

Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito¹

Vitor Bartoletti Sartori²

Resumo:

Aqui, tratar-se-á do itinerário marxiano tendo como parâmetro três momentos da obra do autor no que toca à crítica ao direito. O primeiro momento conforma uma transição, em que o autor alemão desenvolve uma crítica ao direito que se volta diretamente contra Hegel e contra grandes expoentes da economia política. O segundo aparece diante da proeminência de Proudhon no cenário político; o autor da *Filosofia da miséria*, na medida em que tem o direito por central, pode ser visto, segundo Marx, como um epígono de Hegel no que toca a esse terreno. Por fim, traremos à tona a posição de Marx quanto a dois autores essenciais para a conformação da “teoria do direito”, John Austin e Jeremy Bentham. Estes, segundo o autor de *O capital*, aceitam acriticamente a economia vulgar, e são, deste modo, uma expressão clara da apologia ao existente.

Palavras-chave: Marx; Hegel; crítica do direito; crítica da economia política.

Marx and Hegel: three moments of critic of law in Marx

Abstract:

Here, we intent to show the Marxian itinerary, having as parameter three moments of the work of the author in what concerns the critic to the Right. The first moment constitutes a transition, in which the German author develops a critique of the Law that turns directly against Hegel and against great exponents of the political economy. The second moment appears before the prominence of Proudhon in the political scene. The author of the *Philosophy of misery*, insofar as it has the Right by center, can be seen, according to Marx, as an epigone of Hegel. Finally, we will bring to the fore Marx's position on two essential authors for the conformation of the "theory of law," J. Austin and J. Bentham. These authors, according to the author of *Capital*, acritically accept the vulgar economy, and are, thus, a clear expression of the apology to the existing.

Key words: Marx; Hegel; critic of law; critic of political economy.

¹ Revisado por Vânia Noeli Ferreira de Assunção.

²Doutor, professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Endereço eletrônico: vitorbsartori@gmail.com.

I

No presente texto, passando pela posição [*Standpunkt*] de Marx acerca dos embates intelectuais e políticos de sua época, pretendemos mostrar que, de 1843 até o final de sua vida, o autor alemão faz, mesmo que de modo meandrado, uma decidida crítica ao direito.

Ao realizar uma crítica ao direito e ao estado em Hegel, na continuação da *Crítica à Filosofia do direito de Hegel*, acreditamos – ao contrário do que pontua o melhor da crítica marxista nacional acerca do direito (cf. NAVES, 2014) – que Marx dá forma ao seu próprio pensamento (cf. CHASIN, 2009); logo depois, em 1844, chega, mesmo que de modo inicial, à análise e à crítica da “anatomia da sociedade civil-burguesa” ao tratar, já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, da “posição” da economia política. Com isso, progressivamente, mas sem que se imponha qualquer espécie de “corte epistemológico” (cf. ALTHUSSER, 1979)³, o autor de *O capital* passa por momentos qualitativamente distintos em sua crítica ao direito, de modo que o tom marxiano fica progressivamente mais duro quanto à questão. A sua posição sobre o âmbito jurídico é sempre subordinada à análise da efetividade das tensões que perpassam o modo de produção capitalista, é claro; também é dependente da relação estabelecida entre o “terreno do direito” e a política, traçando suas heterogeneidades e diferenças específicas; no entanto, tem sempre em questão a relação tanto da política quanto do direito com a esfera produtiva (cf. SARTORI, 2016). Aqui, procuraremos estabelecer o percurso marxiano sobre a esfera jurídica como aquele em que, não raro, há um pano de fundo preenchido pelo debate com Hegel e com o hegelianismo.

Com isso em mente, procuraremos explicitar como, primeiramente, o autor alemão critica a filosofia hegeliana e neo-hegeliana, de modo que, de acordo com Marx, tem-se, real e efetivamente, uma verdadeira impossibilidade de o direito e o estado trazerem em si qualquer “suprassunção” [*Aufhebung*] das oposições classistas que marcam a sociedade civil-burguesa – com isso, o autor dirige-se ao terreno da economia política; em um segundo momento, procuraremos mostrar como o autor de *O capital* critica aqueles que tomam o “terreno do direito” e a “justiça eterna” como parâmetros para a crítica social – trata-se da crítica marxiana a Proudhon. Então, por fim, a partir dos aspectos destacados, por assim dizer, em uma ênfase “negativa”, buscaremos explicitar como Marx trata de maneira mais

³ Alguns, como Lukács, chegam a dizer, não sem um tom bastante ácido: “certamente é uma estupidez historiográfica insistir sobre a contraposição entre jovem Marx e o Marx maduro” (LUKÁCS *apud* HOLZ *et alii*, 1969, p. 56). [Ver a respeito texto de Antonio J. L. Alves nesta edição da *Verinotio*. NE]

detida da posição jurídica: ao mesmo tempo em que realiza seus estudos para os materiais que comporiam os livros I e II de *O capital* (livros de que não poderemos tratar aqui e que, via de regra, são vistos como o essencial da posição de Marx quanto ao direito), o autor alemão adentra em um embate com a “etnologia”, em que, principalmente em sua análise dos escritos de Maine, realiza uma crítica ácida a dois dos autores com os quais a “teoria do direito” se conforma, Jeremy Bentham e John Austin (cf. MUÑOZ, 2008; MACEDO, 2011). Ou seja, ao contrário do que estabelece o melhor da tradição marxista nacional e internacional (cf. PACHUKANIS, 2017; NAVES, 2014), procuraremos ler a obra marxiana sobre o direito, também, tendo em mente como decisivos livros que não *O capital*.

Neste texto, procuraremos mostrar, por meio de uma leitura dos embates intelectuais e políticos de Marx, o processo pelo qual se conforma a análise marxiana do direito. Explicitaremos que o autor se posiciona, progressivamente, em 1843, 1) trazendo muito respeito quanto à teoria hegeliana e, de certo modo, tendo-a como parâmetro; em 1847, 2) fazendo uma crítica ao “epigonismo” de Proudhon; e, por fim, na década de 1880, 3) com uma posição de duro rechaço à “apologética” de Austin e Bentham. Escolhemos estes embates devido à sua posição no itinerário marxiano e devido ao modo pelo qual, neles, o autor de *O capital* se posiciona de modo claro quanto a questões decisivas para a crítica marxista ao direito; apontamos desde já que seria possível trazer o debate de Marx com Bruno Bauer, com Ferdinand Lassalle e com Nicolai Bakunin à tona, o que pode ser realizado em outro momento, mesmo que as questões que apreciamos neste texto apareçam naqueles embates de modo mais meandrado. Porém, tal análise escaparia aos propósitos deste artigo, em que procuramos adentrar a relação entre a economia política, o direito e a posição dos diferentes autores quanto a Hegel.

II

Neste momento do texto, procuraremos mostrar como Marx passa de uma posição substancialmente elogiosa (em 1842-3) para uma posição de crítica ao direito. Isto, porém, significará uma mudança de ênfase no texto marxiano, em que as questões que aparecem na economia política vêm à dianteira e os problemas jurídicos acabam figurando de modo subordinado.

É após a época da *Gazeta Renana* que Marx depara-se pela primeira vez com questões que compõem aquilo que viria a se transformar na crítica marxiana à economia política: “em 1842-1843, na qualidade de redator da

Gazeta Renana [*Rheinische Zeitung*], encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais” (MARX, 2008, p. 46). Em 1842-3, como dito pelo autor, tal contato com questões econômicas, centrais ao marxismo, havia sido necessário de acordo com uma “embaraçosa obrigação”, de modo que, com isso, o primeiro momento da obra propriamente marxiana (que se dá justamente depois deste período [cf. CHASIN, 2009]) conforma-se em uma decidida crítica à sua concepção anterior, marcada pelo neo-hegelianismo e por uma tematização somente derivada acerca dos chamados interesses materiais. Se é verdade que, como apontou György Lukács, “o jovem Hegel estudou economia na obra do inglês James Steuart; conhecemos apenas os títulos de seu comentário, escrito em 1799. (...) Conhecemos bem mais os manuscritos sobre economia que escreveu em Iena. Sabemos que ele estudou atentamente Adam Smith” (LUKÁCS, 2007, p. 92), há de se apontar que a formação marxiana, de um modo ou de outro, não tematizara consciente e explicitamente tais aspectos no tempo da *Gazeta Renana*; antes, a temática só aparece na figura daquilo que o autor chama de uma “embaraçosa obrigação”. Ou seja, aquilo que se tornaria central no marxismo e na posição do próprio Marx tem pouco destaque em 1842-3; esta mudança de ênfase, pode-se dizer, é central na mudança do ideário de Marx (cf. LUKÁCS, 2012; 2013; CHASIN, 2009).

Como aponta o próprio Marx, no momento posterior de sua formação – ou seja, depois da redação da “Introdução” à *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* e dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o período que vai do final de 1843 até 1844, tratou-se de buscar “a conexão entre a economia política e o estado, o direito, a moral, a vida civil-burguesa [*bürgerliches Leben*] etc., na medida em que a economia política mesma, *ex professo*, trata destes objetos” (MARX, 2010, p. 19)⁴. Assim, o papel que a economia política – a crítica desta, em verdade – exerce na formação do autor de *O capital* não é nada desprezível. Pode-se mesmo dizer, neste sentido, que o caminho marxiano vai

⁴ Marx, na passagem completa, descreve seu itinerário do seguinte modo: “anunciei, nos ‘Anais franco-alemães’, a crítica do direito e da ciência do estado sob a forma de uma crítica da filosofia *hegeliana* do direito (...). Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia política e o estado, o direito, a moral, a vida civil [*bürgerliches Leben*] etc., na medida em que a economia política mesma, *ex professo*, trata destes objetos” (MARX, 2010, p. 19). Destacamos que modificamos ligeiramente a tradução do trecho, em razão do termo “*nationalökonomie*”, que, posteriormente, em solo alemão será substituído por “*politischen Ökonomie*”, que remete à noção de economia política. Também modificamos a tradução do termo *bürgerliches Leben* de vida civil para vida civil-burguesa.

da crítica ao direito à crítica da economia política, que se conforma plenamente em sua obra magna⁵, embora esteja presente, de certo modo, já desde 1844.

