

Estado e Direito em Marx: uma análise dos escritos da *Gazeta Renana*

State and Law in Marx: an analysis of the writings of the *Rhenish Gazette*

Murilo Leite Pereira Neto*

Resumo: Este artigo apresenta uma análise acerca do Estado e do direito nos escritos jornalísticos de Marx dos tempos da *Gazeta Renana*. Procuramos mostrar, a partir da leitura imanente, que Marx, como redator do citado periódico, desenvolveu uma crítica ao Estado e ao direito então existentes na Alemanha do Vormärz, contudo manteve uma posição de defesa frente ao Estado e ao direito que, segundo ele, minimamente correspondem ao seu conceito. A exposição precisa dos termos da defesa do Estado e do direito na *Gazeta Renana* envolveu apreender a posição de Marx frente aos seguintes pares: Estado estamental/Estado moderno, direito animal/direito humano, privilégio/direito, religião/política, teologia/filosofia, bem como a relação do direito racional com a lei positiva, com a liberdade e com a igualdade. Ao final, analisamos a defesa de Marx da codificação, vistas pelo autor alemão como reconhecimento legal da liberdade.

Palavras-chave: Marx; *Gazeta Renana*; Estado racional; direito racional.

Abstract: This article presents an analysis of the State and law in Marx's journalistic writings from the time of *Rhenish Gazette*. We seek to show, from the immanent reading, that Marx, as editor of the aforementioned periodical, developed a critique of the State and law then existing in Vormärz Germany, however he maintained a defensive position against the State and law which, according to him, minimally correspond to their concept. The precise exposition of the terms of the defense of the State and law in the *Gazeta Renana* involved understanding Marx's position in relation to the following pairs: theocratic State/modern State, animal law/human law, privilege/law, religion/politics, theology/philosophy, as well as the relationship between rational law and positive law, freedom and equality. In the end, we analyze Marx's defense of codification, seen by the German author as legal recognition of freedom.

Keywords: Marx; *Rhenish Gazette*; Rational State; Rational law.

Algumas recordações de Marx e Engels sobre os tempos da *Gazeta Renana*

Marx, quando escrevia o “Prefácio de 1859” (Marx, 2008), preparava o passo decisivo rumo à sua obra-prima inacabada¹ *O capital* (Marx, 2013). No primeiro parágrafo desse prefácio, o autor estabelece o seu plano de publicação, que ainda

* Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atualmente, é professor efetivo do curso de Direito, na Universidade do Estado de Minas Gerais, campus Ituiutaba. O autor agradece ao Programa Institucional de Apoio à Pesquisa (PAPq) da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) pela concessão da Bolsa de Professor Orientador (BPO), referente ao Edital PAPq/UEMG nº 01/2022.

¹ Sobre a escrita de *O capital*, bem como do caráter incompleto das obras de Marx, cf. Musto (2018; 2011).

sofrerá alterações ao longo do tempo. Em 1859, o plano envolvia o exame “[d]o sistema da economia burguesa na seguinte ordem: capital, propriedade, trabalho assalariado; Estado, comércio exterior, mercado mundial”, assim como estudar “as condições econômicas de existência das três grandes classes nas quais se divide a sociedade civil-burguesa moderna” (MARX, 2008, p. 45). A obra *Contribuição à crítica da economia política*, para a qual o prefácio foi escrito, não marca sua entrada na crítica da economia política. Antes dela, Marx já havia publicado, por exemplo, *A miséria da filosofia* (Marx, 2017b) e, juntamente com Engels, o *Manifesto Comunista* (Marx; Engels, 2010), textos que já a pressupõem, sendo eles mesmos a exposição do desenvolvimento dessa crítica. Além desses textos, publicados em vida, há também aqueles, póstumos, que apontam outros desenvolvimentos da sua crítica da economia política, e que foram escritos antes e depois de 1859, referimo-nos aos livros 2 e 3 d’*O capital* (Marx, 2014, 2017a), à volumosa *Teorias da mais-valia* (Marx, 1987), publicada no Brasil em três volumes, aos famosos Manuscritos de 1857-1858, os chamados *Grundrisse* (Marx, 2011), aos *Manuscritos de 1861-1863* (Marx, 2010a) e aos Manuscritos de Paris de 1844, os célebres *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2010b). Com este último, Marx inaugurou sua crítica da economia política, crítica, é verdade, iniciada por Engels naquele “genial esboço” (Marx, 2008, p. 49), e essas são as palavras de Marx para se referir ao texto engelsiano intitulado *Esboço para uma crítica da economia política* (Engels, 2021), publicado em 1844 nos *Anais franco-alemães* (Marx et al., 1970), periódico que não passou da primeira edição e foi dirigido por Marx e Ruge. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (Marx, 2010b), segundo Vitor Sartori (2017), há um deslocamento no pensamento do autor, da crítica ao direito à crítica da economia política. Esse e outros textos de 1844 serão analisados em um próximo trabalho, pois aqui nos interessa compreender como Marx, antes de se tornar crítico ao direito e, portanto, de transitar dessa crítica para a crítica da economia política, fizera a defesa do direito nos tempos da *Gazeta Renana*. Nosso foco, neste trabalho, é analisar o pensamento de Marx sobre o direito e o Estado naquele momento de sua produção imediatamente anterior à formação do pensamento propriamente marxiano (Chasin, 2009), isto é, anterior a todas aquelas obras citadas acima e que, justamente, fizeram do autor alemão um vértice do pensamento social.

Voltando ao texto de 1859, o assim chamado “Prefácio de 1859”, notamos que mais que ser, como dissemos, o texto de abertura da primeira exposição pública da crítica da economia política de Marx, trata-se de um texto memorial do autor

alemão, um texto de acerto de contas com seu passado intelectual, e nesse acerto de contas, Marx é explícito quanto a importância da sua experiência *como redator* da *Gazeta Renana*, pois foi neste posto que Marx se viu na obrigação de se posicionar diante de questões às quais ele teria que encarar durante toda a vida: interesses materiais, questões econômicas e comunismo. Dito de outra maneira: podemos dizer que as grandes preocupações teóricas, políticas e sociais de Marx, expostas no trecho que citamos acima, foram despertadas nos tempos da *Gazeta Renana*. Portanto, o próprio Marx, no aludido prefácio nos conduz aos escritos jornalísticos dos anos de 1842 e 1843, levando-nos à investigação da sua fisionomia intelectual naqueles tempos e sobre a qual este texto trata. Citamos, assim, o trecho do prefácio:

Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do *Landtag* [parlamento - alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana, travou com a *Gazeta Renana* sobre as condições de existência dos camponeses do Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começasse a me ocupar das questões econômicas (MARX, 2008, p. 46).

No caso da citação acima, ela fornece uma valiosa rota de entrada para a obra de Marx. Pois foi exatamente nesses escritos jornalísticos que o autor alemão tomou seus primeiros contatos com os “chamados interesses materiais”, passando, assim, a encarar como uma necessidade o estudo das “questões econômicas”. Essa passagem também desvenda o preciso momento em que isso ocorreu, quando, diante da “embaraçosa obrigação de opinar”, teve que tratar dos “debates do *Landtag* [parlamento - alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária”, bem como das “condições de existência dos camponeses do Mosela”.

A relevância desse momento é ainda sobrelevada por Engels, em carta dirigida a Richard Fischer, datada de 15 de abril de 1895. Nela, ele escreve que, apesar de não ter lido os “artigos de Mosela”, pois “já estava na Inglaterra”, tem certeza já ter ouvido de Marx que, “através do seu grau de envolvimento com a lei referente ao furto de madeira e com a situação dos camponeses de Mosela é que ele foi lançado da mera política para as condições econômicas e, assim, chegado, ao Socialismo” (Engels, 1968, p. 466, tradução nossa). É importante considerar que o relato de Engels é uma lembrança de certa conversa que teve com Marx, por isso, não se pode esperar

precisão desses testemunhos memoriais. As memórias dos autores precisam ser confrontadas, pois é preciso analisar as correspondências por aquilo que são e não como textos teóricos acabados. Em outras palavras, as correspondências não têm um estatuto teórico equivalente ao dos textos teóricos, isto é, textos voltados para a exposição de certo pensamento.

Esse primeiro contato com os “chamados interesses materiais” e com a necessidade de se “ocupar das questões econômicas” não resultaram imediatamente na mudança substantiva do pensamento de Marx, a sua posição frente ao Estado e ao direito, como veremos neste trabalho, por exemplo, manteve-se inalterada durante todo o período em que esteve dirigindo, “como redator-chefe”, a *Gazeta Renana* e publicou para o periódico. Também há imprecisão de Engels quanto à chegada de Marx ao socialismo. Essa chegada não ocorreu na *Gazeta Renana*. Na chamada polêmica sobre o comunismo, a posição de Marx foi de desconfiança quanto a aplicação daquelas teorias de fora, inglesas e francesas, na Alemanha:

Somos liberais contra todos, e isso é mais do que as massas podem dizer de algum liberalismo até agora. Mas já dissemos que o comunismo não pode encontrar uma base conosco, mas que é um fenômeno natural na França e na Inglaterra. Por fim, acrescentamos que não tínhamos nada contra os esforços comunistas na Alemanha, mas nos declaramos decididamente contra qualquer confraternização clubista do tipo em que se diz ter surgido na Silésia (Marx, 1975a, p. 242, tradução nossa).

Mesmo quando Marx criticou os interesses privados que rebaixavam o Estado e o direito – trataremos dessa crítica neste trabalho –, como naquele caso famoso da lei sobre o furto de madeira, mencionado por Engels na carta supracitada, ou da censura à imprensa, ele o fez em defesa não da eliminação dos interesses egoístas do puro cálculo, mas da sua supressão² pela esfera estatal. A sociedade civil-burguesa é mantida, ainda que como um reino de devassidão e miséria, conforme Hegel a caracteriza na sua *Filosofia do direito* (2022), e o Estado que corresponde minimamente ao seu conceito se mantém acima desses interesses e até certo ponto é seu pressuposto. Veremos adiante como ocorreu essa crítica ao Estado e ao direito então existentes e sua defesa do Estado e do direito que “correspondem minimamente ao conceito” (Marx, 1975e, p. 140, tradução nossa).

² Optamos pelo termo “supressão”, que traduz *Aufhebung*, seguindo a tradução de Paulo Meneses da obra hegeliana, pois consideramos que o uso da categoria em Marx nos escritos da *Gazeta Renana* é semelhante ao de Hegel. Suprassumir retém a ambiguidade de um “desaparecer conservante” (Meneses, 1995, p. 10).

Se Mnemósine faltou a Engels ao referir a tomada de posição comunista de Marx nos escritos da *Gazeta Renana*, ela não faltou a esse último. No “Prefácio de 1859”, quando recorda o passado longínquo do início dos anos 1840, ele se refere à “situação embaraçosa” de ter que se posicionar frente às acusações, cada vez mais frequentes, de comunismo e, também, de certo eco de comunismo que começava a se escutar das páginas do periódico renano. Nesse trecho, escreve Marx: “no momento em que a boa vontade de ‘avançar’ muitas vezes compensava o conhecimento da matéria, um eco de fraco colorido filosófico do socialismo e do comunismo francês se fez ouvir na ‘*Rheinische Zeitung*’”, mas, segue Marx, “declarei-me contra essa trapalhada” (Marx, 1961, p. 8, tradução nossa). Contudo, finaliza nosso autor, “ao mesmo tempo confessei [...] que meus estudos até aquele momento não me permitiam arriscar qualquer julgamento sobre o conteúdo das próprias orientações francesas” (Marx, 1961, p. 8, tradução nossa). O confronto das recordações engelsiana e marxiana com as fontes da época, isto é, com os textos da *Gazeta Renana*, especialmente aquele intitulado *Zur Polemik über den Kommunismus*, publicado 23 de outubro de 1842, no número 296 do período renano, revela a justeza da memória de Marx.

Voltemo-nos, então, aos textos dos tempos da *Gazeta Renana*, momento importante da inflexão do pensamento marxiano, como exposto pelo próprio autor em 1859 e, também, por Engels naquele relato epistolar, para procurar elucidar a verdadeira posição de Marx frente ao Estado e ao direito. Marx formulou um certo diagnóstico de época, naqueles tempos, que o levou a se posicionar em defesa do verdadeiro Estado e do verdadeiro direito, por conseguinte, nosso autor criticou *certo* Estado e *certo* direito. Elucidar com precisão esse diagnóstico e sua posição diante do Estado e do direito são fundamentais para a devida compreensão da autocrítica avassaladora pela qual passará seu pensamento nos anos posteriores à sua saída da *Gazeta Renana*, marco de inflexão do itinerário intelectual de Marx³.

