

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
Faculdade de Direito e Ciências do Estado  
Programa de Pós-Graduação em Direito

MURILO LEITE PEREIRA NETO

**A POSIÇÃO DE MARX FRENTE AO DIREITO NOS ESCRITOS  
DE 1835-1843**

**BELO HORIZONTE**  
2018

MURILO LEITE PEREIRA NETO

**A POSIÇÃO DE MARX FRENTE AO DIREITO NOS ESCRITOS  
DE 1835-1843**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para obtenção de título de Mestre em Direito.

Linha de pesquisa: História, Poder e Liberdade.

Área de estudo: Filosofia do Poder e Pensamento Radical.

Orientador: Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori

**BELO HORIZONTE  
2018**

---

P436p Pereira Neto, Murilo Leite  
A posição de Marx frente ao direito nos escritos de 1835-1843 /  
Murilo Leite Pereira Neto. – 2018.

Orientador: Vitor Bartoletti Sartori.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Marx, Karl, 1818-1883 – Teses  
3. Comunismo – Teses I. Título

CDU<sub>(1976)</sub> 340.12

---

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço CRB

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Faculdade de Direito e Ciências do Estado

Programa de Pós-Graduação em Direito

A dissertação intitulada “A posição de Marx frente ao direito nos escritos de 1835-1843”, cujo autor é Murilo Leite Pereira Neto, foi considerada \_\_\_\_\_  
pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores e professoras:

---

Professor Doutor Vitor Sartori – UFMG (Orientador)

---

Professora Doutora Ester Vaisman – UFMG (Banca Examinadora)

---

Professor Doutor Elcemir Paço Cunha – UFJF (Banca Examinadora)

---

Professor Doutor Leonardo de Deus – UFMG (Banca Examinadora)

---

Professor Doutor Ronaldo Vielmi Fortes (Suplente - Banca Examinadora)

---

Professora Ana Selva Castelo Branco Albinati (Suplente – Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 19 de fevereiro de 2018.

**À Maria Uchôa Pereira, matriarca de  
uma família de retirantes anônimos,  
cidadãos comuns.**

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Dr. Vitor Sartori, orientador desta pesquisa e motivador constante da minha busca pelo rigor científico. Também agradeço pela acolhida sempre humana e companheira.

Aos membros da banca examinadora professora Dra. Ester Vaisman, professor Dr. Elcemir Paço Cunha e professor Dr. Leonardo de Deus, por dedicarem seus tempos para a avaliação deste trabalho.

Agradeço aos membros suplentes professor Dr. Ronaldo Vielmi Fortes e professora Dr. Ana Selva Castelo Branco Albinati, por se disporem a contribuir com este trabalho. À Universidade Federal de Minas Gerais, por abrir as suas portas e me permitir ter acesso gratuito e de qualidade ao ensino e pesquisa de excelência.

À FAPEMIG, pela concessão da bolsa que viabilizou em parte esta investigação.

Aos companheiros e companheiras do mestrado Helena Coelho, Nayara Medrado, Carlos Florêncio, Gabriel Perdigão e Lucas Parreira, por sempre estarem dispostos a contribuir com o desenvolvimento desta pesquisa, além do carinho humano que sempre me ofereceram.

Aos meus familiares, dos quais tenho imensa saudade, por sempre confiarem na minha capacidade.

À Kate Hellen, servidora da Universidade Federal Rural Fluminense, por ter me cedido sua garagem, uma rede e uma mesinha de estudo durante todo o segundo semestre de 2015, quando deixei o Ceará e vim tentar a sorte. A sua solidariedade foi uma verdadeira demonstração de humanismo.

À Carolina Peters, a primeira crítica de tudo que escrevo, pelo amor e companheirismo, além da paciência necessária. Com ela, faço planos de um mundo comunista.

“[...] o direito do cidadão individual é loucura, quando o direito do Estado não é reconhecido” (MARX, 1981b, p. 69).