Um momento central no desenvolvimento do pensamento propriamente marxiano, pois, é a conformação de uma posição contrária àquela de quando foi editor da *Gazeta Renana*; trata-se, em verdade, de posição marcada por uma crítica decidida à centralidade do direito. Na época da *Gazeta Renana* (1842-3) havia, efetivamente, um elogio enfático por parte de Marx ao “direito legal”, de modo que a equação hegeliana entre direito e liberdade (cf. SALGADO, 1996) era plenamente aceita pelo autor alemão. Com isto, pode-se dizer que na *Gazeta Renana* o autor ainda se encontrava em seu momento neo-hegeliano. Até 1842-3, era perceptível em Marx uma apologia bastante decidida da política (EIDT, 1998) e do “terreno do direito”, vistos enquanto terrenos marcados pela universalidade da própria razão; tratava-se também de uma valorização bastante positiva do estado, valorização esta que buscava e pressupunha, inclusive, uma “assembleia verdadeiramente pública”, fazendo um elogio ao “espírito público” de modo entusiasmado: nas palavras de Marx, “uma assembleia verdadeiramente política só prospera sob a grande égide do espírito público, assim como a vida só se desenvolve ao ar livre” (MARX, 1998, p. 200). Assim, a posição marxiana, antes de romper com o hegelianismo, era a de um elogio ao estado e ao direito que “correspondam minimamente ao seu conceito” (cf. MARX, 2017) e, assim, neste momento de sua obra, ganhava destaque não só a centralidade da tematização da política e do terreno jurídico, mas o modo pelo qual o autor de *O capital*, na época, via como resolutivas tais esferas, as quais deveriam se contrapor aos “interesses” mesquinhos da sociedade civil-burguesa, “suprassumindo-os”⁶ na esfera estatal e jurídica.

Bem ao estilo hegeliano (embora com nuances), tratava-se de opor à irracionalidade do real [*Reale*], conformado na Alemanha de sua época, o “conceito” [*Begriff*] que estaria na efetividade [*Wirklichkeit*] do presente⁷,

⁵ Ressaltamos novamente que neste texto não trataremos de *O capital*.

⁶ A expressão refere-se ao verbo *aufheben*, o qual, em um contexto hegeliano, acreditamos poder ser traduzido por “suprassumir”; em um contexto mais propriamente marxiano, acreditamos ser a melhor tradução, dependendo da situação, “suprimir” ou “superar”.

⁷ Em Hegel, a realidade efetiva traz as seguintes determinações quanto ao ideal e o material: “realidade e idealidade são consideradas muitas vezes como uma dupla de determinações que se contrapõem uma à outra com igual autonomia e, por esse motivo, se diz que fora da realidade há também uma idealidade. Ora, a idealidade não é algo que haja fora e ao lado da realidade, mas o conceito de idealidade consiste expressamente em ser a verdade da realidade, isto é, que a realidade posta como é em si, mostra-se ela mesma como idealidade” (HEGEL, 2005, p. 194).

em que o estado moderno poderia ser trazido à tona incorporando as inspirações de racionalidade de uma época em que, para se dizer com Hegel, “o racional é real e o real é racional” (HEGEL, 2003, p. XXXVI). Ou seja, se a posição propriamente marxiana é aquela em que é central uma crítica ao direito e ao estado (cf. SARTORI, 2013; 2016), trata-se, em 1843, depois do tempo da *Gazeta Renana*, de uma reviravolta quanto à sua concepção anterior. Como editor do periódico, Marx trazia uma posição diametralmente oposta àquela que viria a desenvolver em 1843-4. Veja-se, por exemplo, o modo pelo qual o direito, com sua universalidade, oposta ao particularismo do privilégio, apresentava-se bastante valorizado pelo autor no contexto do debate acerca da liberdade de imprensa e sobre a regulamentação legal:

As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, como tampouco a lei da gravitação é uma medida repressiva contra o movimento, só porque, enquanto lei gravitacional, impele o eterno movimento dos corpos do mundo, mas, enquanto lei da queda, me derruba no momento em que a infrinjo, querendo dançar no ar. As leis são muito mais as normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade adquire existência impessoal, teórica e independente do arbítrio individual. Um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo. (MARX, 1998, p. 210)

A equação entre lei e liberdade, bastante presente no pensamento hegeliano, era bem clara em Marx, de modo que o reconhecimento da liberdade real e efetiva somente poderia se dar, de acordo com o editor da *Gazeta Renana*, mediado pelo estado e trazendo consigo uma espécie de “natureza jurídica das coisas”, em que a universalidade concreta estaria presente em meio ao desenvolvimento racional da história e da política (cf. MARX, 2017). Diante da “grande égide do espírito público” – expressa também na universalidade do direito e defendida por ele em oposição ao particularismo do privilégio –, Karl Marx opunha-se à normatividade que se coloca simplesmente como aquela de “normas positivas”, de modo que a codificação, com seu ímpeto racional, no limite, aparece como a “bíblia de um povo”: não só o direito não se confunde com qualquer normatividade, pois, de acordo com o Marx de 1842-3, que se opõe às formas de normatividade que não trouxessem consigo a universalidade da razão, que apareceria na forma legal, mas também – *in nuce* – no “direito consuetudinário dos pobres” (cf. MARX, 2017). Se, para Hegel, “Deus é a verdade, e só ele é a verdade” (HEGEL, 2005, p. 39), Marx procurava trazer a realização da ideia divina no plano político e jurídico, de tal forma que aquilo que aparecia de modo divino deveria se mostrar aos homens não mais na religião, mas no plano estatal, indissociável do terreno jurídico e da universalidade do último. Com “normas

positivas, claras e universais”, a liberdade ultrapassaria o simples livre-arbítrio, e qualquer tipo de arbitrariedade, chegando à apreensão universal. A vontade deixaria de estar ligada simplesmente ao “interesse”, chegando, por meio do estado e da universalidade jurídica, a um modo de existência condizente ao seu “conceito”, em que a mediação universal e impessoal não se coloca por Deus, mas pela legislação, em que a “pessoa”⁸ é valorizada independentemente de qualquer prerrogativa: “um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo” neste sentido também. Fica clara, pois, uma posição de elogio ao direito.

A simples vontade, que aparece tanto no “livre-arbítrio” quanto no “interesse”, deste modo, encontrar-se-ia suprassumida [*aufgehoben*] na liberdade expressa no campo jurídico, que, permeada pelo estado moderno, estaria erigida em universalidade concreta, contraposta ao particularismo dos privilégios e da sociedade civil-burguesa. Em outras palavras, em 1842-3, a verdadeira contraposição marxiana era aquela entre a irracionalidade de uma realidade eivada pelo particularismo dos privilégios, como a alemã – tratada nos embates da *Gazeta Renana* –, e a realidade efetiva [*Wirklichkeit*] do conceito de estado e de direito. Para se contrapor à liberdade tacanha do interesse dos proprietários fundiários, interesses que representariam o pior da sociedade civil-burguesa, o autor de *O capital* ainda não se voltava à crítica da economia política, mas à possibilidade (depois abandonada por ele) de reconciliação [*Vorsönung*] dos interesses particulares, que, suprassumidos, encontrar-se-iam negados e afirmados simultaneamente na universalidade concreta do direito e dos direitos do homem. Marx, na época, pois, ao denunciar a censura e os privilégios dos proprietários fundiários na Alemanha, trazia uma crítica ao direito e ao estado alemães, mas o fazia em nome do direito e do estado que correspondessem ao seu “conceito”; a base desta denúncia ainda estava na busca hegeliana da política condizente com o processo de desenvolvimento e realização da razão [*Vernunft*], a ser trazida na história. Está-se, assim, em meio a hegelianismo, a uma concepção ontopositiva de estado (cf. EIDT, 1998) em que a liberdade – por meio da valorização do “terreno do direito” – só poderia ser vista permeada pelo

⁸ Marx, posteriormente, relacionará a abstração “pessoa”, em grande parte, também, à religião: “para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [*sachlich*], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc.” (MARX, 2013, pp. 153-4). Pachukanis (2017) procurará trazer esta questão para a seara da crítica ao direito (cf. SARTORI, 2015).

desenvolvimento racional da eticidade [*Sittlichkeit*], a qual teria no direito moderno e universal um momento essencial.

Em um primeiro momento da obra de Marx, quando ainda estava alinhado ao hegelianismo, o autor trazia um elogio aos conceitos de direito e de estado hegelianos, buscando contrapô-los à realidade alemã e, assim, fazer uma crítica ao presente que buscasse realizar o ímpeto racional da razão. E isto só foi possível porque Marx confluía substancialmente com Hegel.

