. 45) fala sobre isso no contexto de verificar as condições de possibilidade da categoria filosófica “alienação”: “Uma categoria é idealista ou materialista? Em muitos casos, é preciso responder com a frase de Marx: ‘depende’. Todavia, existem como que casos-limites: [...] a categoria da alienação pode prestar, ao que me parece, alguns serviços provisórios, mas sob uma dupla condição absoluta: 1º de ‘cortá-la’ de qualquer filosofia da ‘reificação’ (ou do fetichismo, ou da auto-objetivação), que não passa de uma variante antropológica do idealismo; 2º de pensar a alienação *sob* o conceito de exploração. Sob essa dupla condição, a categoria alienação pode – *num primeiro momento*, pois ela desaparece do resultado obtido – desviar de uma concepção puramente *matemática*, ou seja, economicista, da *mais-valia*: para introduzir a idéia [sic] de que, na exploração, a mais-valia é inseparável das formas concretas e materiais de sua extorsão. Parece-me que numerosos textos dos *Grundrisse* e de *O Capital* têm esse sentido.” No mesmo sentido Althusser (1978, p. 96) afirma acerca da utilização da *Epistemologia* no desenvolvimento do *corte epistemológico*: “se a Epistemologia é a própria Filosofia, sua unidade especulativa só pode reforçar o teorismo. Mas se a Epistemologia depende (sob a reserva do mínimo de conceitos próprios que especificam seu objeto) do Materialismo histórico, é necessário então aí inscrevê-la, e ao mesmo tempo, reconhecer a ilusão e a impostura de seu projeto. É preciso [...] renunciar e criticar o idealismo ou os mofos idealistas de toda Epistemologia”.

⁵⁷ Como visto, o anti-humanismo teórico é um dos elementos que desdobrou a teoria da ideologia althusseriana, especialmente em sua análise da ideologia jurídica e da categoria ideológica nuclear, que é categoria de sujeito de direito. De acordo com Althusser (1978, p. 89), essa “Filosofia clássica burguesa dominante (e seus mesmos subprodutos modernos) está edificada sobre a ideologia jurídica, e seus ‘objetos filosóficos’ [...] são categorias ou entidades jurídicas: o Sujeito, o Objeto, a Liberdade, a Vontade a (s) Propriedade (s), a Representação, a Pessoa, a Coisa, etc”.

quadro, esta pesquisa busca deslocar o problema do ativismo pelos direitos dos animais para um nível *teórico* crítico, cuja dimensão prática diz respeito, aqui, à possibilidade das preliminares do conhecimento científico⁵⁸ pachukaniano acerca do *sujeito de direito* por parte de quem luta a favor dos animais, o que, na hipótese de se apropriar desse conhecimento e de se abrir ao processo de aprendizado crítico⁵⁹ pode, “ao transcender a consciência cotidiana, abrir o caminho para um processo de autocompreensão que pode influenciar igualmente a ação política” (Hoff, 2021, p. 67)⁶⁰. Sobre isso, Althusser (1967, p. 80-81):

O mundo não muda facilmente de «base». Sabemos que, em primeiro lugar, é preciso uma revolução para que o mundo da sociedade «mude de base». Mas depois da revolução é preciso uma luta extremamente longa e dura, no domínio do político e do ideológico, para estabelecer, consolidar e fazer triunfar a nova sociedade. O mesmo acontece para o *mundo do pensamento*. Depois de uma revolução teórica, é necessário ainda uma luta extremamente longa e dura no domínio do teórico e do ideológico, para estabelecer, fazer reconhecer e triunfar o novo pensamento, sobretudo tratando-se de um pensamento que funda uma nova ideologia e uma nova prática política.

Partindo do pressuposto de que a *possibilidade* de constituição de um “ativista animalista revolucionário” – com agência de construção do que poderia vir a ser uma sociedade onde não haja opressão animal – depende de processos de aprendizagem e desenvolvimento político críticos (Hoff, 2021, p. 55), a referência althusseriana deste trabalho pode ser explicada

⁵⁸ Disso não decorre que a ciência esteja “à salvo” e “nos salve” da ideologia, afinal, a ciência é ela mesma produzida por homens, determinados ideologicamente – algo que Althusser desenvolve em seu *Curso de filosofia para cientistas* ocorrido em 1967 na Escola Normal Superior em Paris, cuja introdução *Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas* (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*) foi publicada em 1974 (Althusser, 1976, pp. 7-8). É por isso que, em Althusser, “a ideologia é a companheira ‘surda’ da ciência” (Sampedro, 2023, p. 77) mas, ao mesmo tempo, “a ciência é a ciência da ideologia” (Sampedro, 2023, p. 77). Nesse sentido, Martuscelli (2016, p. 221) explica que, na proposição althusseriana, “a ciência deve ser pensada como algo que nasce na e da ideologia, mas dela se separa, o que implica dizer que a matéria-prima da ciência é sempre afetada pela ideologia e que o corte é um ‘processo de longuíssima duração’. Esse é um ponto que muitos dos críticos de Althusser não levaram em consideração, quando questionaram a definição do marxismo como ciência com o propósito de enfatizar a crítica moralista em Marx, ou ainda, a indignação moral em seus escritos [...]”.

⁵⁹ Como afirma Marx, “não existe estrada real para a ciência, e só tem a probabilidade de chegar a seus cimos luminosos aqueles que não temem enfrentar a canseira para galgá-los por veredas escarpadas” (Althusser, Rancière, Macherey, 1979, p. 9).

⁶⁰ De acordo com Hoff (2021, p. 67), a nova leitura de Marx, da qual Pachukanis é o seu predecessor, acima de tudo “insiste apenas que o nexos interno (em oposição ao aparente) das relações sociais não é imediatamente transparente e que formas invertidas de aparecimento estão atreladas a estas próprias relações. Desvelar este nexos interno e decifrar as mistificações objetivas e as formas invertidas ou fetichizadas de aparecimento das relações sociais é, segundo Marx, algo que deve ser atingido especificamente pela ciência. [...] Os agentes da produção, que se movem com sua consciência cotidiana no “mundo invertido” das mistificações e fetichismos podem, entretanto, apropriar-se dos respectivos conhecimentos científicos e, ao transcender a consciência cotidiana, abrir o caminho para um processo de autocompreensão que pode influenciar igualmente a ação política”. É nesse sentido que Elbe (2021, n.p.) afirma que “a teoria de Marx não afirma nenhum automatismo da libertação; pelo contrário, deve ser entendida como uma instância de um corpo de trabalho, mediado por análise e crítica, para a libertação do automatismo de um modo de socialização irracional”.

pelas palavras de Agon Hamza (2025, n.p.) quando afirma precisamente que repetir e ler Althusser hoje “não é apenas repetir um filósofo, mas um militante que também fez filosofia. Significa não desistir da ideia de que a *teoria* e a *filosofia* devem sempre ter em mente o tipo de identificações que permitirão no posicionamento do militante político”. Unindo a potência teórica elementar de Althusser ao exercício crítico anticeticista de não negar a esperança, este trabalho busca não desistir da hipótese de o ativista pelos direitos dos animais se sentir provocado ao processo de aprendizado da crítica do *sujeito de direito* como caminho para a hipótese de transformação, aprendizado cujas ferramentas teóricas procedimentais têm como ponto de partida, para os fins desta pesquisa, as revoluções teóricas realizadas pelos pensamentos de Karl Marx e de Evguièni Pachukanis.

3 O PARADIGMA CONTEMPORÂNEO SOBRE OS ANIMAIS

Foram demonstradas, em outra oportunidade, as bases da articulação teórica entre o marxismo e a questão animal. Neste momento, a pesquisa busca ilustrar o estado filosófico e político que predomina o ativismo pelos animais. Para tratar desse paradigma, o trabalho se direciona a partir da proposição que Marco Maurizi (2024, p. 21) chama de *ideologia*⁶¹ da *libertação animal*⁶², expressão que o filósofo utiliza para identificar e denunciar as ideias centrais que constituem os movimentos animalistas tradicionais – que além de serem referenciados como “ativismo pelos animais” ou “movimento pela libertação animal”, frequentemente são designados por “ativismo pelos *direitos dos animais*” ou “movimento pelos *direitos dos animais*” como uma decorrência do fato de perpassar, assim como todos os cenários de luta política, pelo reconhecimento de direitos. Dentre essas ideias está o direito animal⁶³, que

⁶¹ Conforme aponta Slavoj Žižek (1996, p. 9), “‘ideologia’ pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as idéias [sic] falsas que legitimam o poder dominante”. A propósito da *ideologia da libertação animal*, Maurizi (2024, p. 99) declara utilizar o termo “ideologia” “em um sentido crítico e marxista”, afirmando que a “ideologia é uma concepção mistificadora da realidade que esconde os conflitos de classe da sociedade”.

⁶² Nas palavras de Maurizi (2024, p. 31): “Alguns acharão minha crítica ao movimento pelos direitos dos animais muito dura. Alguns certamente alegarão que tendo a generalizar, e que o que descrevo como ‘ideologia da libertação animal’ não se aplica a *todas* as pessoas envolvidas em grupos antiespecistas. Obviamente, estou propondo uma espécie de tipo ideal *weberiano* do movimento de libertação animal, ou seja, um *modelo teórico* que excede pensadores e ativistas particulares porque expressa a estrutura subjacente de seu mundo conceitual e prático. Tenho certeza, porém, que todos aqueles que estiverem direta ou indiretamente envolvidos no movimento de libertação animal reconhecerão facilmente em meu modelo algumas das dinâmicas típicas desses grupos”.

⁶³ Enquanto disciplina jurídica, apesar de existirem denominações como “direitos dos animais” ou “direitos animais” no Brasil, Vicente de Paula Ataíde Junior (2024, p. 12) aponta que a denominação “direito animal” já conta com ampla adesão, a exemplo da Revista Brasileira de Direito Animal fundada em 2006 às elaborações de juristas animalistas. Ainda, Ataíde Junior (2024, p. 33) disserta que “na *Carta de Sergipe*, os juristas e outros participantes do V Congresso Brasileiro e II Congresso Latino-Americano de Bioética e Direitos dos Animais,

neste capítulo será tratado nos termos da análise de Maurizi (2024, p. 21) sobre os contextos filosófico e político da referida “ideologia da libertação animal”. O trabalho passa, portanto, a tratar desse contexto.

A expressão paradigma nos remete a uma unidade. Ainda que possa suscitar uma série de nuances todas elas fazem parte, ainda assim, de uma unidade que se manifesta em um modelo máximo seguido. Em se tratando da ordem do pensamento e de ação dos homens em relação aos animais, a resposta sobre o “modelo máximo seguido” é: depende. Historicamente os animais foram utilizados como alimento, como força de trabalho, como mercadoria e, nos últimos tempos, como organismos de investigação biomédica (Maurizi, 2021, p. 176), de modo que do ponto de vista materialista histórico, o paradigma da sociabilidade capitalista é o de que os animais são mercadorias, isto é, que o a atribuição do *status de coisa* se perpetuou alcançando uma escala ainda maior no capitalismo.

Do ponto de vista filosófico⁶⁴, o paradigma sobre os animais está em crise, isto porque os elementos que constituem as ideias e as práticas das pessoas em relação aos animais passaram a ser atravessadas pelo abalo das ciências da vida no século XIX, mais precisamente pelas descobertas científico-biológicas de Charles Darwin, que emergiram como a revelação científica que fundamentaria a denúncia do dualismo homem/animal que viria a ser amplamente desenvolvida pela filosofia. Desde a descoberta científica das semelhanças biológicas entre o homem e os animais por Darwin⁶⁵, pensadores passaram a produzir suas elaborações teóricas a partir da referida tese darwinista clássica⁶⁶, como são os casos do escritor inglês Henry Salt⁶⁷

ocorrido em setembro de 2019, na Universidade Federal do Sergipe (UFS), adotaram, entre outros o *Enunciado 23*, com a seguinte redação: ‘Afirmar a necessidade de uniformização da denominação da disciplina jurídica como Direito Animal (em vez de Direito dos Animais), como condição necessária para a autonomia científica desse novo ramo do Direito’” Nesse quadro, a pesquisa adere à denominação *direito animal* como a disciplina jurídica relativa aos direitos dos animais.

⁶⁴ Aqui se toma como referência a proposição de Althusser sobre a filosofia. Na concepção althusseriana, “a filosofia não é uma ciência. A filosofia é distinta das ciências. As categorias filosóficas são distintas dos conceitos científicos” (Althusser, 1989, p. 43). Nesse sentido, a filosofia é “uma realidade indistinta onde figuram as ciências e as ideologias teóricas e a própria filosofia” (Althusser, 1976, p. 75), de modo que o resultado da intervenção filosófica consiste em “traçar, nessa realidade indistinta, uma linha de demarcação que separa, em cada caso, o científico do ideológico” (Althusser, 1976, p. 76). Em termos amplos, toda filosofia está comprometida com “a luta de caráter fundamental entre materialismo e idealismo. Tal como a política, não há uma terceira via, meias-medidas, posições intermediárias. No fundo, há apenas idealistas e materialistas. Todos os que se não declaram abertamente coo tal são materialistas ou idealistas «envergonhados» (Kant, Hume).” (Althusser, 1989, p. 53). A filosofia é, então, “um choque de tendências [...] que nos lança então na subjetividade pura e simples das lutas ideológicas” (Althusser, 1989, p. 54).

⁶⁵ O que realizou notadamente em *A origem das espécies* (1859), *A origem do homem e a seleção sexual* (1871) e *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872).

⁶⁶ Cabe comentar que na obra *An introduction to the principles of morals and legislation* (1789) o utilitarista Jeremy Bentham já propugnava a tese que também acompanha o legado de Singer e do paradigma filosófico sobre os animais em geral: “a questão não é: eles são podem *raciocinar*? Nem: eles podem *falar*? Mas: eles podem *sofrer*?” (Bentham, 1907, p. 311, tradução nossa).

⁶⁷ Em sua obra *Animals' rights: considered in relation to social progress* (1922), publicada originalmente de 1822,

no final do século XIX e do filósofo australiano Peter Singer, cuja obra *Libertação animal* (1975) é considerada “‘a bíblia’ do movimento pelos direitos dos animais” (Maurizi, 2024, p. 22). Nesse quadro, o paradigma a ser tratado neste capítulo é que se refere ao instrumental teórico e prático que orienta o ativismo pelos animais, desde as suas bases filosófica e política à mobilização jurídica.

Dizer que o trabalho de Singer é considerado “‘a bíblia’ do movimento pelos direitos dos animais” (Maurizi, 2024, p. 22) implica afirmar que as elaborações do filósofo australiano representam a expressão filosófica máxima do paradigma que orienta o ativismo pelos animais em sua teoria e em sua prática, isso porque ainda que esteja centrada no utilitarismo⁶⁸ – o que vem a ser refutado por filósofos abolicionistas –, a obra de Singer popularizou as bases elementares do padrão seguido pelos movimentos animalistas: a ideia de uma mudança individual prática e a noção de especismo, que nada mais representa do que a mobilização política do outro pelo artifato da culpa. De acordo com Maurizi (2024, p. 20-21):

[...] Singer fundamentou suas posições no utilitarismo de Bentham e tal concepção atomística e superssimplificada do ser humano, junto com a ideia de que o vegetarianismo pode ser a conclusão normativa do raciocínio moral

Salt (1922, p. 8, tradução nossa) mobiliza a descoberta de Darwin para defender os direitos dos animais: “a noção de que a vida de um animal não tem ‘nenhum propósito moral’ pertence a uma classe de ideias que não podem ser aceitas pelo pensamento humanitário avançado da atualidade. É uma suposição puramente arbitrária, em desacordo com a nossa melhor ciência e absolutamente fatal (se o assunto for claramente pensado) para qualquer realização plena dos direitos dos animais. Se quisermos fazer justiça às raças inferiores, devemos nos livrar da antiquada noção de um ‘grande abismo’ estabelecido entre elas e a humanidade, e devemos reconhecer o vínculo comum da humanidade que une todos os seres vivos em uma fraternidade universal”. Sobre o “grande abismo” entre a “humanidade” e o que o escritor chama de “raças inferiores” para se referir aos animais, Salt (1922, p. 8-10, tradução nossa) aponta a religião e a doutrina cartesiana como as origens desse dualismo homem/animal. A propósito disso, podemos nos valer da seguinte concepção de Althusser (1976, p. 105-106): “todas as filosofias de que falamos são *contemporâneas*; temos nos nossos dias entre nós «representantes» da filosofia religiosa, da filosofia espiritualista, da filosofia idealista-crítica, do neopositivismo, do materialismo [sic], etc. Mas estas filosofias não têm a mesma «data de nascimento», e a maior parte não existiu sempre: apareceram novas contra as antigas, e ganharam sobre elas o combate histórico. Mas, justamente, o próprio desta singular «história» da filosofia é que uma nova filosofia que se «sobrepõe» à antiga, acabando por *dominá-la* no decurso duma longa e pertinaz luta, *não destrói a antiga*, que continua a viver no subterrâneo e portanto sobrevive indefinidamente, a maior parte das vezes sujeita a um papel subalterno, mas por vezes trazida pela conjuntura para primeiro plano”. Em termos amplos, sendo um tipo de idealismo, o espiritualismo é uma filosofia que explora “as ciências e para fins apologeticos, em benefício dos «valores» de ideologias práticas não conhecidas e não criticadas” (Althusser, 1976, p. 135). Mais precisamente, a filosofia espiritualista pode ser definida como sendo a filosofia que “explora as ciências em benefício do Espírito (humano), da Liberdade (humana), dos Valores morais (humanos) [sic], etc., ou ainda daquilo que reúne temas como *Liberdade* do Espírito (humano) que, como cada um sabe, se manifesta na «criação», quer científica, quer moral, quer social, estética ou até mesmo religiosa” (Althusser, 1976, p. 108). Do ponto de vista materialista histórico, do fato de a fronteira homem/animal seguir sua marcha mesmo após a descoberta científica darwinista decorre a própria manifestação do espiritualismo, que “não somente se lixa para a ciência, mas ele é efeito exatamente para isso: ele tem por função ‘digeri-la’, quaisquer que sejam os seus resultados” (Althusser, 2002, p. 59). É por isso que, mesmo após Darwin, “os dias podem ser radiantes para o espiritualismo” (Althusser, 2002, p. 58). Em contrapartida, as filosofias materialistas, atuam buscando “reduzir as ilusões religiosas-idealistas na luta contra as explorações filosóficas idealistas, espiritualistas e religiosas” (1976, p. 178).

⁶⁸ O utilitarismo diz respeito ao bem-estarismo, como visto oportunamente.

analítico, afetou fortemente o movimento por libertação animal. Mas isso provavelmente se deve ao fato de que as ideias de Singer atendiam às suas necessidades subterrâneas: elas se encaixaram como uma luva ideológica. Assim, provavelmente temos um efeito recíproco: enquanto Singer se tornou um herói do movimento de libertação animal, a filosofia acadêmica exerceu uma influência perversa sobre o ativismo animal, introduzindo o uso extensivo do raciocínio formal em um campo que precisava de uma abordagem totalmente diferente. [...] A “filosofização” do ativismo tradicional contra a crueldade animal produziu efeitos negativos tanto em sua teoria quanto em sua práxis. Em um nível teórico, toda tentativa de discutir o tópico da opressão animal após o sucesso de Singer, a obra *Libertação animal*, foi caracterizada por uma visão ética estreita, com a noção de especismo reduzida a discussões abstratas de um preconceito moral e de debates intermináveis sobre se comer carne ou a eutanásia em pessoas com lesões mentais são corretos. Em um nível prático, o livro inovador de Singer produziu (ou reforçou) uma fixação pelo “estilo de vida” pessoal como um meio de mudar o mundo que condenou grande parte dos direitos dos animais ao sectarismo. Dessa forma, os seguidores de Singer caíram em um círculo vicioso, tentando tornar seus argumentos morais mais coerentes em vez de questionar seu ponto de partida filosófico.

Ainda que o próprio Singer tenha enfrentado algumas dessas questões, “seus herdeiros filosóficos simplesmente aceitaram a maneira como ele os ignorou na ‘bíblia’ do movimento pelos direitos dos animais” (Maurizi, 2024, p. 22), e ainda que entre “Singer e o recente crescimento do veganismo moralista” (Maurizi, 2024, p. 22) muita coisa tenha acontecido, o problema é que a maior parte da discussão teórica “não muda nada no ideário do ativista pela liberdade animal médio, nem em sua práxis”. É buscando ir na direção contrária desse cenário e questionar esse ponto de partida filosófico que Marco Maurizi (2024, p. 21) propõe a *ideologia da libertação animal* como o instrumento teórico que representa exatamente “o impulso de ‘mover-se na direção de uma maior consistência’”. Para Maurizi (2024, p. 26), “a *ideologia da libertação animal* é uma forma [...] específica de ofuscação política”, que “obriga seus ativistas a enfrentarem o desafio colocado pelas contradições sociais e históricas, assumindo a tarefa de *purificar-se* delas” (Maurizi, 2024, p. 21). Essa purificação implica em ignorar as contradições, “fingindo resolvê-las reduzindo a complexidade do processo social à esfera da ação individual (‘essas contradições não me incomodam, desde que eu faça tudo o que puder para me livrar delas em minha própria vida’)” (Maurizi, 2024, p. 21).