Nosso objetivo com o presente trabalho é não mais que expor o suporte categorial com o qual Marx empreende essa defesa e essa crítica nas páginas do “periódico democrático” (Engels, 2010, p. 530). O caminho que levou o pensamento de Marx da defesa do direito à sua crítica e, posteriormente, à crítica da economia política, como bem demonstrou Vitor Sartori, precisa ser compreendido em sua totalidade, logo, é fundamental elucidar os motivos que fizeram do nosso autor, em

³ Cf. Chasin (2009).

certo momento de sua trajetória intelectual, um defensor do Estado e do direito na Alemanha do *Vormärz*, esclarecendo o modo pelo qual se deu essa defesa. Compreender tal posição diante do Estado e do direito é, também, compreender os seus limites e, portanto, compreender os motivos que o levaram a dar o passo seguinte, a sua crítica ao direito.

A exposição precisa dos termos da defesa do Estado e do direito na *Gazeta Renana* será feita por meio da *leitura imanente* (Chasin, 2009) e envolve apreender a posição de Marx frente aos seguintes pares: Estado estamental/Estado moderno, direito animal/direito humano, privilégio/direito, religião/política, religião/filosofia, bem como a relação do direito com a lei, com a liberdade e com a igualdade. E isso tudo envolto em um certo diagnóstico de época que explicitaremos nas próximas páginas.

Marx, um redator à serviço da crítica

Marx, na sua tese doutoral e nos cadernos preparatórios a essa mesma tese, afirmou que havia, naquele momento na Alemanha, dois partidos filosóficos em oposição. Um que luta pelo conceito e que, portanto, é crítico da realidade [*Realität*]⁴, entendendo por *crítica* o medir “a existência individual pela essência e a realidade particular pela ideia”. Esse é chamado por Marx de “partido liberal”, campo no qual nosso autor se colocou. O outro partido é chamado por ele de “filosofia positiva”, que não assume a tarefa da crítica e se coloca como defensor daquilo que existe, e a consequência é a eternização do “momento da *Realität*”. A tarefa da crítica, para Marx, colocava-se como uma tarefa filosófica, pois a crítica é o tornar-se mundana a filosofia a fim de tornar filosófico o mundo (Marx, 1975j; 1976). Marx encarava seu trabalho jornalístico e sua atuação, *como redator*, na *Gazeta Renana* a partir dessa tarefa. Nos jornais, filosofia e mundo se encontravam. Nos jornais, a crítica retirava a filosofia dos sistemas filosóficos fechados e antipopulares, tornando-a mundana e, também, com isso, ensinava o mundo a ser filosófico.

Vejam, então, como Marx encarou sua tarefa *como redator*, pois, desse modo, também veremos que a crítica ao Estado e ao direito realizada por Marx nas folhas da *Gazeta Renana* é uma crítica filosófica no sentido exposto na tese e nos

⁴ Remetemos à distinção entre *Wirklichkeit* e *Realität*, que está presente em Hegel e que é mantida por Marx nos escritos desse período. Por “realidade”, então, entendemos ser aquilo que contrasta com o ideal, que tem uma existência e, por isso, pode ser medido pela ideia. Cf. Inwood (1997, pp. 128-130).

trabalhos preparatórios, portanto, que mede “a existência individual” do Estado e do direito então existente na Alemanha de seu tempo “pela essência” do Estado e do direito e a “realidade particular” deles “pela ideia”. A crítica não será ao Estado e ao direito *tout court*, visto que Marx ainda luta, *como redator*, pelo conceito.

Marx encarava a sua prática jornalística como o despir a filosofia de sua “batina ascética” (Marx, 1975b, p. 183, tradução nossa), e a filosofia alemã, em especial, lemos na *Gazeta Renana*, custa a largá-la e não o faz sem resistência, posto que essa filosofia “tem uma inclinação para a solidão, para o isolamento sistemático, para a introspecção desapaixonada” (Marx, 1975b, 1975, p. 182, tradução nossa). Marx estava resolvido a combater o caráter “antipopular” que essa filosofia adquire “no seu desenvolvimento sistemático” (Marx, 1975b, p. 182, tradução nossa). Naquele momento, a filosofia necessitava retornar ao mundo de onde ela partira, pois, escreve Marx, “os filósofos não brotam da terra como cogumelos [*Pilze*], são frutos de seu tempo, de seu povo, cujos sucos mais sutis, preciosos e invisíveis circulam nas ideias filosóficas” (Marx, 1975b, p. 183, tradução nossa), o que resulta na sua responsabilidade e no seu compromisso com este mundo, mais precisamente com o seu tempo e o seu povo. O compromisso do filósofo saltará mais aos olhos do leitor quando este notar a semelhança, embora em sentido oposto, da dicção de Marx com certa passagem da obra hobbesiana, *Do cidadão*, na qual o autor inglês, eivado do seu característico individualismo, recorre à famosa metáfora do cogumelo, e ele pede que “retornemos agora ao estado de natureza, e consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente (como cogumelos [*mushrooms*]) alcançassem plena maturidade, sem qualquer compromisso entre si” (Hobbes, 2002, p. 135) e, poderíamos completar, com seu tempo, com seu povo, portanto, com o mundo. O filósofo, portanto, para Marx, é a antípoda do indivíduo imaginado por Hobbes. E esse compromisso do filósofo resulta na sua obrigação de mundanizar a filosofia para que o mundo se torne filosófico, o que ele, Marx, procura fazer *como redator*.

Falando em semelhanças, a concepção de Marx nessa passagem se aproxima de certo trecho da *Filosofia do direito*, quando Hegel escreve: “no que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho do seu tempo*; assim, a filosofia também é o *seu tempo apreendido em pensamento*” (Hegel, 2020, p. 142), no entanto, há diferenças que precisam ser ditas. Enquanto Marx, *como redator* da *Gazeta Renana*, procura mundanizar a filosofia, jogando-a para fora do seu desenvolvimento

sistemático, havendo um impulso prático-pedagógico, a “própria *práxis* da filosofia [seja] teórica”; em Hegel, o fato de todo indivíduo, incluso, obviamente, o filósofo, ser “um *filho de seu tempo*” não impede a filosofia de vestir sua “batina ascética” que impossibilita o “tornar-se filosófico do mundo” e o “tornar-se mundano da filosofia”, pois, em Hegel, a filosofia segue o curso do “desenvolvimento sistemático”, portanto, impopular. Sem fazer, aqui, de Hegel um espantalho, precisamos considerar que:

A tese de que a filosofia ‘é o seu tempo apreendido em pensamento’ não conflita com a tarefa atribuída à filosofia pouco antes (parágrafo 13), a de ‘conhecer na aparência do temporal e do passageiro a substância que é imanente e o eterno que é presente’. Com efeito, O Presente que ela tem de conhecer é o presente afetivo, isto é, o teor de racionalidade ele é imanente como uma atualidade que é pura ‘manifestação’ do presente absoluto, de sorte que a ‘externação’ (*Äusserung*) Na essência enquanto fundamento na efetividade é identicamente a ‘sua reflexão dentro de si’. ‘Por isso, o efetivo é *manifestação* [*Manifestation*], ele não é atraído por sua exterioridade na esfera da *alteração*, [...] *é ele mesmo* na sua exterioridade e somente nela, a saber, é ele mesmo somente enquanto movimento que se diferencia de si e se determina’. Essa manifestação da efetividade, subtraída à alteração, ‘é o eterno que é presente’. Ao mesmo tempo, essa racionalidade atuante nesse presente efetivo contém o impulso e o critério que leva a ir além da sua realidade temporal e contingente e, assim, a ultrapassar suas figurações limitadas em direção à sua formação completa enquanto ideia. É esta que então permite à filosofia, uma vez que ‘a efetividade completou o seu processo de formação’ (parágrafo 19), se contrapor como um ideal as limitações e contradições do presente histórico” (Müller, 2022, p. 148-149).

Marx, assim como Hegel, reconhece a determinação temporal da filosofia, no entanto, ao contrário do segundo, postula uma tarefa a mais ao filósofo, que é a *práxis* pedagógica da crítica pública do existente na luta pelo conceito, concepção explicitada nos escritos preparatórios à tese, na qual ele também postula sua relação refletida com o pensamento do mestre. Essa concepção marca as intervenções jornalísticas de Marx *como redator*. Se em Hegel, a “racionalidade atuante nesse presente efetivo contém o impulso e o critério que leva a ir além da sua realidade temporal e contingente e, assim, a ultrapassar suas figurações limitadas em direção à sua formação completa enquanto ideia”; em Marx, os filósofos, como portadores intelectuais dessa racionalidade, devem atuar pedagogicamente e ensinar como o mundo dever ser conforme o conceito:

O mesmo espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos filósofos, também, constrói as ferrovias com as mãos dos construtores. A filosofia não está fora do mundo, assim como o cérebro não está fora do ser humano porque não está no estômago;

mas é claro que a filosofia está com seu cérebro no mundo antes de colocar os pés no chão, enquanto muitas outras esferas humanas há muito fincam os pés na terra e colhem os frutos do mundo com as mãos antes de suspeitar que a “cabeça” também é deste mundo, ou que este mundo é o mundo da cabeça (Marx, 1975b, p. 183, tradução nossa).

Para Marx, o seu tempo é aquele em que “a filosofia entra em contato com o mundo efetivo do presente”, e não o faz apenas “internamente por meio do seu conteúdo”, ficando, assim, fechada na forma de sistemas, mas “externamente por meio de sua manifestação”, isto é, manifestação pública das ideias por meio da imprensa periódica. A defesa de Marx se colocava, justamente, contra aqueles que eram contrários, como é o caso do editor Hermes, à veiculação de debates filosóficos em jornais. Hermes, editor da *Gazeta do Estado Prussiano*, contra quem Marx dirigiu sua pena afiada diversas vezes, defendia a restrição de certos temas, especialmente os filosóficos, à publicação em livros. Marx, por sua vez, parte em defesa dos jornais filosóficos, como a *Gazeta Renana*, que vai além do “interesse imediato do fato político”, posto que se volta para o “pensamento político” (Marx, 1975c, p. 333, tradução nossa). Isso ajuda a explicar a profundidade com que Marx analisou o Estado e o direito na *Gazeta Renana*.

Importava ao nosso autor, o confronto da filosofia com o mundo então existente – e podemos dizer do Estado que corresponde ao conceito, racional, com o Estado existente; do direito que corresponde ao conceito, racional, com o direito existente. Esse confronto atualizaria o mundo. O voltar-se para fora da filosofia, promovido pelo partido do conceito, é o reconhecimento preciso que a “filosofia verdadeira é a quintessência espiritual de seu tempo”, e, por ser isto, identifica no mundo existente as deficiências que são desse mesmo mundo, e assim, enquanto “filosofia em tudo contra o mundo, torna-se a filosofia do mundo atualizado”, isto é, que superou as formas anacrônicas, tornando-se conforme o seu conceito.

Ao passo que não é do seu interesse o confronto da filosofia como sistema com outros sistemas filosóficos, afinal, tal atitude não é mais que o “voltar-se para dentro da filosofia”, e as deficiências, que são do mundo, passam a ser “algo imanente à filosofia” e, assim, pode-se dizer, a filosofia se perde na noite em que todos os gatos são pardos, tudo se equivale, se assemelha, não há critério para medir o existente, e a razão é, assim, sacrificada. A linha de continuidade entre a defesa da filosofia na *Gazeta Renana* e aquela presente na tese doutoral é tão marcante que Marx volta a escrever nos mesmos termos da tese: “a filosofia [...] se torna a alma viva da cultura,

[...] **a filosofia se torna mundana e o mundo se torna filosófico**” (Marx, 1975b, p. 183, grifo nosso, tradução nossa). *Como redator*, Marx uniu filosofia e mundo, portanto a defesa de Marx dos jornais filosóficos ocorre no contexto da sua tomada de partido a favor da luta pelo conceito, disputa que ocorre fora da filosofia, por assim dizer, no mundo que deve ser educado filosoficamente ao passo que retira a filosofia do seu ensimesmamento ascético, popularizando-a. A arena própria dessa luta eram os jornais.

Aprofundemo-nos, agora, um pouco mais na concepção de filosofia que embala os escritos dos tempos da *Gazeta Renana*.

Em defesa da filosofia e da razão: o problema do direito natural

A luta pelo conceito exige a defesa da filosofia e da razão. E, *como redator* da *Gazeta Renana*, Marx desferiu inúmeros e contundentes golpes no artigo publicado em agosto de 1842, intitulado “Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule”, o qual se voltava contra a *Escola Histórica do Direito*.