III

Tratar da questão do direito em Marx implica, pois, buscar compreender também a relação do autor de *O capital* frente ao autor da *Fenomenologia do espírito*. Em verdade, a temática relativa à ligação e à ruptura entre o pensamento de Marx e o de Hegel é bastante controversa no marxismo, com posições bastante diferentes, e mesmo opostas. Althusser, por exemplo, sustenta uma posição segundo a qual o pensamento marxiano significa uma ruptura em praticamente todos os aspectos diante de Hegel, de modo que Lênin, em um primeiro momento, nem sequer precisaria ter compreendido Hegel para se colocar como um grande marxista (cf. ALTHUSSER, 1979). Lukács, por outro lado, diz haver certa continuidade temática nos autores, ao mesmo tempo em que haveria uma ruptura significativa no que toca à posição de Marx e à crítica ao idealismo hegeliano (cf. LUKÁCS, 1963; 2013). Não adentraremos a questão neste artigo⁹. A crítica marxiana ao hegelianismo, no entanto, podemos dizer com certeza, significa uma tomada de posição diametralmente oposta àquela que o autor tinha antes de 1843, em que o direito era resolutivo das questões colocadas na sociedade civil-burguesa (cf. CHASIN, 2009). O ponto de partida de Marx, em verdade, é o de uma crítica do direito e do estado. Veja-se o que o autor diz:

Anunciei, nos *Anais franco-alemães*, a crítica do direito e da ciência do estado sob a forma de uma crítica da filosofia *hegeliana* do direito (...). Farei, por conseguinte e sucessivamente, em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política etc., e por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia política e o estado, o direito, a moral, a vida civil-burguesa [*bürgerliches Leben*] etc., na medida em que a economia política mesma, *ex professo*, trata destes objetos. (MARX, 2010, p. 19)

⁹ Sobre a relação de Marx com Hegel, cf. Sartori (2014).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra em que se encontra esta citação, Marx pretende esboçar um caminho que vai da crítica do direito à economia política. Ou seja, já na passagem mencionada, resta não só a crítica à política como algo essencial ao “pensamento propriamente marxiano” (cf. CHASIN, 2009), mas também a “crítica do direito”. Vale mesmo notar que o autor destaca um percurso quase, por assim dizer, sucessivo: passa pelo direito, pela moral, pela política para chegar justamente às bases reais da conformação da realidade efetiva [*Wirklichkeit*], as quais estariam colocadas nos “objetos” tratados pela economia política mesma. O caminho que o autor alemão trilha é a “antítese direta” daquele da posição hegeliana (cf. SARTORI, 2014), não só porque “inverte” o hegelianismo em abstrato, mas porque a relação mesma entre sociedade civil-burguesa e estado é repensada de modo radical; no momento em que a formação ideal que compõe o ideário marxiano se autonomiza frente ao hegelianismo, portanto, o autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* realiza críticas a distintas esferas que apareciam como centrais no desenvolvimento da “eticidade” hegeliana. Ele as coloca “sobre os próprios pés” ao buscar uma posição oposta àquela da “elaboração especulativa”¹⁰. Com isso, Marx chega a conclusões diametralmente opostas àsquelas de seu pensamento precedente. Em 1844, ele percebe que tanto no direito como na moral e na política não há esferas em que os problemas decisivos à conformação real e efetiva da sociedade civil-burguesa se apresentem com a clareza necessária à apreensão da “lógica da coisa”, ao movimento do próprio real. Se Marx aponta em *O capital* que “em sua forma mistificada, a dialética foi a moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente” (MARX, 1988b, p. 27), ele tenta se voltar contra isto, também, ao colocar para si a tarefa de realizar “a crítica do direito e da ciência do estado sob a forma de uma crítica da filosofia hegeliana do direito”. A “inversão” de Marx quanto a Hegel, pois, passa por uma tomada de posição contra a importância atribuída por Hegel ao direito e ao estado¹¹. Se no começo de 1843, mesmo ainda tendo como parâmetro o estado e o direito, Marx afirma que “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica” (MARX, 2005, p. 39), em fins de 1843 e no início do ano seguinte, ele percebe

¹⁰ Como apontam Marx e Engels: “ali onde termina a especulação, na vida real [*wirklichen Leben*], começa também, portanto, a ciência real, positiva [*wirkliche, positive Wissenschaft*], a exposição da atividade prática [*Darstellung der praktischen Betätigung*], do processo prático de desenvolvimento dos homens [*des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen*]” (MARX; ENGELS, 2007 p. 95).

¹¹ Como aponta Marx em *O capital*: “a mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 1996, p. 140).

que, para apreender a “lógica da coisa” [*Logik der Sache*], seria necessário o estudo da economia política e, em verdade, a própria crítica a esta¹².

Marx, deste modo, critica campos do conhecimento diversos, como aquele do direito e da “ciência do estado”¹³, de tal forma que o movimento de seu pensamento ruma, também, da crítica da “ciência do estado” à crítica da “economia política”. A tarefa, por assim dizer, “negativa” de Marx redundava, dessa maneira, não só na elaboração da “conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material”. Neste processo, há a percepção de que, com isso, encontrou-se um novo ponto de partida, qualitativamente distinto: aquele em que é central a apreensão das questões e da realidade tratadas, mesmo que de modo unilateral, na economia política. Em *O capital*, Marx diz que “a economia política geralmente tem-se contentado em tomar, tal como se encontram, as expressões da vida comercial e industrial e operar com elas sem se dar em absoluto conta de que ela, com isso, se restringe ao círculo estreito das ideias que essas palavras exprimem” (MARX, 1996, p. 152). Neste momento, ele faz algo muito similar¹⁴, e que é de importância decisiva para que se compreenda a questão do direito:

A sociedade – assim como aparece para o economista político – é a sociedade civil-burguesa, na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas é para o outro, assim como o outro apenas é para ele na medida em que se tornam reciprocamente meio. O economista político – tão bem a política nos seus direitos humanos – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador. (MARX, 2010, p. 149)

No limite, seria necessária a crítica desta posição, que se depararia com “paixões” bastante “violentas”, as quais não poderiam aparecer “suprassumidas” nos direitos humanos, como pretendeu antes o editor da

¹² Diz Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que: “a economia política parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade [*Wirklichkeit*], por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não concebe estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. A economia política não nos dá esclarecimento algum a respeito do fundamento da divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra” (MARX, 2010, p. 79).

¹³ É bom destacar que há em Marx uma crítica ao conhecimento parcelar, dado que a própria história é unitária; como diz, com Engels, “não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 77), e continuam: “conhecemos apenas uma ciência, a ciência da história” (MARX; ENGELS, 2002, p. 107).

¹⁴ Também sob este aspecto não podemos concordar com a existência de um corte epistemológico em Marx, como querem Althusser e os althusserianos no Brasil, como Márcio Naves.

Gazeta Renana. Estes direitos trariam somente o reconhecimento da miséria mesma da sociedade civil-burguesa; como diria Marx um ano depois: “o reconhecimento [*Anerkennung*] dos direitos humanos [*Menscherechte*] por parte do estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo estado antigo” (MARX; ENGELS, 2003, p. 131)¹⁵. Os direitos humanos, pois, no limite, somente reconheceriam o indivíduo atomizado da sociedade civil-burguesa e, assim, passariam longe de ser resolutivos; ao retirar toda a determinidade do “homem”, estes direitos trariam simultaneamente o indivíduo considerado “um todo de carências”, carências estas em que os interesses materiais têm um papel decisivo e, por assim dizer, “apaixonado”¹⁶. Segundo Marx, isto se daria porque a posição da economia política não é outra que aquela da propriedade privada e da defesa dos interesses burgueses. Como ele diz:

No campo da economia política, a livre pesquisa científica depara-se não só com o mesmo inimigo que em todos os outros campos. A natureza peculiar do material que ela aborda chama ao campo de batalha as paixões mais violentas, mesquinhas e odiosas do coração humano, as fúrias do interesse privado. (MARX, 1996, p. 132)

O interesse privado – tratado somente de modo a cumprir “a embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais” no tempo da *Gazeta Renana* – ganha destaque na economia política, de modo que “paixões violentas”, relacionadas com a “fúria do interesse privado” (justamente ao que Hegel se contrapunha com o estado e o direito) têm seu

¹⁵ Veja-se a passagem inteira: “demonstrou-se como o reconhecimento [*Anerkennung*] dos direitos humanos [*Menscherechte*] por parte do estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo estado antigo. Com efeito, assim como o estado antigo tinha como fundamento natural [*Naturbasis*] a escravidão, o estado moderno tem como base natural a sociedade [civil-]burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] e o homem da sociedade [civil-]burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado [*Privatinteresses*] e da necessidade natural inconsciente [*bewußtlosen Naturnotwendigkeit*], o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta [*eigennütigen Bedürfnisses*], tanto da própria quanto da alheia. O estado moderno reconhece [*anerkannt*] essa sua base natural [*Naturbasis*], enquanto tal, nos direitos gerais do homem [*allgemeinen Menschenrechten*]. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento [*Entwickelung*] até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos” (MARX; ENGELS, 2003, p. 132). Para uma análise detida da passagem, cf. Sartori (2016).

¹⁶ De acordo com Marx, “a revolução [política] considera a sociedade civil[-burguesa], o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil, como a base de sua própria existência, como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, como sua base natural. Finalmente, o homem como membro da sociedade civil[-burguesa] é visto como homem autêntico, o *homme*, como distinto do *citoyen*, porque é o homem na sua existência sensível, individual e imediata, ao passo que o homem político é unicamente o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa alegórica moral” (MARX, 2001, p. 36).

solo na sociedade em que se desenvolve a economia política, a capitalista. Mesmo os direitos humanos não teriam a capacidade de se opor àquilo que aparece na sociedade civil-burguesa e que é elevado ao patamar de normalidade pela economia política, de tal modo que, segundo Marx, “as paixões mais violentas, mesquinhas e odiosas do coração humano, as fúrias do interesse privado” não seriam mais que a outra face do reconhecimento dos direitos humanos por parte do estado¹⁷. Assim, o autor de *O capital* vem a trazer ao centro de sua análise justamente a compreensão da sociedade capitalista e de seus porta-vozes mais destacados, tratando-se de perceber que “a sociedade – assim como aparece para o economista político – é a sociedade civil-burguesa” e de realizar uma crítica a esta sociedade.