## RESUMO

A presente exposição pretende explicitar a posição do jovem Marx em relação ao direito nos escritos produzidos entre os anos de 1835 e 1843, anteriores à sua retirada para “o gabinete de estudo” em Kreuznach, onde produziu a sua primeira crítica direta à filosofia hegeliana. Buscamos apreender tal posição a partir do movimento evolutivo das suas aquisições intelectuais no período destacado, para tanto, procedemos com a leitura imanente dos textos do autor desde a sua fase estudantil, passando pelo momento mais acadêmico de Marx, quando cursou Direito na Universidade de Bonn e de Berlim, abandonando-o posteriormente, para, enfim, doutorar-se em Filosofia pela Universidade de Jena, até chegarmos aos artigos jornalísticos do autor, publicados no *Anekdotia* e na *Gazeta Renana*, o *periódico democrático*. Em nenhum outro momento do percurso intelectual de Marx, o direito foi tão importante quanto no período que vai, especialmente, de 1837 a março de 1843. A palavra direito [Recht] aparece somente em menor número que o vocábulo Estado [Staat], não obstante, também não se deva falar em centralidade do direito nesses escritos, pois se trata, antes, do reconhecimento deste por parte do Estado moderno, aquele que minimamente corresponda à ideia de Estado. Da *Carta ao pai* (1837) aos escritos jornalísticos, percurso que passa sem dúvida pela tese de doutorado, descobrimos um pensamento em pleno desenvolvimento, o qual depois de se libertar do idealismo nutrido pelas filosofias de Kant e Fichte, estabeleceu-se na filosofia objetiva de Hegel, com quem se relacionou crítica e reflexivamente. Nesse percurso, como um *vigoroso andarilho*, Marx critica a Jurisprudência e o seu caráter limitado, pois é incapaz de apreender o direito na própria realidade efetiva, recaindo no dogmatismo. Nosso autor também demonstra ser um crítico ao direito natural ao passo em que defende o direito racional, reconhecido e positivado pelo Estado Racional, único capaz de reconciliar forma e conteúdo no tempo das leis gerais.

Palavras-chave: Karl Marx; Direito racional; Gazeta Renana.



## ABSTRACT

This presentation intends to make explicit the position of the young Marx towards right in the writings produced from 1835 to 1843, prior to his withdrawal to 'the study office' at Kreuznach, where he produced his first direct critique of Hegel's philosophy. We sought to apprehend such a position from the evolutionary movement of his intellectual acquisitions during the following period, proceeding with the immanent reading of the author's texts from school writings, through the most academic moment of Marx, when he studied law at the Universities of Bonn and Berlin, dropping out to finally obtain his doctorate in Philosophy from the University of Jena, to the journalistic articles published in *Anekdoten* and *Rhenish Newspaper* - the democratic paper. At no other time in Marx's intellectual itinerary was law as important as at this point, especially from 1837 to March 1843. The word right [Recht] appears only in lesser amount than State [Staat], although mentioning the centrality of law in these writings sounds inadequate, since it is rather its recognition by the modern State - one that minimally corresponds to the idea of the State. From the Letter to the Father (1837) to the journalistic writings, a road that goes hands down through the doctoral thesis, we discover a thought in full development, which, after liberating itself from the idealism nourished by the philosophies of Kant and Fichte, landed in the objective philosophy of Hegel, with whom it related critically and reflexively. In this way, as a vigorous wanderer, Marx criticizes Jurisprudence and its limited character, as it proves incapable of apprehending right in the actual reality itself, falling back on dogmatism. Our author also demonstrates to be critic to natural law while defending rational law, recognized and positivized by the Rational State, the only one capable of reconciling form and content in the time of general laws.

Keywords: Karl Marx; Rational Law; Rhenish Newspaper.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	1
CAPÍTULO 1 – OS ESCRITOS ESTUDANTIS DO JOVEM KARL: PRELÚDIO ACERCA DA NATUREZA DO HOMEM E PRIMEIRAS APARIÇÕES DO TERMO DIREITO [RECHT] .....	21
1.1 Introdução .....	21
1.2 Sobre a Natureza Humana.....	22
1.3 A primeira aparição do termo “direito” na obra de Marx .....	27
CAPÍTULO 2 – A CARTA AO PAI DE 1837 COMO PRIMEIRO ESBOÇO DE UMA POSIÇÃO DECLARADA FRENTE AO DIREITO .....	34
2.1 Introdução .....	34
2.2 O projeto de uma Filosofia do Direito.....	39
2.3 A crítica da Jurisprudência: é preciso definir uma nova rota .....	45
2.4 A filosofia hegeliana é o novo caminho: a posição em relação ao direito como resultado de uma Weltanschauung filosófica .....	49
CAPÍTULO 3 – DA JURISPRUDÊNCIA À FILOSOFIA: O QUE DIZER DO DIREITO? .....	61
3.1 Introdução .....	61
3.2 Em busca do idealismo de Marx: posição de reflexão em relação a Hegel e sua lógica aberta .....	65
3.3 Jovem Marx: um liberal? .....	72
3.4 Modernidade e concepção racional da natureza .....	78
3.5 A crítica do existente e o momento da reconciliação com a essência .....	85
3.6 Prelúdio da crítica à justiça punitiva.....	88
CAPÍTULO 4 – EM DEFESA DO ESTADO RACIONAL E DO DIREITO RACIONAL: MARX, REDATOR DA GAZETA RENANA, CONTRA O ESTADO PRUSSIANO E OS PRIVILÉGIOS.....	91
4.1 Introdução .....	91
4.2 Acerca do assim chamado jusnaturalismo de Marx .....	96