Na crítica à *Escola Histórica do Direito*, Marx segue defendendo o “partido do conceito” em oposição à “filosofia positiva”. Embora o embate imediato de Marx neste artigo seja com Gustav Hugo, o pioneiro da *Escola Histórica do Direito*, nosso autor visava atingir Friedrich Carl von Savigny, seu antigo professor dos tempos acadêmicos em Berlim. Savigny havia sido conselheiro de Estado e, no período em que Marx escreve seu artigo, ocupava o cargo de *Ministro para a Reforma da Legislação Prussiana*. O “manifesto filosófico” ao qual o artigo faz menção é um texto de Savigny, publicado em 1838, em homenagem aos cinquenta anos do doutoramento de Hugo, “ao chamar o Sr. Hugo de ancestral e criador da escola histórica, estamos a agir no seu próprio interesse, como prova o programa de comemorações do mais famoso jurista histórico para o aniversário de Hugo” (Marx, 1975d, p. 192, tradução nossa). Savigny é o *mais famoso jurista histórico* e, portanto, o alvo de Marx.

Marx acusa o caráter retrógrado e conservador das ideias de Hugo ao questionar sua filiação à filosofia kantiana, pois “Hugo interpreta mal o mestre Kant” (Marx, 1975d, p. 192, tradução nossa). A filosofia deste último “deve ser considerada corretamente como a *teoria alemã* da Revolução Francesa”, ao passo que o “direito natural de Hugo como a *teoria alemã* do *antigo regime* francês” (Marx, 1975d, p. 194, tradução nossa). Hugo, diz Marx, é um “iluminista do ponto de vista do ancien régime” (Marx, 1975d, p. 194, tradução nossa). Entrando um pouco mais na argumentação de

Marx, identificamos que o fio condutor de sua crítica é a posição da *Escola Histórica do Direito* frente ao problema da racionalidade, o que se desdobra no debate sobre o papel da filosofia e no embate entre “partido do conceito” e “filosofia positiva”. Pois diz Marx que “o ceticismo do século XVIII, que tratou da razão do que existe, aparece para ele [Hugo] como ceticismo sobre a existência da razão” (Marx, 1975d, p. 193, tradução nossa). Indo um pouco além da dicção de Marx, mas ainda nos apoiando no autor alemão, podemos afirmar que Hugo, ao duvidar da existência da própria razão, é um defensor da “filosofia positiva”, logo, do irracionalismo. E não há pior inimigo da crítica que o irracionalismo, pois ele torna todo julgamento sem critério, onde não há critério, não há crítica; é pior, podemos dizer, que “a noite em que ‘todos os gatos são pardos’” (Hegel, 2008, p. 34), censura feita a Schelling por Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito*.

Marx aponta tão somente certa atualização vocabular dos modernos defensores da *Escola Histórica do Direito*, em particular Savigny, com relação a Hugo, seu ancestral. No entanto, o espírito é o mesmo, isto é, a falta de *espírito*, “quando Hugo diz: ‘O animal é a característica jurídica distintiva do homem’, ou seja: o direito é o direito animal, os modernos cultivados dizem algo como direito ‘orgânico’ para o direito ‘animal’” (Marx, 1975d, p. 198, tradução nossa). Mas a base dessa concepção, aponta Marx, é “uma ficção corrente do século XVIII que considerava o estado de natureza como o verdadeiro estado da natureza humana”. O ataque de Marx mira um dos lados da ambiguidade presente na expressão “direito natural”, aquele que “imaginou, ao mesmo tempo, um estado de natureza em que devia vigorar o direito natural, e oposto a ele, o estado da sociedade e do Estado que antes exigiria — e traria consigo — uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais” (Hegel, 1992, p. 112). E para Marx, assim como para Hegel, ambos foram opositores de Gustav Hugo e da Escola Histórica, o Estado e o direito de modo algum estaria ligado à limitação da liberdade, mas à sua própria realização, como teremos oportunidade de conferir adiante.

Neste artigo de Marx, encontramos, *in nuce*, toda a concepção filosófica de Marx que embala sua defesa do Estado e do direito naquele momento, pois identifica em Hugo, Savigny e sua escola a consagração da animalidade da natureza humana, da ausência de um critério capaz de medir o existente e, portanto, o Estado e o direito existentes e, por meio da crítica, elevá-los ao nível do direito “minimamente conforme o conceito”.

Os defensores do direito natural, entre eles os juristas da *Escola Histórica do Direito*, defendem, segundo nosso autor, o direito da animalidade como o verdadeiro direito humano, posto que a animalidade é a distinção jurídica do humano, e não a razão. Desse modo, apesar da já citada atualização vocabular, “todos bradam com igual grosseria”, do ancestral aos discípulos, a favor do “direito à violência arbitrária”, pois sem critério. Em clara alusão a Hegel, Marx acusa Hugo de mostrar não que o “positivo é racional”, mas “que o positivo não é racional”. Para ele, “nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas, como a propriedade, a constituição do Estado, o matrimônio etc., que elas inclusive contradizem a razão e que no máximo permitem tagarelar a favor ou contra elas” (Marx, 1975d, p. 192, tradução nossa). Note que a posição de Marx frente à propriedade, ao Estado etc. não é “crítica e revolucionária”, para usar a dicção presente em *O capital*. Trata-se de uma crítica que tem por missão não a abolição da propriedade (fundiária), do Estado, do matrimônio etc., mas a sua transformação conforme o conceito. Para Marx, o positivo vale quando é racional, e não, simplesmente, pelo fato de ser positivo, e isso se aplica às leis, como veremos nas próximas páginas deste trabalho.

Já Hugo joga na noite em que todos os gatos são pardos. Hugo “pensa que a chama da razão foi soprada do positivo para reconhecer o positivo sem a chama da razão”. Quando Hugo nega a “chama da razão” que deve aquecer o positivo, ele nivela tudo que existe, todos os povos, todas as instituições, pois “em um lugar isso é positivo, em outro aquilo; um é tão irracional quanto o outro”. Eis que aqui aparece nos textos da *Gazeta Renana* uma “questão central” para a filosofia: “negação ou afirmação da razão”, isto é, o “problema filosófico do irracionalismo” (Lukács, 2021, p. 15) já aparece nos textos de Marx desde sua tenra idade intelectual.⁵ E para continuar na vereda trilhada pelo marxista húngaro, mais algumas palavras que podem iluminar o problema encarado por Marx no seu confronto com Hugo e sua escola:

Considerar a posição da filosofia em relação à razão como um problema imanente à filosofia – no domínio da teoria do conhecimento, da fenomenologia ou da ontologia – é obra de um falso academicismo. Todas essas disciplinas são apenas aspectos da filosofia geral [...]. Para qualquer problema relevante da teoria do conhecimento ou de algum outro ramo da filosofia, os modos de colocá-lo e resolvê-lo dependem da maneira como o filósofo concebe a relação entre o ser e a razão e diferem conforme, para ele, o núcleo

⁵ Vale dizer que encontramos em Hegel essa problemática, seja no seu embate maior contra Schelling, presente, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*, ou na sua oposição à própria “Escola Histórica” e seu fundador, Gustav Hugo, nos parágrafos iniciais da sua *Filosofia do Direito*.

da existência, a essência do ser, seja de natureza racional ou irracional (Lukács, 2021, p. 23).

O irracionalismo de Hugo, que embala os legisladores prussianos, representados pela figura maior de Savigny, “profana tudo o que é sagrado para o homem legal, ético, político, mas ele apenas esmaga esses santos para poder cultuá-los como relíquias históricas, ele os profana diante dos olhos da razão para cultuar depois aos olhos da história e, ao mesmo tempo, cultuar os olhos históricos” (Marx, 1975d, p. 192, tradução nossa). Para a *Escola Histórica do Direito*, o coração da existência não é a natureza racional, humana, em contraposição à natureza animal, mas essa última, portanto, irracional. Por isso, Hugo e a *Escola Histórica do Direito* recorrem ao passado – “relíquias históricas”, que não são mais que “fantasias anti-históricas”, como a do homem no estado de natureza – em substituição da crítica que mede a racionalidade daquilo que existe e merece receber o nome de presente.⁶

Para Marx, veremos nos próximos tópicos, “tudo o que é sagrado para o homem legal, ético e político” é a liberdade, que deve se efetivar no direito, na ética e no político, pois, diversamente de Hugo, Marx não “acredita que as falsas flores foram arrancadas dos grilhões só para carregar verdadeiros grilhões sem flores” (Marx, 1975d, p. 193, tradução nossa). Os mais familiarizados com a embocadura marxiana devem ter notado a grande semelhança entre o trecho citado acima e certa passagem famosa da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*, texto publicado em 1844, nos *Anais franco-alemães*. Nesse último texto, Marx escreve: “a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasia ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche” (Marx, 2010c, p. 146). Importante perceber que, quando o olhar se volta ao itinerário intelectual de Marx, o pesquisador certamente irá notar a permanência de certos temas na obra do autor, como é o caso da defesa da razão, bem como o uso de frases idênticas ou bastante semelhantes em textos distintos, escritos em momentos diferentes. Essa permanência temática e a identidade ou semelhança frasal não são suficientes para se concluir que se trata do mesmo pensamento, mas, tão somente, que se trata do mesmo pensador, portanto, do mesmo estilo.⁷

⁶ Para uma visão abrangente acerca da posição reacionária de Savigny, da “Escola Histórica” e da chamada filosofia positiva, Cf. Marcuse (2004, pp. 307-317).

⁷ Em se tratando do caso acima, é preciso dar relevo à diferença específica entre o pensamento exposto na *Gazeta Renana* e aquele fixado nos *Anais franco-alemães*. Não podendo aprofundar a questão, pelos limites temáticos deste trabalho, remetemos o leitor à obra clássica do marxismo brasileiro, Chasin (2009), na qual esse leitor mais disposto encontrará uma análise precisa da diferença por nós aludida.

Por ora, interessa apenas acentuar que nosso autor nos tempos da *Gazeta Renana*, como redator, lutou vigorosamente no terreno do “partido do conceito”, que procurava medir o existente racionalmente a fim de efetivar a liberdade. Para Marx, não é o seu tempo que não tem vocação para a legislação, mas o grupo de seguidores de Hugo que não tem vocação para ocupar os cargos de legisladores de nosso tempo. Marx não chega a citar nominalmente Savigny neste texto, embora cite outras figuras importantes da ala conservadora, como quando diz, no penúltimo parágrafo do artigo, que:

as teorias jurídicas e históricas de Haller, Stahl, Leo e afins são apenas como *codices rescripti* do direito natural de Hugo, que, após algumas operações críticas de química, permitem que o antigo texto original volte a emergir de forma legível, como queremos mostrar mais adiante no momento oportuno” (Marx, 1975d, p. 198, tradução nossa).

Pois, como redator, Marx tinha que se preocupar com a crítica oficial da *crítica*, a censura. Pensamos ser este o motivo que levou o redator da *Gazeta Renana* a não citar Savigny nenhuma vez sequer ao longo de toda a sua atuação à frente do periódico renano.

Passemos, agora, para a defesa de Marx do direito racional, que se sustenta na sua defesa do Estado racional. Desse modo, veremos que a crítica de Marx às leis positivas na Prússia não pode ser tomada como crítica ao direito *tout court* nem, simplesmente, como defesa dos despossuídos. O aporte categorial deste momento não permite tais conclusões.

O Estado nos escritos de Marx para a *Gazeta Renana*

O Estado, o governo e o povo

Encontramos nos escritos de Marx dos tempos da *Gazeta Renana* uma posição de fundo com relação ao Estado. E é nela que Marx apoia sua defesa do direito, como bem atenta Sartori (2023). O que defendemos aqui é que não há defesa do direito sem o pressuposto da existência de um Estado racional. Para o redator-chefe do “periódico democrático”, os direitos dos indivíduos, logo, a cidadania, não passam de um disparate se, antes, não temos reconhecido o direito do Estado, é isso que nos diz Marx quando afirma veementemente que “O direito do cidadão [*Bürgers*] individual é loucura se o direito do Estado não for reconhecido” (Marx, 1975e, p. 161, tradução nossa). O que Marx escreve nesse período é algo bastante próximo do que escreve Hegel no final da “Introdução” da *Filosofia do Direito*, imediatamente antes de iniciar

sua exposição do “Direito abstrato”, quando aborda de maneira mais detida o direito privado, pois, escreve o filósofo alemão, “o direito do Estado é [...] superior ao direito dos outros degraus ou estágios” (Hegel, 2022, p. 226), passagem que encontramos apenas na edição de Eduard Gans da obra hegeliana e que contém os “adendos” desse último. O direito do Estado aparece, então, como pressuposto dos direitos do cidadão individual, portanto, o direito privado como subordinado ao direito público.