Neste sentido, o campo da economia política também ganha destaque em oposição ao terreno do direito por causa da “natureza peculiar do material” tratado, de modo que a própria reprodução material da sociedade é tematizada neste campo de modo muito mais direto. Ou seja, a passagem de Hegel a Marx também traz consigo a centralidade da compreensão dos “chamados interesses materiais”, de modo que há de se perceber: mesmo que o campo de Smith e de Ricardo seja o de uma posição burguesa, ele o faz ao trazer à tona uma esfera essencial para que se entenda a própria conformação da sociedade civil-burguesa como um todo, tendo-se em mente a efetividade “da conexão entre a economia política e o estado, o direito, a moral, a vida civil-burguesa etc., na medida em que a economia política mesma, *ex professo*, trata destes objetos”. A crítica de Marx a Hegel redundava em uma crítica ao direito e ao estado que traz consigo certa importância a ser atribuída à economia política; e mais, traz uma mudança de ênfase, da esfera jurídica para aquela que se coloca em meio aos interesses materiais, a esfera econômica. A “crítica à economia política”, que aparece desde 1844, é bastante destacada pelo autor posteriormente. Marx é claro em *O capital*:

À medida que é burguesa, ou seja, ao invés de compreender a ordem capitalista como um estágio historicamente transitório de evolução, a encara como a configuração última e absoluta da produção social, a economia política só pode permanecer como ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou só se manifestar em episódios isolados. (MARX, 1996, p. 134)

Se “o economista político – tão bem a política nos seus direitos humanos – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador”, há de se apontar

¹⁷ Para Marx, “os direitos do homem são, em parte, direitos políticos, que só se pode exercer quando se é membro da comunidade. O seu teor é a participação na vida da comunidade, na vida política do grupo, na vida política do estado” (MARX, 2001, p. 30).

que o caráter acríptico da economia política, que Marx aponta em *O capital* (na passagem acima), é denunciado já em 1844, momento em que a crítica marxiana a Hegel toma a forma, também, de uma crítica ao direito¹⁸. Aquilo que não fora efetivamente superado, “suprassumido” no pensamento hegeliano (o interesse privado e sua “fúria”), pois, teria sua origem e solo na própria posição burguesa, explícita tanto na economia política quanto, mesmo que de modo meandrado, no horizonte do pensamento hegeliano e nos direitos humanos (cf. SARTORI, 2014; 2016). A crítica marxiana a Hegel é, portanto, uma crítica ao direito e ao estado, certamente. No entanto, isto só se dá efetivamente na medida em que o central está em uma nova visão, por parte de Marx, acerca da sociedade civil-burguesa e da economia política. O “fundamento” que o autor busca é trazido à tona não só porque existe a compreensão acerca da necessidade de se levar em conta a “determinação econômica” das diferentes esferas da sociabilidade burguesa. Destaca-se também como estas esferas, as quais se explicitam como determinações reflexivas [*Reflexionsbestimmungen*], só podem ser pensadas tendo em conta o “momento preponderante” da produção social (cf. MARX, 2011), tratada pela economia política; Marx é claro ao dizer, em 1844, que “será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia política e o estado, o direito, a moral, a vida civil-burguesa [*bürgerliches Leben*] etc., na medida em que a economia política mesma, *ex professo*, trata destes objetos”. Se a posição da economia política seria problemática na medida em que, em verdade, ela “supõe o que deve desenvolver” (MARX, 2010, p. 79), tratar-se-ia de buscar, em sua historicidade, a conformação real e efetiva “da conexão entre a economia política e o estado, o direito, a moral, a vida civil-burguesa”. Trata-se, já em 1844, de uma crítica à economia política.

Marx critica Hegel, portanto, também, por este não ter feito uma análise detida economia política; se na *Crítica à Filosofia do direito de Hegel*, de 1843, Marx ainda se atém à análise hegeliana do direito e do estado (que acreditava não condizer com o “conceito” apreendido pelo próprio Hegel), depois de 1843, com a “Introdução” à *Crítica à Filosofia do direito*, mas, principalmente, com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, o autor desloca-se do terreno da política e do direito para o campo da economia política. Ao mesmo tempo, porém, não bastaria uma mera análise da economia política: seria preciso que se desenvolvesse uma tomada de posição contrária àquilo que ela representa, a “ordem capitalista”, a qual, em verdade, figura “como

¹⁸ Para Marx, trata-se de uma situação em que, “nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado” (MARX, 2011, p. 54).

um estágio historicamente transitório de evolução” e não como algo de absoluto. Na economia política mesma, para Marx, há um elemento acrítico, já que esta figura como representante da sociedade civil-burguesa. Mesmo que nela apareçam elementos essenciais para a compreensão da realidade capitalista, promove a mistificação destas relações, sendo extremamente necessário ter em conta que os episódios de cientificidade dela são ora isolados, ora dependentes da latência da luta de classes¹⁹. Ou seja, a real superação do pensamento hegeliano, e dos problemas trazidos à tona no hegelianismo, passaria por uma crítica ao direito, ao estado e à economia política, pondo-se a totalidade do modo de produção capitalista em xeque. A questão aparece já em 1843-4, momento em que o itinerário do pensamento propriamente marxiano se inicia (cf. CHASIN, 2009).

Deste modo, de acordo com Marx, a economia política vem a assumir papel central na conformação da sociedade civil-burguesa [*burgerliche Gesellschaft*] e da vida civil-burguesa nela constante; por isso mesmo, para a compreensão da realidade efetiva, é bastante importante a Marx voltar-se ao entendimento e à crítica da economia política. Neste sentido preciso, aponta Marx que o “fundamento” de seu estudo se apresenta na medida mesma em que a economia política trata, mesmo que de modo mistificado, de questões decisivas. Ou seja, a posição da economia política, segundo Marx, traz elementos essenciais para que se compreenda a real entificação das contradições sociais de uma época determinada, no caso, aquela da sociedade civil-burguesa, da sociedade capitalista. Ao mesmo tempo, ela os deturpa, tratando-se de realizar uma crítica à economia política.

Nesse sentido, percebe-se que a crítica ao direito é essencial a Marx, em um primeiro momento de seu itinerário, em um duplo sentido: primeiramente, para que ele possa superar [*aufheben*] sua concepção anterior, hegeliana e bastante centrada no estado e no direito enquanto portadores de uma universalidade concreta. Em segundo lugar, porém, porque, por meio de diversas críticas, dentre elas, a crítica ao direito, o autor de *O capital* encontra sua própria concepção ao chegar à conclusão segundo a qual não é por uma análise da esfera propriamente jurídica que as questões essenciais para a conformação da realidade efetiva se explicitam. De um lado,

¹⁹ Para Marx, “uma classe oprimida é a condição vital de toda sociedade fundada no antagonismo entre classes. A libertação da classe oprimida implica, pois, necessariamente, a criação de uma sociedade nova. Para que a classe oprimida possa libertar-se, é preciso que os poderes produtivos já adquiridos e as relações sociais existentes não possam mais existir uns ao lado de outras. De todos os instrumentos de produção, o maior poder produtivo é a classe revolucionária mesma. A organização dos elementos revolucionários como classe supõe a existência de todas as forças produtivas que poderiam se engendrar no seio da sociedade antiga” (MARX, 1989, p. 159).

pois, a crítica ao direito é muito importante para o percurso marxiano – por meio dela, ele começa sua crítica a Hegel e à sua própria concepção presente na *Gazeta Renana* –, doutro lado, ela fica longe de conformar o elemento mais importante no pensamento do autor, que procura estabelecer uma “crítica da economia política”. A passagem mencionada acima, de 1844, traz bastantes similitudes com uma citação muito conhecida e, até certo ponto, “clássica” para o marxismo, aquela do “Prefácio” de 1859 – nela, Marx explica sua própria posição e, por isso, vale trazê-la aqui:

Minha investigação chegou ao resultado de que tanto as relações jurídicas como as formas de estado não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas sim se assentam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de “sociedade civil-burguesa”, e que a anatomia da sociedade civil-burguesa deve ser buscada na economia política. (MARX, 1982, p. 25)²⁰

A crítica ao direito e ao estado, pois, ao se ter em mente o modo pelo qual Marx se relaciona com Hegel, é importante para que se compreenda que, ao fim, o central estaria na crítica à economia política e na posição desta, uma posição burguesa. Trazer à tona as limitações do autor da *Fenomenologia do espírito*, portanto, significa, para Marx, que o fundamento da posição sobre o direito e sobre a política está na compreensão da sociedade civil-burguesa e na crítica à sua “anatomia”. Seria simplesmente impossível qualquer hipostasia quanto às distintas esferas do ser social; e, assim, a crítica ao hegelianismo não prescindiria da crítica à economia política e, de certo modo, colocar-se-ia como um momento desta: a crítica ao direito e à política somente seria possível tendo por base a crítica à sociabilidade capitalista e a seus representantes (como os economistas políticos). Como aponta o autor de *O capital*, o próprio Hegel, em verdade, teria trazido a sociedade civil-burguesa à tona em referência aos “precedentes ingleses e franceses” do século XVIII, principalmente, Smith e Steuart, autores bastante importantes da economia política (cf. LUKÁCS, 2012). Ou seja, a crítica ao direito e ao estado está ligada à liquidação do hegelianismo também porque traz uma posição substancialmente distinta quanto ao campo da economia. A conclusão marxiana de 1844, em verdade, é bastante próxima do que diz o autor em 1859, ao contrário do que postula toda a tradição althusseriana. A crítica à

²⁰ Citação com tradução ligeiramente modificada pelo autor no que toca ao termo *burgeliche Gesellschaft*, que optamos por traduzir por “sociedade civil-burguesa”, em vez de “sociedade civil”.

política e ao direito leva o autor de *O capital* a encarar mais de perto as “condições materiais de vida”, que na vida civil-burguesa se apresentam sob a égide da relação-capital. O caminho da conformação do pensamento de Marx tem figuras correlatas na crítica ao direito, ao hegelianismo e à economia política. Pode-se dizer, pois, que o primeiro momento em que Marx destaca a crítica ao direito é aquele em que ele se volta, simultaneamente, contra Hegel, contra sua posição anterior, e contra a economia política.