4.3 Em defesa do direito racional .....	115
4.4 Estado, direito e reconhecimento.....	133
CONCLUSÃO .....	144
REFERÊNCIAS .....	148
LITERATURA DE MARX CITADAS DO ALEMÃO.....	148
LITERATURA DE MARX CITADA A PARTIR DE TRADUÇÕES .....	150
LITERATURA DE ENGELS CITADA .....	152
LITERATURA SECUNDÁRIA CITADA .....	153

## INTRODUÇÃO

Diversos marxistas interessaram-se, aos seus modos peculiares, pelo que Lukács chamou de “gênese do marxismo” (2007, p. 121), interesse que na grafia chasiniana se manifesta como “advento da obra efetivamente marxiana”, distinta qualitativamente dos “textos pré-marxianos de Marx” (CHASIN, 2009, p. 49); já na obra engelsiana, o que nos mostra a longevidade do debate, a questão fora expressa, principalmente, a partir da distinção defendida pelo autor alemão entre o socialismo utópico e socialismo científico (1989); nesse ponto, não podemos deixar de mencionar as tentativas de apreender a especificidade do pensamento de Marx à luz da teoria das três fontes ou partes constitutivas do marxismo, casos exemplares de Lênin (1986) e Kautsky (2004), ainda que, a esse respeito, reconheçamos, ancorados na crítica chasiniana, a fragilidade do amálgama, no qual a originalidade das posições do autor de *O capital* é submetida forçosamente ao de claro-escuro. Aqui, neste trabalho, partimos da lúcida consideração de Ester Vaisman e Antônio José Lopes Alves, para quem o cuidado com a “história de constituição do pensamento marxiano” não se reduz ao campo da historiografia do pensamento ocidental, muito menos ao exercício da pura erudição acadêmica, mas da exata compreensão de que se trata da “**condição necessária** para sua apreensão e entendimento” (VAISMAN; ALVES, 2009, p. 11, grifo nosso). É justamente por encarar como “condição necessária” a apreensão ideal do processo constitutivo do pensamento marxiano que nesta dissertação não foi possível expor a verdadeira posição de Marx em relação ao direito sem percorrer e até certo ponto traçar também a “linha evolutiva” do seu pensamento, desvelando, com isso, certa fisionomia espiritual do revolucionário alemão, que, no período analisado, definia suas primeiras posições em relação ao direito e, sobretudo, delineava os primeiros contornos da relação entre filosofia e política, donde, como veremos no decorrer do trabalho, devemos descobrir o posicionamento do autor em relação ao direito.

A presente exposição faz parte de uma investigação que pretende apreender os supostos diferentes modos pelos quais Marx encarou o direito ao longo de toda sua produção intelectual. Contudo, considerando a extensão dessa produção, que abrange mais de quarenta anos da vida do autor – indo de 1835, data dos primeiros escritos, até sua morte, em 1883 –, resolvemos, concentrarmo-nos na

análise daqueles textos chamados pelo marxista brasileiro José Chasin (2009, p. 41) de “pré-marxianos”, portanto, anteriores aos *Manuscritos de Kreuznach*<sup>1</sup>, famosos no Brasil pelo título de *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2010b), escritos no verão de 1843, que inauguram as suas formulações originais, dando-lhe material genético único – não por acaso, Chasin alude para um pensamento em mutação. Assim, resta resolvido que não pararemos por aqui, em um futuro próximo, é o que esperamos, estenderemos o curso da investigação à totalidade da arquitetura intelectual do autor d’*O capital*, e como *vigorosos andarilhos* percorreremos o traçado marxiano, dando conta dos diferentes modos pelos quais o direito foi ali tratado. Hoje, nossa exposição cuidará da posição de Marx frente ao direito nos seus escritos estudantis<sup>2</sup>, universitários<sup>3</sup> e jornalísticos<sup>4</sup>, onde sobressaem os artigos para o periódico *Gazeta*