Nesse sentido, o Estado é encarado como realizador da liberdade, como “livre união [Vereinigung] de homens éticos” (Marx, 1975b, p. 180, tradução nossa), sendo sua a tarefa de fazer dos indivíduos do povo “membros do Estado” (Marx, 1975b, p. 181, tradução nossa), agindo na transformação dos “fins do indivíduo em fins gerais, o impulso bruto em tendência ética, a independência natural em liberdade espiritual”, afinal, assim, “o indivíduo frui sua vida no todo, e o todo na disposição do indivíduo” (Marx, 1975b, p. 181, tradução nossa). Essa é, precisamente, a “existência [Dasein] racional e pública do Estado” (Marx, 1975b, p. 181, tradução nossa), que serve de medida à realidade [*Realität*] atual do Estado prussiano. Trata-se de uma defesa democrática, a favor do povo, bem à maneira do *tiers état*, pois, diz Marx quando da polêmica sobre o comunismo:

[...] a profecia de Sieyès se tornou realidade e que o *tiers état* se tornou tudo e quer ser tudo. Que o estamento, que hoje nada possui, exige uma participação na riqueza das classes médias, é um fato que [...] está circulando nas ruas de Manchester, Paris e Lyon para que todos vejam (Marx, 1975f, p. 238, tradução nossa).

O Estado como “existência racional e pública” aparece como motor do processo, contra o governo que rebaixa o seu espírito público ao nível do espírito de facção:

O Estado ético assume em seus membros a disposição do Estado, mesmo que eles se oponham a um órgão do Estado, o governo; mas a sociedade na qual um órgão se considera o único e exclusivo proprietário da razão e da eticidade do Estado, um governo que se opõe fundamentalmente ao povo e, portanto, toma sua disposição antiestatal como sendo a disposição geral, normal, a má consciência de facção inventa leis tendenciosas, leis de vingança, contra uma disposição que tem seu assento apenas nos próprios membros do governo (Marx, 1975f, p. 238, tradução nossa).

O Estado não é o governo, portanto, é possível e aconselhável fazer o combate do governo para defender o Estado ético. E as leis de um governo que coloca contra o povo e, com isso, adota uma “disposição antiestatal”, são leis que não merecem a qualificação de jurídicas, mas de “tendenciosas” e vingativas. São leis com espírito

faccioso. No povo, localiza-se a disposição estatal, portanto, geral e normal, capaz de produzir leis jurídicas. Não foi como mero advogado dos despossuídos que Marx argumentou na *Gazeta Renana* – quando instado a opinar sobre a lei que criminalizava a recolha de madeira por parte dos camponeses do vale de Mosela – que “o povo, por sua vez, afunda em parte na superstição política, em parte na descrença política ou, completamente afastado da vida do Estado, torna-se uma *plebe privada* [*Privatpöbel*]” (Marx, 1975e, p. 161, tradução nossa), mas *como redator* de um jornal filosófico imbuído da missão de exercer a crítica. A *plebe privada*, como sabemos, em Hegel, é resultado da própria dinâmica da sociedade civil-burguesa, mas, em Marx, ela aparece como resultado do afastamento do povo da “vida do Estado” por meio da criminalização do povo. Aqui, vale mencionar, ainda, que a expressão usada por Marx *Privatpöbel* não aparece na *Filosofia do Direito* hegeliana, na qual encontramos tão somente *Pöbel*, o que termina por acentuar a posição privada a que é rebaixado o povo quando “afastado da vida do Estado”.

A criminalização desmedida, sem critério, que se assemelha mais à vingança e ao arbítrio que à razão, realizada pela lei que pune a recolha da madeira como roubo corta os “mil nervos vitais” que ligam o Estado a “cada um de seus cidadãos [Bürger]” (Marx, 1975g, p. 211, tradução nossa). Noutra passagem lapidar, Marx escreve que a aprovação de certos parágrafos da lei do furto de madeira “leva necessariamente a que uma massa de homens, sem disposição criminosa, seja cortada da verde árvore da eticidade e jogada, como madeira caída, no inferno do crime, da infâmia e da miséria” (Marx, 1975g, p. 201, tradução nossa). Um Estado que atua desse modo age contra o seu próprio conceito, que é ser a “livre união de homens éticos” (Marx, 1975b, p. 180, tradução nossa) ou, o que é o mesmo, uma “união de homens livres” (Marx, 1975b, p. 181, tradução nossa). O Estado racional visa a efetivação da liberdade e não da ausência de liberdade por meio da criminalização. Agindo desse modo, como efetivação da ausência de liberdade, o Estado atua contra seu povo, que passa a não acreditar na política, “afunda em parte na superstição política, em parte na descrença política”. Veja que a preocupação de Marx gira em torno de uma defesa da política, pois o Estado só é inimigo do povo quando atua, por meio do governo, de maneira antiestatal, portanto, de modo contrário à política. O que faz Marx é medir o Estado existente, que age contra o povo, pelo Estado que corresponde ao conceito, o Estado racional, o qual nunca age contra o povo, pois esse último se liga a ele por “mil nervos vitais”. Se de um lado Marx critica duramente o Estado existente, a “existência

individual” e a “realidade particular” do Estado prussiano, do outro Marx defende com o mesmo ímpeto o que entende ser a essência e a ideia de Estado.

Voltaremos a abordar o problema da criminalização quando tratarmos propriamente do interesse que anima tanto a lei sobre o furto de madeira quanto a questão da censura. No momento, é necessário tecer mais alguns comentários sobre a concepção de Estado racional, pois, como dissemos, essa concepção é a base da sua defesa do direito. Perceber isto é importante para evitar certo enviesamento que resulta das ciências parcelares, no nosso caso a chamada ciência do direito, que acaba vendo no objeto somente aquilo que sua lente parcial o permite, e termina por trocar o determinante pelo determinado, e o direito aparece à luz dessa ciência como uma espécie de motor imóvel, o qual tudo move sem nunca ser movido.

O Estado e a religião

O ponto de vista político adotado por Marx na *Gazeta Renana* na sua defesa do Estado verdadeiro se firma em oposição radical ao ponto de vista teológico, pois “é preciso traduzir a linguagem dos deuses para a linguagem dos homens” (Marx, 1975e, p. 160, tradução nossa). A filosofia alemã, segundo Marx, foi responsável por demonstrar “a grande questão da ideia [...] de um ponto de vista sólido, ordenado [reellen]”, contudo, a devoção alemã impede os alemães de realizarem o que eles mesmos já sabem, pois “de tanto respeito às ideias, eles não a efetivam” (Marx, 1975e, p. 160, tradução nossa). A realização do verdadeiro Estado político é tarefa que concerne à crítica do verdadeiro Estado religioso, o Estado teocrático, afinal, “o verdadeiro Estado religioso é o Estado teocrático” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa). Mas esse embate não pode ser realizado no interior da teologia ou da religião, mas da filosofia, que é “a sabedoria do mundo” e, por isso, “tem mais direito de ocupar-se do reino deste mundo, do Estado, do que a sabedoria do mundo do além, a religião” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa). Assim, o terreno da política, que trata do Estado, é a esfera própria da filosofia e dos filósofos, e não da religião e dos teólogos. É tarefa da filosofia investigar, dizendo agora em léxico hegeliano, a “ciência do Estado” e realizar o que outras ciências já fizeram, a separação da sua esfera, a política, da religião. Assim escreve Marx:

A filosofia não fez nada na política que a física, a matemática, a medicina, todas as ciências dentro de sua esfera, não tenham feito. Baco de Verulam declarou que a física teológica era uma virgem consagrada a Deus e era estéril, emancipou a física da teologia e tornou-se frutífera. Assim como você não pergunta ao médico se ele

é crente, tão pouco você pergunta ao político. Enquanto Copérnico fazia a grande descoberta do verdadeiro sistema solar, a lei de gravitação do Estado era descoberta; seu peso foi encontrado nele mesmo. E, assim como os diversos governos europeus buscaram, com a primeira superficialidade da prática [*Praxis*], empregar esse resultado no sistema de pesos dos Estados, assim começaram, primeiro Maquiavel, Campanella, depois Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte até Hegel, a olhar para o Estado com olhos humanos e a desenvolver suas leis naturais [*Naturngesetze*] a partir da razão e da experiência, e não a partir da teologia, assim como Copérnico não se deixou deter pelo fato de que Josué teria ordenado que o sol se detivesse em Gideón, e à lua no vale de Ajalón. A mais recente filosofia apenas deu continuidade a um trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles (Marx, 1975b, pp. 188-189, tradução nossa).

Marx insere “a mais recente filosofia” no interior do desenvolvimento histórico geral da filosofia, de Heráclito e Aristóteles a Hegel. A filosofia emancipou o Estado da religião quando encontrou a sua lei de gravidade nele mesmo e, a partir dessa descoberta, procurou sua legalidade na razão e na experiência, portanto, é “a partir da essência do Estado mesmo” que se deve “decidir sobre a justiça da constituição de um Estado”, isto é, julgá-lo não a partir da religião, mas “da natureza da sociedade humana” (Marx, 1975b, p. 188, tradução nossa). Entretanto, Marx não deixa de sobrelevar a diferença entre “a mais recente filosofia” e aquela filosofia que a precedeu. Os “antigos mestres filosóficos do direito do Estado” se diferenciam daquela filosofia mais recente no ponto em que construíram o Estado “dos impulsos, seja da ambição, seja da sociabilidade, ou mesmo da razão, mas não da razão da sociedade, e sim da razão do indivíduo” (Marx, 1975b, p. 189, tradução nossa). Ao passo que a mais recente filosofia constrói o Estado “da ideia do todo”, pois:

[...] considera o Estado como um organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular obedece apenas às leis naturais de sua própria razão, a razão humana, nas leis do Estado” (Marx, 1975b, p. 188, tradução nossa).

O Estado é a realização da liberdade e não do dogma. Também não deriva da animalidade, mas da liberdade inerente a seres racionais como são os seres humanos. É por isso que um Estado teocrático como é o Estado cristão não pode realizar um Estado que “corresponde ao conceito”, porque carrega na sua constituição a negação da liberdade, no caso, da liberdade religiosa:

Ou o Estado cristão **corresponde ao conceito** de Estado, e é uma **realização da liberdade racional**, de maneira que, para ser cristão, basta que um Estado seja racional, de forma que é suficiente desenvolver o **Estado das racionalidades humanas**, uma obra que a

filosofia realiza; ou então o Estado da liberdade racional não se deixa desenvolver pelo cristianismo, então vós mesmos ireis confessar que este desenvolvimento não é implícito à tendência do cristianismo, porque este não deseja, um Estado imperfeito, e um Estado que não é a realização da liberdade racional é um Estado torto (Marx, 1975b, p. 188, grifo nosso, tradução nossa).

Pondo *tête-à-tête* a posição teológica e a posição política, não há motivos para dúvidas, a posição política deve prevalecer, pois é a posição do próprio Estado moderno. Segundo Marx, a posição teológica efetiva “no Estado moderno não corresponde minimamente ao conceito que eles tem da própria posição”, haja vista que habitam não o mundo real, mas o “mundo situado além do mundo real [*wirklichen*]”, portanto, sua teoria é senão a “teoria do mais além” (Marx, 1975e, p. 140). Já a posição política, filosófica, portanto, é a teoria do mundo real, do Estado real, do “Estado das racionalidades humanas”, sendo, então, “a realização da liberdade racional” por meio do Estado que corresponde minimamente ao conceito.

É preciso considerar, também, que Marx, na sua luta pelo conceito, também, estava convencido, como ele deixa claro no seu artigo polêmico sobre o projeto de lei do divórcio, que “nenhuma existência ética corresponde ou deve [...] corresponder” completamente “à sua essência” (Marx, 1975h, p. 288). Ele escreve no artigo que discute o projeto de lei sobre o divórcio:

Segundo o seu conceito, todas as relações éticas são indissolúveis, pois podemos facilmente convencer-nos se pressupormos a sua verdade. Um verdadeiro Estado, um verdadeiro casamento, uma verdadeira amizade são indissolúveis, mas nenhum estado, nenhum casamento, nenhuma amizade corresponde inteiramente ao seu conceito, e como a amizade real, mesmo dentro da família, o Estado real na história mundial, o casamento real pode ser dissolvido no Estado (Marx, 1975h, p. 288).

O Estado está inserido na “história mundial” como “Estado real” e, recordando bem a lição hegeliana, “na *história mundial*, enquanto *tribunal do mundo*” (Hegel, 2022, p. 682), ou como cantara Schiller em verso de seu poema “*Resignation*”, “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*” (Schiller, 1835, p. 183), a história mundial é o tribunal mundial. Para Marx, portanto, na condição de Estado real ele é finito e, por isso, objeto de transformação processual, logo, também, torna-se objeto da crítica filosófica. Embora enquanto verdadeiro Estado ele seja imortal.