A ideologia da libertação animal é tão penetrante que até mesmo as tentativas de denunciar seus limites são vítimas de sua própria ilusão. Por exemplo, a suposição de que o capitalismo e a democracia liberal moldam a estrutura teórica e prática em que a libertação animal deve ocorrer: toda tentativa de ir além desses dogmas conceituais e políticos do direito animal tradicional é considerada ilegítima e normalmente refutada. Consequentemente, vários ativistas dos direitos animais agora perceberam a quão errada e enganosa tal

atitude tem sido nas últimas décadas, mesmo aqueles que, em um primeiro momento, ajudaram a espalhar esse tipo de filosofia apolítica no movimento de libertação animal. [...] A ideologia da libertação animal é um sistema simbólico fechado, uma articulação de signos que regula o que é aceitável e o que não é na filosofia dos direitos dos animais. Cada vez que se chega perto de desvendar os limites da ideologia da libertação animal e sua agenda (a)política, que se começa a enxergar através da cortina de fumaça do moralismo e da abstração, algo impede os teóricos dos direitos dos animais de se libertarem das amarras da racionalidade burguesa. As informações cruciais são distorcidas, a conclusão é inevitável é negada, a necessidade de ampliar o foco da pesquisa é ignorada. (Maurizi, p. 33-97)

Se as bases elementares do movimento pelos direitos dos animais correspondem à noção de especismo e ao um moralismo da prática individual, o *antiespecismo* é “a teoria e a práxis daqueles que lutam contra o *especismo*” (Maurizi, 2024, p. 52). De acordo com Maurizi (2024, p. 55), “existem ativistas dos direitos dos animais convencidos de que a exploração animal existe por causa do especismo”, uma teoria que, segundo o filósofo italiano, é muito forte e “acaba em um *idealismo* absoluto” (Maurizi, 2024, p. 55) ao tentar explicar os fatos sociais a partir desse fundamento. A expressão máxima desse pressuposto filosófico – *especismo* – no movimento pelos direitos dos animais é a que Maurizi chama de *antiespecismo metafísico*, que “conhece apenas a oposição abstrata entre o ser humano e o animal, é a-histórico e considera o ser humano como indivíduo” (Maurizi, 2024, p. 56) – isto é, em sua individualidade, e não como um ser social – e “considera o especismo como um *habitus* moral e a verdadeira causa da *exploração* e da violência contra os animais” (Maurizi, 2024, p. 53). Dessa maneira, erroneamente “não apenas essencializamos uma entidade mental abstrata [o especismo] e a autonomizamos em relação aos argumentos morais especistas, mas também consideramos essa entidade a causa real e histórica da exploração animal” (Maurizi, 2024, p. 53) a tal ponto que o “resultado é que toda a história da civilização se torna uma manifestação do especismo” (Maurizi, 2024, p. 53).

Enquanto corrente teórico-política o *antiespecismo metafísico* é composto por três escolas de pensamento, conforme a Aliança pelo Marxismo e a Libertação animal (Bündnis Marxismus und Tierbefreiung [BMT], 2019, p. 182), quais sejam: a) a *filosofia moral burguesa*, com teóricos como Peter Singer, Richard e Tom Regan; b) a *crítica jurídica liberal*, que segundo a Aliança (BMT, 2019, p. 182) foi por muito tempo ocupada principalmente por Gary Francione e, posteriormente, autores como Will Kymlicka e Sue Donaldson a ele se juntaram; e a escola de pensamento referente ao c) *antiautoritarismo pós-estruturalista social liberal*, que contam com teóricos como Carol J. Adams, Donna Haraway e Jacques Derrida.

Segundo a Aliança (BMT, 2019, p. 183), a *filosofia moral burguesa antiespecista* “lida com a questão dos motivos pelos quais o sofrimento dos animais é considerado diferente do sofrimento humano, ou, mais precisamente, por que tais diferenças fornecem a base moral para ações” e, dentre outros problemas, a filosofia moral antiespecista burguesa “não explica o por que dos animais serem explorados, por que são transformados em objetos de uso econômico” (BMT, 2019, p. 183).

Já a *crítica jurídica liberal* – ou *teoria liberal dos direitos dos animais* – “tenta explicar o motivo pelo qual os animais, diferente dos humanos, não possuem liberdades civis, por que são tratados como objetos, mas não como sujeitos da lei” (BMT, 2019, p. 184), de modo que “defensores dessa teoria concluem que a lei atual é baseada em um preconceito moral que privilegia humanos sobre os animais” (BMT, 2019, p. 184) e “rompem com a conexão com a economia capitalista por um lado e pelo outro chegam a propagar o estado burguês e sua forma jurídica como uma referência para políticas progressistas” (BMT, 2019, p. 185); o que certamente “é legítimo, até onde possível, recrutar [...] leis como ferramentas na luta contra a indústria animal” (BMT, 2019, p. 185), mas “a demanda por transformar animais em cidadãos ou sujeitos de direito é ideológica” (BMT, 2019, p. 185), o que “é especialmente verdade se considerarmos o contexto em que, mesmo entre humanos, a lei e o estado não garantem, a sim minam, a liberdade, igualdade e fraternidade” (BMT, 2019, p. 185).

Quanto à *crítica especista pós-estruturalista social liberal*, a Aliança (BMT, 2019, p. 185-186) afirma que ela “procede de forma bem parecida à filosofia moral burguesa, mas radicaliza as considerações éticas acerca das relações entre humanos e animais” argumentando que o especismo é resultado do dualismo homem/natureza; seus defensores evidenciam que enquanto todas as coisas que de alguma maneira foram consideradas “benéficas ao progresso da civilização humana [...] são relacionadas à sociedade, o lado da natureza é relacionado a tudo o que foi suplantado e abandonado nesse processo [...]” (BMT, 2019, p. 186). De acordo com a Aliança (BMT, 2019, p. 186), ainda que em termos analíticos a crítica pós-estruturalista antiespecista esteja correta, o problema é que suas análises apenas descrevem a discurso que predomina as relações entre os humanos e os animais, “mas não oferecem explicações sobre os motivos dessas relações serem como são e por que o discurso que criticam é tão predominante” (BMT, 2019, p. 186), isto é, pode até “elucidar o caráter do dualismo entre animais e humanos na ideologia burguesa, [...] como ele se apresenta enquanto uma forma de pensar ideológica nos discursos; no entanto, não pode determinar a origem ou a função de tal ideologia” (BMT, 2019, p. 186). Em síntese, disserta a Aliança (BMT, 2019, p. 187-188):

Podemos então estabelecer que a filosofia moral antiespecista, e sua versão mais radicalizada, o antiespecismo antiautoritarismo, assim como a crítica jurídica liberal não oferecem explicações úteis acerca da exploração animal e sua ocultação ideológica. Elas podem descrever a ideologia especista e as normas legais detalhadamente, determinar seus paralelos e pontos em comum, além de elucidar contradições internas nessas ideologias e leis. Contudo, elas não podem nos dizer como o pensamento ideológico sobre os animais e seu status como propriedade passaram a existir e por que na sociedade capitalista burguesa a exploração animal tomou precisamente a forma altamente tecnológica e industrializada que possui atualmente. Resumindo, elas não nos ajudam a entender os motivos pelos quais, no interesse de quem e como exatamente os animais são explorados na sociedade capitalista. Tais deficiências teóricas têm consequências imediatas para a prática política: as três abordagens lidam exclusivamente com a funcionalidade interna da forma de pensar especista. Logo, cada forma de exploração animal é entendida como resultado de uma consciência especista – para elas a prática política dirigida à libertação animal é em primeiro lugar uma questão de pensamentos, comportamentos morais e normas jurídicas adequadas: o círculo de amigos, o açougueiro, o produtor de carne, os laboratórios de teste animal e seus lobistas – segundo essas abordagens, todos devem abandonar seu pensamento especista para que os animais sejam libertos. A prática social é aqui, acima de tudo, uma questão de consciência social, que é a soma das consciências de todos os indivíduos separadamente. A exploração animal e a libertação animal são reduzidas a um problema filosófico, epistemológico e, no melhor dos casos, jurídico. Filósofos morais, teóricos da lei e antiespecistas antiautoritarismo não explicam que aqueles que lucram com a exploração animal possuem um forte interesse em perpetuar as formas atuais de exploração animais e não explicam o motivo pelo qual possuem esse interesse.

É nesse sentido que Maurizi (2024, p. 31) afirma que o problema “é que a *imprecisão teórica* e a *irracionalidade absoluta da práxis* elaborada pelo movimento da libertação animal são uma das causas de suas infundáveis guerras internas”, pois mesmo quando os autores e ativistas “ressaltam a importância da política, história e sociedade, por exemplo, são palavras sempre usadas de uma forma abstrata e não-dialética” (2024, p. 31). Como se vê, todo o paradigma filosófico acerca do ativismo pelos direitos dos animais é dominado pela forma de raciocínio do antiespecismo metafísico, que de acordo com Maurizi (2024, p. 57) se constitui da seguinte forma: “1) ele analisa a história humana do ponto de vista do ‘domínio’ sobre os animais; 2) ele torna esse conceito uma realidade objetiva e o situa acima da história” e, por fim, “3) ele considera esse fantasma (‘especismo’) como a causa de toda violência infligida aos animais até o presente” (Maurizi, 2024, p. 57), uma lógica que foi formulada pela primeira vez na obra de Singer e o seu pensamento de que “o especismo é a ‘ideologia de nossa espécie’” (Maurizi, 2024, p. 57).

O antiespecismo metafísico é, portanto, a expressão teórico-política que orienta o ativismo dos direitos dos animais, cuja operação nuclear é fundamentar a exploração dos animais em um argumento moral – o especismo – e acusar as pessoas, as instituições estatais,

as normas jurídicas e as práticas filosóficas essencialmente espiritualistas pelo *especismo* infligido em face dos animais. A *ideologia da libertação animal* representa, nesse contexto, o quadro teórico por meio do qual o filósofo italiano denuncia “a esterilidade da filosofia clássica dos direitos dos animais” (Maurizi, 2024, p. 33).

3.1.1 A ideologia da libertação animal

Assim como o *antiespecismo metafísico* influencia o ativismo pelos direitos dos animais em termos de sua produção filosófica, também o faz na dimensão de sua prática política. É nesses termos que Maurizi (2024, p. 100) afirma que o fato de as teorias antiespecistas metafísicas considerarem o especismo nada mais do que um “preconceito moral” gerou a consequência de a prática predominante do movimento de libertação animal ter sempre consistido em combater tal “preconceito”, “abordando os indivíduos de forma conflituosa, na esperança de ‘convertê-los’ um por um” (Maurizi, 2024, p. 100). No entanto, para o autor, “o especismo não é apenas um preconceito, mas também, senão acima de tudo, uma *forma material de exploração* que é justificada (e certamente reforçada) pelo preconceito” (Maurizi, 2024, p. 101).

O fato é que prática do movimento pelos direitos dos animais comete o equívoco de “priorizar a luta contra o preconceito e não contra a atividade material exploradora” (Maurizi, 2024, p. 101), e, operando dessa maneira, o ativismo “inverte a ordem de prioridade entre (a) ideal e material, e entre (b) individual e social” (Maurizi, 2024, p. 101). De acordo com o filósofo, a estratégia geral é “duplamente falaciosa” (Maurizi, 2024, p. 101), pois “em vez de lutar contra as ideias nas cabeças dos *indivíduos*, devemos atacar a estrutura *material* da *sociedade*, que é o que gera essas ideias em primeiro lugar. (Maurizi, 2024, p. 101). Mas o que ocorre na prática, “ao se ao se opor ao especismo como preconceito moral, os ativistas dos direitos dos animais acreditam que, para transformar a sociedade, é necessário mudar a consciência dos cidadãos e consumidores individuais” (Maurizi, 2024, p. 102).

Nesse quadro de ação fundamentada no combate moralista ao especismo, em um misto de espiritualismo vago e positivismo tecnocrático (Althusser, 1976, p. 60), um dos instrumentos de discurso mobilizados pelos ativistas dos direitos dos animais para “produzir a consciência no outro” é o veganismo⁶⁹ – no outro que não sou eu mesmo(a): “ético(a)”, “correto(a)”,

⁶⁹ Em outra oportunidade vimos que o termo *especismo* foi cunhado por Richard Ryder para amplamente designar a “discriminação ou exploração de espécies animais com base no pressuposto hegemônico da humanidade” (Foster, Clark (2021^a, n.p.). Maurizi (2024, p. 72) explica que a partir de Singer a expressão foi comprimida: “A palavra

“politizado(a)”, “coerente” e “especial”, imensamente “dedicado(a)” ao movimento; mas veja: “nada é sobre mim e muito menos sobre outras pessoas”, é “pelos animais” – afinal, “tudo o que não é feito exclusivamente em nome dos animais é um ‘desvio’ e nos afasta da ‘pureza’ ética da mensagem antiespecista” (Maurizi, 2024, p. 125).

Se, de um lado, os ativistas dos direitos dos animais acreditam que “a mudança deve ocorrer dentro de cada pessoa; deve ser um despertar moral (‘uma revolução... do coração’)” (Maurizi, 2024, p. 137), o ímpeto “veganizador” constitui sua ação moral por excelência, de modo que qualquer crítica à sua lógica é prontamente reduzida a “um código binário: sim/não; dentro/fora). Ou você está ‘conosco’ ou está ‘contra nós’, ou está ‘dentro’ ou está ‘fora’” (Maurizi, 2024, p. 140). Mas ímpeto “veganizador” não diz respeito somente à tentativa de fazer com que o outro se sinta responsável e culpado pela violência animal e, finalmente, pare de consumir alimentos de origem animal.

A obstinação acrítica que envolve a “produção de consciência no outro” se manifesta nos mais diversos planos: se o animal doméstico que você comprou há dez anos não foi, portanto, adotado, você “perde pontos” na arrogante escala animalista tradicional; se você é pobre e utiliza um equino como veículo de tração, o foco é pressionar o poder público para salvar os animais – alternativas como oportunidades de trabalho para o homem, por exemplo, quando levantadas, o são por ser nada mais do que a possibilidade de *um meio de retirar os animais das condições de violência*, e não para sinceramente *também oportunizar melhores condições à pessoa*; se você é vegetariano corre o risco de ser mais criticado ainda, afinal, certamente conhece as condições de exploração nas indústrias de ovos, laticínios e da moda e, mesmo assim, está *deliberada, individual e diretamente* sacrificando o animal para ao “prazer” egoísta de comer queijo e usar um sapato de couro. Para ser minimamente respeitado, você tem que ser e pensar igual a eles.

Os ativistas dos direitos dos animais estão geralmente convencidos de que têm razão e devem persuadir o resto da sociedade a aceitar o seu ponto de vista. [...] A ética animal não conhece acordos, nem caminho intermediário: ou se

em si [especismo], como comumente reconhecida, foi inventada por Ryder. Seu uso mais comum vai além da intenção de Singer, [...] como sua versão ‘estendida’: um hábito mental que mede tudo do ponto de vista da humanidade, no qual os animais são sempre considerados ontológica e moralmente inferiores”; no entanto, Singer reduziu essa versão sobre especismo “a um mecanismo lógico para a análise de proposições éticas” (Maurizi, 2024, p. 72) e “*esvaziou o conceito de qualquer complexidade histórica, social e política*” (Maurizi, 2024, p. 72), de modo que na verdade, diz o filósofo italiano, “o grande sucesso de seu livro [*Libertação animal* (1975)] foi em grande parte o resultado de sua impactante tese de que o vegetarianismo seria uma obrigação moral” (Maurizi, 2024, p. 72). Em síntese, a forma máxima de demonstrar uma conduta “não especista” no ativismo pelos direitos dos animais, que *deve* prescindir qualquer outra, é a adoção do veganismo ou do vegetarianismo – este ainda sujeito a muitas ressalvas, uma vez que não exclui em uma maior totalidade o consumo de produtos de origem animal.

mata animais ou não, ou se come carne ou não se come. Assim, o movimento pela libertação animal deve convencer as massas de que as massas estão erradas e os animais serão livres. Mesmo que nem todos os ativistas se expressem de forma tão desdenhosa [...], eles geralmente compartilham a ideia de que os outros devem ser educados a mudar. O “outro” é sempre visto como uma terra de conquista (precisamos transformar o “outro” para que ele se assemelhe a nós); o “outro” nunca é visto como um agente num processo coletivo de mudança. (Maurizi, 2024, p. 138)

Seguindo essa lógica de “ética individual transformadora”⁷⁰, pareceria coerente que os ativistas dos direitos dos animais “veganizadores” reconhecessem sincera e totalmente os trabalhos de resgate e tratamento de animais realizados por grupos de pessoas não veganas. Mas para os “veganizadores”, não importa o impacto que você busque produzir na vida dos animais: o que você faz não é “orgânico”. O mesmo acontece no âmbito teórico: se você não produz teorias conforme o que eles acreditam, se você elabora críticas que acabam por atingir o que eles pensam, você é instantaneamente considerado um “traidor” e não será poupado dos mais coléricos pareceres. Ao mesmo tempo que não param de reproduzir a máxima de que tudo o que fazem é “pelos animais”, parece razoável pressupor que existe um tipo de autosacralização na maior parte dos ativistas pelos direitos dos animais “veganizadores”, uma autossacralização assim do tipo narcisista, tomada no sentido de que “o narsísico evita o encontro com o outro e procura negar a limitação do seu poder que resulta do reconhecimento do outro” (Jappe, 2021, p. 99). Maurizi (2024, p. 26), que se considera ativista pelos direitos dos animais⁷¹, disserta em um nível pessoal:

⁷⁰ De acordo com Mark Fisher (2020, p. 140) “uma das táticas mais bem-sucedidas da classe dominante tem sido a da ‘responsabilização’. Cada membro individual da classe subordinada é encorajado a sentir que sua pobreza, falta de oportunidades, ou desemprego é culpa sua e somente sua. Os indivíduos culparão a si mesmos antes de culparem as estruturas sociais; estruturas que, em todo caso, foram induzidos a acreditar que de fato não existem (são apenas desculpas, invocadas pelos fracos). O que Smail chama de ‘voluntarismo mágico’ – a crença de que está dentro do poder de cada indivíduo se tornar o que quer que seja – é a ideologia dominante e a religião não oficial da sociedade capitalista contemporânea, empurrada goela abaixo tanto pelos “experts” da tv e gurus de negócios quanto pelos políticos”. No mesmo sentido a lógica da responsabilização individual é incutida pela filosofia animalista dominante, atribuindo às pessoas a responsabilidade de libertar os animais através do veganismo – assim como seus desdobramentos enquanto prática moral/normativa – e do fenômeno jurídico.

⁷¹ Questionado sobre quais teóricos do antiespecismo e do veganismo ético tiveram maior influência sobre suas ideias, Maurizi (2020, n.p.) respondeu: “ninguém”: “a minha reflexão sobre os animais nasce antes, antes mesmo de estudar filosofia, e foi formada sobre o pensamento de frankfurtianos, de Adorno, Horkheimer e Marcuse (e obviamente de Marx e Hegel), que na minha opinião oferecem reflexões muito mais profundas, ricas e articuladas do que qualquer pensador “antiespecista” ou “vegano”. Quando eu era jovem estudante universitário, já tinha uma sensibilidade “animalista” e lembro que lendo Peter Singer fiquei feliz de encontrar um filósofo que defendesse explicitamente os animais. Mas quando comecei a estudar filosofia, me dei conta dos fortes limites da perspectiva utilitarista singeriana: do seu individualismo metodológico (a teoria que tende a supervalorizar o peso dos indivíduos na constituição dos processos sociais), da sua abordagem idealista, moralista e liberal no que tange aos problemas da sociedade contemporânea. E devo dizer que a quase totalidade dos autores explicitamente antiespecistas é afetada pela mesma ideologia” (Maurizi, 2020, n.p.).

A razão pela qual falo de “ideologia” de libertação animal é que, tendo sido ativista dos direitos dos animais por vários anos, percebi o efeito perverso dessa ideologia sobre mim e sobre as pessoas ao meu redor. O mundo do Direito Animal parece uma mistura intrigante de hiper-racionalismo e loucura total. A fixação robótica em uma argumentação estritamente racional contra o abuso de animais está ao lado das crenças mais extravagantes sobre ciência, sociedade, história, humanos ou alienígenas. Às vezes, tudo isso acontece *com a mesma pessoa*.⁷²

A questão animal está predominantemente discutida “atrás das lentes abstratas da filosofia moral” (Maurizi, 2024, p. 126) e, como vimos, no que diz respeito à sua ação o movimento pelos direitos dos animais consequentemente é definido por um ativismo moral que se manifesta no propósito de “veganização”. Intrínseco a esse mecanismo está o ativismo jurídico, cuja mobilização se estende à ampla disputa institucional pela regulamentação dos direitos dos animais que se retroalimenta em sua própria dinâmica intimidativa do outro: “uma vez que as origens do Direito Animal podem ser encontradas em filósofos que não se opõem abertamente ao capitalismo” (Maurizi, 2024, p. 25), – isto como um efeito, em termos teóricos, da própria tradição singeriana que se estabeleceu no movimento –, seus dispositivos teóricos e práticas elementares “estão fortemente ligados a questões de escolha moral individual, um produto da tradição liberal em que os motivos de estrutura social, do poder institucional e da ideologia são subestimados” (Maurizi, 2024, p. 25).