IV

Vimos acima que Marx busca, em 1844, voltar-se ao estudo e à crítica da economia política. O foco marxiano muda de modo bastante claro: de uma crítica ao direito e ao estado, vai em direção a uma crítica à economia política. Na medida em que, mesmo que de modo mistificado, a economia política coloque a questão da organização da produção em tela, ele procura trazer uma ênfase diferente aos seus estudos. Pode-se dizer que o autor de *O capital* critica a esfera jurídica e a política durante toda a vida (cf. SARTORI, 2013), no entanto, é marcante o modo pelo qual esta questão, que fora central em 1842-3 sob a forma de uma crítica à esfera jurídica alemã, deixa de ser o centro dos estudos e dos apontamentos marxianos. O autor, com isto, tenta abordar temas que, normalmente, aparecem na literatura dos “economistas políticos”. Deste modo, a conexão entre “a economia política e o estado, o direito, a moral, a vida civil-burguesa” vem a ser decisiva no itinerário de Marx; por conseguinte, é possível mesmo dizer que, com isso, ele tem um novo ponto de partida. Neste, tanto sua formação de “filósofo” quanto a de “economista” seriam de grande serventia. Os embates intelectuais e políticos de sua época trazem esta conexão entre filosofia e economia, não só na crise do hegelianismo, criticado por Marx no primeiro momento em que critica o direito como tal (em 1843-4), mas entre aqueles que pretendem ter uma posição destacada na luta de classes entre trabalho e capital, como é o caso de Proudhon, que, já adiantamos, tal qual o Marx do tempo da *Gazeta Renana*, enfoca o direito. Neste sentido específico, é preciso que se atente à crítica de Marx a Proudhon:

O senhor Proudhon tem a infelicidade de ser singularmente desconhecido na Europa. Na França tem o direito de ser um mau economista, porque passa por um filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser mau filósofo, pois passa por um dos mais vigorosos economistas franceses. Nós, na qualidade de alemão e economista, quisemos protestar contra este duplo erro. (MARX, 1989, p. 35)

O modo pelo qual Marx procede em sua crítica a Proudhon remete à necessidade de superação simultânea da economia política e da filosofia clássica alemã; ou seja, trata-se de reconhecer os méritos, ao mesmo tempo em que se questiona de modo decidido aquilo que há de melhor no pensamento burguês (cf. LUKÁCS, 1963; 2013). Por conseguinte, a posição de Proudhon é peculiar no mau sentido: o autor falharia tanto enquanto “economista” quanto como “filósofo” e, nesta direção, em diversos aspectos – embora não em todos – estaria muito aquém de Hegel, Smith e Ricardo. Dialogando, também, com Hegel, o autor da *Filosofia da miséria*, em verdade, traria não tanto aquilo de melhor do hegelianismo – como, acreditamos, acontece com Marx no tempo da *Gazeta Renana* –, mas os piores elementos da dialética hegeliana. Ele também seria cego diante da real conformação das contradições sociais que marcam de modo decidido a sociedade capitalista, tentando, de modo inaceitável (de acordo com Marx) opor o “lado bom” ao “lado mau” das coisas, redundando em uma peculiar “dialética”, essencialmente unilateral e viciada. Segundo Marx, Proudhon se coloca do seguinte modo, buscando “modificar” a posição hegeliana:

Vejamos agora que modificações o Sr. Proudhon impõe à dialética de Hegel ao aplicá-la à economia política. Para o Sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados – um bom, outro mau. Ele considera as categorias como o pequeno-burguês considera os grandes homens da história: Napoleão é um grande homem; fez muita coisa boa mas, também, fez muita coisa má. O lado bom e o lado mau. A vantagem e o inconveniente, tomados em conjunto, constituem, para o Sr. Proudhon, a contradição em cada categoria econômica. Problema a resolver: conservar o lado bom, eliminando o mau. (MARX, 1989, pp. 107-8)

Ao tentar superar Hegel, dá-se um passo para trás, chegando-se a “modificações”; com isso, conforma-se no autor da *Filosofia da miséria* uma posição que Marx diz ser aquela do pequeno-burguês – tenta-se, com meras “modificações” mais ou menos pontuais, resolver problemas estruturais, no caso, da filosofia hegeliana. Ao tentar dissociar o “lado bom” do “lado mau”, o sincretismo que se pretende com tal procedimento chega a tal ponto que a peculiar “dialética” de Proudhon seria muito inferior ao hegelianismo, outrora defendido pelo próprio Marx no tempo da *Gazeta Renana*, ao ter o direito como elemento central para a solução das vicissitudes da sociedade capitalista. As “soluções” proudhonianas seriam bastante questionáveis, pois; elas não estariam assentadas na apreensão reta do movimento real e efetivo da realidade social, mas em uma espécie de imputação de um ideal à própria realidade, ideal este – por vezes arbitrário – relacionado à noção de “justiça eterna” e à primazia do elemento jurídico (cf. MARX, 1989). Em Proudhon,

tratar-se-ia de atribuir importância decisiva a um ideal a ser realizado, como se se tratasse de buscar outra realidade, desejada de acordo com a noção de “justiça eterna”, no limite, de modo utópico (cf. ENGELS, 1989); também neste sentido o autor francês dá um passo atrás diante da crítica hegeliana às posições que têm o dever-ser [*Sollen*] como central, como a kantiana. Simultaneamente, retrocede diante da inseparabilidade entre “lado bom” e “lado mau” presente, por exemplo – segundo Marx – em Ricardo. Em correlação com esta postura, surgem tanto a degeneração da concepção do “filósofo” quanto a posição do “economista”: em meio à complexa e antagônica tessitura das relações sociais de produção, o autor francês comporta-se como o pior do hegelianismo, de tal modo que o idealismo de sua posição salta aos olhos.

Segundo Marx, seria preciso criticar de modo bastante direto e decidido tanto tal posição quanto este procedimento, já que os elementos que fazem o hegelianismo inaceitável no presente da sociedade capitalista marcariam a obra do autor da *Filosofia da miséria*. Veja-se Marx:

Reduzidas todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método, a consequência natural é a redução de qualquer conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento a uma metafísica aplicada. O que Hegel fez em relação à religião, ao direito etc., o Sr. Proudhon procura fazer em relação à economia política. (MARX, 1989, p. 104)

Marx procura mostrar que Proudhon traz à tona em seu procedimento uma espécie de hegelianismo recauchutado. O autor francês pretende superar Hegel, mas opera um retrocesso; ao mesmo tempo, traz algo central à tona (a economia política) e a mistifica bem ao pior do estilo hegeliano; se o autor da *Fenomenologia* havia procedido de modo “metafísico” diante do direito e do estado, Proudhon procede deste modo também diante da economia política. Isto ocorre, novamente, na medida em que o embate com o que resta do hegelianismo é decisivo para a conformação do pensamento de Marx e para os embates filosóficos e políticos do século XIX – as críticas marxianas à política e ao campo jurídico, que tiveram como palco a filosofia hegeliana do direito, aparecem aqui também. Em seu posicionamento diretamente contrário ao tratamento dispensado pelo autor da *Filosofia da miséria* ao campo econômico, Marx marca posição e procura deixar claro que tanto como “filósofo” como na figura de “economista” Proudhon é limitadíssimo.

Se em 1843-4 a crítica ao hegelianismo trouxe consigo uma posição crítica quanto ao direito e à centralidade deste, em 1847 a figura que adquire a teoria marxiana é bastante ríspida quanto à abordagem “econômica” de Proudhon. Este dá um passo à frente de Hegel ao tematizar a economia

política direta e conscientemente; no entanto, não só o autor da *Filosofia da miséria* permanece com o pior do procedimento hegeliano, como também o faz sem que os méritos do hegelianismo apareçam em sua obra. Pode-se dizer, pois, que, em um primeiro momento, a crítica marxiana à especulação atinge o próprio Hegel e seus seguidores. Eles defendiam a universalidade do estado e do direito modernos em oposição aos privilégios e à irracionalidade, tal qual Marx no tempo da *Gazeta Renana*; posteriormente, porém, a questão se apresenta de modo que não seria mais possível cometer os erros de Hegel diante do desenvolvimento bastante antagônico e inconciliável da sociedade civil-burguesa (cf. LUKÁCS, 2013). Ou seja, a postura proudhoniana seria aquela de um epígono e, sendo assim, os embates do autor de *O capital* tomam lugar de modo visivelmente mais ácido e jocoso.

O importante aqui, pois, não diz respeito só ao fato de o antagonista de Marx, em 1847, ter uma estatura muito menor que autores como Hegel, Smith e Ricardo. Em verdade, o decisivo é que, mesmo que trate explícita e conscientemente da economia política, a ênfase de Proudhon está naquilo que Marx, já no final de 1843, havia relegado a uma posição secundária: a centralidade que adquire o direito na obra do socialista francês, em verdade, é digna de destaque, tendo sido analisada, também, por Engels que, com base na *Miséria da filosofia*, o critica:

Toda a doutrina de Proudhon assenta neste salto de salvação que vai da realidade econômica para a frase jurídica. O valente Proudhon, sempre que deixa escapar a conexão econômica — e isto acontece nele com todas as questões sérias — refugia-se no campo do direito e apela para a justiça eterna.²¹ (ENGELS, 1982, p. 12)

Se, em Hegel, tal qual em Marx no período de 1842-3, o direito e o estado eram elementos ativos na solução das vicissitudes da sociedade civil-burguesa, em Proudhon a questão muda de foco: a centralidade do direito vem, no autor da *Filosofia da miséria*, a deixar eclipsada a dimensão essencial para que se compreenda a real tessitura da sociedade capitalista. Se o autor da *Fenomenologia do espírito* acredita efetivamente poder superar — “suprassumir” — as tensões e os antagonismos de sua época na universalidade

²¹ Veja-se o que diz Marx sobre a relação entre economia (e tendências contraditórias existentes em meio ao seu desenvolvimento) e justiça em Proudhon: “estas duas tendências opostas uma à outra. Quem as conciliará? Como harmonizá-las? Poder-se-á estabelecer entre elas, pelo menos, um ponto de comparação? Claro que existe este ponto, exclama o Sr. Proudhon — trata-se do livre-arbítrio. O preço resultante desta luta entre a oferta e a demanda, a utilidade e a opinião, não será a expressão da justiça eterna. (...) Portanto, não há nenhum resultado possível. Existe uma luta entre duas potências, por assim dizer incomensuráveis, entre o útil e a opinião, entre o comprador livre e o produtor livre” (MARX, 1989, pp. 45-6).

do direito e na racionalidade estatal, o autor francês, segundo Engels, esconde-se na “frase jurídica”, escapando dos problemas essenciais à conformação da realidade efetiva por meio de uma espécie de “refúgio” no campo do direito e em meio ao apelo à “justiça eterna”. Ou seja, não deixa de haver um elemento retórico e de manipulação em Proudhon, o que não se dava em Hegel. Se a “anatomia da sociedade civil-burguesa” está, segundo Marx, na economia política, o autor da *Filosofia da miséria* deixa de lado este fato básico, procurando uma analogia entre relações econômicas e jurídicas que traz um elemento “utópico” inaceitável, elemento este que aparece tanto na centralidade do direito quanto na demanda de realização da “justiça eterna”. Marx já criticara Hegel por colocar o direito e o estado – e não a sociedade civil-burguesa – como o centro da eticidade; e, assim, Proudhon não é só rústico, se comparado a Hegel: ele é muito mais unilateral na ênfase no elemento jurídico.