A luta de Marx, na *Gazeta Renana*, é a luta da filosofia contra a teologia, pois essa última, além de ser incapaz de efetivar no Estado religioso a existência da liberdade, do mesmo modo, é incapaz de reconhecer a igualdade entre as confissões.

Nega, portanto, a liberdade e a igualdade. Politicamente, o Estado religioso contradiz essas duas maiores bandeiras dos tempos modernos. Argumenta Marx que, se um Estado reconhece a igualdade [*gleichberechtigte*] das religiões diversas, ele já “não pode mais ser um Estado religioso sem ofender as confissões religiosas particulares”, portanto igualdade e liberdade religiosas são mortais à existência do Estado religioso, o qual “faz do dogma o vínculo entre os indivíduos e a existência cívica [*staatsbürgerlichen*]” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa), enquanto, no Estado moderno, que se aproxima do conceito de Estado, o vínculo entre os indivíduos é o de cidadania, esses se relacionam como cidadãos de um certo Estado, livres e iguais juridicamente.

O Estado moderno não impõe o ateísmo aos cidadãos individuais, nem impede aqueles que confessam uma dada religião de lutarem em prol do Estado, contudo, nesse instante, a bandeira que tremula nas suas mãos não são as da sua religião particular, pois, diz Marx, “pergunte aos habitantes católicos da ‘pobre Irlanda [*Erin*] verde’, pergunte aos Huguenotes de antes da Revolução Francesa, não apelavam à religião, porque a sua religião não era a religião estatal, mas apelavam aos ‘direitos da humanidade’” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa). Não custa salientar a forte distinção entre a esfera política e teológica, nos textos de Marx desse período, afinal, uma luta política não encara o Estado como uma religião, menos ainda se trata de encarar teologicamente o Estado, pois este último substitui a religião, assim como a filosofia substitui a teologia.

Marx volta a reivindicar os direitos da filosofia, que “não fez nada na política que a física, a matemática, a medicina, todas as ciências dentro de sua esfera, não tenham feito”. Comparada à teologia, a filosofia “interpreta os direitos humanos” e exige “que o Estado seja o Estado da natureza humana” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa), mas, recordemos, não da natureza humana como impulso da ambição ou da razão individual, e sim, da natureza humana como livre no todo que é o Estado, “organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão singular, obedecendo às leis do Estado, obedece somente às leis naturais da sua própria razão, da razão humana”. Marx, então, aparece aqui como defensor da liberdade e da igualdade, trazidas como pilares dos “direitos humanos”, bem ao modo das declarações de direitos fruto do processo revolucionário francês. E a efetivação dessa igualdade e dessa liberdade só é possível com a realização do Estado político na Alemanha. E sua defesa ocorre enquanto luta a favor

da separação entre religião e política, a fim de que o Estado se edifique não no dogma, mas na “livre razão” (Marx, 1975i, p. 106, tradução nossa). Enquanto cidadãos do Estado o que se exige é que o “Estado seja a realização da razão política e jurídica” (Marx, 1975i, p. 105, tradução nossa).

A existência do Estado político, como dissemos, não nega a religião, mas o Estado teocrático nega a existência da cidadania, isto é, da relação dos indivíduos com o Estado como livres e iguais. No Estado político, católicos e protestantes “tem iguais direitos dentro do Estado, e tem iguais deveres para com ele”, pois, do ponto de vista político as diferenças religiosas são superadas. Os interesses individuais, privados, como é o caso da confissão religiosa, são suprasumidos na elevação desses interesses ao nível do interesse universal, público.

O Estado e os proprietários

O cerne da argumentação de Marx sobre a impossibilidade de um Estado teocrático realizar as tarefas do Estado político pode ser visto, também, quando nosso autor trata da imperfeição de Estado dos proprietários, isto é, da subsunção dos interesses dos proprietários fundiários no Estado. Quando os proprietários fundiários dominam o elemento governamental, o Estado é reduzido a mero representante do interesse privado. Trata-se, como no caso da religião, de um particularismo que pretende dominar o Estado e fazer dele seu escravo. Se o Estado teocrático é impossível como Estado político, o *Estado dos proprietários*, como podemos chamar, também o é.

Marx, na *Gazeta Renana*, identifica a “oposição do *Bourgeois*” à realização do Estado político na Alemanha, “e não a do *Citoyen*” (Marx, 1975e, p. 157, tradução nossa). Nesse momento, o *Citoyen* é a solução do *Bourgeois*. Há, diferente do que ocorrerá em *Sobre a questão judaica* (Marx, 2010d), quando Marx registra sua primeira crítica à cidadania e ao direito *tout court*, uma aposta nos escritos jornalísticos da *Gazeta Renana* no embate do *cidadão* contra o *burguês*, embora Marx não vislumbre como resultado desse embate a eliminação deste último, mas sua superação no cidadão.

O burguês carrega consigo “a concepção de mundo do interesse próprio” (Marx, 1975g, p. 217, tradução nossa) e “nada é mais terrível do que a lógica do interesse próprio” (Marx, 1975g, p. 219, tradução nossa). E a filosofia, que não faz oposição apenas ao elemento teológico, coloca-se acima da “poética individualidade” (Marx, 1975g, p. 204, tradução nossa), pois, sendo a investigação da verdade, ela

“pergunta o que é verdadeiro, não o que é válido”, e mais, “o que é verdadeiro para todos os homens e não para alguns” (Marx, 1975b, p. 179, tradução nossa). Já o interesse dos egoístas proprietários fundiários raciocina que uma “determinação legal é boa na medida em que [lhe] é útil”, no entanto, a “determinação legal” se torna “supérflua, nociva, impraticável, na medida em que se aplica em favor do acusado” (Marx, 1975g, p. 204, tradução nossa) e não do proprietário. Nesse sentido, a filosofia se opõe à concepção de mundo do egoísmo porque suas verdades são capazes de “trocar o horizonte ilusório de uma particular concepção de mundo e de povo pelo verdadeiro horizonte do espírito humano” (Marx, 1975b, p. 179, tradução nossa). Assim sendo, o Estado político é o ponto de vista da filosofia, que é o ponto de vista do direito humano, aquele que é “verdadeiro para todos os homens”, contra o ponto de vista da religião e da propriedade.

A incompatibilidade da filosofia, que é a busca do “verdadeiro para todos os homens”, e o interesse egoísta do proprietário fundiário fica bastante aclarada quando Marx diz que “o interesse é por sua natureza cego, imoderado, unilateral, numa palavra, instinto natural sem lei”. Não é possível, diz Marx, que o sem lei faça leis (Marx, 1975g, p. 235, tradução nossa). Enquanto a filosofia é o pensamento do todo, “o interesse não pensa, calcula” (Marx, 1975g, p. 224, tradução nossa). E quando pensa, ele é um pensar desmemoriado que apenas pensa em si.

Enquanto no ponto de vista do proprietário a “desigualdade é axioma”; no ponto de vista político, “a mais minuciosa igualdade tem que ser lei”. A lei sobre o furto de madeira não protege igualmente proprietário e contraventor, pois só reconhece a igualdade entre os proprietários, seja o grande ou o pequeno proprietário. Mas, argumenta Marx, não seriam proprietários e contraventores cidadãos do Estado? Portanto, do ponto de vista político, pequeno e grande são iguais para a lei, são ambos cidadãos, logo, merecem a proteção do Estado. Conforme já firmamos aqui, ao jogar o camponês no terreno do crime e da punição, a lei sobre o furto de madeira transformou uma “massa de homens” em *plebe privada*, o que quer dizer que foram excluídos do terreno do direito, pois o Estado dos proprietários negou-lhes a “*possibilidade real [realen]* de direitos” (Marx, 1975g, p. 210, tradução nossa). Nesse ponto, reside a diferença fundamental entre o interesse privado e o interesse público, onde aquele vê apenas o interesse do contraventor, visto como seu inimigo, que conflita com o seu interesse, o Estado precisa ver mais, acima dos particularismos, o todo. O Estado vê no contraventor um cidadão:

O Estado verá, portanto, também no ladrão de madeira um ser humano, um membro vivo no qual corre seu sangue vital, um soldado que defenderá a pátria, uma testemunha cuja voz será ouvida no tribunal, um membro da comunidade que deve ocupar cargos públicas, um pai, cuja existência é sagrada, acima de tudo um cidadão, e o Estado não excluirá negligentemente um de seus membros de todos esses regulamentos, pois o estado se amputa sempre que transforma um cidadão em criminoso. Acima de tudo, porém, o legislador ético considerará como a obra mais séria, mais penosa e mais perigosa a submissão de um ato até então inocente à esfera dos atos criminosos (Marx, 1975g, p. 211, tradução nossa).

Na discussão acerca da lei sobre o furto de madeira, Marx contrapõe a “concepção de mundo bárbara” à “moderna concepção de mundo” a partir, respectivamente, da oposição entre pena privada e pena pública (Marx, 1975g, p. 226, tradução nossa). Essa última nivela o “crime com a razão de Estado” e trata a punição como “um direito do Estado” cedido ao particular. Entretanto, a punição pública não é vingança, pois, como o direito do indivíduo é uma insanidade sem o reconhecimento do direito do Estado, “todo direito do Estado contra o criminoso é ao mesmo tempo um direito estatal do próprio criminoso” (Marx, 1975g, p. 226, tradução nossa). O direito é afirmado na pena pública quando o Estado reconhece a “caducidade do delito”, nesse sentido, a punição pública afirma o direito ao passo que nega o ato delituoso, constitui uma negação da negação, para falar em linguagem hegeliana. Já na dicção de Marx, temos que “o direito é imortal e com isso demonstro a mortalidade do crime, precisamente com o fato de que o suprimo [*aufhebe*]” (Marx, 1975g, p. 230, tradução nossa). O Estado moderno, nesse sentido, não se coloca como executor dos interesses privados, ou como instrumento do interesse privado, pois somente garante esses interesses na medida em que “possa ser garantido por meio de leis e de normas prévias racionais” (Marx, 1975g, p. 230, tradução nossa). Contra as pretensões dos proprietários de tornar os pobres camponeses, por meio do delito, em seus servos, Marx afirma que isso seria o mesmo que sacrificar a “imortalidade do direito” em prol do “finito interesse privado”, ficando demonstrado ao criminoso, o que jamais é desejado modernamente, “a mortalidade do direito, cuja imortalidade lhe deveria demonstrar por meio da pena” (Marx, 1975g, p. 231, tradução nossa). Agindo dessa maneira, o Estado sairia dos “caminhos do direito” e abandonaria “a órbita solar da justiça” (Marx, 1975g, p. 231, tradução nossa). Portanto, ao interesse privado, o Estado moderno, na defesa de sua propriedade, apenas pode garantir a jurisdição civil, um juiz independente, que, embora seja uma vontade subjetiva particular, intenta o universal, pois está ligado a um princípio universal, a lei do Estado:

O juiz não tem superior, somente a lei. Mas o juiz tem o dever de interpretar a lei para a aplicação do caso concreto, tal como o entende após cuidadoso estudo. [...] O juiz independente não pertence a mim ou ao governo. Com o juiz, no máximo, ocorre a inverossimilhança de uma razão singular, a inverossimilhança de um personagem singular de uma razão singular [...]. O juiz julga minha ação de acordo com uma lei definida; [...]. O juiz avalia minha atividade conforme determinada lei [...]. Se eu for levado a um tribunal, serei acusado de infringir uma lei existente, e onde uma lei deve ser infringida, ela deve existir (Marx, 1975e, p. 154, tradução nossa).

Mas o interesse privado não se contenta com o juiz independente, o seu desejo é ele mesmo julgar e punir. O ponto de vista da propriedade privada, não tendo “os meios para se elevar ao ponto de vista do Estado”, deseja que esse último desça, “contra o direito e a razão, aos meios da propriedade privada, que são contrários ao direito e à razão” (Marx, 1975g, p. 215, tradução nossa). A liberdade reconhecida no Estado político é “a liberdade sem nome próprio” porque é a unidade na diferença, pois garante igualmente a existência da liberdade de ofício, de propriedade, de consciência, de imprensa, dos tribunais, o que significa dizer que, do ponto de vista político, nenhuma dessas espécies do gênero liberdade é feita de medida para as demais liberdades, “a liberdade judicial é liberdade judicial quando os tribunais obedecem as próprias leis inatas do direito e não aquelas de uma outra esfera, como a religião” (Marx, 1975e, p. 161, tradução nossa) ou a propriedade privada.

Como pudemos provar, Marx na *Gazeta Renana* defende a realização do Estado político contra o Estado teocrático e proprietário. Se os teólogos elevam o Estado para além do seu próprio mundo; os proprietários fundiários, com seu ponto de vista rasteiro, ao rés do chão, rebaixam o Estado aquém da sua tarefa, a qual foi demonstrada pela filosofia, pois não se trata do direito desse ou daquele estamento, não se trata, portanto, de um privilégio, como diz Marx, mas dos direitos da humanidade.