Teóricos dos direitos dos animais que acreditam que a exploração animal será derrotada uma vez que o “debate” universal e bem-informado convença a maioria das pessoas que abusar animais é moralmente errado estão exagerando descontroladamente o poder da discussão moral e da proteção legal. Há uma espécie de ‘determinismo histórico, que pressupõe a inevitabilidade de uma revolução dos direitos em constante expansão’. A crença de que o progresso moral está se desenrolando lentamente na história e de que devemos apenas deixá-lo acontecer para ver as coisas mudarem. (Maurizi, 2024, p. 111)

No campo político, o ativismo jurídico pelos direitos dos animais produz um cenário em que os ativistas permanecem dedicados em “influenciar os políticos ou veganizar as massas: nada mais pode acontecer entre estes dois polos, porque a sociedade é reduzida a um fenômeno

⁷² Sobre isso, Maurizi (2024, p. 26) expõe o relato de Tom Regan: “Deixe-me ser totalmente honesto. Minha esposa Nancy e eu estamos envolvidos na defesa dos animais há mais de trinta anos. Durante esse tempo, conhecemos algumas pessoas que não gostaríamos de ter como babás. Pessoas misantrópicas, completamente mesquinhas. Pessoas que odeiam caçadores, odeiam açougueiros, odeiam todos os seres humanos, até eles próprios. Também encontramos os que poderiam ser descritos (para falar carinhosamente) como esquisitos, excêntricos ou estranhos e outros que não respeitam a razão e a ciência”. Maurizi (2024, p. 27) afirma que posteriormente Regan tentou “corrigir sua própria descrição do movimento de defesa dos direitos dos animais e considerá-lo um mero preconceito”, ao mesmo tempo em que “o próprio Regan *confessa* que acredita que usar um garfo e bombardear com napalm são duas formas de violência que podem ser equiparadas em certo sentido” (Maurizi, 2024, p. 27).

homogêneo” (Maurizi, 2024, p. 116); “expandir a lei e educar as massas’ é o lema do direito animal reformista” (Maurizi, 2024, p. 116). Se tratando do Brasil, esse quadro se expressa no contexto das diversas audiências públicas ocorridas nos parlamentos federal, estaduais e municipais sobre os mais diversos temas⁷³ e, mesmo aquelas realizadas exclusivamente a requerimento de parlamentares que cooptam o assunto para fins eleitorais, têm por objetivo intrínseco um sentido pedagógico de “conscientizar” a população a propósito da proteção dos animais, além da promoção de projetos de leis que, aprovados e sancionados, funcionam para formalmente autorizar e fundamentar denúncias administrativas e judiciais às pessoas físicas e jurídicas (públicas e privadas) sobre o descumprimento dessas normas, consubstanciando o próprio circuito de idealista que predomina o ativismo pelos direitos dos animais. Esse circuito de características “*de fato* conservadoras, a-históricas e individualistas” tende a asfixiar a iniciativa de compreensão crítica acerca das determinações materiais das relações sociais entre os homens e os animais no modo de produção capitalista.

4 FORMA SUJEITO DE DIREITO E O SUJEITO DE DIREITO ANIMAL

A expressão de *forma* investida ao sujeito de direito revela o próprio sentido deste capítulo, que consiste em conhecer o sujeito de direito em sua dimensão científica marxista. Assim, a compressão do referido conceito é fundamental para dar prosseguimento, propósito através do qual se pode verificar que o significado de *forma* tem a ver tanto com as bases do referencial teórico quanto com o método anteriormente apresentados. De início, pode-se estabelecer que o conhecimento científico marxista das relações sociais capitalistas resulta no conhecimento dessas relações enquanto *formas sociais*. Essa análise das relações sociais enquanto *formas* é iniciada nos primeiros esboços de sua crítica da economia política e produzida por Karl Marx em *O capital*, obra em que ele no já mencionado prefácio da primeira edição do volume um ele estabelece que “na *análise das formas* econômicas não podemos nos servir de microscópios nem de reagentes químicos” (Marx, 2017, p. 78). Sobre esse

⁷³ Sobretudo a título de uma dimensão pedagógica e conscientizadora, se discutem temas como o veganismo – inclusive como política pública, a exemplo discussão parlamentar que busca instituir a obrigatoriedade de disponibilização de refeições veganas em todas as instituições públicas –, assim políticas públicas que visam lidar tanto com os diversos aspectos de *violência contra animais*, expressão que no movimento animal em geral é tratada como *crueidade animal* e, no ordenamento jurídico brasileiro, como *maus-tratos* – designação mais utilizada pelo ativismo brasileiro. A propósito da violência contra animais, são tratados assuntos como maus-tratos correspondentes a agressões físicas diretas; abandono de animais domésticos; maus-tratos contra animais em circos e zoológicos; maus-tratos de animais em veículos de tração; maus-tratos animais para fins de “entretenimento” (como vaquejadas, rodeios e rinhas de galo). De forma mais incipiente, são discutidos os maus-tratos de animais silvestres e dos animais explorados pelo agronegócio.

privilegiamento de análise das relações sociais enquanto *formas*, nos termos do método Romulo Cassi S. de Melo (2023, p. 20-21) elucida:

Esse método materialista, agora ainda mais destoante de materialismos vulgares, não toma como objeto a matéria física, relegando tudo o que é intangível a um idealismo supostamente irreal, mas, sim, a materialidade das relações sociais de produção – relações que existem fora do pensamento, antes de serem decifradas por ele, e que, uma vez que tenham sido construídas historicamente, podem também ser destruídas. E, apesar de não ser matéria física, tais relações sociais são concretas na medida em que se consolidam conforme práticas reiteradas e até mesmo se aderem a determinados corpos físicos. Mas como essa realidade concreta de relações sociais é a síntese de múltiplas determinações não mecânicas – da qual partem as primeiras representações mentais caóticas –, então ela pode ser apreendida diretamente, por um empirismo a olho nu, mas depende do método de abstração do material. Desse modo, o método cientificamente acertado consiste na elaboração teórica a partir das representações daquele concreto real, desde as suas determinações mais simples, até a total reconstrução do concreto no pensamento. Assim como as peças mínimas de um quebra-cabeças, tais determinações elementares são as menores unidades teóricas com as quais se pode trabalhar cientificamente.⁷⁴

Compreendidos os termos da manifestação metodológica que é própria do conceito de *forma*, Melo (2023, p. 22-23) explica, ainda, que “embora Marx tenha teorizado algumas das espécies de formas sociais, a sua definição conceitual ficou a cargo [da nova leitura de Marx]⁷⁵”. Assim, a definição do conceito geral de *formas sociais* pode encontrado nas palavras de Joachim Hirsch (2007, p. 14):

Formas sociais são configurações coisificadas e fetichizadas, apenas reveladas através da crítica teórica, que assume a relação recíproca entre os indivíduos na sociedade, e se manifestam como independentes de sua vontade e de sua ação consciente, impregnando suas percepções imediatas e suas orientações de conduta: mercadoria, dinheiro, capital, direito, Estado. Na medida em que elas orientam a ação de indivíduos e classes de modo não transparente para eles, tornam os antagonismos sociais fundamentais passíveis de serem

⁷⁴ É nesse sentido, ainda, que Melo (2023, p. 22) evidencia que em *O capital* “Marx começa a decifrar o modo de produção capitalista desde a forma elementar da ‘mercadoria’”, ponto de partida que “assegura contra uma série de confusões epistemológicas” (Melo, 2023, p. 22), dentre as quais o autor menciona: ponto de partida a “economia”, a ‘sociedade’, ou o ‘Estado’. Do mesmo modo também nos previne de um humanismo teórico e individualismo metodológico, na medida em que não de parte nem do ‘ser humano’, nem da ‘ação social’. Ainda, nos protege de um materialismo vulgar ou economicismo trans-histórico, dado que tampouco constituem ponto de partida a simples ‘coisa’ ou o mero ‘produto do trabalho humano’. De modo muito preciso, o ponto de partida é a mercadoria, isto é, a forma elementar da relação social específica assumida pela riqueza no capitalismo” (Melo, 2023, p. 21).

⁷⁵ Aqui se utilizou a definição de outro autor, no entanto, preferiu-se permanecer na utilização da expressão “nova leitura de Marx” por pelo menos dois motivos: em primeiro lugar, como a expressão que este trabalho vem referenciando é a de Ingo Elbe (2021, n.p.), preferiu-se permanecer na adoção da “nova leitura de Marx” e, em segundo plano, interpreta-se a referida expressão evita confusões como a de inscrever a nova leitura de Marx na leitura, por exemplo, do “marxismo” (ou marxismo tradicional).

processados, quer dizer, elas garantem que a sociedade, apesar e por causa de suas contradições, mantenha-se e reproduza-se, porém sem com isso superá-las.

Formas sociais podem ser entendidas, portanto, como a materialização de relações sociais, como uma *forma de relação social* que não se limita a ser simplesmente uma relação social através da qual dos indivíduos relacionam-se “espontaneamente”, mas uma relação social que passa a se reproduzir independentemente de sua vontade e que, ao mesmo tempo, é uma relação social se “naturaliza” no consciente dos indivíduos (daí o caráter fetichizado), passando a se constituir como a própria possibilidade singular de relacionarem-se uns com os outros. Assim, pode-se dizer que as escolhas dos indivíduos são, antes de suas próprias escolhas fetichizadas, as escolhas das relações sociais que lhes determinam.

Nos termos da localização teórica desse conceito, é nesse terreno teórico que a *nova leitura de Marx* se encontra, isto é, dedicada à apreensão das obras de maturidade de Marx para interpretá-la no “deciframento das *formas* da sociabilidade capitalista” (Elbe, 2021, n.p., grifo nosso), de modo que a crítica da economia política elaborada por Marx pode ser definida como a própria ciência das formas sociais⁷⁶ (Elbe, 2021, n.p.) (Melo, 2023, p. 22-23). É por isso que Melo (2023, p. 21) acentua que a nova leitura de Marx “se revela como uma leitura materialista mais primorosa exatamente porque retoma e desenvolve a compreensão do capitalismo a partir de suas formas sociais”. Nessa linha, partindo das obras marxianas de maturidade para decifrar as *formas sociais* capitalistas, a nova leitura de Marx consubstancia os conceitos nucleares deste capítulo: o de 1) *forma mercadoria*, desenvolvida por Marx em *O capital*, o de 2) *forma sujeito de direito*, esboçada por Marx e desenvolvida por Pachukanis em *Teoria geral do direito e marxismo*. Passamos, pois, a conhecer o sujeito de direito nesses termos para, em seguida, analisar o sujeito de direito animal.

⁷⁶ De acordo com Ingo Elbe (2021, n.p.): “O método da crítica da economia pode ser descrito como o “desenvolvimento das formas” ou a “análise das formas”. Seu objetivo é compreender a sociabilidade específica de modos de produção historicamente distintos. Enquanto as abordagens “burguesas” conduzem, na melhor das hipóteses, a uma ciência da reprodução da sociedade dentro de certas formas econômicas e políticas, uma crítica da economia política deve ser concebida como uma ciência dessas formas. A economia política opera no nível de objetos econômicos já constituídos, tomando-os empiricamente como dados, ou só pode justificá-los de forma circular, sem penetrar conceitualmente no processo sistemático de sua constituição. Ela sucumbe à automistificação do mundo capitalista objetivo como um mundo de formas naturais e, assim, priva os humanos da capacidade de configurar e alterar suas estruturas fundamentais. Em contraste, a análise das formas desenvolve estas formas (tais como valor, dinheiro, capital, mas também direito e Estado) a partir das condições contraditórias da constituição social do trabalho, “esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade”. O desenvolvimento das formas não deve ser entendido como o retraçar de um desenvolvimento histórico do objeto, mas sim como a decodificação conceitual das relações estruturais imanentes do modo de produção capitalista. Ela decifra as formas aparentemente independentes e aparentemente objetivas da riqueza social e da coerção política do modo de produção capitalista como historicamente específicas e, portanto – ainda que não de modo arbitrário ou fragmentado, mas – como formas de prática mutáveis.”

4.1 A crítica da teoria geral do direito de Pachukanis

Conforme aponta Celso Naoto Kashiura Junior (2012, p. 112), a busca por uma concepção sistemática de sujeito de direito em Marx oferece dificuldades. Kashiura Jr. (2021, p. 112) explica que “à diferença de Kant e de Hegel, Marx não se propôs – e certamente não por acaso – a escrever uma ‘filosofia do direito’” (Kashiura Jr., 2012, p. 112), afinal, “ocupado com a *crítica de economia política*, o Marx de maturidade [...] não possui, na verdade, qualquer escrito dedicado específica ou sistematicamente ao direito” (Kashiura Jr., 2012, p. 112).

A subjetividade *capitalista* – que é a subjetividade jurídica – está presente de forma pontual em *O capital*, de modo que, o que se pode encontrar acerca do assunto são “referências breves, difusas, em geral pouco desenvolvias” (Kashiura Jr., 2012, p. 112). Tomá-las “como peças de um quebra-cabeça ou como ‘pistas’ retiradas de seu contexto, para agregá-las em busca de indícios de algo que nelas não aparece explicitamente” (Kashiura Jr., 2012, p. 112), indica a sua insuficiência no propósito de “revelar o autêntico lugar que o sujeito de direito ocupa no conjunto teórico de inspiração marxiana” (Kashiura Jr., 2012, p. 112)⁷⁷. Contudo, em sua crítica da economia política Marx lança as bases fundamentais para compreender a subjetividade capitalista, o que vem a ser desvelado por Pachukanis: ao passo que Marx desnuda que o átomo do capitalismo é a mercadoria, Pachukanis revela que a célula das relações sociais capitalistas é o sujeito de direito.

4.1.1 A forma sujeito de direito

A propósito do processo de trabalho, Marx (2017, p. 257) afirma que “o que diferencia as épocas econômicas não é “‘o que’ é produzido, mas ‘como’, ‘com que meios de trabalho’” (2017, p. 257), e que esses meios pelos quais o trabalho é executado não apenas fornecem “uma medida de grau de desenvolvimento da força de trabalho, mas também indicam as *condições sociais nas quais se trabalha*” (Marx, 2017, p. 257). Considerando as diversas formas de sociabilidade ao longo do tempo, compreender um fenômeno a partir dessas *condições sociais* nas quais a vida é produzida naquele momento é compreendê-lo em sua *forma social*, em sua *especificidade histórica*.

⁷⁷ Esse ponto é importante porque, ainda que a obra de Marx seja apreendida de formas diversas,

Márcio Bilharinho Naves (2015, p. 40) elucida que “o critério que orienta a *démarche* de Pachukanis” em sua crítica do direito é precisamente “a possibilidade de a teoria ser capaz de analisar a *forma jurídica* como *forma histórica*, permitindo compreender o direito como fenômeno real” Naves (2015, p. 40) e atentando-se ao fato de que a evolução histórica “*acarreta não apenas uma modificação no conteúdo das normas jurídicas e uma modificação das instituições jurídicas*”⁷⁸ (Naves, 2008, p. 47) – cujos conteúdos são objeto da redução da crítica do direito à imediata dimensão normativista (Catini, 2020, p. 125) – “*mas também o desenvolvimento da forma jurídica como tal*”⁷⁹ (Naves, 2008, p. 47), isto é, à modificação que reside no âmbito da *forma* pela qual as pessoas se relacionam no *modo* de produção que determinada da sua vida social material.

Em se tratando da sociabilidade capitalista, como visto, “do mesmo modo que Marx elabora uma *crítica da economia política* que desvela as formas mistificadas da exploração burguesa” (Kashiura Jr., Naves, 2021, p. 53), Pachukanis “produz uma *crítica do direito* que permite o conhecimento científico do fenômeno jurídico e é, também e a um só tempo, o desvelamento das representações ideológicas que o encobrem” (Kashiura Jr., Naves, 2021, p. 53), representações estas que impedem a identificação da íntima e fundamental vinculação do direito com o processo do capital (Kashiura Jr., Naves, 2021, p. 53). Sob o método de Marx, a análise materialista histórica de Pachukanis sobre o direito parte do “do simples para o complexo, do processo em sua forma pura para as formas complexas (Pachukanis, 2017, p. 82, grifo nosso). É nesse movimento teórico que o jurista soviético analisa:

[...] o direito, considerado em suas determinações gerais, como forma, não existe somente na cabeça e nas teorias dos juristas especialistas. Ele tem, paralelamente, uma *história real*, que se desenvolve não como um sistema de ideias, mas como um sistema específico de *relações*, no qual as pessoas entram não porque o escolheram conscientemente, mas porque foram *compelidas pelas condições de produção*. *O homem se transforma em sujeito de direito por força daquela mesma necessidade em virtude da qual o produto natural se transforma em mercadoria dotada da enigmática qualidade do valor*. (Pachukanis, 2017, p. 83)

A concepção de Marx (2011, p. 85) sobre como “em toda ciência histórica e social, no curso das categorias econômicas é preciso ter presente que o sujeito [...] é dado tanto na realidade como na cabeça”, e que essas categorias “expressam *formas* de ser, *determinações* de existência [...] dessa sociedade determinada, desse sujeito” (Marx, 2011, p. 85) é aplicada às

⁷⁸ Pachukanis, (2017, p. 86).

⁷⁹ *Idem*.

categorias jurídicas por Pachukanis (2017, p. 82), que apreende que, “em sua aparente universalidade, [as categorias jurídicas] exprimem, na realidade, um aspecto isolado da existência de um sujeito histórico determinado: a sociedade burguesa produtora de mercadorias”. Ao analisar o direito do ponto de vista histórico, Pachukanis compreende o fenômeno jurídico para além daquilo que o juspositivismo e a consciência imediata normativista concluem como sendo o direito⁸⁰, e o ponto de partida de sua análise, o elemento “mais simples” (Pachukanis, 2017, p. 81) de onde parte sua crítica é o *sujeito de direito*, a categoria estruturante da forma jurídica e a contraface da mercadoria.

A riqueza da sociedade onde reina o modo de produção capitalista aparece [*erscheint*] como uma “enorme coleção de mercadorias”, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria. (Marx, 2017, p. 113)

Do mesmo modo que a riqueza da sociedade capitalista assume a forma de uma enorme coleção de mercadorias, também a sociedade se apresenta como uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas. [...] Toda relação jurídica é uma relação entre sujeitos. O sujeito é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser descomposto. É por ele, então, que começaremos nossa análise. (Pachukanis, p. 97-117)

Se em sua crítica da economia política Marx (2017, p. 113) concebe que a *mercadoria* como a forma elementar da “sociedade onde reina modo de produção capitalista”, em sua crítica da teoria geral do direito Pachukanis (2017, p. 97, grifo nosso) apreende a determinação de que essa própria sociedade capitalista “*onde reina uma enorme coleção de mercadorias*” (Pachukanis, 2017, p. 117, grifo nosso) se apresenta intrinsecamente como uma “cadeia ininterrupta de *relações jurídicas* [...] *entre sujeitos*”. Portanto, “em paralelo com o posto que Marx atribui à mercadoria na análise desenvolvida em *O capital*, o sujeito de direito deve ser o ponto de partida para a compreensão dialética do fenômeno jurídico” (Kashiura Jr., 2021, p.

⁸⁰ Sobre isso, Catini (2020, p. 126): “Introduzir a crítica do direito como forma social, ou simplesmente a crítica da *forma jurídica*, encontrava barreiras no início do século XX pela primazia da concepção do direito como procedimento normativo, que se limita pela orientação de analisar os *conteúdos* das relações jurídicas. A redução da crítica do direito ao seu conteúdo é conhecida e permanece corrente atualmente, embora seu sentido se altere radicalmente em função do contexto, como é evidente. Ela se dá pela análise da matéria das normas, prescrições, sentenças, punições etc., mas não pelo questionamento da necessidade de qualquer um destes conteúdos apresentar-se sob a forma jurídica. Se é verdade que esse procedimento reducionista detém alguma capacidade de interpretação das leis, reformas, decretos etc., a ausência da crítica como pressuposto mantém, na análise, o caráter ideológico do direito no capitalismo. Tanto por tomar como eterna e natural uma forma social e histórica [...], quanto por analisar a jurisprudência pelo como ela mesma se apresenta, como um sistema de normas e doutrinas, formuladas no interior de uma ciência autônoma que estabelece por si mesma normas e regras sociais. Enfim, [...], trata-se a normativa jurídica como se fossem apenas aparatos discursivos com força de colocar alguma ação em prática, regras que emergem da cabeça do legislador e não enquanto expressões das relações sociais materiais.”

242). Conforme explica Kashiura Jr. (2021, p. 242), “a partir desse elemento mais simples – e não a partir de uma totalidade abstrata, como o ordenamento jurídico ou o Estado, Pachukanis avança para as demais categorias jurídicas fundamentais”. Em outras palavras, afirmar que a célula da forma jurídica é o sujeito de direito equivale a dizer que a célula do direito não é a norma jurídica, mas as relações jurídicas entre os sujeitos de direito⁸¹.

Definido o ponto de partida de sua análise, Pachukanis passa identificar o vínculo entre o sujeito de direito e a forma mercadoria e apreender o caráter historicamente determinado da subjetividade jurídica. A propósito desse vínculo e, simultaneamente, do reconhecimento da dimensão prioritariamente econômica investigada por Marx em *O capital*, Melo (2023, p. 35) explica que, se tomarmos os conceitos marxianos – que a princípio aparentam ser estritamente econômicos – não nesse nível apenas econômico, mas em uma perspectiva “crítica materialista das específicas formas sociais capitalistas” (Melo, 2023, p. 35) é possível reconhecer que esses conceitos “já não pertencem exclusivamente a esta ou aquela instância relativamente autônoma” (Melo, 2023, p. 35), de maneira que é possível notar as suas demais determinações materiais:

Como forma social, a mercadoria não diz respeito apenas a uma materialidade econômica, mas que é ao mesmo tempo jurídica, política e ideológica. Porém, podendo ser considerada particularmente econômica, a forma de mercadoria já pressupõe as específicas formas sociais do direito e da política estatal, com as quais não se confunde. (Melo, 2023, p. 35)

No que se refere à dimensão jurídica da mercadoria, Melo (2012, p. 35) explica que Marx se atentou sobre o fato de que “a relação de mercadoria já implica um tipo específico de sujeição pessoal”, isto porque, “para uma coisa assumir a forma de mercadoria é necessário que os seus proprietários se reconheçam como sujeitos juridicamente iguais” (Melo, 2023, p. 35).