<sup>1</sup> Os *Manuscritos de Kreuznach*, mais conhecidos no Brasil pelo título de *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, tornaram-se públicos apenas em 1927, quando da publicação do primeiro volume das obras completas de Marx e Engels, projeto conhecido atualmente como MEGA 1, encabeçado pelo filólogo e marxista David Riazanov. A aludida obra foi escrita em 1843, na cidade renana de Kreuznach, quando Marx se encaminhava para Paris, onde encontrou Arnold Ruge, com quem planejava a publicação de um novo periódico, os *Anais franco-alemães*. Essa pequena cidade constituiu por alguns meses o “gabinete de estudos” [*Studierstube*] (MARX, 1961, p. 8) do autor, do qual emergiu o primeiro documento que declarava o fim do pacto entre Marx e a filosofia especulativa de Hegel; em *O capital*, quase trinta anos depois, o seu “método dialético” foi qualificado não apenas como meramente “diferente”, mas diretamente oposto (MARX, 1962, p. 27) ao do grande filósofo de Jena. Foi nessa toada que Chasin descobriu o chamado “estatuto ontológico” do pensamento marxiano, que compreende, dentre outras críticas, a crítica ontológica da filosofia especulativa, iniciada justamente nos manuscritos supracitados. A “Crítica de Kreuznach” (CHASIN, 2009) não se resolve como um parricídio - é mais profunda e radical -, pois nela tem início um verdadeiro processo de mutação genética, cujo resultado é o surgimento do pensamento propriamente marxiano, dada a originalidade de suas formulações.

<sup>2</sup> Chamamos de estudantis o conjunto dos escritos de Marx produzidos na fase anterior ao seu ingresso na Universidade. São aqueles primeiros textos redigidos para os exames finais, na Alemanha, conhecidos como *Abitur*, do *Gymnasium*, espécie de ensino preparatório para aqueles que visam seguir carreira acadêmica. Além do *Gymnasium*, há também a *Realschule* e a *Hauptschule*. Desse período, destacam-se os seguintes textos: “Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Johanes 15, 1 - 14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt”; “Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufs”; “Exemples, qui servent à prouver, que l’homme peut motiver les influences du climat, qu’il habite”; “Zählt man das Prinzipat des Augustus mit Recht zu den glücklicheren Zeiten des Römischen Reiches?”; “De Hemsterhuii moribus”, in: Karl Marx e Friedrich Engels, Werke, Band 40, Berlim, Dietz, 1968.

<sup>3</sup> Como veremos, em 1836, Marx ingressa na Universidade de Bonn, no curso de Direito, quando inicia o período da sua produção universitária (ou acadêmica); em 1837, transfere-se para a Universidade de Berlim, quando toma as primeiras posições em relação ao estudo do direito. São dessa fase as primeiras aquisições filosóficas do nosso autor, que, em 1841, apresenta sua tese de doutorado em Filosofia (abandonara o curso de Direito) na Universidade de Jena, momento no qual define sua relação como a filosofia hegeliana. Os escritos mais importantes são: “Brief an den Vater” (1837); “Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie”; “Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang”, in: Karl Marx e Friedrich Engels, Werke, Band 40, Berlim, Dietz, 1968.

<sup>4</sup> Devido à crescente perseguição e censura aos jovens hegelianos promovida pelo Estado prussiano, as portas da Universidade se fecharam para Marx - em 1837, ele havia ingressado no círculo hegeliano conhecido como *Clube dos Doutores*. Diante desse cenário, restou-lhe dedicar-se ao periodismo. Sua estreia ocorre em 1842 no periódico chamado *Anekdotia*, onde publicou uma série de artigos sobre a

Renana<sup>5</sup>; amanhã, seguiremos rumo à produção propriamente marxiana, para seguirmos na rota herdada de Chasin.

Desse modo, a análise a que nos propomos centrou-se tanto naqueles escritos iniciais, do período estudantil e universitário, quanto nos artigos publicados por Marx na *Gazeta Renana*, o “jornal democrático” (ENGELS, 2010, p. 530, tradução nossa), outrora também chamado de “o órgão político do partido” (ENGELS, 1981a, p. 494, tradução nossa) neo-hegeliano, cujas lideranças eram os doutores Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Arnold Ruge – apesar de “concorrer” com figuras de peso dentro do cenário alemão, não custou para que o jovem Marx, recém-doutorado em Filosofia, se tornasse figura de destaque no periódico renano, em pouco tempo, já ocupava o cargo de editor-chefe, comandando política e teoricamente a redação do jornal, o que lhe proporcionou alguma fama e, certamente, o fez alvo predileto dos órgãos de censura prussianos. Os primeiros escritos, já podemos adiantar, foram encarados na presente dissertação como trabalhos preparatórios para as primeiras intervenções públicas do ainda jovem Marx, argumentamos que há certo fio condutor ligando, especialmente, os escritos acadêmicos aos artigos jornalísticos do período em análise. Com isso, também destacamos o valor intrínseco dos escritos desse período, pois, neles, observamos um pensamento em formação que, sempre sedento pela objetividade, não teme em ser crítico ao existente, vide as duras batalhas travadas contra o Estado prussiano.