Marx, ao acertar as contas com sua concepção da época da *Gazeta Renana* (1842-3), traz uma crítica ao direito e ao estado, rumando à economia política e à crítica desta última; ao tratar da posição proudhoniana, pois, até certo ponto, ele se depara com uma posição similar à sua visão de mundo anterior. No entanto, o proudhonismo estaria imbuído de uma “dialética” pueril em que a mistificação se encontra em todos os campos: da economia política, passando pela filosofia, ao direito. Enquanto na *Gazeta Renana*, utilizando noções de estado e de direito hegelianas, Marx pretendia colocar seu hegelianismo contra Hegel, Proudhon “impõe modificações” que empobrecem tanto o sistema hegeliano como a economia política, colocando-se não no sentido de uma superação destas, mas muito aquém de gigantes como Hegel e Smith²².

Para Marx, e para Engels, há uma inversão no raciocínio de Proudhon. Engels, com base na *Miséria da filosofia*, aponta que “Proudhon coloca à sociedade de hoje a exigência de se remodelar não segundo as leis do seu próprio desenvolvimento econômico mas segundo as prescrições da justiça” (ENGELS, 1982, p. 49). Para Marx e Engels, as “lentes jurídicas” (cf. ENGELS; KAUTSKY, 2012) de que se serve o autor que criticam o levam à incompreensão dos processos econômicos, isso fica evidente. Com um salto em direção à “frase jurídica”, deixam-se escapar elementos essenciais para o entendimento da realidade efetiva mesma e, com isso, inverte-se de modo

22 Marx é bastante ríspido e diz sobre o “método” proudhoniano: “como se vê, o ‘método histórico e descritivo’ do Sr. Proudhon serve para tudo. Responde tudo, explica tudo. Especialmente quando se trata de explicar, em termos de história, a ‘origem de uma ideia econômica’, ele supõe um homem que propõe a outros homens, seus colaboradores em funções diversas, a realização deste ato criador e não há mais a dizer” (MARX, 1989, p. 42).

pungente a relação entre a esfera jurídica e o desenvolvimento contraditório da economia.

Novamente, pois, Marx depara-se com a necessidade de realizar uma crítica ao direito. Tal qual quando criticou a filosofia do direito hegeliana, sua posição quanto ao direito passa pelo questionamento ao hegelianismo, mesmo que se trate de um questionamento que tem o enfoque nas “modificações” que Proudhon realiza na tradição hegeliana. O enfoque marxiano é aquele de quem já criticou a economia política e o campo jurídico, trazendo algo essencial a qualquer leitura do direito, aquilo que Lukács, ao tratar da *Miséria da filosofia*, chamou de “prioridade ontológica do econômico” (cf. LUKÁCS, 2013). Diz Marx:

O ouro e a prata só são aceitáveis de direito porque o são de fato, e o são de fato porque a organização atual da indústria necessita de um agente universal de troca. O direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato. (MARX, 1989, p. 86)

O autor da *Filosofia da miséria*, ao tratar da relação entre o campo jurídico e a economia política, segundo Marx, inverte as determinações da própria realidade. Ao fim, vem a dizer que é a mediação jurídica que torna possível e efetiva a faticidade econômica; ou seja, a posição de Proudhon, diz Marx, é a de que, até certo ponto, o direito é a verdadeira potência demiúrgica que se coloca diante da realidade econômica e social como um sujeito.

Marx, por sua vez, ao tratar do tema, aponta justamente o contrário: diz que existe real e efetivamente prioridade da necessidade de um “agente universal de troca” frente à regulamentação jurídica deste agente e, deste modo, tem-se a prioridade – colocada no plano do ser (trata-se do que Lukács chamou de “prioridade ontológica”) – do movimento engendrado pela conformação real e efetiva da produção e da reprodução social diante daquilo que vem com o direito, a saber, “oficialização” deste fato por parte do estado (cf. LUKÁCS, 2013; SARTORI, 2010).

Ao tratar de Proudhon, traz-se, assim, em correlação com o hegelianismo e com a economia política, uma crítica ao direito. Este último, por si, de acordo com Marx, não “faz” coisa alguma; ele, em meio às relações econômicas, traz, *post festum*, a oficialização – por meio do estado – de determinadas alternativas colocadas em potência em meio à faticidade econômica (cf. LUKÁCS, 2013; SARTORI, 2010). Mesmo que esta relação não seja epifenomênica, contra Proudhon, pode-se dizer que “o direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato”. Assim, ao abordar o direito, Marx o critica de modo decidido. Diz com todas as letras que não é nesta esfera do ser social em que se encontram as tensões essenciais para a conformação e o entendimento daquilo que se passa na sociedade civil-burguesa. O autor, na

esteira do que já havia apontado em 1843-4, destaca que é necessária a superação tanto da posição do direito e da “ciência do estado” quanto do ponto de vista limitado da economia política. E, deste modo, mesmo que exista um tom mais duro por parte de Marx em 1847, percebe-se que os delineamentos essenciais de sua posição quanto ao direito permanecem (cf. SARTORI, 2016). Se o autor se colocava no começo da década de 1840 em crítica ao hegelianismo, a crítica marxiana a Proudhon é feita por um autor que já domina os meandros do trabalho de um “economista” e, simultaneamente, traz as credenciais de um “filósofo”.

Isto é importante para o que tratamos porque, neste segundo momento de crítica, a posição marxiana quanto ao direito ataca certo hegelianismo requentado e com um grau de epigonismo. Trazer à tona uma concepção que não se fundamente na “dialética” entre o “lado bom” e o “lado mau” seria essencial, portanto. Tal “dialética” que se expressa em Proudhon, também, na oposição entre direito e “justiça eterna” contra a faticidade da sociedade capitalista, segundo Marx, é inaceitável, tanto no que toca a seu conteúdo quanto no que diz respeito ao procedimento²³. Ou seja, neste segundo momento que analisamos, há uma espécie de descendente nos conhecimentos de “economista” e de “filósofo” de Proudhon frente a Hegel. Marx, assim, procura destacar de modo crítico as duas dimensões em sua obra. Para que seja possível uma crítica real e efetiva à sociedade civil-burguesa, isto seria de grande relevo; se a centralidade do direito aparece nos dois autores que Marx critica, e no próprio Marx do tempo da *Gazeta Renana* (mesmo que em Hegel e em Marx o essencial estivesse colocado no plano estatal), a posição do autor de *O capital* é a de uma crítica ao direito, desde que ela reconheça: nem sequer o posto central ao se ter em conta os problemas da sociedade capitalista aparece no campo jurídico. Eles se mostram, mesmo que de modo mistificado, não tanto na “jurisprudência”, na ciência do estado ou mesmo na

²³ Como Engels aponta, há também uma posição de Proudhon em relação à justiça que é bastante importante destacar, também na medida em que é, verdadeiramente, a posição da burguesia: “a justiça e a igualdade de direitos são os fundamentos sobre os quais o burguês dos séculos XVIII e XIX desejava construir o seu edifício social, após liquidar as injustiças, desigualdades e privilégios feudais. Como Marx o demonstrou. A determinação do valor das mercadorias pelo trabalho e a livre troca de produtos do trabalho que se realiza sobre a base desta medida do valor entre os donos das mercadorias, iguais em direitos, são os pilares reais sobre que se erguem toda a ideologia política, jurídica e filosófica da burguesia moderna. Uma vez estabelecido que o trabalho é a medida do valor da mercadoria, o bom burguês deve escandalizar-se até a medula dos seus melhores sentimentos com este mundo imoral, onde aquela lei primária da justiça é afirmada de direito e, de fato, negada vergonhosamente a cada instante” (ENGELS, 1989, p. 104).

política²⁴, mas na realidade econômica, que – na figura de uma crítica à economia política – passa ao centro da obra de Marx.

V

Vimos, pois, que o pensamento marxiano passa constantemente pela relação existente entre crítica do direito e crítica da economia política. De certo modo, em seu itinerário, é também este o modo pelo qual o autor de *O capital* – em meio ao embate com a economia política – depara-se com Hegel, e com aquilo que se apresenta, de certo modo, próximo ou como uma tentativa de superação ou “modificação” do hegelianismo, como é o caso do autor da *Filosofia da miséria*. No primeiro momento da conformação do pensamento marxiano enquanto uma formação ideal autônoma, momento este em que critica diretamente Hegel, a questão aparece ganhando um destaque especial, de maneira que foi necessário um embate com o autor da *Fenomenologia do espírito* para que, em um segundo momento, fossem tidos em conta aqueles que se apresentam, de certa maneira, como epígonos de Hegel. O embate com a filosofia deste último autor, também no que diz respeito à crítica ao direito, apresentou-se a todo o momento como algo subjacente à argumentação marxiana. Ocorre, porém, como vimos, que o tom da argumentação marxiana muda substancialmente em seu itinerário. Em um primeiro momento, em que o próprio Hegel precisaria ser superado, Marx reconhece a grandeza do autor, ao mesmo tempo em que acredita haver limitações na posição hegeliana. Trata-se, acima de tudo, da superação de um gigante. Proudhon e o proudhonismo, por seu turno, não chegariam, em verdade, a requisitar nenhuma superação propriamente dita: em verdade, não alcançariam a dimensão e a importância do pensamento hegeliano e nem mesmo do hegelianismo, vertente esta de que, no tempo da *Gazeta Renana*, Marx foi um expoente significativo, mesmo que de modo *sui generis*.