⁸¹ Acerca desse movimento anti-normativista e, portanto, desse primado das relações jurídicas sobre as normas jurídicas, explica Naves (2000, p. 64): “Se o direito pode aparecer para Pachukanis como uma relação entre sujeitos, isso implica uma posição teórica antinormativista [sic] que recusa a prevalência da norma sobre a relação, isto é, que recusa a premissa de que é a norma que gera a relação jurídica. A relação jurídica permite a conexão dos sujeitos privados por meio do contrato, revelando-se, assim, como “o outro lado da relação entre os produtos de trabalho transformados em mercadorias”. Ao contrário, o direito entendido apenas como um conjunto normativo só adquire “significação real” se a ele corresponde determinada relação. A norma, ou provém de uma relação já existente, ou prevê o surgimento posterior dessa relação. Como diz Pachukanis, O método jurídico-formal que concerne apenas às normas e a isto que é “supostamente conforme ao direito” só pode manter a sua autonomia dentro de estreitos limites e exatamente apenas enquanto a tensão entre o fato e a norma não ultrapassa um determinado grau máximo. Na realidade material a relação prevalece sobre a norma. Se nenhum devedor pagasse as suas dívidas a regra correspondente deveria então ser considerada realmente inexistente”.

É essa relação à que Marx (2017, p. 160) se refere no capítulo em que inicia a análise do processo de troca:

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

Se, como mencionado, Marx não empreendeu uma análise acerca da forma jurídica, mas forneceu as ferramentas conceituais para a sua compreensão, é precisamente dessa passagem que Pachukanis parte para realizar a sua crítica da teoria geral do direito, cujo esforço teórico fundamental consiste em estabelecer o vínculo entre a forma mercadoria e a forma jurídica (Naves, 2005, p. 53). Por conseguinte, se dirigindo no sentido de determinar a “relação de determinação das formas do direito pelas formas da economia mercantil” (Naves, 2005, p. 53)⁸², Pachukanis identifica que a esfera da circulação de mercadorias, que é *determinada previamente* pela esfera de produção, emerge como uma *sobredeterminação* à forma jurídica

⁸² Por essa aparente “determinação imediata” – mas, na realidade, *sobredeterminada* (Naves, 2008, p. 72) do direito com a esfera da circulação de mercadorias Pachukanis é acusado de “circulacionista”, isto é, de permanecer vinculado à circulação mercantil sem considerar a esfera da produção (Kashiura Jr., 2021, p. 249), acusação esta que é realizada no sentido de não compreender em si mesmo o processo de produção e o processo de circulação como aquilo que são em seu sentido de *unidade*. Se Pachukanis (sobre)determina a forma jurídica à esfera da circulação implica no fato de que imediatamente a forma jurídica determinada está pelo processo de produção (Naves, 2008, p. 128). Em outras palavras, a forma jurídica *determinada* pelo processo de produção das mercadorias e *sobredeterminada* pelo processo de circulação dessas mesmas mercadorias produzidas. Pelo mesmo motivo que, a nível de sua crítica da *economia política*, Marx (2017, p. 125, grifo nosso) parte “da *relação de troca* das mercadorias para seguir as pegadas do valor que nelas se esconde”, em sua crítica do *direito* Pachukanis evidencia a *relação de troca* das mercadorias para seguir as pegadas do sujeito de direito ali ocultas. Nesse sentido, Pachukanis (2017, p. 120) analisa que “ao mesmo tempo que um produto do trabalho adquire propriedade de mercadoria e se torna o portador de um valor, o homem adquire um valor de sujeito de direito e se torna portador de direitos”, e tanto a mercadoria quanto o sujeito de direitos estão orientados, desde o princípio – aquela como produto e o último como força de trabalho assalariada – ao mesmo momento em comum: o da circulação das mercadorias entre os sujeitos guardiões.

(Naves, 2008, p. 72), sobredeterminação que consiste no ponto fulcral do reconhecimento do vínculo entre o sujeito de direito e a mercadoria.

Conforme disserta Davoglio (2018b, p. 91), “após um mergulho pelo mundo animado dos objetos autônomos que se movem por conta própria nas mais variadas direções [as mercadorias]”, Marx direciona sua atenção aos homens porque “por mais que a mercadoria porte em si todas as determinações constitutivas da legislação simbólica que regula as suas trocas, tal mecanismo só pode ser posto em marcha. [...] mediante a ação humana” (Davoglio, 2018b, p. 2018). Identificando o suporte [*Träger*] das relações econômicas, adiante Marx (2017, p. 250-251) enuncia as categorias que organizam as relações de troca, cuja natureza é consiste precisamente no fato de serem *jurídicas*:

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo.

Se, a princípio, “só pode haver circulação universal quando a própria capacidade de trabalho humana circula como mercadoria” (Kashiura Jr., Naves, 2021, p. 59), também só pode haver circulação universal dessas mercadorias mediante a capacidade do homem de ter direitos, de ser livre para manifestar vontade. É, pois, a subjetividade jurídica que “permite ver a dependência das formas jurídicas em relação com as formas mercantis” (Naves, 2008, p. 69), uma vez que é o sujeito de direito que concentra e manifesta os atos necessários à realização tanto da produção dos produtos quanto ao momento decisivo de sua circulação como mercadorias⁸³. Assim como “a mercadoria foi transformada de valor de uso em valor de troca, o mesmo ocorre com a pessoa” (Milovanovic, 2003, p. 13, tradução nossa), que vai de mercadoria-força-de-trabalho à sujeito de direito por meio do qual se expressam a propriedade, a liberdade e a igualdade, categorias que só existem em função da mercadoria e para a sua circulação. Nesse sentido, Pachukanis (2017, p. 120):

⁸³ “Sempre que produzimos para uso direto, temos produtos e não mercadorias. No capitalismo competitivo, no entanto, os objetos produzidos e trocados assumem a forma de mercadorias. Quando dois proprietários de mercadorias se encontram no mercado para trocá-las, o valor de uso inicial sofre uma transformação para um ‘valor de troca.’” (Milovanovic, 2003, p. 12, tradução nossa)

[...] o vínculo social entre as pessoas no processo de produção, reificado nos produtos do trabalho e que assume a forma de princípio elementar, requer para sua realização uma relação particular entre as pessoas enquanto indivíduos que dispõem de produtos, como sujeitos “cuja vontade reside nessas coisas”. “O fato de os bens econômicos conterem o trabalho é uma propriedade que lhes é inerente; o fato de poderem ser trocados constitui uma segunda propriedade que só depende da vontade de seus possuidores e apenas pressupõe que eles sejam apropriáveis e alienáveis.” Por isso, ao mesmo tempo que um produto do trabalho adquire propriedade de mercadoria e se torna o portador de um valor, o homem adquire um valor de sujeito de direito e se torna portador de direitos. “Sujeito do direito é o ente cuja vontade é decisiva. o mesmo tempo, a vida social desintegra-se, por um lado, na totalidade de relações reificadas que surgem espontaneamente (assim como todas as relações econômicas: nível de preços, taxa de mais-valor, taxa de lucro etc.), ou seja, relações nas quais as pessoas nos dizem menos respeito que as coisas; por outro lado, na totalidade das relações em que o homem só se determina por meio da oposição com suas coisas, ou seja, como sujeito ou na totalidade das relações jurídicas. Essas duas formas fundamentais, a princípio, diferem uma da outra, mas estão, ao mesmo tempo, intimamente ligadas e condicionam-se mutuamente. O vínculo social da produção apresenta-se, simultaneamente, sob duas formas absurdas: como valor de mercadoria e como capacidade do homem de ser sujeito de direito.

É por isso que, como explica Davoglio (2018b, p. 93), o sujeito de direito aparece como uma figura contraditória: “como *pessoa* que, uma vez *submetida à vontade das coisas* que a rodeiam – das mercadorias –, é tornada livre para manifestar sua própria vontade”, uma vontade abstrata que, articulada pela liberdade jurídica, se expressa não em uma vontade concreta do sujeito, mas uma vontade concreta do capital. Como sintetiza Edelman (1976, p. 32), faz-se “descer a vontade do céu do Direito Romano à terra do Código Napoleônico e, sobre esta terra, a terra dos homens” interroga-se concretamente: “que quer a vontade? E a vontade, boa menina, responde: eu quero o que sou, o teu interesse. E se a sociedade anônima a interroga, ela responde serenamente: eu quero o vosso interesse que é o meu” (Edelman, 1976, p. 32).

Assim, conforme Melo (2023, p. 38), “a exploração especificamente capitalista não tem como determinação elementar somente a equivalência das mercadorias trocadas, mas também a correspondente equivalência das personalidades jurídicas dos indivíduos trocadores”, que se manifestam, portanto, por meio das categorias jurídicas da liberdade, da igualdade e da propriedade concernentes à subjetividade jurídica. Uma vez que “a propriedade se torna fundamental para o desenvolvimento da forma jurídica somente enquanto livre disposição no mercado” (Pachukanis, 2017, p. 118), para além de as pessoas passarem a ser suportes das relações sociais em relação à sua força de trabalho, também desempenham decisivo papel no momento da circulação.

O homem-mercadoria, o homem-proprietário e o homem-trocador se consubstanciam todos na figura sujeito de direito e, cuja relação se destina à realização dos produtos, das mercadorias, de sua troca, do capital e de mais capital. Não interessa a pessoa individual⁸⁴ e o direito, como afirma Edelman (1976, p. 131), “ao fixar a circulação [e, portanto, o sujeito de direito] mais não faz do que promulgar os decretos dos direitos do homem e do cidadão”, e escrever “sobre o frontespício do valor de troca os sinais da propriedade, da liberdade e da igualdade, mas que estes sinais, no secreto «em qualquer parte», se leem como exploração, escravatura, desigualdade, egoísmo sagrado” (Edelman, 1976, p. 131). Nessa perspectiva, no poema *A alegria* Ferreira Gullar (2015, p. 373) reflete sobre o sofrimento entre homens e animais:

O sofrimento não tem
nenhum valor.
Não acende um halo
Pan em volta de tua cabeça, não
ilumina trecho algum
de tua carne escura
(nem mesmo o que iluminaria
a lembrança ou a ilusão
de uma alegria).

Sofres tu, sofre
um cachorro ferido, um inseto
que o inseticida envenena.
Será maior a tua dor
que a daquele gato que viste
a espinha quebrada a pau
arrastando-se a berrar pela sarjeta
sem ao menos poder morrer?

A justiça é moral, a injustiça
não. A dor
te iguala a ratos e baratas
que também dentro dos esgotos
espiam o sol
e no seu corpo nojento
de entre as fezes
querem estar contentes.

A disposição teórica e prática à apreensão crítica do direito permite compreender que, também enquanto uma categoria jurídica capitalista, a justiça é ela própria um conceito moral. Partindo do seu sentido jurídico e analisando do ponto de vista materialista histórico, falar em

⁸⁴ Como afirma Althusser (1978, p. 29), “o par pessoa/coisa está na base de toda a ideologia burguesa” e “as relações sociais não são, exceto para o direito e para ideologia jurídica burguesa, ‘relações entre pessoas’” (Althusser, 1978, p. 29).

justiça entre os homens e os animais é falar em exploração⁸⁵. A propósito disso, o poeta expõe como os sofrimentos são desconsiderados, aponta o limite do conceito de justiça como sendo moral, indiferente às sensações experimentadas pelos indivíduos e, para arrematar, desloca o conceito de igualdade ao seu significado concreto de “injustiça” sob a medida do elemento da dor. Em termos marxistas pachukanianos, é possível afirmar que Gullar (2015, p. 173) identifica o que – para além da senciência – corresponde os homens (sujeitos de direitos) e os animais no modo de produção capitalista: o direito como mediador de sua exploração.

4.2 Animais e capitalismo

É certo que o uso de animais vem desde antes do capitalismo, mas neste modo de produção essa utilização foi elevada a níveis de impacto qualitativamente diferentes na vida dos animais. Conforme explica Maila Costa (2020, n.p.), ainda “que os animais naturais tenham sido historicamente utilizados pelos humanos como forma de subsistência”, “e até mesmo como um fator decisivo que proporcionou o desenvolvimento de comunidades em certas épocas e regiões” (Costa, 2020, n.p.), na sociedade capitalista os animais o uso dos animais passou a representar nada mais do que “o substrato material que dá suporte ao valor de troca” Costa, 2020, n.p.).

Para ilustrar a dimensão qualitativa do referido impacto, Saito (2021, p. 259-260) resgata fragmentos de Marx acerca da obra *Rural Economy of England, Scotland and Ireland* (1855) do economista francês Léonce de Lavergne, na qual documentou “a ilustração de Lavergne de como as ovelhas e o gado na Inglaterra são artificialmente modificados com o propósito de uma maior carne em um período mais curto” (Saito, (2021, p. 260), e o exemplo que Marx utiliza para descrever essa “melhoria” é o das ovelhas de Bakewell⁸⁶. Saito (2021, p.

⁸⁵ Acerca do conceito de justiça, Pachukanis (2017, p. 161): “[...] o próprio conceito de justiça é apreendido a partir da relação de troca e fora dela nada expressa. Essencialmente falando, no próprio conceito de justiça não se encerra nada de fundamentalmente novo em comparação ao conceito de igualdade entre as pessoas [...]. Por isso, é ridículo ver na ideia de justiça um critério autônomo e absoluto. É verdade que, quando usada habilmente, ela oferece maior possibilidade de interpretar a desigualdade como igualdade e, portanto, é especialmente adequada para jogar uma sombra sobre a ambiguidade da forma ética. Por outro lado, a justiça é o degrau por meio do qual a ética desce até o direito. A conduta moral deve ser ‘livre’; a justiça pode ser imposta. A coerção que visa a impor a conduta moral busca negar sua própria existência; a justiça, ao contrário, dá publicamente ao homem ‘o que lhe é devido’; ela autoriza a realização exterior e um interesse egoísta ativo. Aqui estão demarcados os principais pontos de contato e de conflito das formas ética e jurídica.”

⁸⁶ De acordo com Saito (2021, p. 260), essa denominação de seu em homenagem a Robert Bakewell, conhecido por sua importância para o desenvolvimento agrícola no século XVIII.

260) afirma que “Marx observara que Lavergne está animado com o progresso feito pelas ovelhas de Bakewell e descobre uma prova da superioridade da agricultura inglesa”:

Bakewell. Anteriormente as ovelhas inglesas, como as francesas de hoje, não serviam para o abate antes de quatro [sic] ou cinco anos. De acordo com seu sistema, elas podem começar a ser engordadas com um ano e, em todos os casos, atingem seu crescimento total antes do final do segundo ano. Por *Sistema de Seleção*. (19) (*Bakewell* – fazendeiro de *Dishley Grange*.) (Tamanho reduzido das ovelhas. Apenas os ossos necessários para sua existência) Suas ovelhas são chamadas de “novos Leicesters”. “O criador agora pode enviar três para o mercado no mesmo espaço de tempo que levava para preparar uma; e com um melhor desenvolvimento das partes que dão mais carne. [...] Quase todo o seu peso é de carne pura. (Marx apud Saito, 2021, p. 260)

Saito (2021, p. 260) disserta sobre o entusiasmo de Lavergne “com a redução do tempo necessário para a maturação dos animais graças ao ‘sistema de seleção’ de Bakewell, que também aumentou a quantidade de carne”, e explica que “desde o início do século XIX, muitos dos ‘novos Leicesters’ de Bakewell foram trazidos para a Irlanda e cruzados com ovelhas nativas, criando novas raças, conhecidas como ‘Roscommon’ e ‘Galway’ (Saito, 2012, p. 260). Ilustrando a referenciada afirmação de Costa (2020, n.p.), Saito (2021, p. 260) demonstra como “o ecossistema original na Irlanda foi transformado na perspectiva de maximizar os lucros”, expressando um cenário no qual “a saúde e a riqueza dos animais não são uma preocupação primária, mas o que é importante é sua utilidade para o capital” (Saito, 2021, p. 260), um “progresso” caracterizado “pela precocidade, totalmente doentio, carente de ossos, desenvolvimento de gordura e carne em excesso etc. Todos esses são produtos artificiais. Nojento!”⁸⁷ (Marx apud Saito, 2021, p. 261).

Ainda, em trechos de *Die landwirthschaftlichen Geräte und Maschinen Englands* [Ferramentas e máquinas agrícolas na Inglaterra] Wilhelm Ham, Saito (2021, p. 261) resgata mais uma observação de Marx no tocante à exploração animal capitalista, no qual, “reagindo ao elogio de Hamm à agricultura da Inglaterra – Hamm traduziu o trabalho de Lavergne para o alemão –, Marx chama a ‘alimentação no estábulo’ de ‘sistema de prisão em cela’” e se pergunta:

Nessas prisões, os animais nascem e permanecem lá até serem mortos. A questão é se esse sistema está conectado ou não ao sistema de criação de animais de uma forma anormal, abortando ossos para transformá-los em mera

⁸⁷ Convém evidenciar, nos mesmos termos de Costa (2020, n.p.), que a pesquisa não entra “no mérito do sofrimento e da exploração animal, mas sim puramente da questão do valor de uso e valor de troca”.

carne e em um volume de gordura – enquanto os animais anteriores (antes de 1848) permaneciam ativos ficando ao ar livre tanto quanto possível – no final das contas isso resultará em séria deterioração da força vital? (Marx apud Saito, 2021, p. 261)

De acordo com Saito (2021, p. 261), as referidas observações de Marx “documentam a sua reação honesta contra a forma capitalista de desenvolvimento que ocorre à custa do bem-estar animal. Diferentemente das sociedades pré-capitalistas, nas quais a utilização dos animais tinha uma dimensão voltada para a subsistência, no capitalismo “a nossa consideração ética em relação aos outros animais é delimitada [...] à medida em que a indústria define quais espécies são adequadas para a produção em escala” (Costa, 2020, n.p.), de modo que inclusive “a nossa relação com estes animais passa a ser, na verdade, uma relação apenas com o produto final consumível que é imposto pelos capitalistas à sociedade” (Costa, 2020, n.p.).

Assim, a propósito da nossa própria relação com os animais, a ideologia do capital instrumentaliza a subjetividade ao ponto de os humanos passarem a se relacionar com esses animais “através da sua forma comoditizada, como se esta fosse realmente um algo em si” (Costa, 2020, n.p.), ou seja, de maneira totalmente alheia aos animais que se tornaram nada mais do que mercadorias, não havendo, pois, qualquer “necessidade prática de buscar conhecer tais processos produtivos, assim como não há tal necessidade ou urgência em relação a nenhum outro produto de maneira espontânea” (Costa, 2020, n.p.). Nesses termos explica Costa (2020, n.p.):

O capitalismo proporciona que vejamos os objetos como independentes de suas manifestações naturais, e quando falamos de animais, essas manifestações não se dão apenas em estado físico – como bruto, sólido, líquido etc – mas também em relação ao próprio ser: vivo, ativo, reprodutivo, interativo, senciente, locomotivo, em desenvolvimento biológico. Por isso a comoditização dos animais não se compara qualitativamente à comoditização de uma pedra ou bambu, assim como não se compara a nossa própria força de trabalho, embora esteja mais próxima desta do que daqueles, mesmo que estejamos em lados opostos no processo de produção. [...] Como se pode observar historicamente, a ciência representa um instrumento substantivamente racional, que pode ser utilizado racionalmente, do ponto de vista funcional, para a consecução de fins substantivamente irracionais. Nesse sentido, quando animais estão sujeitos à forma-mercadoria, sua senciência é negada, resultando numa contradição ética, já que se configura uma forma diferente de relação com estes animais, baseada na negação da realidade, devido a sua posição nas relações de produção.

A exploração animal no capitalismo é sistêmica, e não útil como nas relações anteriores. Refletindo *unicamente* do ponto de vista do potencial de sua *utilidade* – isto é, abstraindo a determinação de que a tecnologia foi revolucionada sob o modo de produção capitalista – assim

como abstraindo acerca da dimensão *ideológica* – e por que não dizer *psicanalítica* – da questão, é coerente afirmar que, diferentemente das condições de necessidade das sociedades pré-históricas, por exemplo, o estado de revolucionamento dos meios de produção permite o fim da utilização dos animais para o fim das “necessidades” humanas. Contudo, a determinação capitalista do revolucionamento tecnológico não apenas reproduziu a o uso de animais, mas ampliou a dimensão de *utilização* ao típico grau capitalista de *exploração*, que é manifestada na sua própria condição de *mercadoria*.