Como toda escolha deve ser justificada, permitindo assim que o leitor estabeleça seu melhor juízo sobre o presente trabalho, realizado em sede de mestrado acadêmico, destacamos três fatos que nos fizeram voltar o nosso olhar aos escritos jornalísticos desse período, além das já referidas descobertas de José Chasin. Primeiramente, devemos ter em conta a decisão do próprio Marx de iniciar a

---

nova lei de censura. Em seguida, Marx foi contratado pela *Gazeta Renana* e lá trabalhou até meados de 1843. Na redação do periódico renano, Marx atingiu seu primeiro público leitor, fez fama e deu início aos primeiros embates e polêmicas teóricas e políticas. Os textos que analisaremos serão os seguintes: “*Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. Von einem Rheinländer*”, “*Erster Artikel: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*”, “*Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*”, “*Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‘Kölnischen Zeitung’*”, “*Der Kommunismus und die Augsburger ‘Allgemeine Zeitung’*”, “*Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlggesetz*”, “*Der Ehescheidungsgesetzentwurf*”, “*Das Verbot der ‘Leipziger Allgemeinen Zeitung’*”, “*Rechtfertigung des ++-Korrespondenten von der Mosel*”, in: Karl Marx e Friedrich Engels, Werke, Band 1, Berlim, Dietz, 1981.

<sup>5</sup> *Gazeta Renana de Política, Comércio e Indústria.*

publicação das suas obras escolhidos <sup>6</sup> pelos artigos oriundos da Gazeta Renana. Em 1851, o editor Hermann Becker, que mantinha constante comunicação epistolar com Marx <sup>7</sup>, organizou o primeiro projeto das suas obras escolhidas, segundo Franz Mehring (2013, p. 213), conhecido biógrafo de Marx, o plano era a publicação em “dois volumes”, que “deveriam ter sido publicados, cada um com quatrocentas páginas, e quem se arriscou a subscrever antes de 15 de maio deveria receber os volumes em dez brochuras”, contudo, apenas o primeiro caderno chegou às mãos dos leitores, justamente aquele que reunia “artigos publicados na Anekdotia e na Gazeta Renana” (RUBEL, 1991, p. 46). Foi devido a esse primeiro plano editorial que “o exemplar da Gazeta Renana com o artigo sobre o furto de madeira, corrigido de próprio punho para essa edição, pôde ser encontrado muito tempo depois nos arquivos municipais de Colônia” (BENSAÏD, 2017, p. 16). A partir dessa publicação é que se tomou conhecimento dos escritos de Marx para o periódico renano – é tanto que as publicações posteriores desses trabalhos, como a Marx-Engels-Werke, tomam como base a edição de Hermann Becker<sup>8</sup>. Aqui, nos interessa o fato de Marx, ainda que já tendo escrito obras como *A crítica da filosofia de Hegel – introdução* (2010c), *Sobre a questão judaica* (2010e), *A sagrada família* (2011), *A miséria da filosofia* (1985) e o *Manifesto do Partido Comunista* (2010f), ter iniciado sua coletânea de escritos com os textos anteriores a 1843. Simplesmente, não se pode dar de ombros para a relevância de tal escolha, pelo contrário, é necessário leva-la à sério.

O segundo fato que indica certa valorização dos textos que serão por nós analisados é extraído do famoso *prefácio de 1859* (2008; 1961)<sup>9</sup>, no qual Marx afirma, lembrando dos artigos sobre os camponeses do Vale de Mosela e dos embates com VI Dieta Renana acerca da lei sobre o furto da madeira, que na Gazeta Renana se viu pela “primeira vez” na “embaraçosa” situação de “ter que opinar sobre os chamados

---

<sup>6</sup>Referimo-nos à seguinte obra: *Gesammelten Aufsätzen von Karl Marx*, cujo primeiro caderno, não passou desse, foi publicado na cidade de Colônia, em 1851.