Marx, o direito e a lei

Tendo em conta aquilo que foi dito acima, podemos passar à compreensão precisa da defesa do direito em Marx nos tempos da *Gazeta Renana*, o que envolve sua concepção de direito racional, firmada na oposição entre direito e privilégio e direito humano e direito animal, bem como na sua defesa do direito consuetudinário dos pobres. Mas sua defesa do direito racional não dispensa, também, certa apreciação da lei positiva, afinal, como o próprio autor nos diz, “no Estado deve reinar o espírito universal da lei”, em oposição ao que podemos chamar de espírito particular ou

estamental da lei. Nessa apreciação, encontramos a *crítica* da lei existente, isto é, “da lei determinada e das instituições positivas do direito” (Marx, 1975b, p. 187, tradução nossa). Antes, então, de expor a posição de Marx frente às leis positivas e, também, à tarefa dos legisladores, tratemos da sua defesa do direito racional, pois este determina “os caminhos do direito” para a legislação.

Sobre a defesa do direito racional

O Estado político se relaciona com os indivíduos como cidadãos e não como servos, resultando que “o cidadão não quer saber do direito como um privilégio”. Marx, assim, contrapõe direito e privilégio, um é a morte do outro. O critério é o particularismo do último e o universalismo do primeiro, “todas as formas de liberdade, portanto, tem existido sempre, uma vez como prerrogativa particular, outra como direito geral” (Marx, 1975e, p. 143, tradução nossa). Portanto, ambos são formas de existência da liberdade, em um caso, do privilégio, a liberdade existe como exceção, como espécie de vantagem de uns; no outro, do direito, a liberdade existe como lei, e podemos dizer, como leis jurídicas. É, pois, bastante próxima da forma como a oposição aparece na *Filosofia do direito*, no seu §252, no qual Hegel escreve que os “privilégios propriamente ditos, no sentido etimológico”, são “exceções à lei universal, feitas segundo a contingência” (Hegel, 2022, p. 526). No direito, a liberdade se torna lei universal e não exceção feita para alguns estamentos:

Estes senhores [dos estamentos], porque não querem dever a liberdade, como dom natural, à razão solar universal, mas como dom sobrenatural de uma constelação especialmente favorável das estrelas, porque consideram a liberdade como uma qualidade puramente individual de certos estamentos ou pessoas, são forçados, por consequência, a subsumir a razão e a liberdade universais às más disposições e às fantasias dos ‘sistemas logicamente ordenados’. Para salvar as liberdades especiais de privilégio, eles proscvem a liberdade geral da natureza humana (Marx, 1975e, p. 139, tradução nossa).

Na *Dieta Renana*, não estamos diante de uma “Assembleia verdadeiramente política”, pois ela não “prospera sob a grande égide do espírito público” (Marx, 1975e, p. 139, tradução nossa), promulgando **leis jurídicas**, mas, tão somente, **leis dos privilégios**, “a razão política da província, tão logo feita a grande invenção das dietas, precipita-se toda vez sobre a própria espada, para, no entanto, ressurgir como a fênix nas próximas eleições” (Marx, 1975e, p. 138, tradução nossa). Ela não raciocina politicamente porque não enxerga nos indivíduos o cidadão, e sim o servo. A liberdade não aparece na forma do direito, isto é, da lei universal, mas do privilégio feudal que

não enxerga cidadãos, mas somente servos.

À oposição entre direito e privilégio, liga-se outra oposição, entre direito humano e direito animal, cujo “nascimento data do período no qual a história da humanidade fazia parte da história natural” e “a humanidade aparecia despedaçada em determinadas raças animais, cuja relação não era de igualdade, mas de desigualdade, uma desigualdade fixada por leis”, leis que não poderia ser leis jurídicas, mas apenas leis do privilégio. Há um critério que faz de uma lei merecedora do qualificativo jurídico, e o critério é que essa lei afirma a liberdade de uma maneira universal, igual para todos. Ao direito animal corresponde “o mundo da não-liberdade”, que “comporta direitos da não-liberdade” porque é a “existência da não-liberdade”. Já “o direito humano é a existência da liberdade”. Tanto o direito humano quanto o direito animal correspondem a certa forma de existência do mundo, sendo o direito animal típico da feudalidade, “reino espiritual animal, o mundo da humanidade dividida em oposição ao mundo da humanidade diferenciada, cuja desigualdade nada mais é do que a difração da igualdade”. Na ausência de uma crítica da economia política, dedicada a descobrir a “anatomia da sociedade civil-burguesa”, Marx acaba por localizar todos os problemas na feudalidade, ao passo que a solução aparece nesses textos na modernidade, mais precisamente, no Estado moderno. No mundo da não-liberdade e da humanidade dividida somente é possível ser igual no interior das partes, e não no todo, pois não há Estado verdadeiro, portanto:

A única igualdade que emerge da efetiva vida dos animais é a igualdade animal com os outros da mesma espécie, a igualdade de determinada espécie consigo mesma, porém não igualdade do gênero humano. O gênero animal por si se manifesta apenas no comportamento hostil das diversas espécies animais, que fazem valer suas características próprias e diferenciais umas contas as outras. É no estômago do animal feroz que a natureza tem preparado o campo de batalha da unificação, a forja para a íntima fusão, o órgão de conexão das diversas espécies animais. Do mesmo modo, no feudalismo cada raça se alimenta da raça inferior, até aquela que, igual a um pólipó crescido na leiva, possui apenas os muitos braços para colher os frutos da terra para as raças superiores, enquanto ela mesma come poeira. Enquanto no reino animal da natureza os zangões são mortos pelas abelhas operárias, no reino do espírito animal as abelhas operárias são mortas pelos zangões e por meio do próprio trabalho (Marx, 1975g, p. 205, tradução nossa).

O direito animal nega a existência universal da lei, logo, da igualdade, que só pode existir nas partes e não no todo, o direito é vivido de maneira precária, como um privilégio dos estamentos. O direito humano, racional, portanto, fornece o critério que medirá a existência particular das leis positivas, isto é, se podemos chamá-las de leis

jurídicas ou não. Nesse julgamento, é preciso considerar a forma e o conteúdo da lei.

Por exemplo, Marx acusa o interesse privado de mascarar na forma da lei o conteúdo animalesco de suas pretensões, “apelam ao próprio direito consuetudinário” e impõem, “em vez do conteúdo humano, a forma bestial do direito, que agora é degradado à mera máscara animal” (Marx, 1975g, p. 205, tradução nossa). É uma “lei tendenciosa”, como é a lei que trata da censura, pois sua “forma legal contradiz o conteúdo” (Marx, 1975e, p. 108, tradução nossa). Usa a forma universal da lei para encobrir o seu conteúdo animalesco, que não reconhece o gênero humano, mas as raças humanas separadas nos estamentos:

Para assegurar-se que os transgressores florestais não escapem, a dieta não apenas quebrou os braços e as pernas do direito, mas, inclusive, lhe traspassou o coração. [...] a um conteúdo não livre confere uma forma não livre. Se em nosso direito se introduz materialmente o interesse privado, que não tolera a luz da publicidade, há que dar também sua forma adequada, o procedimento secreto, para que ao menos não seja despertada ou nutrida alguma perigosa ou vaidosa ilusão. Consideramos como um dever de todos os renanos, em especial dos juristas, consagrar neste momento, toda sua atenção ao conteúdo do direito, para que, no final, não nos reste entre as mãos apenas a máscara vazia. A forma não tem nenhum valor, se não é a forma do conteúdo (Marx, 1975g, p. 234, tradução nossa).

Os olhos filosóficos do periodista Marx se voltam, justamente, ao conteúdo do direito consuetudinário dos pobres. Nosso autor, é verdade, sai “em defesa da massa pobre, política e socialmente desafortunada” reivindicando “à pobreza o direito consuetudinário e não apenas o direito consuetudinário local, mas um direito consuetudinário que em todos os países é o direito consuetudinário da pobreza”, e vai mais longe em sua defesa, afirmando “que o direito consuetudinário, por sua natureza, só pode ser o direito desta massa ínfima, despossuída e elementar” (Marx, 1975g, pp. 204-205, tradução nossa). Antes de aludir qualquer semelhança entre essa defesa dos pobres e as posições já comunista de Marx, em defesa do proletariado, é preciso responder: qual a natureza do direito consuetudinário que o liga tão fortemente aos pobres? A resposta a essa pergunta nos ajudará na apreensão mais precisa do direito racional.

Para Marx, o direito consuetudinário constitui “um *domínio à parte* e ao lado do direito legal”, sendo, então, “racional apenas ali onde o direito existe *externamente* e ao *lado da lei*” como “antecipação de um direito legal” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). Portanto, o direito consuetudinário não é em si mesmo defensável como direito racional capaz de existir na forma de leis jurídicas. Assim como a lei

positiva, o direito consuetudinário também será medido, sendo “racional” aquele que antecipa o direito legal, isto é, aquele direito consuetudinário capaz de aceitar a forma universal da igualdade e o conteúdo da liberdade. O direito consuetudinário existe fora do universal que é o Estado e tem sua racionalidade apenas onde a liberdade e a igualdade existem, ainda que apenas como costume. Por isso, Marx fala em “antecipação de um direito legal”, o que significa que os costumes não encontram sua validade em si mesmos, como dissemos, enquanto costumes. O critério é racional e não histórico, por isso, como veremos adiante, o direito consuetudinário não prescinde da posituação, haja vista que ele não vale juridicamente por si, pelo simples fato de ser costume.

Além do direito consuetudinário, o direito legal, também, relaciona-se com o hábito, posto que é o costume de um povo, “o direito não deixa de ser costume porque se constituiu em lei, mas deixou de ser apenas costume” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). Além disso, em segundo lugar, o próprio direito legal constitui um costume do seu tempo. No entender de Marx, vivemos “no tempo das leis universais”, por isso, o direito consuetudinário racional “nada mais é do que o *costume do direito legal*”, desse modo, nosso autor defende o maior dentre todos os hábitos, o hábito moderno do direito legal. Como tal, “o direito não depende mais do acaso de o costume ser racional, mas sim, o costume se torna racional porque o direito é legal”, isto é, porque sua forma e seu conteúdo existem como direito do Estado enquanto lei universal e como efetivação da liberdade. Na dicção de Marx, lemos: “porque o próprio costume se tornou costume do Estado” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). O periodista alemão segue bem próximo da posição de Hegel, quando este aborda o “direito como lei”, pois consta na *Filosofia do direito* que os direitos consuetudinários “são sabidos de uma maneira subjetiva e contingente, por isso são mais indeterminados e a universalidade do pensamento está neles mais enturvada”, desse modo, fica mais sujeito às contingências. Marx, seguindo próximo a Hegel, firma posição pela necessidade de posituação do direito, isto é, a produção legislativa de um código de leis, no qual o direito existe como lei universal de um Estado, afinal de contas, diz Marx, “um código é a bíblia da liberdade de um povo” (Marx, 1975e, p. 150, tradução nossa).

Mas, antes de passar à exposição da posição de Marx frente à produção legislativa, é importante frisar que Marx inova completamente, em relação a Hegel, no tratamento do direito consuetudinário quando resolve analisar o direito

consuetudinário dos pobres e o direito consuetudinário dos nobres, isto é, quando faz o que prometera nos textos preparatórios à sua tese doutoral: “mede a existência individual pela essência e a realidade particular pela ideia”, na sua luta pelo conceito. Na escala da crítica de Marx, os direitos consuetudinários do estamento dos nobres possuem um conteúdo que se opõe à forma exigida pelo seu tempo, a forma da lei geral, universal e necessária. Por isso, diversamente do direito consuetudinário dos pobres, não são, por sua natureza, direito racional. Não antecipam nenhum direito, pois existiram até então pela “falta de lei”, são produtos da força e do arbítrio. São, no fundo, diz Marx, “ilegalidades consuetudinárias” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). A defesa que Marx faz do direito consuetudinário dos pobres se fundamenta no fato desse direito estar livre dos interesses egoístas que marcam o proprietário, na forma do proprietário fundiário, é sempre bom destacar. Os pobres se relacionam com o mundo do único modo que é possível, como gênero humano, ligados que estão pelo órgão unificador, o estômago, “campo de batalha da unificação”. Diz Marx:

Há, portanto, um senso instintivo de direito nesses costumes da classe pobre; sua raiz é positiva e legítima, e a forma da lei consuetudinária aqui é tanto mais natural quanto a própria existência da classe pobre foi até agora um mero costume da sociedade civil-burguesa, que ainda não encontrou um lugar apropriado no círculo da estrutura consciente do Estado (Marx, 1975g, p. 209, tradução nossa).