4.2.1 Para uma crítica do sujeito de direito animal

A linguagem dos direitos é invocada no contexto da proteção animal pelo menos desde o século XVII e ganha expressividade com Tom Regan e Gary Francione a partir da década de 1970 (Lourenço, 2008, p. 392) com a “mudança da retórica da ‘libertação dos animais’ para a ‘retórica dos direitos’ (Maurizi, 2024, p. 103-105). Partindo do pressuposto bemthiano e do sentido do “*painism*” ou “*painience*” ryderiano (Lourenço, 2008, p. 416)⁸⁸, na contemporaneidade os animais passaram de *objetos* a *sujeitos de direito* a partir do elemento da *senciência*, que diz respeito à sua capacidade de *sentir*⁸⁹. É nesse sentido que o jurista Vicente

⁸⁸ De acordo com Lourenço (2008, p. 416), Richard Ryder, o mesmo que cunhou o termo “especismo” em 1970 (como visto em Foster e Clark [2021a, n.p.]) criou também os referidos vocábulos para se referir à característica dos seres sencientes vulneráveis à dor: “como sugere a professora Sônia T. Felipe, poderíamos traduzir o conceito como ‘*dorência*’, ou a capacidade de sentir dor. Ryder, nesta linha prefere a denominação de ‘*painient*’ (ou ‘*dorente*’) a ‘*sentient*’ (‘*senciência*’) pois, segundo o autor, a palavra senciente é um termo poir demais amplo e a preocupação principal deveria se dar com relação à parte da *senciência* que envolve as percepções desagradáveis ou indesejáveis. Para ele, a palavra dor deve ser utilizada para descrever todos os estados de sofrimento e não só os relacionados aos aspectos físicos. [...] A ênfase na dor se justificaria pelo fato de que, no entendimento do filósofo, seria uma forma de experiência mais poderosa que a do prazer” (Lourenço, 2008, p. 416-417), contexto teórico-jurídico este que se revela como a própria expressão do utilitarismo de Bentham, que não se importaria com a “inutilidade” das percepções agradáveis ou desejáveis de simplesmente não partirem do fato de serem, antes, experiências “desagradáveis ou indesejáveis”.

⁸⁹ A *senciência* dos animais foi descoberta progressivamente ao longo da história, desde a observações empíricas aos avanços da ciência biológica a partir Darwin, considerando o precursor da etologia moderna. Mais recentemente a dimensão da *senciência* animal foi documentada, junto à consciência, na *Declaração de Cambridge sobre a Consciência Animal* (2012), elaborada “por neurocientistas, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neuroanatomistas e neurocientistas computacionais cognitivos reunidos na Universidade de Cambridge/Reino Unido, cujo estudo demonstrou que “os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos” (The Cambridge Declaration on Consciousness, 2012, tradução nossa). Ainda mais recentemente, na *Declaração de Nova York sobre a Consciência Animal* (2024), um grupo de cientistas atestou haver “forte respaldo científico para atribuições de experiência consciente a outros mamíferos e aves”; que as evidências empíricas indicam pelo menos uma possibilidade realista de experiência consciente em todos os vertebrados” e que “quando há uma possibilidade realista de experiência consciente em um animal, é irresponsável ignorar essa possibilidade nas decisões que afetam esse animal” (The Emerging Science of Animal Consciousness, 2024, tradução nossa). Tomada como exemplo a experiência jurídica brasileira, uma vez que a premissa máxima da subjetivação jurídica dos animais é a *senciência* ambas as Declarações são amplamente referenciadas no âmbito da judicialização dos direitos dos animais (Ataide Junior, 2024, p. 38-50).

de Paula Ataíde Junior (2018, p. 50) sintetiza, a partir do ordenamento jurídico brasileiro, o que para os termos da retórica animalista dos direitos diz respeito ao fundamento da atribuição de subjetividade jurídica aos animais, que é o fato de que “a dignidade [jurídica] animal é derivada do fato biológico da *senciência*, ou seja, da capacidade de sentir dor e experimentar sofrimentos, físicos e/ou psíquicos”, fato biológico este que é juridicamente valorado quando posto “confronto com as interações e atividades humanas, pela positivação da regra fundamental do Direito Animal contemporâneo: a proibição das práticas que submetam os animais à crueldade” (Ataíde Junior, 2018, p. 50). Na perspectiva jurídica-legal, a capacidade animal de sofrer constitui, portanto, o fundamento da subjetivação jurídica dos animais, isto é, como ela se apresenta à consciência imediata dos juristas.

Sob a análise do questionamento referente a se os animais podem ser sujeitos de direitos esta pesquisa aponta duas respostas teóricas preliminares, uma concernente 1) à *impossibilidade* de os animais serem sujeitos de direitos, e outra referente à 2) *possibilidade* de os animais serem sujeitos de direitos. Em termos científico-pachukanianos, a processo de abstração sobre o sujeito de direito permite observar que os animais não são sujeitos de direitos porque, do ponto de vista dos próprios animais, sua vida não é regulada pelo direito, que é voltado para a mediação social humana e, mesmo que essa mediação envolva humanos e animais, a dinâmica jurídica opera no sentido de considerar os animais como mercadorias – o que não implica em afirmar qualquer sobreposição moral do homem sobre os animais, uma vez que, como visto, a atribuição de subjetividade jurídica aos humanos é medida instrumental da produção capitalista, de modo que os homens nada são mais do que suportes das relações sociais desse modo de produção cujo único objetivo é realizar capital para criar ainda mais capital (Marx, 2022, p. 129). Como afirma Marx (2022, p. 129-130):

O próprio *processo de acumulação* é um fator imanente ao processo de produção capitalista. Inclui a criação de *trabalhadores assalariados*, meio para a realização e aumento do capital existente, seja porque subsume parte da população não ocupada anteriormente pela produção capitalista, como mulheres e crianças, seja porque submete a massa dos trabalhadores aumentada pelo crescimento natural da população. Um exame mais atento revela que o capital *regula* essa própria produção da força de trabalho, a produção das massas de pessoas a serem exploradas, de acordo com suas necessidades de exploração. O capital, portanto, não apenas produz, em oposição a si mesmo, as condições de trabalho em escala cada vez maior como *capital*, mas o capital produz os *trabalhadores assalariados produtivos* que lhes são necessários. O trabalho produz suas condições de produção enquanto *capital*, e o capital produz o trabalho enquanto meio de sua realização como capital, enquanto trabalho assalariado. A produção capitalista não é apenas a reprodução da relação, é sua reprodução em escala cada vez maior, e, na mesma medida em que a força produtiva social do trabalho como *riqueza que*

o domina, como capital, o mundo da riqueza se expande como um mundo estranho a ele e que o domina, sua indigência e sua dependência subjetiva. Seu esvaziamento e essa abundância se correspondem, dão o mesmo passo. Ao mesmo tempo, aumenta a massa desses meios vivos de produção do capital, o proletariado trabalhador. O crescimento do capital e o aumento do proletariado aparecem, portanto, como produtos relacionados, embora polarizados, do mesmo processo.

Com os devidos limites teóricos, podemos considerar que na lógica de processo de acumulação, assim como o crescimento do capital está para o aumento do proletariado, cuja relação assalariada é *intermediada pela constituição da subjetividade jurídica*, no que se refere aos animais o crescimento do capital está para a sua produção como mercadoria. Sem entrar no mérito das violências experimentadas por cada espécie, no âmbito dessa discussão a diferença essencial entre humanos e animais é que a dimensão mercantil dos primeiros é sobretudo a sua corporeidade *viva*, o “dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc” (Marx, 2017, p. 121), isto é, a *força de trabalho* – o que lhes permite a vida em termos biológicos é, portanto, o caráter decisivo do trabalho humano para a produção e reprodução do *capital*. De outra ponta, a dimensão mercantil dos animais é a integralidade de sua vida, que existe não para o trabalho: se o homem é mercantilizado enquanto objeto de direito (Edelman, 1976, p. 70) a nível da funcionalidade produtiva expressa no *trabalho assalariado*, os animais são mercantilizados como coisas – ora como meios de produção, ora como as próprias mercadorias.

Mas para além da força de trabalho dispendida no processo de produção, o ser humano continua a desempenhar o seu papel de suporte das relações sociais na realização da compra e venda de mercadorias, que diz respeito ao processo de circulação, da troca das mercadorias produzidas. Nesses termos disserta Marx (2017, p. 580-581):

Somente depois de a humanidade ter superado pelo trabalho suas primitivas condições de animalidade, depois, portanto, de seu próprio trabalho já estar socializado num certo grau, é que surgem as condições para que o mais-trabalho de um transforme-se em condição de existência do outro. Nos primórdios da civilização, as forças produtivas adquiridas do trabalho são exíguas, mas o são também as necessidades que se desenvolvem simultaneamente aos meios empregados para satisfazê-las. Ademais, nesses primórdios a proporção dos setores da sociedade que vivem do trabalho alheio é insignificante quando comparada à massa dos produtores diretos. Com o progresso da força produtiva social do trabalho, essa proporção aumenta tanto absoluta como relativamente. A relação capitalista, de resto, nasce num terreno econômico que é o produto de um longo processo de desenvolvimento. A produtividade preexistente do trabalho, que lhe serve de fundamento, não é uma dádiva da natureza, mas o resultado de uma história que compreende milhares de séculos.

Se a mercadoria enquanto valor de uso serve para a utilidade o sujeito de direito, isso ocorre somente no nível de sua utilidade para o próprio capital, que se expressa tanto na manutenção da corporeidade necessária ao processo de trabalho, como no seu encontro com outros sujeitos de direitos para transacionarem⁹⁰. De acordo com Catini (2019, p. 131), “o processo de valorização do valor apenas se completa na troca de mercadorias, que é o momento em que o sujeito se realiza como suporte material que as leva ao mercado, uma vez que elas não podem por si mesmas se trocar”, como se vê em Marx (2017, p. 160), e essa da esfera da circulação “*determina* a forma que os indivíduos tomam na sociedade burguesa de simples ‘trocadores’ de mercadorias, e, enquanto tais, toda a diferença entre eles se dissolve, e a sua condição de igualdade pode se estabelecer plenamente” (Naves, 1014, p. 52).

Assim, a forma jurídica regula as relações sociais desde o processo de produção das mercadorias, uma vez que o vínculo da exploração se dá mediante o *contrato*⁹¹, mas “como o comércio exige, em geral, que não apenas as mercadorias se encontrem, mas também as pessoas” (Pachukanis, 2017, p. 140), para trocar as mercadorias e realizar o processo de valor de troca que se transforma em mais valor⁹². As relações de produção capitalista não se referem, portanto, à relação dos homens com as coisas, mas à relação dos homens com outros homens

⁹⁰ É nesse sentido que Marx (2011, p. 292) afirma: “De fato, como a mercadoria ou o trabalho estão determinados tão somente como valor de troca e a relação pela qual as diferentes mercadorias se relacionam entre si [se apresenta] como troca desses valores de troca, como sua equiparação, os indivíduos, os sujeitos, entre os quais esse processo transcorre, são determinados simplesmente como trocadores. Entre eles não existe absolutamente nenhuma diferença, considerada a determinação formal, e essa determinação é econômica, a determinação em que se encontram reciprocamente na relação de intercâmbio; o indicador de sua função social ou de sua relação social mútua.”

⁹¹ Pachukanis (2017, p. 127) elucida que “no sistema lógico de conceitos jurídicos, o contrato é apenas uma variedade de transação em geral, ou seja, um dos meios de manifestação das vontades concretas com a ajuda da qual o sujeito age na esfera jurídica que o cerca. Histórica e concretamente, contudo, o conceito de ato jurídico deriva do de contrato. Fora do contrato, os próprios conceitos de sujeito e de vontade no sentido jurídico existem apenas como abstração sem vida. No contrato, esses conceitos recebem seu movimento autêntico e, ao mesmo tempo, no ato da troca, recebem seu fundamento material, a forma jurídica em seu aspecto mais puro e simples”. Nas palavras de Biondi (2020a, p. 14), “não se limitando a uma operação básica na esfera da circulação, o contrato alcança o pórtico da produção ao firmar uma ponte entre capital e trabalho” e “por mais que, na formulação lógica e doutrinária dos conceitos do direito, o contrato seja apenas uma modalidade de acordo de vontades, fato é que, historicamente, o arranjo contratual antecede e dá origem aos demais tipos de negócio jurídico” (Biondi, 2020a, p. 224).

⁹² De acordo com Marx (2017, p. 223-226), “a forma imediata da circulação de mercadorias é M-D-M, conversão de mercadoria em dinheiro e reconversão de dinheiro em mercadoria, vender para comprar. Mas ao lado dessa forma encontramos uma segunda, especialmente diferente: a forma D-M-D, conversão de dinheiro em mercadoria, e reconversão de mercadoria em dinheiro, comprar para vender. O dinheiro que circula deste último modo transforma-se, torna-se capital e, segundo sua determinação, já é capital. [...] O ciclo M-D-M parte do extremo de uma mercadoria e conclui-se com o extremo de outra mercadoria, que abandona a circulação e ingressa no consumo. O consumo, a satisfação, de necessidades = em suma, o valor de uso – é, assim, seu fim último. O ciclo D-M-D, ao contrário, parte do extremo do dinheiro e retorna, por fim, ao mesmo extremo. Sua força motriz e fim último é, desse modo, o próprio valor de troca. [...] O valor originalmente adiantado não se limita, assim, a conservar-se na circulação, mas nela modifica sua grandeza de valor, acrescenta a essa grandeza um mais-valor ou se valoriza. E esse movimento transforma o capital.”

envolvendo as coisas, de modo que o homem tornado sujeito de direito⁹³ “*existe apenas a título de representante da mercadoria que ele possui*”, (Edelman, 1976, p. 95) a título, a princípio, “de representante de si próprio enquanto mercadoria (Edelman, 1976, p. 95). É nesse sentido que Pachukanis (2017, p. 121) elucida precisamente que a subjetividade jurídica existe apenas para desempenhar um papel muito específico no modo de produção do tipo capitalista, papel este que só pode ser desempenhado pelo homem:

Como consequência da diversidade natural de propriedades úteis, um produto aparece na forma de mercadoria apenas como um simples invólucro do valor, e os aspectos concretos do trabalho humano diluem-se no trabalho humano abstrato como criador de valor – do mesmo modo que a diversidade concreta de relações do homem com as coisas surge como uma vontade abstrata do proprietário e todas as particularidades concretas que diferenciam um representante da espécie de *homo sapiens* de outra diluem-se na abstração do homem em geral como sujeito de direito.

Nesse quadro de analisar a subjetivação jurídica dos animais do ponto de vista materialista histórico, vale resgatar os contornos da crítica que Marx e Engels (2007) elaboram à concepção jurídica do filósofo alemão individualista Max Stirner “por ela estar fundada no *conceito de vontade*” (Naves, 2014, p. 23). De acordo com Naves (2014, p. 23), para Marx Stirner inicialmente “descola o direito de sua base real, o que lhe permite tomá-lo como expressão de uma abstrata “vontade de domínio” que se realiza na criação das leis, submetendo os homens” e, “ao contrário desse procedimento que autonomiza e universaliza o conceito de direito, tornando-o válido e invariante em todas as formas históricas de sociedade” (Naves, 2014, p. 23) Marx procura o fundamento do jurídico “nas condições de vida real dos homens, nas relações de produção e nas forças produtivas” (Naves, 2014, p. 23). Marx e Engels (2007,

⁹³ Nesse sentido, não obstante esteja situado em uma linha geral diversa do ponto de partida desta pesquisa, uma vez que transita entre o marxismo ocidental – especialmente a partir da ontologia do ser social de Lukács – e a nova leitura de Marx – com a crítica ao trabalho no capitalismo de Moishe Postone –, vale a referência à análise de Mario Duayer sobre a esfera da circulação e a especificidade capitalista do sujeito de direito: em que sintetiza: “1) a troca generalizada não pode estar na origem da história; 2) e, se fosse esse o caso, teríamos de pressupor indivíduos isolados associáveis com dotações originalmente complementares e que, por isso, estariam predestinados à troca. Ou seja, teríamos que postular que tais indivíduos com suas dotações formando uma unidade caíram do céu de paraquedas (embora se saiba que os paraquedas ainda não estavam disponíveis no início da história); 3) por esta razão, é razoável admitir que na origem da história o que existe são várias formações socioeconômicas, constituídas por relações sociais explícitas, claras, entre os sujeitos; 4) ou seja, originariamente a produção material estava enraizada nessas relações sociais explícitas; 5) pode-se afirmar, por conseguinte, que em nenhuma das diversas formações sociais pré-capitalistas os sujeitos se relacionavam como trabalhadores. Os sujeitos não pertenciam a elas porque trabalhavam, *i.e.*, porque eram trabalhadores. Muito pelo contrário, porque pertenciam, entre outras coisas, trabalhavam; 6) e – o que importa para o argumento –, portanto, que em nenhuma dessas formações sociais pré-mercantis o trabalho funcionava como categoria mediadora social” (Duayer, 2016, p. 36).

p. 350) resgatam a concepção superestimada de Stirner ([s.d.] apud Marx, Engels, 2007, p. 350) sobre o poder – de propriedade – do indivíduo, começando pela ideia de que a propriedade:

É o poder irrestrito sobre algo, poder com o qual Eu posso mandar e desmandar a mel bel-prazer. Porém, o poder não é “algo existente para si, mas algo que existe meramente no Eu poderoso, em Mim, o poderoso”. A propriedade, em consequência, não é uma “coisa”, “não é esta árvore, mas meu poder sobre ela, minha capacidade de dispor dela”. Ele conhece unicamente “coisas” ou “Eus”. “O direito é poder”, “separado do Eu”, que se tornou independente dele, transformado em “fantasma”. “Esse poder perenizado” (tratado sobre o direito sucessório) “não se extingue nem mesmo com a Minha morte, mas é transferido ou legado. As coisas não pertencem, portanto, realmente a Mim, mas ao direito. Por outro lado, isso nada mais é que uma alucinação, porque o poder do indivíduo se torna permanente e um direito unicamente pelo fato de outros aliarem seu poder com o poder desse indivíduo. O delírio consiste em que eles acreditam não mais poder resgatar esse seu poder”. “Um cachorro, quando vê o osso em poder de outro, só se mantém afastado quando se sente muito fraco. O homem, porém, respeita o direito do outro aos seus ossos [...]. E, tal como aqui, de modo geral usamos o termo ‘humano’ quando vemos em tudo algo espiritual, no caso presente o direito, isto é, transformamos tudo num fantasma e nos comportamos em relação a tudo como se estivéssemos diante de um fantasma [...]. Humano é encarar o singular não como singular, mas como um universal.”

Observa-se que para tentar justificar que o comportamento humano está regulado por uma “civildade natural” e espiritual manifestada pelo direito – que, em sua concepção, é poder –, Stirner utiliza o exemplo das dimensões instintivas de um cão para reputar ao mundo animal uma “incivilidade” e diferenciá-lo do comportamento do indivíduo humano garantido pela presunção de que não apenas a organização social humana é intrinsecamente jurídica, como também que essa dimensão é benéfica, a representação do “o Éden do homem” (Marx, 2017, p. 250-251). Sobre as colocações de Stirner, Marx e Engels (2007, p. 350) afirmam que “toda a [sua] desgraça decorre [...] da fé que os indivíduos depositam no conceito do direito”; Stirner “só conhece ‘coisas’ e ‘Eus’, e de tudo o que não cabe nessas rubricas, de todas as relações, ele só conhece conceitos abstratos, que justamente por isso para ele se convertem em ‘fantasmas’”. Sobre o exemplo do cão, dizem Marx e Engels (2007, p. 351):

Um cachorro decerto jamais extraiu fósforo, farinha de osso ou cal de um osso, tampouco “pôs algo na cabeça” sobre seu “direito” a algum osso; São Sancho⁹⁴ igualmente nunca se “pôs na cabeça” refletir sobre se o direito a um

⁹⁴ Diz respeito ao próprio Stirner. Marx e Engels (2007) fazem associar o pensamento do filósofo individualista ao personagem literário Sancho Pança da obra *Dom Quixote de La Mancha* (1604), de Miguel de Cervantes, para ironizar o pensamento especulativo de Stirner, para quem “o curso da história tem de aparecer como uma mera história de “cavaleiros”, salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela ‘profanação’” (Sader, 2007, p. 44). Nas palavras de Marx e Engels (2007, p. 284), “quanto mais hipócrita se torna

osso que os homens reivindicam para si – e os cachorros não – talvez tenha algo a ver com a maneira produtiva como os homens lidam com esse osso – e os cachorros não. De todo modo, temos aqui, em um só exemplo, todo o estilo da crítica de Sancho e da fé inabalável que ele deposita em ilusões correntes.

Em um tom irônico mas não menos apreensível de seu sentido, Marx e Engels (2007, p. 351) se utilizam do exemplo de Stirner para refutar a própria intenção de sua colocação. Ao afirmarem que “decerto um cachorro jamais extraiu fósforo, farinha de osso ou cal de um osso” (Marx, Engels, 2007, p. 351), eles se referem ao fato de um cão não operar nos termos de um processo de produção do tipo capitalista, de modo o animal pode até modificar os aspectos do osso, mas essa não é uma atividade característica da produção realizada por meio de um *processo de trabalho*.

Mesmo que se abstraia no sentido de a generalidade do trabalho como simples atividade produtiva (produção dos meios de subsistência, de satisfação das necessidades, ser aplicada ao ato de o cão roer o osso, “considerado o simples ato da produção em si, pode parecer que o instrumento de trabalho [os seus dentes] e a matéria [o osso] preexistem na natureza, de tal maneira que só precisam ser *apropriados*, *i.e.*, feitos objeto e meio do trabalho” (Marx, 2011, p. 369) o que, ainda assim, não seria considerado “propriamente um processo do trabalho” (Marx, 2011, p. 369); portanto, diante destes últimos, diz Marx (2012, p. 369), “o produto aparece como algo qualitativamente distinto”, mas “é produto não somente como resultado do trabalho sobre o material por meio do instrumento, mas como primeira objetivação do trabalho ao lado deles”.