<sup>7</sup> Cf. Marx an Hermann Becker (02/12/1850); Marx an Hermann Becker (01/02/1851); Marx an Hermann Becker (08/02/1851); Marx an Hermann Becker (28/02/1851); Marx an Hermann Becker (09/04/1851), in.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**, Band 27. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

<sup>8</sup> É o que escreve o *Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED* na apresentação das edições alemãs das obras de Marx e Engels, citamo-lo: “Der Textwiedergabe wurde die Ausgabe letzter Hand zugrunde gelegt. Daraus ergab sich, daß einigen Beiträgen von Marx für die Rheinische Zeitung, die bisher nach derselben wiedergegeben wurden, nunmehr der von Marx überarbeitete Text für die Gesammelten Aufsätze, die 1850 von Hermann Becker herausgegeben wurden, zugrunde Zu legen war”.

<sup>9</sup> Sempre que a edição alemã foi consultada, juntamente com a edição de outra nacionalidade, aquela será referida após esta, seguindo o seguinte modelo: (ANO DA EDIÇÃO DA OBRA TRADUZIDA; ANO DA EDIÇÃO ALEMÃ).

interesses materiais”, encontrando, na redação desse periódico, “os primeiros motivos” para ocupar-se “com as questões econômicas” (MARX, 1961, p.7-8). Além da afirmação extraída do próprio punha de Marx, temos o testemunho engelsiano da importância dos anos de 1842-43. Engels, em carta dirigida a Richard Fischer, datada de 15 de abril de 1995, diz 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 expulso da mera política sobre as condições econômicas e, assim, chegou, ao Socialismo” (ENGELS, 1968, p. 466, tradução nossa). Embora a memória de Engels tenha exagerado no que diz respeito à chegada de Marx ao Socialismo<sup>10</sup>, não nos parece que a *mnemosyne* tenha lhe enganado completamente, principalmente no tocante à cicatriz profunda deixada no tecido da produção intelectual marxiana pelos debates dos tempos da Gazeta Renana, prova disso foi a escolha, já referida por nós, de iniciar suas obras escolhidas pelos textos jornalísticos.

Além de ter escolhido reeditar os artigos publicados na Gazeta Renana, quase dez anos depois do seu pedido de demissão<sup>11</sup>, e de reconhecer tanto em conversas com Engels como em textos publicados em vida, caso do *prefácio de 1859*, a importância dos debates dos tempos da Gazeta Renana para a sua formação intelectual, podemos falar de um terceiro fato que nos coloca diante da missão de fazer nossa análise passar pelo período aqui delimitado, o aludido fato tem ligação direta com o nosso objeto de pesquisa, sucintamente, *o direito em Marx*. Nos artigos da Gazeta Renana, o filósofo alemão cristalizou uma posição clara em relação a essa matéria, posição essa que estava em desenvolvimento desde a sua carta de 1837, na qual registrou as primeiras colocações em relação ao direito e à então chamada jurisprudência, espécie de *teorização sobre o direito*. Esse terceiro fato pode ser resumido de modo mais enfático da seguinte maneira: em nenhum outro momento do percurso intelectual de Marx, o direito foi tão importante quanto no período que vai de 1837 a março de 1843, ainda que falar em **centralidade** do direito nesses escritos

---

<sup>10</sup>No artigo *Der Kommunismus und die Augsburger "Allgemeine Zeitung"* (1981e), publicado na Gazeta Renana, Marx se coloca completamente desconfiado em relação à validade teórica e prática do ideário socialista.

<sup>11</sup>Em 17 de março de 1843, Marx publica seu último texto no periódico renana, intitulado Declaração [Erklärung]. Tratava-se do seu pedido de demissão, no qual ele dizia se desligar da redação da Gazeta Renana devido as “atuais condições de censura” (MARX, 1981j, p. 200).



também possa ser considerado um equívoco, não obstante, a palavra direito [*Recht*] apareça bastante, ocorrendo somente em menor quantidade que o vocábulo Estado [*Staat*].<sup>12</sup>

Portanto, parece-nos devidamente justificada nossa escolha de iniciar a análise da posição de Marx em relação ao direito pelos escritos anteriores à constituição do pensamento verdadeiramente marxiano. Justificação descoberta na própria textualidade do autor, como vimos. Com isso, também afirmamos que a inebriante cantoria das “hermenêuticas da imputação” (CHASIN, 2009, p. 40), cuja promessa de liberdade subjetiva aprisiona o leitor no irracionalismo da chamada “equivalência das ‘leituras’” (CHASIN, 2009, p. 25), não fará seu baile em nosso salão. E contra esse modo de proceder, afirmamos nosso compromisso com a *leitura imanente* da obra intelectual do autor de *O capital*, que visa “esclarecer o intrincado de suas origens e desvendar o rosto de suas finalidades”, por isso mesmo buscamos “reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou” (CHASIN, 2009, p. 25), dançando conforme a música extraída da partitura escrita por Marx, ao invés de deixar-nos seduzir pelas sereias do irracionalismo, esperamos com isso que os seus harmônicos sejam audíveis não só aos especialistas, mas a todos aqueles que realmente se interessem pela crítica radical da sociedade capitalista e, para tanto, pretendam tratar de modo rigoroso o pensamento marxiano.