É preciso destacar que as duas únicas aparições da expressão *bürgerlichen Gesellschaft* na *Gazeta Renana* ocorre no artigo que debate a lei sobre o furto de madeira. Não parece fortuita a necessidade que Marx teve de utilizar a expressão hegeliana saída da economia política inglesa⁸ nesse artigo, pois se trata do texto que levou nosso autor a opinar sobre os interesses materiais e sobre as chamadas questões econômicas, como destacamos no início deste trabalho. Tematizou a pobreza que é produto da sociedade civil-burguesa, “um mero costume” dela e que ainda não encontrou solução no Estado então existente. No entanto, nesse momento, Marx acreditava ser possível encontrar “um lugar adequado no âmbito da articulação consciente do Estado”, o governo e seus legisladores. Na *Gazeta Renana*, a solução passava pela realização de um Estado político na Alemanha.

⁸ A “*bürgerlichen Gesellschaft*” é a tradução alemã da “*civil society*” inglesa. Sobre a relação do pensamento hegeliano com a economia política inglesa, Cf. o clássico Lukács (2018) e, também, a dissertação bastante informativa de Müller (2011).

A lei e os legisladores

E, então, somos levados à crítica daqueles chamados, por Marx, de “legisladores iluministas”. Dizemos levados, pois Marx, ainda no debate sobre o direito consuetudinário, diz-nos que “enquanto os direitos consuetudinários dos nobres são costumes contra o conceito de direito racional, os direitos consuetudinários da pobreza são direitos contra o costume do direito positivo”. E aqui vemos que Marx faz uma clara distinção entre direito racional e direito positivo. E a partir dessa distinção, nosso autor se coloca contra os legisladores iluministas que não reconheceram que “o conteúdo [do direito consuetudinário dos pobres] não se opõe à forma legal”, mas, antes, “resiste muito mais contra a própria ausência de forma” (Marx, 1975g, p. 206, tradução nossa). Assim, os pobres, hábito da sociedade civil-burguesa, não encontram seu lugar no Estado porque eles ainda não foram elevados à forma da lei.

Para Marx, as “legislações iluministas”, isto é, aquelas legislações que fizeram a transição do feudalismo para o tempo moderno, agiram com “parcialidade” quando trataram do direito consuetudinário dos pobres. No terreno do direito privado, “as legislações mais liberais se limitaram a formular os direitos existentes e a elevá-los ao universal”, contudo, “onde não encontravam direitos também não os criavam” (Marx, 1975g, p. 207, tradução nossa). O resultado é que os sem-estamento foram excluídos do direito, da “possibilidade real de ter direitos”. Nessas legislações, as quais Marx chama de “mais liberais”, houve a abolição dos costumes particularistas, contudo elas não consideraram a diferença entre “o não-direito dos estamentos” e “o direito dos sem-estamento”, que no período medieval assumiam a forma de “arrogância arbitrária”, no caso do primeiro, ao passo que o segundo “assume a forma de concessões fortuitas”. Sendo assim, essas legislações acertaram pela metade, pois agiram com correção “contra aqueles que tinham costumes fora do direito”. No entanto, não procederam corretamente quando atuaram “contra aqueles que tinham costumes sem o direito”, no caso, os pobres (Marx, 1975g, p. 207, tradução nossa). O exemplo fornecido por Marx é bastante elucidativo:

Os mosteiros foram abolidos, suas propriedades foram secularizadas e eles agiram corretamente. Mas o sustento incidental que os pobres encontravam nos mosteiros não se converteu de modo algum em outra fonte positiva de riqueza. Ao transformar a propriedade monástica em propriedade privada e, por exemplo, ao compensar os mosteiros, os pobres que viviam dos mosteiros não eram compensados. Pelo contrário, uma nova fronteira foi traçada para eles e eles foram cortados de um antigo direito. Isso ocorreu em todas as transformações de prerrogativas em direitos (Marx, 1975g, p. 207,

tradução nossa).

Essas legislações venceriam sua parcialidade e agiriam melhor se tivessem transformado, como o fizeram, “arrogâncias arbitrárias” em “direitos legais”, desde que “encontrassem nelas um conteúdo de direito racional”, mas, também, transformassem “em obrigações as concessões fortuitas”. Desse modo, desde o início, os pobres encontrariam um lugar no Estado. O caráter próprio da propriedade no medievo tornava difícil o trabalho do legislador, “na medida em que todos os direitos consuetudinários dos pobres se baseavam no fato de que uma dada propriedade apresentava um caráter equívoco”, isto é, nem propriedade privada nem propriedade comunitária, era uma espécie de híbrido de direito público e privado (Marx, 1975g, p. 207, tradução nossa). O problema, na visão de Marx, não estava apenas nesse caráter contraditório da propriedade medieval, pois a unilateralidade dessas legislações foi garantida pela faculdade intelectual utilizada pelos legisladores no momento de proceder a legislatura. E nesse momento, podemos recordar a crítica que Marx realizou na *carta ao pai* à sua empreitada na filosofia do direito, que resultara em divisões arbitrárias, uma “escrivanhinha com gavetas que eu, mais tarde, enchi de areia”, numa possível crítica à faculdade do entendimento [*Verstand*], a qual Marx, agora na *Gazeta Renana*, diz ter sido “o órgão com o qual as legislações concebiam estas ambíguas figuras” (Marx, 1975g, p. 207, tradução nossa). O modo de proceder do *entendimento*, que Marx não deixa de valorizar como um “trabalho grande e admirável”, embora aponte seus limites, pois o entendimento “não só é unilateral, mas é seu trabalho essencial fazer o mundo unilateral”. Assim, as legislações iluministas fizeram do mundo moderno unilateral ao positivar apenas o interesse dos estamentos nobres, esquecendo-se dos pobres. Marx não chega a recriminar em si essas legislações, haja vista que cumpriram sua função no momento anterior ao estágio da razão:

[...] visto que só a unilateralidade forma e extrai o particular da nebulosa inorgânica do todo. O caráter das coisas é um produto do entendimento. Cada coisa, para ser algo, deve isolar-se e ser isolada. Precisamente enquanto fixa cada conteúdo do mundo numa sólida determinação e, por assim dizer, petrifica o ser mutante, o entendimento produz a multiplicidade do mundo, porque o mundo não seria multilateral sem as muitas unilateralidades (Marx, 1975g, p. 208, tradução nossa).

Trata-se, então, para Marx, de superar essa unilateralidade, obra necessária do entendimento, que excluiu uma “massa de homens” do Estado moderno e da “possibilidade real de ter direitos”. Dito de outro modo: a tarefa que nosso autor

projetava para a nova legislatura era precisamente elevar os pobres, um costume da sociedade civil-burguesa, ao reconhecimento da sua existência para o Estado por meio do direito positivo. É nesse sentido que apreendemos a função dos “direitos consuetudinários dos pobres” como “direitos contra o costume do direito positivo”, isto é, contra a prática habitual da legislatura iluminista. O direito consuetudinário dos pobres reaviva na memória esse caráter contraditório do direito privado alemão, pois aí havia dois direitos, “um direito privado do proprietário e um do não-proprietário, ainda que prescindindo de que nenhuma legislação abolia os privilégios do direito público da propriedade, mas só os despojava de seu caráter aventureiro para lhes conferir um caráter burguês” (Marx, 1975g, p. 208, tradução nossa). O caráter burguês do qual nos fala Marx é caráter de propriedade privada ainda ligado à propriedade da terra. E Marx defende que a nova legislação deve reconhecer que há objetos que, por sua própria natureza, não possuem o caráter de propriedade privada, estando excluídos do direito de propriedade porque são racionalmente objetos do *direito de ocupação*, por meio desse direito os pobres encontrariam o seu lugar no Estado:

Se, porém, toda forma medieval do direito, portanto, também da propriedade, era, sob todos os lados, de essência híbrida, dualista e discordante, e o entendimento fazia valer, com toda a razão, justamente o seu princípio de unidade contra esta contraditória determinação, não viu, porém, que há objetos de propriedade que jamais podem, por sua natureza, adquirir o caráter de propriedade privada de antemão; objetos que, por sua essência elementar e existência fortuita, caem sob o direito de ocupação da classe que pelo mesmo direito de ocupação é excluída de todos os direitos de propriedade; a classe que na sociedade burguesa ocupa o mesmo posto que aqueles objetos do mundo natural (Marx, 1975g, p. 208, tradução nossa).

A tarefa do legislativo, no “Estado moderno, por pouco que corresponda ao próprio conceito”, é não se deixar levar pela “arrogância do interesse privado, cuja alma mesquinha nunca foi penetrada e iluminada pela ideia de Estado”, pois, “quando o Estado, mesmo num só ponto, se rebaixa tanto que, ao invés de agir à sua própria maneira, age à maneira da propriedade privada”, a consequência é o seu confinamento nos “limites da propriedade privada”, isto é, do seu egoísmo. O Estado se degrada ao se tornar o instrumento do interesse privado do proprietário, agindo contra uma “massa de homens”, legisla criando “leis tendenciosas” e “leis de vingança”, leis contrárias ao direito e à razão. Portanto, diante desse quadro, os legisladores, em um Estado moderno que corresponda minimamente ao conceito, precisam dizer aos proprietários que o rebaixam e degradam: “teus caminhos não são os meus caminhos

e teus pensamentos não são os meus pensamentos!” (Marx, 1975e, p. 127, tradução nossa).

Em defesa da codificação

Marx estava convencido que o caminho para a Alemanha se aproximar de um Estado político que realize, ainda que pouco, o conceito passava pela codificação, desse modo, a sua crítica às leis positivas não exclui, ainda assim, da positivação do direito, posição oposta àquela do jurista Savigny. O seu interesse é, justamente, tornar racional o direito positivo. No debate sobre a liberdade de imprensa, tal posição fica exposta de maneira límpida. Antes, contudo, importa dizer, que há uma unidade no pensamento de Marx nesse período, prova disso é que sua argumentação contra os interesses privados – particularistas, unilaterais, estamentais, seja qual for o termo que se queira usar, todos são possíveis, pois todos eles foram utilizados pelo nosso autor –, cujo conteúdo não aceita a forma da lei geral, repete-se em vários dos seus artigos, de maneira que, para o debate sobre a liberdade de imprensa, tudo que se falou até aqui se mantém. Para que não reste dúvida, citamos:

Nós, certamente, não encontramos expresso, de forma mais clara, mais resoluto e plena, o espírito estamental específico do que no debate sobre a liberdade de imprensa [...]. O espírito de uma esfera determinada, o interesse individual de estamento particular, a unilateralidade natural do caráter, se manifestam da maneira mais áspera e impiedosa, ou, como se diria, mostram os seus dentes (Marx, 1975g, p. 216, tradução nossa).

E ainda:

As leis baseadas nas intenções não são leis do Estado ditadas para os cidadãos, mas leis de um partido contra outro. As leis tendenciosas suprimem a igualdade dos cidadãos frente à lei [...]. Não são leis, mas privilégios. Uns podem fazer o que a outros está vedado, mas não porque esses careçam de uma determinada qualidade objetiva, como, por exemplo, os menores de idade, para poder celebrar contratos, mas porque se suspeita de suas opiniões, de suas intenções (Marx, 1975i, p. 108, tradução nossa).

É possível encontrar, ainda, nos debates sobre a liberdade de imprensa, com maior clareza, diga-se, o critério para a positivação do direito. E podemos apreender esse critério pela oposição entre “sanção positiva da arbitrariedade” e “existência positiva da liberdade” (Marx, 1975i, p. 107, tradução nossa).⁹ Para Marx, a censura,

⁹ Marx também usa a expressão Sanção geral do positivo [allgemeine Sanction des Positiven], quando critica o Estado religioso. A palavra *Sanction* tem origem no latim *sancire*, que é santificar. Cf. Marx (1975i, p. 106).

assim como o interesse dos proprietários fundiários, não pode ser lei pelo fato do seu conteúdo contradizer a forma da lei geral. As leis que legalizam a censura são leis tendenciosas e terroristas, pois seu “critério fundamental, não são os atos enquanto tais, mas a intenção de quem realiza”. Essas leis tendenciosas “não castigam somente o que faço, o que foram meus atos, mas o que penso”, portanto, insultam o cidadão porque são “leis vexatórias contra minha existência” (Marx, 1975i, p. 108, tradução nossa). São leis da não-liberdade, positivam a ausência de liberdade, pois. São uma agressão à natureza humana que é a liberdade, e ao legislador, assim como “a lei não está isenta do dever universal de dizer a verdade”, não é permitido positivar uma mentira sobre a natureza humana em forma de lei universal. A lei, fala-nos Marx, “é o orador geral e autêntico da natureza jurídica das coisas”, e não o contrário, isto é, “a natureza jurídica das coisas que se atém à lei” (Marx, 1975g, p. 202, tradução nossa). A legislatura, portanto, reconhece a natureza jurídica das coisas, que, sim, é anterior à lei, afinal, admite a forma e o conteúdo do direito racional. Sendo-lhe proibido promulgar mentiras legais ao preço de ser “a sanção positiva da arbitrariedade”, portanto, positivar a animalidade como condição natural do ser humano.