É nesse sentido que, como coloca Naves (2000, p. 31), “os homens começam a se distinguir dos animais quando se tornam capazes de produzir seus ‘meios de vida’, e, assim fazendo, produzem a sua ‘própria vida material’”, de maneira que, como já mencionado, “é o *modo* como os homens produzem essa sua vida material, o elemento decisivo da análise marxiana” (Naves, 2000, p. 31). Assim, o que os indivíduos *são* “coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o *modo como produzem*; o que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. Nesse sentido, aponta Marx (2017, p. 255, 256):

essa sociedade, tanto mais fácil é para um homem crédulo como Sancho descobrir em toda parte a representação do Sagrado, do Ideal. Da hipocrisia geral da sociedade ele, o crédulo, pode abstrair a fé universal no Sagrado, o domínio do Sagrado, e até mesmo provê-la de um pedestal na forma deste Sagrado. Ele é o *dupe* [ludibriado] por essa hipocrisia, da qual ele deveria ter deduzido exatamente o contrário. O mundo do Sagrado se resume, em última instância, em “o homem”, mundo que Stirner sustenta em suas proposições.

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige *a vontade orientada a um fim*, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atraí o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais. Os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios.

Não obstante as exemplares colmeias construídas pelas abelhas, “os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios” (Marx, 2017, p. 256). Conforme Saito (2020, p. 131), Marx caracteriza o trabalho “como uma atividade especificamente *humana*, na qual, em contraste com as operações instintivas dos animais [...], os humanos são capazes de trabalhar sobre a natureza *teleologicamente*”, mas mesmo que se considere a hipótese de as aranhas projetarem suas teias e as abelhas suas colmeias antes de executá-las, na produção capitalista da vida material humana o fato de o processo de trabalho envolver a projeção do que será produzido não diz respeito somente ao mero ato natural de o trabalhador idealizar o produto a ser consumido.

Abstraída a dimensão fisiológica e trans-histórica do processo de trabalho, isto é, da generalidade do trabalho enquanto atividade orientada ao valor de uso, isto é, orientado a um produto que servirá somente aos fins da própria subsistência ou, nas palavras de Marx (2017, p. 261), o processo de trabalho como “a apropriação do elemento para satisfação de necessidades humanas, condição universal metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana” e, por consequência, “independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as formas sociais” (Marx, 2017, p. 261), na forma social capitalista a própria operação de imaginar o produto final importa para além dessa dimensão metabólica, isto porque a representação está orientada também no sentido de planejar

produtos para os termos do valor de troca⁹⁵. Sobre isso, diz Marx (2017, p. 262-263, grifo nosso):

Obviamente, a natureza universal do processo de trabalho não se altera em nada pelo fato de o trabalhador realizá-lo para o capitalista, e não para si mesmo. Tampouco o modo determinado como se fabricam as botas ou se fiam os fios é imediatamente alterado pela intervenção do capitalista. Ele tem [o capitalista], inicialmente, de tomar a força de trabalho tal como ele a encontra no mercado e, portanto, tem também de aceitar o trabalho tal como ele se originou num período em que ainda não havia capitalistas. *A transformação do próprio modo de produção por meio da subordinação do trabalho ao capital* só pode ocorrer posteriormente, razão pela qual deve ser tratada mais adiante. Como processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o processo de trabalho revela dois fenômenos característicos. O trabalhador labora sob o controle do capitalista, a quem pertence seu trabalho. [...] Em segundo lugar, porém, o produto é propriedade do capitalista, não do produtor direto, do trabalhador. O capitalista paga, por exemplo, o valor da força de trabalho por um dia. Portanto, sua utilização, como a de qualquer outra mercadoria – por exemplo, um cavalo – que ele aluga por um dia, pertence-lhe por esse dia. Ao comprador da mercadoria pertence o uso da mercadoria, e o possuidor da força de trabalho, ao ceder seu trabalho, cede, na verdade, apenas o valor de uso por ele vendido. [...] O processo de trabalho se realiza entre coisas que o capitalista comprou, entre coisas que lhe pertencem. Assim, o produto desse processo lhe pertence tanto quanto o produto do processo de fermentação em sua adega.

O objeto da produção está, portanto, orientado ao valor de uso (trabalho concreto) mas está também, de maneira intrínseca e igualmente imediata, orientado para o *valor de troca*, enquanto produto destinado à circulação (Marx (2012, p. 944) – é nesse sentido que Rancière (1979, p. 118) sintetiza que “o trabalho é criador de valor. Ele não tem valor”⁹⁶. É por isso que,

⁹⁵ Daí que tratando sobre a dimensão ecológica de Marx, Saito (2020, p. 133) afirma: “Qualquer tentativa de encontrar um aspecto ecológico na discussão de Marx sobre o processo de trabalho por si só permanecerá abstrata e fútil. Sua caracterização adicional é necessária para evitar uma crítica meramente moral de que devemos respeitar a natureza porque devemos nossa existência a ela. Caso se pretenda desenvolver a ecologia de Marx como parte de seu sistema econômico, é necessário compreender a destruição moderna do meio ambiente em sua relação com o modo de produção capitalista como um estágio historicamente específico da produção humana.”

⁹⁶ É o que Marx (2017, p. 128) afirma expressamente: [...] não basta expressar o caráter específico do trabalho que cria o valor do linho. A força humana de trabalho em estado fluido, ou trabalho humano, cria valor, mas não é, ela própria, valor. Ela se torna valor em estado cristalizado, em forma objetiva. Para expressar o valor do linho como geleia de trabalho humano, ela tem de ser expressa como uma ‘objetividade’ materialmente [*dinglich*] distinta do próprio linho e simultaneamente comum ao linho e a outras mercadorias. Assim, a tarefa está resolvida.” A propósito disso, ainda: “A atividade, qualquer que seja sua forma de manifestação individual, e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o valor de troca, *i.e.*, um universal em que toda individualidade, peculiaridade, é negada e apagada. Na verdade, essa é uma situação muito distinta daquela em que o indivíduo, ou o indivíduo natural ou historicamente ampliado na família ou tribo (mais tarde, comunidade), reproduz-se diretamente com base na natureza ou em que sua atividade produtiva e sua participação na produção são dependentes de uma determinada forma do trabalho e do produto, e sua relação com os outros é determinada da mesma forma” (Marx, 2011, p. 157).

como afirma Saito (2021, p. 133), Marx “demonstra por que o processo transhistórico [sic] entre humanos e natureza só pode ser mediado de maneira unilateral por uma forma histórica específica de trabalho no capitalismo”, daí que se pode afirmar a impossibilidade de os animais serem sujeitos de direitos, uma vez que, dentre outros elementos, a vida animal não é regulada sob um processo de produção que cuja característica seja produzir a título de valor de troca.

Também Pachukanis (2017, p. 92) refletiu sobre as diferenças entre a vida social dos homens e dos animais. Ao criticar o ato de dar forma essencialmente humana a toda e qualquer relação social, o jurista soviético enfrenta a aparente tautologia contida na expressão: “o direito regula as relações sociais”. Pachukanis (2013, p. 92) afirma que “ao excluir dessa formulação certo antropomorfismo que lhe é inerente, encontra-se a seguinte proposição: a regulamentação das relações sociais em determinadas condições assume um caráter jurídico” (Pachukanis, 2017, p. 92), formulação que “não se pode negar, é a mais correta e, historicamente, mais justa” (Pachukanis, 2017, p. 92).

Para ilustrar a regulação jurídica da vida social não é a regulação orgânica da vida social – e sim historicamente específica –, Pachukanis (2017, p. 92) descreve a regulação da vida social dos animais como um exemplo de que o direito não consiste a regulação “natural” da vida: “não podemos contestar o fato de que a vida coletiva está presente também na vida dos animais, mas jamais passaria por nossa cabeça afirmar que a relação entre as formigas e as abelhas é regulada pelo Direito” Pachukanis (2017, p. 92). De acordo com Seferian e Benitez (2024, p. 386), nessa passagem Pachukanis (2017, p. 92) deixa “um indicativo explícito de que o direito não é a forma de regulação da vida coletiva de animais não-humanos”. Retomando a crítica a Stirner, Marx e Engels (2007, p. 351) arrematam:

Para sua tranquilidade, pode-se informá-lo ainda de que o procedimento dos cachorros quando dois deles encontram um osso é reconhecido como direito em todos os livros jurídicos originais: *vim vi repellere licere* [é permitido repelir a força com a força] dizem as Pandectas; *idque ius natura comparatur* [e esse direito é estabelecido pela natureza] que se entende como *ius quod natura omnia animalia* [o direito que a natureza a todos os animais] – homens e cachorros – docuit [ensinou]; acontece que, mais tarde, o direito vem a ser “justamente” a repulsa organizada do uso da força pelo uso da força.

O sentido da referida passagem fica ainda mais evidenciado quando, ao discorrer sobre como “a origem do direito penal está ligada historicamente ao costume da vingança de sangue” (Pachukanis, p. 167), Pachukanis observa o que se pode identificar como a existência de dois tipos de vinganças: uma vingança biológica (autodefesa) e uma vingança jurídica (pena).

Diferentemente da dimensão genética expressa pela autodefesa, a vingança jurídica, que é característica do homem, “realimenta vingança apenas quando seguida da *vira*⁹⁷ e da pena [...]” (Pachukanis, 2017, p. 167), de maneira que se o mesmo fenômeno for abordado “pela extremidade oposta, não veremos nele nada além da luta pela existência, ou seja, um fato puramente biológico” (Pachukanis, 2017, p. 167 – nesse sentido, “a pena surge como um equivalente que compensa o dano sofrido pela vítima⁹⁸” (Pachukanis, 2017, p. 168).

Assim, é possível dizer que, nos termos pachukanianos, Marx e Engels (2007, p. 351) buscaram enunciar que os homens e os animais têm em comum uma vingança que é essencialmente biológica, mas apenas ao homem é possível afirmar uma vingança jurídica. Diferentemente dos animais, os homens estão atravessados pelo direito. As conexões “entre o orgânico e o biológico estão conectadas ao jurídico” (Pachukanis, p. 168) e se intensificam “pelo fato de o homem não ser capaz de afastar-se do que lhe é habitual, ou seja, a interpretação jurídica (ou ética) dos fenômenos da vida animal” (Pachukanis, 2017, p. 168), de maneira que, em razão da regulação jurídica, para o homem moderno “a vingança está ligada de modo indissociável à ideia de reparação equivalente” (Pachukanis, 2017, p. 168). Nessa perspectiva:

De fato, o ato de autodefesa é uma das manifestações mais naturais da vida animal. Indistintamente a encontramos como uma reação individual de um animal isolado ou uma autodefesa de um coletivo. De acordo com os estudos de observação da vida das abelhas, se dada abelha tenta se infiltrar numa colmeia alheia para roubar mel, as abelhas que guardam a entrada a perseguem e começam a picá-la; se, contudo, ela se infiltra na colmeia, é morta imediatamente, tão logo descoberta. Não menos raro no mundo animal é o caso em que uma reação está separada por um intervalo de tempo da situação que a gerou. O animal não responde imediatamente a um ataque, mas o adia até um momento mais conveniente. Aqui, a autodefesa se torna vingança no sentido mais verdadeiro da palavra. (Pachukanis, 2017, p. 168)

A segunda resposta possível ao questionamento sobre a possibilidade da subjetivação jurídica dos animais, nos termos da crítica da teoria geral do direito de Pachukanis, é da *possibilidade* de os animais poderem ser sujeitos de direito, isto do ponto de vista que, de acordo com o jurista russo, os conceitos jurídicos fundamentais desenvolvidos pela teoria geral do direito possuem uma natureza abstrata. Conforme explica Pachukanis (2017, p. 67), esse caráter

⁹⁷ Nos termos da nota do tradutor, “vira” diz respeito à “medida de castigo por assassinato que se expressava na recuperação do infrator mediante pagamento” no contexto das antigas Rússia e Escandinávia.

⁹⁸ De acordo com Pachukanis (2017, p. 167): “A vingança começa a ser regulada pelo costume e se transforma em retaliação de acordo com a lei de talião, “olho por olho e dente por dente”, apenas quando junto com ela começa a se fortalecer o sistema de arranjos ou o resgate mediante pagamento. A ideia de equivalente, essa primeira ideia puramente jurídica, tem sua fonte na forma da mercadoria. O delito pode ser considerado uma variante particular de circulação, na qual a relação de troca, ou seja, contratual, é estabelecida *post factum*, ou seja, depois de uma ação arbitrária de uma das partes. A proporção entre o delito e a reparação se reduz à mesma proporção da troca.”

abstrato permite que conceitos como “norma jurídica”, “relação jurídica” e “*sujeito de direito*” sejam “igualmente aplicados a outros ramos do direito” (Pachukanis, 2017, p. 67), de maneira que os “seus significados lógico e sistemático permanecem inalterados, independentemente do conteúdo a que se aplicam” (Pachukanis, 2017, p. 67). Um exemplo disso está no fato de a estrutura o homem-sujeito de direito ser “a decomposição mercantil do homem em sujeito-atributos (Edelman, 1976, p. 94), isto é, “o homem reconhecido «como essência» da propriedade” (Edelman, 1976, p. 94). Diz Pachukanis (2017, p. 67-68):

Ninguém irá negar, por exemplo, que o conceito de sujeito no direito civil e no direito internacional subordina-se a um conceito mais geral de sujeito de direito como tal e que, consequentemente, essa categoria pode ser definida e desenvolvida independentemente de um ou outro conteúdo concreto. Por outro lado, se permanecermos nos limites de dado ramo do direito, poderemos constatar que essas categorias jurídicas fundamentais citadas não dependem do conteúdo concreto das normas jurídicas, no sentido de que conservam seu significado qualquer que seja a alteração nesse conteúdo material concreto. É preciso entender que esses conceitos jurídicos mais gerais e simples são resultado de uma elaboração lógica das normas de direito positivo e representam um produto superior e mais recente de uma criação consciente, quando compara “dos com as relações jurídicas que se formam espontaneamente e as normas que as expressam. Contudo, isso não impede que os filósofos neokantianos encarem as categorias jurídicas fundamentais como algo que se destaca da experiência e torna a própria experiência possível. [...]. Não importa quanto os neokantianos afirmem que a “ideia de direito”, segundo sua concepção, não precede a experiência geneticamente, ou seja, temporalmente, mas lógica e epistemologicamente, nós, de todo modo, devemos reconhecer que a assim chamada filosofia crítica, nesse ponto como em tantos outros, nos faz retornar à escolástica medieval. Dessa maneira, pode-se julgar estabelecido que o pensamento jurídico desenvolvido, qualquer que seja a matéria à qual se volta, não pode se realizar sem dado número de definições mais abstratas e gerais.

Analisando essa dimensão abstrata do ponto de vista da propriedade, a posse da terra no feudalismo se torna propriedade privada apenas quando o homem pode livremente dispô-la enquanto propriedade, disposição esta que se dá pela liberdade atribuída pela subjetividade jurídica, de modo que o ato de vontade é o meio por meio do qual do sujeito de direito emerge com sua capacidade para ter direitos – também de propriedade. A liberdade jurídica, que se articula em torno dessa vontade, traduz a própria capacidade jurídica do homem subjetivado (Edelman, 1976, p. 98), que é uma capacidade que “se destaca da personalidade concreta viva, [que] deixa de ser uma função de sua vontade consciente ativa e se torna pura propriedade social” (Pachukanis, 2017, p. 122), de maneira que “a capacidade de agir é abstraída de sua capacidade jurídica” (Pachukanis, 2017, p. 122) e “o sujeito de direito recebe um duplo de si

na forma de um representante, que adquire um significado de ponto matemático, de um centro no qual se concentra certa quantidade de direitos” (Pachukanis, 2017, p. 122).

O desdobramento dessa transição se manifesta no fato de que “a propriedade burguesa capitalista deixa de ser uma posse frágil, instável, puramente factual, que a qualquer momento pode ser alvo de disputa e que deve ser protegida de arma em punho” (Pachukanis, 2017, p. 122) como no mundo feudal, passando a ser “um direito absoluto, inalienável, que cerca a coisa por todos os lados e que, enquanto a civilização burguesa conservar seu domínio do globo terrestre, será protegido no mundo inteiro pela lei, pela polícia e pelos tribunais” (Pachukanis, 2017, p. 123). Diz Pachukanis (2017, p. 132-133, grifo nosso):

A propriedade capitalista é, em sua essência, a liberdade de transformar o capital de uma forma em outra e de transferi-lo de uma esfera para outra com o objetivo de obter o máximo lucro fácil. Essa liberdade de dispor da propriedade capitalista é impensável sem a presença de indivíduos desprovidos de propriedade, ou seja, de proletários. A forma jurídica da propriedade não está de modo nenhum em contradição com a expropriação de um grande número de cidadãos. Isso porque a capacidade de ser sujeito de direito é uma capacidade puramente formal. Ela *qualifica todas as pessoas como igualmente “dignas” de ser proprietárias, mas por nenhum meio faz delas proprietárias.*

Disso se pode retirar que apenas um conceito abstrato de sujeito de direito (Pachukanis (2017, p. 67) possibilita, simultaneamente, que uma pessoa tenha o direito de propriedade sem necessariamente ser proprietário, e é essa natureza abstrata do conceito da teoria geral do direito que possibilita que subjetividade jurídica seja atribuída ao homem, às empresas, aos partidos políticos e aos animais⁹⁹. Do ponto de vista científico-abstrato acerca da subjetividade jurídica essas três figuras que são ficções jurídicas nos termos da especificidade singularmente humana que a subjetividade jurídica representa ao capital. No estrito nível da legalidade, por outro lado, é possível verificar que o sujeito de direito animal é um objeto possível, uma vez que o direito é ele mesmo “uma relação social que, em maior ou menor medida, *pinta com suas cores ou*

⁹⁹ Ataíde Junior (2022, p. 56) conceitua o direito animal como sendo “o conjunto de regras e princípios que estabelece os direitos dos animais não-humanos, considerados em si mesmos, independentemente da sua função ecológica, econômica ou científica”. É esse caráter abstrato que confere à dogmatização dos direitos dos animais a possibilidade de afirmar que o direito animal não se trata de um conceito não apenas dogmático para o direito animal, isto é, “elaborado a partir do próprio ordenamento jurídico” (Ataíde Junior, 2024, p. 56), mas também um conceito *ontológico*, uma vez que “procura estabelecer o ser do Direito Animal, dentro da constelação de ramos jurídicos, conferindo-lhes unidade e diferença” e que “o objeto do Direito Animal são os direitos dos animais não-humanos” (Ataíde Junior, 2024, p. 36). Nesse sentido, Pachukanis inicia o seu trabalho crítico em *A teoria geral do direito e o marxismo* procurando definir a tarefa da teoria geral do direito como a explicação dos conceitos jurídicos fundamentais, dos conceitos jurídicos mais abstratos, que mantêm o seu significado independentemente do conteúdo das normas jurídicas, conservando, portanto, “o seu significado qualquer que seja a alteração em seu conteúdo material concreto”.

transmite sua forma para outra relação social” (Pachukanis, 2017, p. 92). A subjetivação jurídica dos animais no ordenamento jurídico brasileiro reflete, por conseguinte, que a ficção jurídica do sujeito de direito animal não suprime a concretude de sua existência no plano jurídico material, afinal, conforme explica Pachukanis (2017, p. 88-89):

O reconhecimento do caráter ideológico deste ou daquele conceito, de modo geral, não nos livra do trabalho de detectar a realidade objetiva, ou seja, aquela que existe no mundo exterior, não apenas na consciência. Caso contrário, deveríamos eliminar quaisquer fronteiras com o mundo além-túmulo, o qual também existe na percepção de algumas pessoas e – por que não dizer? – do Estado. [...] O caráter ideológico de um conceito não elimina aquelas relações reais e materiais que este exprime.

Sob o prisma da subjetividade jurídica, ainda que os animais não transacionem pessoalmente no mundo dos contratos, e que não necessariamente tenham a “intenção” de transacionarem uma vez representados, a subjetividade jurídica lhes é atribuída na ordem jurídica, de maneira que negar essa realidade objetiva é negar a realidade da própria compulsoriedade do direito na sociabilidade capitalista. Assim, a decisiva interdição teórica operada por Pachukanis¹⁰⁰ no sentido de apreender o direito “para além das fronteiras do humano” (Benitez e Seferian, 2024, p. 392), ao questionamento sobre “podem os animais ser sujeitos de direitos?”, Benitez e Seferian (2024, p. 392) afirmam que a referida apreensão não impede de “sim, potencialmente, conferir um caráter progressivo à extensão da subjetividade jurídica a animais não-humanos – bem como a outros entes da natureza”, isto no sentido de, para os autores, essa extensão se abrir como potencialidade de mobilização¹⁰¹. Sobre a relação entre o ativismo pelos direitos dos animais, luta de classes e os próprios direitos dos animais, cabe mencionar as nuances do que Edelman (2016, p. 20-21) designou *legalização da classe operária*:

¹⁰⁰ O que fica especialmente evidente nas já mencionada passagem sobre a inexistência do direito na regulação da vida animal (Pachukanis, 2017, p. 92).