Esperamos também que procedendo assim nos separemos definitivamente do “leitor amador”, ao qual “basta o sentido geral e um domínio ainda vago” do texto e que “não sente a necessidade de comprovar como tudo se afina no todo, e como se afina pelas partes” (CADIDO, 2006a, p. 31). Da mesma maneira que “estabelecer essa prova é fundamental” para a crítica literária, como lecionou Antonio Candido (2006a, p. 31), também o é para a leitura imanente, nas palavras, mais uma vez, do marxista José Chasin (2009, p. 25), “é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido”. Eis que partimos da “*intentio recta*” que busca retomar o elo com “a questão da verdade sobre o objeto em exame” (VAISMAN; ALVES, 2009, p. 7), perdido atualmente no emaranhado e confuso mundo dos olhares e vivências, cujo albergue acadêmico por excelência tem sido o epistemologismo. É preciso ainda

---

<sup>12</sup> Tendo em conta somente a Gazeta Renana, o vocábulo *Recht*- aparece cerca de 235 vezes (contando apenas os momentos nos quais o termo alude diretamente para um conteúdo jurídico); já para *Staat*-, registramos 321 aparições.

que se diga: há um texto! Assumimos, por isso, a “propulsão categórica à objetividade” – mais que um simples “desejo de objetividade” – que busca “apreender o texto na forma própria à objetividade de seu discurso enquanto discurso”, portanto, também não se trata de mera exegese, posto que enfrenta o texto como formação ideal e no “conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam” (CHASIN, 2009, p. 25). José Chasin resolve do seguinte modo esse embate, diz ele:

[...] no extremo e por absurdo, mesmo se todo observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir, salvo se admitindo, paradoxalmente, que a impotência do sujeito no campo ideal é poder dissolvidor no plano real (CHASIN, 2009, p. 26).

Foi por acreditar nesse “poder dissolvidor” que muitos intérpretes da obra marxiana terminaram sendo engolidos pela esfinge, nesse caso, nada menos que a própria textualidade legada por Marx. Cabe também expor nossos limites e dizer que a presente exposição possui pretensões bastante humildes, já que, frente à volumosa obra do pensador e revolucionário alemão, procura perseguir as trilhas desse “vigoroso andarilho” nas veredas escarpadas que o conduziram rumo a uma posição declarada frente ao direito. Contudo, de maneira diversa aos ensinamentos do engenhoso Isaías, que manda “endireit[ar] os caminhos tortuosos e aplan[ar] as veredas escarpadas” (BÍBLIA, Isaías, 40,4-5), o caminho do senhor não nos cabe, seguimos então pelo Grande sertão da textualidade marxiana, na qual, “há de tudo para quem souber ler, e nela tudo é forte, belo, impecavelmente realizado”, aproveitando as palavras do crítico Antônio Cândido (2006b, p. 111) sobre a obra-prima de Guimarães Rosa (2001). Palavras que não distam daquelas grafadas na obra *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, na qual se lê que:

[...] o exame imanente dos materiais revela a natureza e a organização de um pensamento que dispensa qualquer artificialismo ou recurso extrínseco para evidenciar consistência e identidade. Não precisa de aditivos, recortes ou remontagens para ser legitimado no universo do pensamento de rigor (CHASIN, 2009, p. 84).

Assim, visando o “universo do pensamento de rigor” e esclarecidos de que “não existe uma estrada real para a ciência, e somente aqueles que não temem a fadiga de galgar suas trilhas escarpadas têm chance de atingir seus cumes luminosos” (MARX, 2013, 132), prosseguiremos com a leitura imanente de textos fundamentais do período pré-marxiano, dando especial atenção para aqueles publicados nas páginas da *Gazeta Renana*, afinal, foi o próprio Marx quem reportou importância a tais textos. Cabe advertir que os textos anteriores à produção da *Gazeta Renana*, que chamamos de trabalhos escolares e universitários (ou acadêmicos), escritos entre 1835 e 1841, aparecem como forma de remontar o percurso formativo que prepara nosso autor para as suas primeiras intervenções públicas, investido das funções de periodista e editor-chefe do referido jornal.