Por outro lado, a lei de imprensa não pune a liberdade, pois reconhece a liberdade como normal. É, portanto, uma “lei efetiva” porque a liberdade existe nela como lei positiva. Encara a punição como uma exceção ao direito, fazendo dos delitos da imprensa aquilo que são de fato, negação do direito, pois “a lei de imprensa declara a liberdade como a natureza do criminoso”, é “reconhecimento da própria liberdade” (Marx, 1975e, p. 150, tradução nossa). Desse modo, a lei efetiva, digna de tal nome, é o reconhecimento positivo da liberdade contra o arbítrio e o acaso. Na lei de imprensa, temos a inclusão da liberdade de imprensa, que é uma espécie da “liberdade sem nome próprio”, na “esfera da liberdade legal, porque a liberdade legalmente reconhecida existe no Estado como lei”.

O contraste entre a censura e a lei de censura revela, *in nuce*, a defesa do direito em Marx nos tempos da *Gazeta Renana*, visto que o direito aparece como reconhecimento, no Estado, da liberdade, que passa a existir legalmente como lei geral, portanto, universalizado. O direito racional mede a existência positiva da lei, distinguindo o que é apenas uma lei formal, que sanciona o arbítrio, conteúdo que nega a sua forma, da lei efetiva, em cujo conteúdo se conecta essencialmente à forma. Na lei efetiva, temos o reconhecimento na forma e no conteúdo da igualdade do gênero humano e da liberdade que lhe é natural. Sobre o que foi dito, lemos nas folhas da

Gazeta Renana:

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 quando a infrinjo, querendo dançar no ar. Muito mais, as leis são as normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade adquire existência impessoal, teórica e independente do arbítrio individual (Marx, 1975e, p. 150, tradução nossa).

É somente nesse sentido que somos capazes de apreender a defesa de Marx da codificação do direito, pois “um código é a bíblia da liberdade de um povo” (Marx, 1975e, p. 150, tradução nossa). Na passagem, apreende-se a superação da teologia pela filosofia na mudança da bíblia para o código, da religião para o Estado político, que se expressa não por dogmas, mas por leis. A codificação não é mera compilação de leis ou do direito consuetudinário. É a existência da liberdade universal e determinada no âmbito do Estado político. Na *Gazeta Renana*, a luta de Marx, ainda no partido do conceito, é pela realização na Alemanha do Estado político e do direito racional.

Considerações finais

Procuramos neste artigo apreender a posição precisa de Marx em relação ao Estado e ao direito nos escritos jornalísticos da *Gazeta Renana*. É sabido que a produção intelectual marxiana desses tempos não encontra, por parte da crítica e dos marxistas, o mesmo reconhecimento da produção posterior e, principalmente, daquelas obras escritas na dita maturidade, o que acaba resultando em estudos apressados que não fazem *jus* ao pensamento de Marx. Este pensamento é detentor de um desenvolvimento próprio que só pode ser bem compreendido a partir do seu itinerário, o qual contempla, sem dúvidas, continuidades e rupturas.

Este trabalho ilumina os primeiros passos intelectuais de Marx, um “vigoroso andarilho”, como ele se autointitulou na carta ao pai de 1837, que, não temendo o cansaço de seguir as veredas escarpadas da ciência, alcançou seus picos iluminadas e nos legou um pensamento original, crítico e revolucionário. Toda caminhada precisa começar por algum lugar e em algum momento, ainda que o caminho seja incerto ou necessite reparos. O próprio Marx, no prefácio de 1859, ao recordar o seu caminho, remete à produção dos tempos da *Gazzeta Renana*, como momento em que, pela primeira vez tomou contato com os chamados interesses materiais, com as questões econômicas e com o comunismo; e foi o que abordamos no tópico introdutório deste

trabalho.

Tendo em vista que a caminhada de Marx no debate público começou na *Gazeta Renana* “como redator”, procuramos esclarecer melhor a maneira pela qual Marx encarava essa posição e, portanto, a tarefa empenhada nos jornais. Isso é fundamental para o nosso estudo, pois os textos de Marx analisados aqui foram todos veiculados na imprensa periódica alemã, o que deve ser considerado pelo intérprete. Marx encarava que o trabalho jornalístico era capaz de unir filosofia e mundo, haja vista que nos jornais a crítica filosófica se populariza ao tratar das coisas do mundo. Como redator de um periódico filosófico, ele poderia exercer a crítica do que existe e lutar pelo conceito, no caso o conceito de Estado e de direito. A crítica filosófica nos jornais atualizaria o mundo, fazendo o Estado e o direito então existentes se aproximarem minimamente do Estado e do direito que correspondem ao conceito.

Depois, percebendo que havia, em Marx, uma concepção de filosofia a fundamentar o conjunto das suas posições quanto ao Estado e ao direito, cujos jornais filosóficos seriam veículos apropriados para essa concepção, a qual passava pela necessidade de popularizar a filosofia, indo além de Hegel e, portanto, ensinando como o mundo teria de ser, passamos à exposição dessa concepção como defesa da filosofia e da razão no embate contra a *Escola Histórica*.

Marx identifica em Hugo, Savigny e sua escola a consagração da animalidade da natureza humana, da ausência de um critério capaz de medir o existente e, portanto, a consagração do Estado e do direito existentes. Na esteira da escola de Hugo, a crítica é impossível, o que fica explicitado quando nosso autor acusa Hugo de mostrar não que o “positivo é racional”, mas “que o positivo não é racional”, eliminando, assim, a razão da existência. Tudo é nivelado. Nesse tópico, também revelamos a posição de Marx na querela da codificação, pois para Marx, não é o seu tempo que não tem vocação para a legislação, mas o grupo de seguidores de Hugo que não tem vocação para ocupar os cargos de legisladores de nosso tempo.

Caminhamos neste trabalho em acordo com Vitor Sartori quando este defende que nos escritos de Marx dos tempos da *Gazeta Renana* há uma posição de fundo com relação ao Estado, na qual se sustenta a defesa do direito racional. Dedicamos o quarto tópico deste trabalho ao detalhamento dessa posição. O Estado é, para Marx, o realizador da liberdade, sendo uma “livre união [*Vereinigung*] de homens éticos”. No reconhecimento estatal, os indivíduos elevam sua existência, tornam-se povo e se afastam da possibilidade de se tornarem mera *plebe privada*. O Estado como

“existência racional e pública” aparece como motor do processo, inclusive contra o governo que rebaixa o seu espírito público ao nível do espírito de facção.

No povo, localiza-se a disposição estatal, portanto, geral e normal, capaz de produzir leis jurídicas. Nessa toada, mostramos que as preocupações de Marx neste momento estavam localizadas na separação entre Estado e religião, assim como na separação entre Estado e interesses privados, sejam esses interesses provenientes da religião ou da propriedade. Portanto, em Marx aparecem a distinção entre Estado e governo; povo e plebe privada; política e religião; filosofia e teologia.

A defesa de Marx do direito aparece, então, apoiada nessa posição de fundo quanto ao Estado, pois o Estado político é aquele que reconhece os indivíduos como cidadãos, detentores de direitos, e não como servos, detentores de privilégios. Marx, assim, contrapõe direito e privilégio, um sendo a morte do outro. Essa distinção apoia a diferenciação que Marx faz entre lei jurídica e lei do privilégio. A primeira encara os indivíduos como cidadãos, portanto, livres e iguais; enquanto para a segunda os indivíduos são servos, cuja existência corresponde à não-liberdade e à desigualdade, típicas da feudalidade. Se é possível falar em direito na feudalidade, esse direito é o direito animal e não o direito humano. O primeiro é a negação da existência universal da lei, por isso, o direito é vivido de maneira precária, apenas como um privilégio dos estamentos. Ao passo que o segundo é racional, pois fornece o critério que medirá a existência particular das leis positivas, isto é, se podemos chamá-las de leis jurídicas ou não. Nesse julgamento, é preciso considerar a forma e o conteúdo da lei. Sendo a modernidade o tempo das leis gerais, a forma da lei jurídica é a da lei geral; e o conteúdo desse tipo de lei que atende ao critério do direito racional e que, por isso, merece o reconhecimento do Estado, é a liberdade.

Referências

- CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENGELS, F. Engels an Richard Fischer in Berlin. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Werke 39**. Berlim: Dietz, 1968.
- ENGELS, Friedrich. **Esboço para uma crítica da economia política: e outros textos de juventude**. Tradução de Nélio Schneider com colaboração de Ronaldo Vielmi Fortes e José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2021.
- ENGELS, Friedrich. News from Prussia. In: **Marx-Engels Collected works – volume 3**. Londres: Lawrence and Wishart, 2010.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: filosofia do espírito**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1992.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 5ed. Tradução de Paulo Meneses.

- Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do estado em seu traçado fundamental**. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller, incluindo os adendos de Eduard Gans; introdução de Jean François Kervégan Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- LUKÁCS, G. **O espírito europeu (1946)**. Tradução de Carolina Peters. Verinotio, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 9-39, jan./jun. 2021.
- LUKÁCS, G. **O jovem Hegel e os problemas da sociedade burguesa**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2ª. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl *et al.* **Los anales franco-alemanes**. Traducción de J. M. Bravo. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1970.
- MARX, Karl. Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975i.
- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução. In: Marx, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2ed. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- MARX, Karl. Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975d.
- MARX, Karl. Der Ehescheidungsgesetzentwurf. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975h.
- MARX, Karl. Der Kommunismus und die Augsburger “Allgemeine Zeitung”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975f.
- MARX, Karl. Der leitende Artikel in Nr. 179 der “Kölnischen Zeitung”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975b.
- MARX, Karl. Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975g.
- MARX, Karl. Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975e.
- MARX, Karl. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975j.
- MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política**. Tradução de Mário Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. Hefte zur epikureischen Philosophie. Heft 1-7. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA IV/1**. Berlin: Dietz, 1976.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, Karl. **Miséria da filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017b.

- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro III: o processo global de produção capitalista. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- MARX, Karl. **Para a crítica da economia política**. Tradução de Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica, 2010a.
- MARX, Karl. Replik auf den Angriff eines “gemäßigten” Blattes. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975c.
- MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010d.
- MARX, Karl. **Teorias da mais-valia**: história crítica do pensamento econômico (vols. I, II e III). Tradução de Reginaldo Sant’anna. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1987.
- MARX, Karl. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels Werke – Band 13**. Berlin: Dietz, 1961.
- MARX, Karl. Zur Polemik über den Kommunismus. Bemerkung der Redaktion der “Rheinischen Zeitung”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **MEGA I/1**. Berlin: Dietz, 1975a.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MENESES, Paulo. Nota do tradutor. In: HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**: a ciência da lógica, v. 1. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- MÜLLER, Leonardo André Paes. Economia política e espírito hegeliano: a influência de Stuart e Smith na formação da filosofia de Hegel. **Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana da Universidade de São Paulo (dissertação)**, São Paulo, 2011.
- MÜLLER, Marcos Lutz. Notas. In: HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**: direito natural e ciência do estado em seu traçado fundamental. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller, incluindo os adendos de Eduard Gans; introdução de Jean François Kervégan Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- MUSTO, Marcello. A escrita de O capital: gênese e estrutura da crítica de Marx à economia política. Tradução de Murilo Leite Pereira Neto e Carolina Peters. **Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas**, Rio das Ostras, v. 24, n.1, pp. 23-57, 2018.
- MUSTO, Marcello. Karl Marx: o charme indiscreto da incompletude. **Outubro**, São Paulo, n. 19, v. 1, p. 55-60, 2011a.
- SARTORI, Vitor. História, política e Direito no tempo da Gazeta Renana. **Marx e o Marxismo**, v. 11, p. 63-77, 2023.
- SARTORI, Vitor. Marx: Crítica do Direito e crítica à Economia Política. **Marx e o Marxismo**, Niterói, v. 5, 2017, p. 270-284.
- SCHILLER, Friedrich von. **Gedichte von Friedrich von Schiller**. Stuttgart: Hausmann, 1835. Disponível em https://books.google.com.br/books?id=OMR1yAEACAAJ&pg=PR1&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false. Acesso em 08/02/2024.

Como citar:

PEREIRA NETO, Murilo Leite. Estado e Direito em Marx: uma análise dos escritos da Gazeta Renana. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 1, pp. 64-102; jan.-jun., 2024