¹⁰¹ Para Benitez e Seferian (2024, p. 339) as lições de Pachukanis nos colocam uma assimilação no sentido do “transpor dos limites e da própria caracterização do sujeito de direito funcional à ordem burguesa”, de maneira que a possibilidade de projetar “a seres outros incapazes de serem portadores de mercadorias tal condição, reputando a si a titularidade de direitos de outras magnitudes que não aqueles exclusivamente pautados na dimensão privatística” (Benitez, Seferian (2024, p. 339) poderia, de acordo com os autores, “apresentar um caráter disruptivo para com a própria juridicidade em seu estágio mais maduro, qual o jurista soviético buscou analisar” (Benitez, Seferian (2024, p. 339). Nesse mesmo sentido, para Benitez e Seferian (2024, p. 391): “De modo geral, os entes da natureza – dentre os quais os animais não-humanos – já são alcançados pelo direito, mas enquanto objetos de direito. Ou seja, objeto de apropriação mercantil e objetificação da lógica contratual, mecanismo por excelência para que os sujeitos de direito, livres portadores de mercadoria, possam fazê-las realizar e circular. A assunção do estatuto de sujeitos de direito pode, em larga medida, abrir horizontes para que dimensões diversas da natureza que não são objeto da comensurabilidade jurídica - logo, mercantil - possam passar a sê-lo, e isso se coloca como uma abertura magnífica à sanha apropriatória do capital”.

O que entendemos, então, por luta de classes no direito? À primeira vista, é algo muito simples. Se dizemos, em geral, que o direito é a organização das relações sociais e que ele registra a própria evolução dessas relações, então toda mudança nessas relações deve ser formalizada no direito. A luta de classes pode assumir a forma jurídica. Essa simplicidade contém certa verdade: não há dúvida de que a classe operária conquistou "direitos"; não há dúvida de que esses direitos a "protegem", e nisso se tem um ponto sem volta. No entanto, consideremos um pouco mais de perto essa "simplicidade". Ela não é assim tão simples. Por exemplo, supõe que o direito é uma forma de organização necessária e insuperável, que não podemos pensar "fora do direito"; supõe ainda que o direito tal como é, isto é, tal como o conhecemos, é suscetível de variar infinitamente, numa mesma coerência; supõe, em último caso, a possibilidade de uma revolução no direito. Posso aceitar isso, mas nesse caso seria necessário dizer claramente que as massas têm apenas uma existência jurídico-política, são representadas somente nas estruturas do direito e seu único "poder" é um "poder de direito", exercido nos "limites das leis". Posso ainda aceitar isso, mas desde que se diga que a legalização da classe operária *não é* o principal efeito da política conduzida, há mais de um século, pela classe no poder; que o enquadramento das massas pela violência (pelo aparelho repressivo do Estado) e pela ideologia (aparelhos ideológicos de Estado) é uma "ilusão", como seria "ilusão" a torção que experimentam as organizações de massas ao ser estruturadas e reguladas pelo direito, ao mesmo tempo que defendem os interesses do proletariado. E como dar conta dessa torção se não a vemos, seja pela negação ou pela mais pura das fantasias? E como não a ver, quando basta ler os textos para ver; tomam-se tratados, repositórios de jurisprudência, e desdobram-se todas as grandes categorias do direito burguês, a forma sujeito de direito, que não é nada mais do que o trabalhador que pertence a si mesmo, a forma monetária (o salário), a forma contratual (o contrato de trabalho) e todas as formas das "relações coletivas" (o estatuto jurídico das massas), violentas (a greve) ou aparentemente não violentas (convenções coletivas). Em suma, no "direito do trabalho", está todo o mistério do direito burguês que se transforma em seu lugar verdadeiro; a tal ponto que este "direito" pareceu por muito tempo "vil e vergonhoso", pareceu de uma raça jurídica inferior, uma imitação de direito como o operário era uma imitação de homem.

Naves (2015a, p. 171, grifo nosso) explica que todo o processo dessa legalização “consiste fundamentalmente em uma *negação* da classe operária por meio de um *deslocamento do espaço de existência* dessa classe para dentro do *campo jurídico*”, deslocamento que interdita (legalmente) “aos trabalhadores toda iniciativa dentro da fábrica que ameace o *processo de valorização do capital*: a política, isto é, a luta de classe operária, deve deter-se na frente da fábrica” (Naves, 2015, p. 172, grifo nosso). Diz Naves (2015, p. 172):

A fábrica não é o espaço da política, ela é o espaço dos negócios privados, isto é, do direito privado. Expulsa da fábrica, a política encontra o seu lugar próprio: o Estado, com o seu parlamento e o seu sistema eleitoral. Assim, a classe operária é “dissolvida” e seus membros podem ressurgir, em uma espantosa metamorfose, como cidadãos cuja vontade política circula no

Estado assim como, analogamente, circulam as mercadorias na sociedade civil. Essa é a razão pela qual, do *ponto de vista das classes dominadas*, o respeito à legalidade, o culto aos direitos, à Constituição, significa reproduzir as condições da valorização do valor e a renúncia à luta contra a dominação burguesa. Por isso mesmo não deve causar surpresa que Marx possa ter demonstrado a necessidade de se romper com a legalidade burguesa como condição elementar da luta dos trabalhadores.

Resguardados os limites teóricos da formulação – a começar pelo próprio fato de que, do ponto de vista da abstração materialista histórica aqui realizada, os animais não são sujeitos de direitos, mas mercadorias –, a título de ilustração parece conveniente fazer a analogia de que a legalização dos trabalhadores demonstra, em certa medida, a legalização dos animais – executado pelos ativistas do movimento tradicional pelos direitos dos animais. No mesmo sentido que “a fábrica não é o espaço da política, [...] [mas dos] negócios privados” (Naves, 2015, p. 172), também as indústrias da carne, do leite, dos ovos, da moda etc. não são espaços da política, mas dos negócios.

Expulso da indústria, o ativismo jurídico-político pelos animais encontra o seu lugar também no Estado, com o seu parlamento e seu sistema eleitoral, como é o caso do fenômeno cada vez mais crescente de ativistas que recorrem ao processo eleitoral legislativo com vistas a representar os animais nas casas legislativas – sem entrar, aqui, no mérito dos próprios interesses eleitorais envolvidos no levantamento dessa bandeira por parte dos(as) candidatos(as) disputantes e eleitos. Ainda do ponto de vista materialista histórico, ocorre que à diferença dos trabalhadores os animais não ressurgem “em uma espantosa metamorfose, como cidadãos cuja vontade política circula no Estado assim como, analogamente, circulam as mercadorias da sociedade civil” (Naves, 2015, p. 172), eles circulam como as próprias mercadorias¹⁰².

É nesse sentido que Benitez e Seferian (2024, p. 392) alertam que se, por um lado, conferir subjetividade jurídica aos animais pode representar uma “potencialidade de mobilização”, de outro, o campo jurídico já se encontra fechado por sua própria forma. Assim, dado o reconhecimento de que “o caminho tendencial à expansão dos limites da juridicidade é o acompanhamento das marcas próprias da mercadoria e do capital” (Benitez, Seferian, 2024), p. 392) e tendo em vista o caráter compulsório da necessidade de disputar os direitos pelos animais, os autores afirmam que o referido caminho tendencial reclama “um exercício contratendencial [sic] político robusto para impor leituras e caminhos outros ao trato da

¹⁰² Os que não circulam como *necessariamente* como mercadorias propriamente ditas são, à sua maneira inicial, considerados tão somente *coisas* e/ou propriedades nas relações sociais capitalistas.

matéria” (Benitez, Seferian, 2024, p. 392); em outras palavras, o caminho passa compulsoriamente pelo direito mas precisa, sobretudo, ir além dele. Benitez e Seferian (2024, p. 39) sustentam que “é a robustez da luta socioambiental¹⁰³ que se torna capaz de realizar esse exercício contra-tendencial, sendo a sua normatização um possível seu momento, a ser constantemente trabalhado contra seu papel de captura e reducionismos da própria luta” (Benitez, Seferian, 2024, p. 292).

A propósito de um exercício contra-tendencial no que se refere ao ativismo pelos direitos dos animais, este trabalho sustenta que a primeira atitude que deve ser levada adiante é a necessidade de realizar uma profunda autocrítica. A título de ilustração, como mencionado no capítulo anterior, Peter Singer fundamentou o seu ativismo no utilitarismo de Bentham (Maurizi, 2024, p. 20). Seguindo a tradição de Singer, não é difícil encontrar a referência a Bentham como o pressuposto de diversas produções teóricas sobre os animais, fato que emerge como uma própria representação dos efeitos negativos da “filosofização” do ativismo tradicional¹⁰⁴ apontada por Maurizi (2024, p. 21).

A passagem em que Bentham (1907, p. 311, tradução nossa) tem sido reproduzido na contemporaneidade se concentra naquele já mencionado trecho em que, se referindo à crueldade contra animais, ele diz: “a questão não é: eles podem *raciocinar*? Nem: eles podem *falar*? Mas: eles podem *sofrer*?”. Do ponto de vista imediato acrítico, parece uma boa referência a ser reproduzida. No entanto, o fato é que o contexto de tomada de Bentham como um parâmetro “irretocável” expressa o problemático estado teórico e prático do ativismo pelos animais uma vez que, retomando Maurizi (2024, p. 20-21), demonstra que toda discussão sobre a questão animal está “caracterizada por uma visão ética estreita, com a noção de especismo reduzida a discussões abstratas de um preconceito moral” e, em termos práticos, reforça um “‘estilo de vida’ pessoal como um meio de mudar o mundo que condenou grande parte dos direitos dos animais ao sectarismo” (Maurizi, 2024, p. 20-21).

¹⁰³ A propósito das interações metabólicas entre o homem e a natureza, do ponto de vista das determinações jurídico-normativas – daquilo que podemos “‘tocar com as mãos’ ou ‘ver com os olhos’” (Althusser, 2017, p. 42) – é possível verificar a existência de uma regulamentação normativa acerca da proteção jurídica do meio ambiente, assim como a dificuldade de sistematizar uma “apreensão jurídica acerca do meio ambiente” (Araújo, Farias, 2023, p. 300) com vistas a possibilitar a “tutela jurídica da relação ser humano-natureza”, como identificam Alana Araujo e Farias (2023, p. 300). Do ponto de vista das determinações científicas abstratas o direito é revelado enquanto sua própria *forma social*, mediadora produção e reprodução da destruição ambiental – uma determinação daquelas que não podemos tocar com as mãos ou vê-las com os olhos, mas que são terrivelmente mais concretas (Althusser, 2017, p. 42).

¹⁰⁴ A propósito da tradição de teóricos ativistas benthianos-singerianos, Maurizi (2024, p. 24) descreve que sempre ficou intrigado “com a maneira como os ativistas dos direitos dos animais descartam Marx como um pensador antiquado do século XIX, ao mesmo tempo que celebram a ‘modernidade’ insuperável de Bentham”. No contexto moralista do ativismo tradicional pelos direitos dos animais, é absolutamente razoável afirmar que as referências a Bentham são feitas predominantemente por aqueles que não poupariam críticas pequeno-burguesas a Marx.

Bentham é referenciado na medida de Singer e o resgate de suas posições demonstram que os ativistas tentam, assim como a Singer, “tornar seus argumentos morais mais coerentes em vez de questionar [minimamente] seu ponto de partida filosófico”¹⁰⁵. Este parece, diz Maurizi (2024, p. 121), “ser o aspecto mais prejudicial da cultura antiespecista: a tendência para acreditar em ‘fatos’ não verificados e a incapacidade de perguntar se, e em que medida, são verdadeiros ou mesmo verificáveis”. Sobre Bentham, Marx (2017, p. 685, grifo nosso) elucida:

Jeremy Bentham é um fenômeno puramente inglês. Mesmo sem excetuar nosso filósofo Christian Wolf, em nenhuma época e em nenhum país o lugar-comum mais simplório se difundiu com tanta convicção. O princípio da utilidade não é uma invenção de Bentham. Este se limitou a reproduzir, sem espírito, o que Helvetius e outros franceses do século XVIII haviam dito espiritualmente. *Se, por exemplo, queremos saber o que é útil a um cachorro, temos de investigar a natureza canina.* É impossível construir essa natureza a partir do “princípio da utilidade”. Aplicado ao homem, isso significa que, se quiséssemos julgar segundo princípio da utilidade todas as ações, movimentos, relações etc. do homem, teríamos de nos ocupar primeiramente da natureza humana em geral e, em seguida, da natureza humana historicamente modificada em cada época. *Bentham não tem tempo para essas inutilidades.* Com a mais ingênua aridez, ele parte do suposto de que o filisteu moderno, e especialmente o inglês, é o homem normal. O que é útil para esse homem exemplar e seu mundo é útil em si e para si. De acordo com esse padrão, Bentham julga, então, o passado, o presente e o futuro. Por exemplo, a religião cristã é “útil” porque repudia religiosamente os mesmos delitos que o código penal condena juridicamente. A crítica da arte é nociva porque perturba o deleite que as pessoas honestas encontram em Martin Tupper etc. E foi com todo esse lixo que nosso bom homem, cuja divisa é *nulla dies sine linea*, encheu montanhas de livros. Tivesse eu a coragem de meu amigo H. Heine, chamaria o sr. Jeremy de gênio na arte da estupidez burguesa. [*Nulla dies sine linea* (nenhum dia sem uma linha): frase atribuída ao pintor Apeles (IV a. C.), que colocara para si a obrigação de trabalhar todos os dias em suas pinturas. (N.T.)]

Para os fins desta pesquisa, portanto, o exercício contra-tendencial está na apreensão filosófica e científica das determinações das relações sociais capitalistas que, em outras

¹⁰⁵ É nesse quadro que Maurizi (2024, p. 33-97) afirma: “A ideologia da libertação animal é tão penetrante que até mesmo as tentativas de denunciar seus limites são vítimas de sua própria ilusão. Por exemplo, a suposição de que o capitalismo e a democracia liberal moldam a estrutura teórica e prática em que a libertação animal deve ocorrer: toda tentativa de ir além desses dogmas conceituais e políticos do direito animal tradicional é considerada ilegítima e normalmente refutada. Consequentemente, vários ativistas dos direitos animais agora perceberam a quão errada e enganosa tal atitude tem sido nas últimas décadas, mesmo aqueles que, em um primeiro momento, ajudaram a espalhar esse tipo de filosofia apolítica no movimento de libertação animal. [...] A ideologia da libertação animal é um sistema simbólico fechado, uma articulação de signos que regula o que é aceitável e o que não é na filosofia dos direitos dos animais. Cada vez que se chega perto de desvendar os limites da ideologia da libertação animal e sua agenda (a)política, que se começa a enxergar através da cortina de fumaça do moralismo e da abstração, algo impede os teóricos dos direitos dos animais de se libertarem das amarras da racionalidade burguesa. As informações cruciais são distorcidas, a conclusão é inevitável e negada, a necessidade de ampliar o foco da pesquisa é ignorada”.

palavras, consiste no desafio de fazer incidir, na disputa pelos direitos dos animais, “a verdadeira dimensão do jurídico, entendido como relação social específica que viabiliza a circulação de mercadorias entre iguais sujeitos de direitos” (Pazello, Soares, 2015, p. 498, grifo nosso) e que estrutura a exploração de humanos e não humanos na sociabilidade do capital.

Pachukanis (2017, p. 160-161) considera como de transição, o jurista soviético afirma que devemos usar as estruturas da sociedade burguesa, como o direito, segundo os nossos interesses de classe “e, assim, esgotá-las completamente”; ele afirma que, para isso, devemos “ter uma atitude crítica sóbria” (Pachukanis, 2017, p. 161); do contrário, permaneceremos, em nosso intelecto, sob o comando da esterilidade de “uma teoria geral do direito que não pretende explicar nada” (Pachukanis, 2017, p. 71), uma teoria geral do direito “que, de antemão, recusa a realidade factual, ou seja, a vida social, e lida com as normas, não se interessando nem por sua origem (uma questão metajurídica!) nem pela ligação que estabelecem com certos materiais de interesse” Pachukanis, 2017, p. 71)¹⁰⁶. Nesses termos, indicam Benitez e Seferian (2024, p. 391-192):

Conferir estatuto de sujeitos de direito a animais não-humanos pode proporcionar, no mais, a recomposição de imaginários e a ruptura de binarismos, quais aqueles em que se assentam as distinções entre homem e natureza, onde se assenta Pachukanis, para que se passem a perceber integralmente imbricados na constituição da teia da vida. Não pode, porém, cumprir um papel tático [...]. E por qual razão? Pela óbvia impossibilidade de proporcionar, que não por via reflexa, um incremento na condição de organização política de seus principais destinatários. Daí entramos em outro certame: podem ser os animais não-humanos agentes políticos? Aqui, a negativa peremptória aparece de forma mais intuitiva, dados os próprios limites da politicidade a nós, humanos, postos, ainda que não comporte nesse texto maiores reflexões. Nesse sentido, pode mais do que tudo ter uma serventia simbólica condicionada ao destino das disputas políticas de seus conteúdos. Comporta a nós incidir, consciente e não credulamente, nesse embate, para a construção de uma possível e progressista apreensão de animais não-humanos como sujeitos de direito.

Assim, se alguns concordam prontamente que a superação do modo de produção capitalista é condição de possibilidade para a libertação de humanos e animais, este trabalho sustenta que um contínuo *processo de conhecimento crítico* dos seus mecanismos de produção e reprodução – como a forma jurídica e o sujeito de direito – é pressuposto da possibilidade dessa superação, e nessa premissa a crítica pachukaniana do direito e da subjetividade jurídica

¹⁰⁶ Do ponto de vista desse nível teórico-intelectual, é por isso que “a crítica exige um movimento de abandono de uma ideologia que reveste nossas relações com uma densa áurea, que não apenas naturaliza, mas positiva o direito e a forma jurídica, a tal grau que [...] apareçam como formas sociais que se colocam como oposição ao capital e não às suas contradições” (Catine, 2020, p. 126).

se ergue contra as “representações vulgares que apresentam o direito como um ‘instrumento’ de classe, privilegiando o conteúdo normativo” (Naves, 2008, p. 20) ao invés de buscar “dar conta das razões porque uma certa relação social adquire, sob determinadas condições – e não outras –, precisamente a *forma jurídica*” (Naves, 2008, p. 20) e a forma de *sujeito de direito*, sobre as quais Pachukanis se debruça e registra para a história.

Retomando os fundamentos teóricos abordados no início da pesquisa, quanto ao possível conflito preliminar entre o esforço anti-humanista teórico marxista enunciado por Althusser ao qual o trabalho buscou se esforçar e a proposição do trabalho sobre o processo de conhecimento crítico das relações sociais capitalistas (como a forma jurídica) ser premissa da possibilidade da transformação, não se trata de amenizar o fato de a ideologia estar sempre presente e nem de atribuir ao homem moral (Pachukanis, 2017, p. 161) uma centralidade no que diz respeito à referida possibilidade. No contexto da Tese 2 da *Resposta a John Lewis* (1973) Althusser (1978, p. 29-30) afirma:

Uma coisa é certa: não se pode *partir* do homem, porque isso seria partir de uma idéia [sic] burguesa do “homem”; e porque a idéia [sic] de *partir do* homem, em outras palavras, a idéia [sic] de um ponto de partida absoluto (= de uma “essência”) pertence à filosofia burguesa. Essa idéia [sic] de “homem”, do qual se deve “partir” como um ponto de partida absoluto, é o pano de fundo de toda ideologia burguesa [...]. “O homem” é um mito da ideologia burguesa: o M.L.¹⁰⁷ não pode *partir* do “homem”. Ele “parte do período social economicamente dado”: e, no final de sua análise, *pode* “chegar” aos *homens reais*. Esses homens são então o ponto de chegada de uma análise que parte das relações de classe de da luta de classe. Esses homens inteiramente diferentes do “homem” da ideologia burguesa. [...] Em sua massa, os homens reais são aquilo que deles fazem as condições de classe. Essas condições não dependem da “natureza” burguesa do “homem”: a liberdade. Ao contrário, suas liberdades incluindo as formas e os limites dessas liberdades, incluindo sua vontade de luta, dependem de tais condições. Se a questão do “homem sujeito da história” desaparece, isso não quer dizer que desapareça a questão da *ação política*. Muito pelo contrário! A crítica do fetichismo burguês do “homem” dá a tal questão toda a sua força, submetendo-a às condições da luta de classes, que não é uma luta individual, mas se torna uma luta de massas *organizada* visando a conquista e a transformação revolucionárias do poder de Estado e das relações sociais. Isso [...] quer dizer que “o papel do indivíduo na história”, a existência, a natureza, a prática e os objetivos do Partido revolucionário não são determinados pela onipotência da “transcendência”, ou seja, pela liberdade do “homem”, mas por outras condições: pelo estado da luta de classes, pelo estado do Movimento operário, pela ideologia do Movimento operário (pequeno-burguesa ou proletária), assim como por sua relação com a teoria marxista, por sua linha de massa e por suas práticas de massa.

¹⁰⁷ Althusser se refere ao marxismo-leninismo.

Conforme explica Davoglio (2018, p. 142), Althusser buscou precisamente “demonstrar o caráter impraticável de se pensar a transformação histórica sob os termos de um sujeito da prática, impondo uma problemática de estrutura como solução desse problema”. Assim, “se antes as massas – como conjunto de classes exploradas –, sujeito que faz história, adquiriam o papel central na questão da transformação revolucionária, agora quem ganha o centro é a *relação de luta de classes*” (Davoglio, 2018, p. 142, grifo nosso), de modo que o debate é então, “deslocado do sujeito para o *processo de subjetivação*” (Davoglio, 2018, p. 142, grifo nosso).

Nesse sentido, a pesquisa sustenta o processo de aprendizado crítico (marxista) das relações sociais capitalistas como pressuposto de possibilidade da transformação não nos termos de uma teleologia, mas considerando que a condição da “relação com a teoria marxista” (Althusser, 1978, p. 29-30) se dá, como descreve Hoff (2021, p. 55), a partir de “um processo coletivo de aprendizado essencialmente mais exigente do que a criação de – para expressar nas palavras de Lênin – uma “consciência *tradeunionista*”.