Algo importante a se destacar sobre aqueles que Marx, de certo modo, via como epígonos de Hegel é: mesmo que eles se colocassem, por assim

²⁴ A questão da crítica à política é patente nos textos marxianos de 1843-4, sendo tal fato destacado, sobretudo, por J. Chasin (2009). Ocorre, porém, que na *Miséria da filosofia* Marx também é explícito quanto à questão e, neste sentido, vale trazeremos aqui o texto: “Isto significa que, após a ruína da velha sociedade, haverá uma nova dominação de classe, resumindo-se em um novo poder político? Não. A condição da libertação da classe laboriosa é a abolição de toda classe, assim como a condição da libertação do terceiro estado, da ordem burguesa foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens. A classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil-burguesa.” (MARX, 1989, p. 160)

dizer, “mais à esquerda”, este não seria o critério decisivo (como fica evidente em suas críticas a Lassalle e Saint-Simon, dentre outros) para que se julgasse a qualidade dos seus escritos. Depois de determinado momento (essencialmente, depois de 1848, mas principalmente após 1871), seria necessário, de acordo com o raciocínio marxiano, perceber o modo pelo qual as bases mesmas do hegelianismo – uma posição em que o estado e o direito seriam resolutivos das tensões que permeiam a sociedade civil-burguesa – estariam real e efetivamente solapadas. De acordo com a *Miséria da filosofia*, assim, o autor da *Filosofia da miséria* pretende ultrapassar Hegel somente em sua imaginação, e não na conformação real e efetiva da sociedade. A imaginação proudhoniana, marcada pela noção de “justiça eterna” e por uma espécie de centralidade do aspecto jurídico, colocar-se-ia ecleticamente, buscando separar analiticamente em uma peculiar “dialética” o “lado bom” do “lado mau”; seu pensamento ficaria muito aquém daquilo que pretende ultrapassar, retomando uma espécie pueril de “dever-ser”, presente na noção de “justiça eterna”, e já criticada por Hegel (cf. LUKÁCS, 2013). O procedimento mesmo de Proudhon seria bastante questionável também, precisando-se no presente retomar o “núcleo racional” hegeliano (cf. MARX, 1996), e não seu aspecto mistificador.

Marx adota um procedimento bastante distinto, como visto. Em sua crítica ao direito, acerta as contas com Hegel e com sua própria concepção anterior, vigente até o começo de 1843. Reconhece as limitações do hegelianismo e de si mesmo, e não procurando “salvar” estas concepções contrapondo o “lado bom” ao “lado mau”; depara-se, posteriormente, porém, com autores – como Proudhon, mas também seria possível apontar Lassalle – que enfatizam unilateralmente o âmbito jurídico. Para o autor de *O capital*, com o desenvolvimento do capitalismo mesmo, a ênfase no direito, que aparecera como central em sua obra de 1842-3, em verdade, deixou de ser possível e desejável. Depois dos acontecimentos que antecedem as Revoluções de 1848, e que culminam na repressão violenta à Comuna de Paris, de 1871, tem-se, de acordo com o autor, que a burguesia e sua concepção de mundo deixam de estabelecer parâmetros defensáveis, seja do ponto de vista do “filósofo”, seja do ponto de vista do “economista” (cf. LUKÁCS, 2013). Neste sentido preciso, a retomada do terreno do direito, por parte de Proudhon – mas também de outros autores colocados “à esquerda” (Lassalle, Menger, entre outros) –, seria bastante anacrônica e representaria, em verdade, a decadência de um pensamento que, na época ascensional da classe burguesa, teria sido importante na derrubada do medievo.

Pode-se dizer, pois, que, de acordo com Marx, os últimos respiros progressistas da “concepção jurídica de mundo” (cf. ENGELS; KAUTSKY, 2012) estariam, real e efetivamente, relacionadas a uma noção de estado que confluiria com a razão, tal qual aquela defendida na postura hegeliana. E, deste modo, o embate crítico com Hegel seria inevitável e necessário àqueles que pretendem tratar do direito no presente. A defesa do direito e de sua universalidade teria sua figura mais coerente na formação ideal em que apareceria como central a oposição entre a irracionalidade da sociedade civil-burguesa, o direito e o estado, os quais “correspondam minimamente ao seu conceito”. Isso, como vimos, dá-se tal qual aconteceu no próprio Marx do tempo da *Gazeta Renana*. Tratar-se-ia, pois, da defesa de uma posição em que a política e o direito fossem acompanhados da realização da razão na história. Este seria, segundo Marx, o melhor fundamento de uma defesa do âmbito jurídico. Esta fundamentação, no entanto, teria expirado ao passo que a evolução mesma da sociedade capitalista teria deixado para trás a concepção de estado e de direito hegelianas, as quais seriam dependentes da contraditória evolução da classe burguesa.

Deste modo, neste momento final de nosso texto, é preciso que destaquemos, mesmo que rapidamente e em tom de apontamentos, que há, no autor de *O capital*, outra espécie de crítica a pensadores que têm o direito por central. Trata-se da crítica a pensadores que, em verdade, não se aproximam, mesmo que minimamente, do legado de Hegel. Agora, por fim, buscaremos explicitar como isto se dá na obra marxiana, procurando deixar claras as consequências desta sua análise no que diz respeito à “ciência” que Marx reputa estar fundamentando a posição concreta destes autores. Deve-se ver, pois, como Austin e Bentham, importantes expoentes daquilo que veio a ser chamado de “teoria do direito”, são enxergados pelo autor cujos passos e itinerário aqui desejamos traçar. Diz-se nos *Manuscritos etnológicos*:

Austin chegou à “sua teoria da soberania” apartando todas as características e todos os atributos do governo e da sociedade, com exceção de um só, relacionando toda a forma de dominação política com aquilo de comum no uso do poder. [Não é este o problema principal, mas tomar a dominação política, qualquer que seja sua forma característica e qualquer que seja o conjunto de seus elementos, como algo acima da sociedade, baseado em si mesmo.] Este procedimento desdenha elementos importantes, algumas vezes, de importância capital, pois compreendem todos os elementos que dirigem a ação humana, com exceção da força diretamente aplicada ou diretamente percebida. (MARX, 1988a, p. 289)

De acordo com Marx, precisamente o necessário para uma análise cuidadosa e crítica do ser-propriadamente-assim da sociedade civil-burguesa – apreender, mesmo que de modo mediado, os “atributos” de determinada sociabilidade de uma época e da forma política a ela relacionada – é o que é elipsado e conscientemente negligenciado por autores como John Austin. Para o autor de *O capital*, ao invés da apreensão cuidadosa dos atributos e das determinações da realidade efetiva mesma, Austin isola estes elementos de modo, em essência, irrazoável e apressado. Trata-se, segundo Marx, de um procedimento que, diferentemente de qualquer pessoa que tenha Hegel como referência – mesmo que isso se desse ao considerar o autor da *Fenomenologia* algo a ser superado –, é carente de uma preocupação com a historicidade do próprio processo de desenvolvimento do ser social: “por este procedimento de abstração que conduz à noção de soberania, deixa-se de fora (...) toda a história de cada comunidade (...) o modo como se alcançou o resultado” (MARX, 1988a, pp. 289-90). A maneira pela qual se chega àquilo que é deduzido pela exposição dialética foi essencial ao “método” de Hegel e ao hegelianismo; aqui, pois, podemos dizer que a questão se modifica (para pior) de modo decisivo, é claro, se formos tomar a posição marxiana como parâmetro: tem-se, de acordo com os *Manuscritos etnológicos*, a completa ausência de preocupação acerca da gênese e do desenvolvimento daquilo que é analisado. Se Marx tem em conta a questão das abstrações razoáveis (cf. MARX, 2011), que buscariam a tessitura histórica e transitória do ser social (cf. CHASIN, 2009), o mesmo não se dá aqui. Antes, o direito, o estado e a soberania são tomados como uma espécie de segunda natureza estranhada.

O “método” de Austin, a que Marx chama de seu “procedimento de abstração”, seria comum à “jurisprudência analítica” enxergada em sua unidade²⁵. Tratar-se-ia do modo de proceder que se afasta tanto dos méritos de Hegel quanto da tentativa de dar uma base histórica que estaria presente em Proudhon: o primeiro procuraria, por meio de uma análise – mesmo que idealista – das contradições que marcam a eticidade [*Sittlichkeit*], explicitar com cuidado o modo pelo qual se dá o desenvolvimento da história, o qual levaria ao triunfo do estado e do direito como portadores da razão. O autor da *Filosofia da miséria*, por sua vez, com uma dialética “peculiar”, procura traçar a gênese do presente, é verdade. E, neste sentido, aproximar-se-ia do modo hegeliano de se pensar a realidade efetiva. No entanto, a maneira pela qual

²⁵ Como aponta Marx ao comentar Maine: “o senhor Maine comunica à assombrada Europa que a Inglaterra possui o privilégio dos ‘juristas analíticos’, como ali são chamados, cujos representantes mais ilustres são Jeremy Bentham e John Austin. O *Province of jurisprudence determined* de Austin se constituiu durante muito tempo como um dos manuais mais respeitados na Universidade de Oxford” (MARX, 1988a, p. 287).

isso se daria dependeria de uma separação artificiosa entre o “lado bom” e o “lado mau” e, para o autor de *O capital*, isto deixaria expostos a fraqueza e o epigonismo de Proudhon. Com Austin e Bentham, no entanto, a questão seria muito pior. Ter-se-ia, em verdade, um “dogmatismo”, que procura a resolução das questões ligadas ao estado e ao direito ao trazer a noção de “soberania” como uma espécie de pedra filosofal; de acordo com o autor de *O capital*, ter-se-ia, assim, “este dogmatismo seriamente colocado por Austin, a que Maine chama de 'método' dos juristas analíticos, muito análogo ao que seguem as matemáticas e a economia política e 'estritamente científico’” (MARX, 1988a, p. 290).

O tom de Marx é bastante duro, portanto: Hegel apreenderia, mesmo que de modo idealista, aquilo de melhor na economia política, dialogando, sobretudo, com Smith e Ricardo; Proudhon pretenderia desenvolver uma concepção própria, em que a “filosofia” aparece desfigurada, bem como a “economia”; mas, ainda assim, isto se daria procurando a apreensão da historicidade dos fenômenos. Mesmo que verbalmente, tem-se um procedimento que procura colocar-se de modo “crítico” – com base no direito e na justiça – diante do existente. Austin, por sua vez, traria somente o “método dos juristas analíticos”, e este, em verdade, seria “muito análogo” àquele da economia política; mas com um detalhe importante: ele se voltaria somente a seu elemento apologético, já que a gênese – tratada por meio de robinsonadas pelos economistas políticos (cf. MARX, 2011) – nunca chega a ser uma preocupação do autor que se coloca como alguém central à teoria do direito. Ou seja, para que sejamos rigorosos, pode-se dizer que, de acordo com Marx, a economia política que fornece o seu procedimento a Austin já é apologética, tratando-se da economia vulgar.