A propósito da revolução teórica da crítica da teoria geral do direito de Pachukanis acerca da compreensão do sujeito de direito e do fenômeno jurídico, e uma vez que a constituição de uma subjetividade revolucionária depende do nível concreto dos “processos de aprendizado e desenvolvimento político” (Hoff, 2021, p. 55), sua obra se apresenta como decisiva a esse processo de aprendizado sobre *o que é em si este momento*, processo esse que diz respeito à luta que é travada, pois, no domínio do próprio pensamento.

5 CONCLUSÃO

Este trabalho partiu do sistema conceitual de Karl Marx e da crítica da teoria geral do direito de Evguíeni Pachukanis para identificar sua contribuição ao ativismo pelos direitos dos animais. De início, estabeleceu-se que o ativismo tradicional está sustentando sob uma base teórica moral e juspositivista que se desdobra em um acriticismo. Logo após, buscou-se conhecer a crítica do direito de Pachukanis, especialmente a determinação da subjetividade jurídica atribuída aos homens no modo de produção capitalista. Apreendida essa determinação, a pesquisa se dedicou em analisar o fenômeno da subjetivação jurídica dos animais do ponto de vista da crítica do direito de Pachukanis, observando as determinações que posicionam os homens e os animais no processo de produção capitalista.

O exercício de abstração do sujeito de direito animal no registro da crítica da teoria geral do direito pachukaniana possibilitou identificar que a decisiva contribuição do pensamento de Pachukanis à possibilidade da libertação animal consiste especialmente na apreensão da

determinação humana da subjetividade jurídica e na natureza negativa de sua crítica do direito, conhecimento que constitui importância decisiva ao processo de aprendizado crítico. A pesquisa buscou sustentar que a crítica pachukaniana abre caminhos ao desvelamento das formas sociais que determinam as relações entre homens e animais no modo de produção capitalista, e que esse desvelamento é exercício que pode influenciar chances de transformações.

Historicamente, as relações sociais do tipo capitalistas elevam o nível das diferenças entre homens e animais, de maneira que se em sociedades pré-capitalistas as diferenças se concentravam, sobretudo, na ordem do biológico – o que determinava, por conseguinte, os desdobramentos econômicos, filosóficos, religiosos; já na sociabilidade do capital, as diferenças entre as sociedades humana e animal são elevadas à ordem da *juridicidade*. Do ponto de vista da forma social jurídica burguesa, além dessa forma ser a determinação que confere especificamente à espécie humana no modo de produção capitalista, a *subjetividade jurídica* é também o elemento que determina a diferença substancial entre homens e os animais nesse mesmo modo de produção.

O que se pode notar, ainda, é que se há pelos menos quatro séculos as ciências biológicas vêm atravessando a história no sentido de fornecer evidências acerca das semelhanças entre os homens e os animais, a ciência do materialismo histórico é capaz de demonstrar que ao mesmo tempo que a forma social do capital intensifica suas divergências acerca das suas formas de organização social, a dominação não é diretamente mais do homem sobre os animais, mas do que lhes determina em uma convergência: a exploração mercantil do capital – os primeiros como *sujeitos de direito* (categoria em que reside sua forma mercantil enquanto força de trabalho) – os segundos como *coisas e/ou mercadorias* (ora como meios de produção, ora como mercadorias a serem trocadas, respectivamente; mas sempre como coisas em seu sentido primário).

Sendo este trabalho um próprio exercício de disposição ao processo de conhecimento crítico nela sustentado, a investida marxista pachukaniana à análise do fenômeno da subjetivação jurídica dos pôde identificar que, (1) a nível da subjetividade, o sujeito de direito apenas existe em condições objetivas muito específicas, de modo que uma vez que a posição dos animais no processo de produção capitalista é a de coisas e mercadorias, não são, como os homens, suportes das relações sociais uma vez que não produzem para a troca e não trocam para a criação de mais valor; 2) a nível da legalidade, dada a realidade objetiva das relações sociais capitalistas e o caráter abstrato dos conceitos gerais da teoria geral do direito, observou-se que aos animais é possível estender a atribuição de sujeitos de direitos.

Ainda que disputar os direitos dos animais politicamente possa consistir, dada a compulsoriedade da forma jurídica, em um algum nível de avanço no plano material e no plano ideológico, no âmbito dessa realidade objetiva esta pesquisa se dedicou a sustentar, contudo, que a referida compulsoriedade alusiva a como todos os horizontes de luta política perpassam pelo reconhecimento de direitos permanece, por sua própria forma, sendo insuficiente para os fins de uma possível transformação. Assim, a pesquisa sugere que a disputa pelos direitos dos animais deve necessariamente estar acompanhada do exercício contra-tendencial que consiste na apreensão crítica destinada ao deciframento da forma jurídica e das demais formas sociais capitalistas.

Ao contrário do que se pode parecer, pensar a crítica do sujeito de direito animal não diz respeito a uma afronta à subjetivação jurídica dos animais e à busca pelos direitos, a começar pelo fato de que a forma jurídica não pode ser afrontada nos termos da materialidade da vida social capitalista, uma vez que compulsoriamente operante nessa sociabilidade. O esforço dessa crítica negativa consiste em atravessar o normativismo para apreender o sujeito de direito animal criticamente, buscando compreender o fenômeno da subjetivação jurídica em suas contradições e problemas e como eles implicam aos animais, pela forma de relação social que é. Esse processo de entendimento pode não ocasionar transformações materiais no presente, mas poderá coletivamente apreender o entendimento científico do direito, de modo que pensar os animais no interior desse processo de aprendizado é inseri-los na possibilidade de construção de uma libertação que também seja animal.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Sobre o trabalho teórico**. [s.l.] Editorial Presença, [s.d.] In: La Pensée, n.º 132, abril de 1967.
- ALTHUSSER, Louis. **Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas**. Lisboa: Presença, 1976.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições I**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler o capital**. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ALTHUSSER, Louis. **Lênin e a filosofia**. São Paulo: Mandacaru, 1989.
- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo II (inédito). **Crítica Marxista**, São Paulo, Boitempo, v.1, n.14, 2002, p. 48-72.
- ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. Advertência aos leitores aos do Livro I d'O capital. In: MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I: O processo de produção do capital. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 39-58.
- ARAÚJO, Alana Ramos; FARIAS, Talden Queiroz. Conceito de meio ambiente no direito brasileiro: possibilidades normativas e parâmetros hermenêuticos de interpretação. **Revista de Direito Brasileira**, Florianópolis, Brasil, v. 32, n. 12, p. 288–303, 2023. DOI: 10.26668/IndexLawJournals/2358-1352/2022.v32i12.6909. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/rdb/article/view/6909>. Acesso em: 12 mar. 2025.
- ATAIDE JUNIOR, V. Introdução ao Direito Animal Brasileiro. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 13, n. 3, 2018. DOI: 10.9771/rbda.v13i3.28768. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/28768>. Acesso em: 16 jul. 2025.
- ATAIDE JUNIOR, Vicente de Paula. **Capacidade processual dos animais: a judicialização do direito animal no Brasil**. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2022.
- ATAIDE JUNIOR, Vicente de Paula. **Introdução ao direito animal**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2025.
- BENITEZ MARTINS, Carla; SEFERIAN, Gustavo. Podem os animais não-humanos ser sujeitos de direito? Leituras pachukanianas. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília, v. 10, n. 2, p. 381–395, 2024. DOI: 10.26512/revistainsurgncia.v10i2.54637. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/54637>. Acesso em: 13 jan. 2025.
- BERNHOLD, Chistin; MÜLLER, David; WERDING, Daniel. **The marxist turn in animal liberation?** [Entrevista concedida a] Animal Liberation Currents. Animal Liberation Currentes, abr. 2019. Disponível em: <https://animalliberationcurrents.com/the-marxist-turn-in-animal-liberation/>. Acesso em: 13 abr. 2025.

BENTHAM, Jeremy. **An introduction to the principles of morals and legislation**. Osford: Claredon Press, 1907.

BIONDI, Pablo. Contrato. In: AKAMINE JR., Oswaldo et al. (Orgs.). **Léxico Pachukaniano**. 1. ed. Marília: Lutas Anticapital, 2020a, p. 13-26.

BIONDI, Pablo. Relação jurídica. In: AKAMINE JR., Oswaldo et al. (Orgs.). **Léxico Pachukaniano**. 1. ed. Marília: Lutas Anticapital, 2020b, p. 221-239.

BÜNDNIS MARXISMUS UND TIERBEFREIUNG. **XVIII teses sobre marxismo e libertação animal**. Aliança Marxismo e Libertação Animal. 2019. Disponível em: <https://mutb.org/media/18-teses-sobre-marxismo-e-liberta%C3%A7%C3%A3o-animal.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2025.

BÜNDNIS MARXISMUS UND TIERBEFREIUNG. **Sobre nós**. Aliança Marxismo e Libertação Animal. [s.d.]. Disponível em: <https://mutb.org/international/sobre-n%C3%B3s-brasileiro-e-portugu%C3%AAs/>. Acesso em: 15. jan. 2025.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. **Cambridge English Dictionary**. Veganism. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/veganism>. Acesso em: 16 maio 2025.

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. **Cambridge English Dictionary**. Vegeterianism. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/vegetarianism>. Acesso em: 16 maio 2025.

CATINE, Carolina de Roig. Forma jurídica. In: AKAMINE JR., Oswaldo et al. (Orgs.). **Léxico Pachukaniano**. 1. ed. Marília: Lutas Anticapital, 2020, p. 125-137.

COSTA, Maila. **O marxismo e a questão animal**. LavraPalavra. 2019. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2019/09/13/o-marxismo-e-a-questao-animal/>. Acesso em: 13 jan. 2025.

COSTA, Maila. **A forma animal da mercadoria**. LavraPalavra. 2020. Disponível em: <https://www.lavrpalavra.com/2020/06/11/a-forma-animal-da-mercadoria/>. Acesso em: 13 jan. 2025.

DAVOGLIO, Pedro. **Althusser e o direito**. São Paulo: Ideias & Letras, 2018a.

DAVOGLIO, Pedro. **O sujeito de direito na crítica da economia política**. Tese (Doutorado Filosofia e Teoria Geral do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018b. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-13112020-160302/pt-br.php>. Acesso em: 16 jan. 2025.

DUAYER, Mario. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. **Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea**, [S. l.], n. 29, p. 35–48, 2012. DOI: 10.12957/rep.2012.3880. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaempauta/article/view/3880>. Acesso em: 15 jul. 2025.

EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Coimbra: Centelha, 1976.

EDELMAN, Bernard. *A legalização da classe operária*. São Paulo: Boitempo, 2016.

ELBE, Ingo. **Entre Marx, marxismo e marxismos**: leituras da teoria de Marx. Tradução de Reginaldo Gomes e Romulo Cassi. LavraPalavra, 2021. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2021/08/09/entre-marx-marxismo-e-marxismos-leituras-da-teoria-de-marx/>. Acesso em: 11 abr. 2024.

FERNANDES, Sabrina. **Se quiser mudar o mundo**: um guia político para quem se importa. São Paulo: Planeta, 2020.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? 1. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOSTER, John Bellamy; CLARK, Brett. **Marx e o especismo estranhado** – Parte I. Sob Influência, 2021a. Disponível em: <https://www.sobinfluencia.com/post/marx-e-o-especismo-estranhado-parte-i>. Acesso em: 19 set. 2023.

FOSTER, John Bellamy; CLARK, Brett. **Marx e o especismo estranhado** – Parte V, a. Sob Influência, 2021b. Tradução de Alex Peguinelli. Disponível em: <https://www.sobinfluencia.com/post/marx-e-o-especismo-estranhado-parte-v-a>. Acesso em: 19 set. 2023.

FOSTER, John Bellamy; CLARK, Brett. **Marx e o especismo estranhado** – Parte V, b. Sob Influência, 2021c. Tradução de Alex Peguinelli. Disponível em: <https://www.sobinfluencia.com/post/marx-e-o-especismo-estranhado-parte-v-b>. Acesso em: 19 set. 2023.

FRANCIONE, Gary. **Rain without thunder**: the ideology of animal rights movement. Philadelphia: Temple University Press: 1996.

FRANCIS CRICK MEMORIAL CONFERENCE. **The Cambridge Declaration on Consciousness**. Cambridge: Francis Crick Memorial Conference, 2012. Disponível em: <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2025.

GULLAR, Ferreira. **Toda poesia**. São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 2015.

HAMZA, Agon. **A fidelidade que não é interpelação**: entendendo os mal-entendidos de Althusser. Medium, 2025. Tradução de Viviane Baltar. Disponível em: <https://medium.com/@menosumcorreio/a-fidelidade-que-n%C3%A3o-%C3%A9-interpela%C3%A7%C3%A3o-entendendo-os-mal-entendidos-de-althusser-agon-hamza-69c719dd029b>. Acesso em: 27 jun. 2025.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (orgs.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33-118.

HARAWAY, Donna. In: Nothing comes without its world: Donna J. Haraway in conversation with Thirza Nichols Goodeve – 20th Anniversary of *Modest_Witness*. In: HARAWAY, Donna J. **Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse**: feminism and technoscience. 2. ed. New York: Routledge, 2018, p. 13-47.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

HIRSCH, Joachim. Forma política, instituições políticas e Estado – I. **Crítica Marxista**, Campinas, SP, v. 14, n. 24, p. 9–36, 2007. DOI: 10.53000/cma.v14i24.19508. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/19508>. Acesso em: 10 mar. 2025.

HIRSCH, Joachim. **Teoria materialista do estado**: processos de transformação do sistema capitalista de Estado. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

HOFF, Jan. **Marx worldwide**: on the development of the international discourse on Marx since 1965. Leiden: Brill, 2017.

HOFF, Jan. A “nova leitura de Marx” e a teoria da emancipação – um panorama das contribuições recentes na Alemanha. **Crítica Marxista**, Campinas, SP, v. 28, n. 53, p. 51–71, 2021. DOI: 10.53000/cma.v28i53.18880. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/18880>. Acesso em: 13 abr. 2025.

HOSHIKA, Thaís. **Pachukanis e a forma jurídica**: contribuição à crítica da teoria geral do direito. São Paulo: LavraPalavra, 2022.

HOSHIKA, Thais. A dialética da forma jurídica. **El outro derecho**, Bogotá, n. 62, p. 57-81, 2024. Disponível em: <https://ilsa.org.co/2024/07/el-otro-derecho-n-62/>. Acesso em: 15 mar. 2025.

JAPPE, Anselm. **A sociedade autofágica**: capitalismo, desmesura e autodestruição. Tradução de Júlio Henriques. São Paulo: Elefante, 2021.

KASHIURA JR., Celso Naoto. **Sujeito de direito e capitalismo**. 2012. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-04102012-154812/pt-br.php>. Acesso em: 25 jan. 2025.

KASHIURA JR., Celso Naoto. Sujeito de direito e interpelação ideológica: considerações sobre a ideologia jurídica a partir de Pachukanis e Althusser / Legal Subject and Ideological Interpellation: considerations on legal ideology based on Pashukanis and Althusser. **Revista Direito e Práxis**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 49–70, 2015. DOI: 10.12957/dep.2015.12742. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/12742>. Acesso em: 15 abr. 2025.

KASHIURA JÚNIOR, C. N.; NAVES, M. B. Pachukanis e a Teoria geral do direito e o marxismo. **Prim Facie**, [S. l.], v. 12, n. 23, p. 01–24, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/25847>. Acesso em: 6 maio. 2025.

KASHIURA JR., Celso Naoto. Sujeito de direito. In: AKAMINE JR., Oswaldo et al. (Orgs.). **Léxico Pachukaniano**. 1. ed. Marília: Lutas Anticapital, 2020, p. 241-257.

KASHIURA JR., Celso Naoto; NAVES, Márcio Bilharinho. A revolução teórica de Pachukanis. **Crítica Marxista**, Campinas, SP, v. 28, n. 52, p. 53–65, 2021. DOI: 10.53000/cma.v28i52.18920. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cma/article/view/18920>. Acesso em: 8 mar. 2025.

LECOURT, Dominique. **Marxism and Epistemology**. Londres: NLB, 1975.

LECOURT, Dominique. **Filosofia das ciências**. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

LOURENÇO, Daniel Braga. **Direito dos animais**: fundamentação e novas perspectivas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008.

MACHEREY, Pierre. A propósito do processo de exposição de O capital (o trabalho dos conceitos). In: ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler o capital**. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 173-211.

MAIAKÓVSKI, Vladimir. **Poemas**. Tradução de Boris Schnaidermann, Augusto e Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011. E-book.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012. E-book.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017.

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

MAURIZI, Marco. **O antiespecismo como apropriação da classe trabalhadora**: entrevista com Marco Maurizi. Tradução de Vitória Nogueira Silva Dantas e Maila Costa. [Entrevista concedida ao] Colletivo Tana Liberi Tuti. LavraPalavra, ago. 2020. Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2020/08/19/o-antiespecismo-como-apropriacao-da-classe-trabalhadora-entrevista-com-marco-maurizi/>. Acesso em: 30 mar. 2025.

MAURIZI, Marco. **Para além da natureza**: libertação animal e socialismo. São Paulo: LavraPalavra, 2024.

MAURIZI, Marco. **Teoria crítica e antiespecismo político**. Umanita'nova: 2025. Disponível em: <https://umanitanova.org/teoria-critica-e-antiespecismo-politico/>. Acesso em: 20 mar. 2025.

MARTUSCELLI, Danilo Enrico. **Crises políticas e capitalismo no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/915818>. Acesso em: 12 abr. 2025.

MARTUSCELLI, Danilo Enrico. O anti-humanismo teórico na obra de Louis Althusser: problemas de teoria e efeitos políticos. PINHEIRO, Jair (org). **Ler Althusser**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016, p. 213-233.

MELO, Romulo Cassi Soares de. **Dinheiro e formas sociais**. São Paulo: LavraPalavra, 2023.

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. 3ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 2005.

MORAES, J. Q. de. Crítica e contra crítica do humanismo. **Lutas Sociais**, [S. l.], v. 18, n. 33, p. 74–89, 2014. DOI: 10.23925/lis.v18i33.25742. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/lis/article/view/25742>. Acesso em: 12 abr. 2025.

MILOVANOVIC, Dragan. Introduction to the transaction edition. In: PACHUKANIS, Evguiéni. **The general theory of law & marxism**. 2. ed. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marx: ciência e revolução**. São Paulo: Quartier Latin, 2000.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2008.

NAVES, Márcio Bilharinho. Apresentação. In: NAVES, Márcio Bilharinho. (Org). **O discreto chame do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis**. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009, p. 1.

NAVES, Márcio Bilharinho. Evgeni Bronislavovitch Pachukanis (1891-1937). In: NAVES, Márcio Bilharinho. (Org). **O discreto chame do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis**. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009, p. 11-19.

NAVES, Márcio Bilharinho. Apresentação. In: NAVES, Márcio Bilharinho. (Org.). **Presença de Althusser**. Campinas: IFCH-Unicamp, 2010, p. 1.

NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014.

NAVES, Márcio Bilharinho. A “ilusão da jurisprudência”. In: **Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas**. In: AKAMINE JR., Oswaldo, KASHIURA JR., Celso Naoto; MELO, Tarso de. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Outras Expressões e Dobra, 2015, p. 167-173.

NIBERT, David. **Animal opression and human violence: domesecration, captalism, and conflict**. New York: Columbia University Press, 2013.

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAZELLO, Ricardo Prestes; SOARES, Moisés Alves. **Direito e marxismo: entre o antinormativo e o insurgente**. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 475-500, 2014.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Os momentos da forma jurídica em Pachukanis: uma releitura e Teoria geral do direito e marxismo. **Revista Verinotio**, n. 19, ano X, p. 133-143, 2015.

PIPPA, Stefano. **Althusser and contingency**. Milano: Mimesis International, 2019.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito da crítica e a crítica da economia política dos Manuscritos de 1844 a O Capital. In: ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler o capital**. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 75-172.

SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 9-15. *E-book*.

SALT, Henry. **Animals' rights**: considered in relation to social progress. London: George Bell and Sons Ltd., 1922.

SAITO, Kohei. **O ecossocialismo de Karl Marx**: capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

SAMPEDRO, Francisco. **Louis Althusser**. Tradução de Reginaldo Gomes. Marília: Lutas Anticapital, 2023.

SANBONMATSU, John. Introduction. In: SANBONMATSU, John (edited by). **Critical theory and animal liberation**. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2011.

SOARES, Moisés Alves. O equilíbrio catastrófico da teoria marxista do direito no Brasil. In: **Margem Esquerda**, São Paulo, Boitempo, n. 30, abr./ 2018, p. 43-52.

SOARES, Moisés Alves. **O equilíbrio catastrófico da teoria marxista do direito no Brasil**. Blog da Boitempo, 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/01/23/o-equilibrio-catastrofico-da-teoria-marxista-do-direito-brasileira/>. Acesso em: 7 mar. 2025.

SOTIRIS, Panagiotis. **A philosophy for communism**: rethinking Althusser. Leiden; Boston: Brill, 2020.

SOTIRIS, Panagiotis. **Althusserianismo**: guia de leitura. LavraPalavra, 2023. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2023/01/30/althusserianismo-guia-de-leitura/>. Acesso em: 7 mar. 2025.

STACHE, Christian. **Sobre as origens do marxismo animalista**: relendo Ted Benton e os Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844. Sob Influência, 2021. Disponível em: <https://www.sobinfluencia.com/post/origens-marxismo-animalista>. Acesso em: 19 set. 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. Introdução: o espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 7-38.