Naqueles que conformariam a dianteira da teoria do direito, ao tratar do elemento político e do aspecto jurídico de cada sociedade, “toda a história de cada comunidade” precisaria ser deixada de lado. Assim, seria possível um tratamento “estritamente científico” e que, deste modo, para Marx, conforma uma concepção, em todos os sentidos, acrítica e apologética quanto ao que deve ser considerado “ciência”. Trata-se, portanto, do desenvolvimento de uma teoria em consonância com o pior das formas ideológicas que aparecem como centrais ao desenvolvimento da sociedade capitalista: o caráter a-histórico seria patente, bem como o procedimento “vulgar” e unilateral.

A hipostasia que o direito e a política sofrem nas mãos dos “juristas analíticos”, de acordo com Marx, traz algo muito distinto do que fazem Hegel e Proudhon com o elemento jurídico e com o estado. Isto ocorre porque o primeiro autor, mesmo que de modo idealista, busca apreender a real

tessitura da sociedade. O autor da *Fenomenologia do espírito* faz do direito e do estado o ápice do desenvolvimento histórico, que, em sua teoria, teria procurado trazer uma análise da complexidade e da contraditoriedade da realidade efetiva mesma. Proudhon, por sua vez, traria uma tentativa de desenvolvimento histórico que, em verdade, não chegaria a tentar real e efetivamente compreender a historicidade, a gênese e o desenvolvimento do presente. No autor, assim, o elemento jurídico viria a ganhar corpo justamente neste ímpeto unilateral, sendo tal ênfase ligada a um procedimento histórico falho. Segundo Marx, o caso dos “juristas analíticos” é, porém, muito pior: conforma-se como uma teoria em que a ausência de um desenvolvimento histórico, seja ele mistificado ou unilateral, é tido como a quintessência da “cientificidade” e, deste modo, há um elemento apologético – calcado na ausência total de crítica diante da historicidade da atual sociedade – bastante consciente e que se manifesta de modo direto em autores como Austin.

De acordo com Marx, eles deixam de lado “elementos importantes”, por vezes, “de importância capital” e, com isso, isolam de modo abstrato e arbitrário um elemento da sociabilidade, no caso, “aquilo de comum no uso do poder”, e vêm a tratar do estado e do direito como algo que, tanto em relação à sociedade quanto no que diz respeito ao desenvolvimento histórico, aparecem como por si subsistentes. Austin e Bentham desenvolvem seu método “estritamente científico” deixando de lado “todos os elementos que dirigem a ação humana, com exceção da força diretamente aplicada” e, para Marx, isto é justamente o que caracteriza a apologia do existente.

Para o autor de *O capital*, a “força diretamente aplicada” – que é isolada de modo abstrato pelos “juristas analíticos” –, certamente, não poderia ser deixada de lado. No entanto, ela não é tanto o “princípio” de uma ciência ou o ponto de partida para a compreensão da real tessitura da sociedade; antes, ela é o ponto terminal de complexas relações entre a sociedade civil-burguesa e o estado e, neste sentido, não pode ser desconsiderada, mas, para compreendê-la, é necessário fazer o oposto do que fazem Bentham e Austin. Ou seja, o procedimento destes autores, como um todo, é rechaçado por Marx. Eles, é verdade, estão bastante relacionados à tradição inglesa, de que provêm grandes autores da economia política (Smith e Ricardo, por exemplo), mas também grandes expoentes da filosofia política. E, neste sentido, é preciso que fique claro que o embate destes autores não é mais com Hegel, seja de modo rigoroso, seja ao modo dos epígonos. Efetivamente, tais autores, centrais às origens da “teoria do direito”, debateriam com Hobbes; diz Marx: “como confessa o mesmo Maine, o

essencial das ideias de Austin em quando coincidentes com as dele, as de Bentham, provém de Hobbes” (MARX,1988a, p. 288). Ou seja, não obstante o desprezo do autor de *O capital* quanto a Austin e Bentham, há razões, por assim dizer, “objetivas” para isto: primeiramente, tem-se que o modo pelo qual eles debatem com a economia política já configura um diálogo com aquilo que Marx chamou de “economia vulgar”, e que não traz preocupação nenhuma com a gênese das condições presentes. Em segundo lugar, não há, diz Marx, espaço para qualquer compreensão dialética por parte destes autores. Aquilo que precisaria ser superado, a melhor expressão burguesa do estado e do direito, a teoria de Hegel, é desconhecida destes autores.

É verdade que, com o inglês Maine, Marx acredita que Bentham e Austin procuram fundamentar suas teorias em um filósofo político como Hobbes. Ou seja, tanto o aspecto do “filósofo” como o do “economista” – a que Marx se refere ao ter em conta Proudhon – aparecem aqui. No entanto, a abordagem dos autores é bastante problemática, ainda que procure esta “fundamentação”, como resta claro pelo que diz o autor dos *Manuscritos etnológicos*:

Diz Maine: Hobbes tinha um propósito político; o propósito de Austin era “estritamente científico” [Científico! Somente no significado que pode ter esta palavra para os estudiosos jurídicos britânicos, entre os quais se pode ter por ciência a antiquada classificação, definição etc.] (...) No mais, Hobbes pensava sobre as origens do estado (governo e soberania); este problema não existe para o jurista Austin; para ele, este fato existe, de certo modo, *a priori*. (MARX, 1988a, pp. 288-9)

Marx é bastante ríspido quanto a Bentham e Austin, pois. O modo “estritamente científico” pelo qual estes autores procedem teria como ponto de partida uma concepção de ciência bastante questionável: pretensamente afastada de qualquer “propósito político” e ligada à “antiquada classificação, definição etc.”, ela se colocaria de modo sistemático na medida mesma em que carece de qualquer questionamento acerca da historicidade das esferas jurídica e estatal.

Com isso, mesmo que partam de Hobbes, um filósofo político que escreve em meio à emergência da burguesia como classe revolucionária, o “método” da “jurisprudência analítica” é “análogo” ao da economia política em sua figura mais execrável, aquela da economia vulgar; segundo o autor de *O capital*, pois, aqui aparece aquilo de mais vil tanto na “economia” como na “política”. De acordo com Marx, ao tratar do estado e do direito, para o “jurista Austin”, em verdade, “este fato existe, de certo modo, *a priori*” e, deste modo, a gênese e o desenvolvimento da política e do aspecto jurídico

não precisariam ser explicados e desenvolvidos, podendo ser somente supostos enquanto algo já dado e acabado. O procedimento destes autores é similar àquele da economia política somente na medida em que esta também “supõe o que deve desenvolver” (MARX, 2010, p. 79). Neste sentido, o caráter acrítico é, de acordo com Marx, bastante marcado nos autores que se tornaram referência para a teoria do direito. Inclusive, o problema do qual “padece” Hobbes, sob o prisma dos “juristas analíticos”, seria: ele teria tentado pensar historicamente e, nesta medida, “pensava sobre as origens do estado”. A cientificidade da “teoria do direito” emergente, desta maneira, e de acordo com o que vemos aqui, é bastante questionada por Marx: configura-se sem preocupação alguma com a historicidade, com a gênese e com o desenvolvimento dos fenômenos sociais. Tem-se, assim, uma concepção que, pelo que dissemos, é apologética e acrítica sobre o direito, o estado, mas, essencialmente, sobre a sociabilidade capitalista. O nascimento e o desenvolvimento da teoria do direito, aos olhos de Marx, tem esta marca indelével. E, desta forma, é bastante visível o modo pelo qual o tom do autor de *O capital* sobre a crítica do direito vai se tornando bastante duro com a progressão de seu itinerário. Marx, portanto, não pode ser considerado, no que toca ao direito, senão um crítico decidido deste.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. São Paulo: Zahar, 1979.
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- EIDT, Celso. *O estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842-3)*. 1998. Dissertação (Mestrado) apresentada à UFMG, Belo Horizonte, 1998.
- ENGELS, Friedrich. *A questão da habitação*. Trad. João Pedro Gomes. Lisboa/Moscú: Edições Progresso, 1982.
- _____. “Prefácio”. In: MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.
- _____; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.
- HEGEL, Georg. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vittorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas v. I: a ciência da lógica*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo, Loyola, 2005.

- HOLZ, Hans H.; KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LUKÁCS, György. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristan. Mexico: Grijalbo, 1963.
- _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. I*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social v. II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MACEDO, Ronaldo Porto. *Do xadrez à cortesia*. São Paulo: Saraiva, 2011.
- MARX, Karl. *Para uma crítica da economia política*. Trad. Edgar Malagoti. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Org. de Lawrence Krader. Madri: Pablo Iglesias Editorial, 1988a.
- _____. *O capital v. I*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988b.
- _____. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.
- _____. *O capital v. I*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Debates sobre a liberdade de imprensa e a publicação das discussões da Dieta*. Trad. Celso Eidt, mimeo., 1998.
- _____. “Sobre A questão judaica”. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- _____. *Crítica à Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Os despossuídos*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Beckers. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Luta de classes na Rússia*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MUÑOZ, Alberto Alonso. *Transformações na teoria do direito contemporânea*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

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

_____. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

PACHUKANIS, Evgeni. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

_____. *Teoria geral do direito e marxismo*. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. Petrópolis: Loyola, 1996.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Lukács e a crítica ontológica ao direito*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Apontamentos sobre estado, sociedade civil-burguesa e revolução em Marx. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, n. 14, 2013.

_____. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 130, 2014.

_____. Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Belo Horizonte, n. 19, 2015.

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

Como citar:

SARTORI, Vitor Bartoletti. Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 24, n. 1, pp. 177-208, abr./2018.

Data de envio: 20/10/2017

Data de aceite: 10/1/2018