Como periodista, ele abraçou o fato de “ter que opinar”, obrigação típica do jornalismo, para se debruçar sobre os mais diversos aspectos da *miséria alemã* – censura prussiana, liberdade de imprensa, pauperismo dos camponeses do Vale de Mosela e sua criminalização via lei que instituía a coleta de madeira como um crime e os debates da VI Dieta Renana. Como editor-chefe de um dos principais órgãos da imprensa renana, Marx se tornou um dos mais importantes opositores ao governo de Frederico Guilherme IV, imperador prussiano, sendo alvo de constantes investidas dos órgãos oficiais de censura. A sua capacidade intelectual e política é percebida por muitos, do censor às mais destacadas personalidades intelectuais de sua época, como Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge e Moses Hess.

Do censor, St. Paul, nós lemos que “o doutor Marx é [...] o centro doutrinário, a fonte viva das teorias do periódico” (ST PAUL, 1982, p. 699). São inúmeros os predicados utilizados pelo censor para caracterizar, sobretudo, a personalidade e o papel exercido por Marx no cenário alemão, dentre todos os redatores da *Gazeta Renana*, nosso autor é “o mais influente de todos”, “espírito reto de toda a imprensa”; sobre sua personalidade, diz o censor que Marx “se mataria por suas ideias, presas nele como convicções” (ST PAUL, 1982, p. 699). Por fim, aludindo ao pedido de demissão de Marx, escreve St. Paul (1982, p. 699) que “depois da partida do doutor Marx, não há em Colônia realmente nenhuma personalidade capaz de manter o periódico em sua odiosa altura anterior e de sustentar com energia sua tendência”. Para não ficarmos apenas com a impressão do censor, afinal, o atributo da inteligência não é *conditio sine qua non* para a investidura na função, recordemos do impacto positivo que a personalidade de Marx causou em Moses Hess, quem, em

carta dirigida a Berthold Auerbach, assim exprime suas primeiras impressões acerca de Marx:

O doutor Marx, pois assim se chama meu ídolo, é ainda um homem jovem (tem, quando muito, 24 anos), foi convocado a baixar o último golpe sobre a religião e a política medievais, sabe reunir a mais profunda seriedade filosófica à sagacidade mais afiada; imagine Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos em um só pessoa – digo reunidos, mas não misturados – e terá o doutor Marx (HESS, 1982, p. 687).

A empolgação de Moses Hess, o qual chegou a dizer, nessa mesma carta, que o jovem doutor Marx estava acima de Strauss e Feuerbach e que era “talvez o único verdadeiro filósofo vivo” (HESS, 1982, p. 687), é inteiramente justificada pela posição alcançada por Marx dentro do círculo hegeliano, bem expressa pelo papel de direção política e intelectual do “jornal democrático” *Gazeta Renana*, “órgão político do partido” neo-hegeliano, como já dissemos nesta introdução. Não nos parece exagerado e sem propósito afirmar que na redação da *Gazeta Renana* temos uma espécie de prelúdio do que bem mais tarde Engels caracterizou como a “ditadura de Marx” (ENGELS, 1976, p. 174), referindo-se ao modo como seu amigo dirigia a redação da *Nova Gazeta Renana*.<sup>13</sup> Em 30 de novembro de 1842, Marx demonstra irritação com o movimento dos *livres* e fornece as provas da sua liderança, escreve o seguinte a Arnold Ruge:

[...] eu mesmo me permito tantas coisas como o censor, já que Meyen e consortes nos enviam muitas porcarias no estilo mais rasteiro, completamente vazias e com as quais tentam abalar o mundo, salpicadas de ateísmo e comunismo (que esses senhores jamais se preocuparam em estudar); eles se acostumaram, com Rutenberg, a esse respeito com uma ausência total de senso crítico, de originalidade e de capacidade, considerando a *Gazeta Renana* como seu órgão submisso, e eu não achei

---

<sup>13</sup> Para que não reste nenhum mal-entendido com relação ao sentido da expressão “ditadura de Marx”, pois reconhecemos que o termo “ditadura”, contemporaneamente, é perpassado por julgamentos morais, citamos a passagem de Engels em sua integralidade. Diz ele: “A constituição em vigor na redação do jornal reduzia-se, simplesmente, à ditadura de Marx. Um grande jornal diário, que deve sair a uma hora fixa, não pode defender consequentemente seus pontos de vista em outro regime que não esse. Além disso, em nosso caso, a ditadura de Marx era uma coisa de bom grado. Graças, sobretudo, à sua visão clara e à sua atitude firme, a **Nova Gazeta Renana** converteu-se no mais famoso jornal alemão dos anos da revolução” (ENGELS, 1976, 174).

que devia seguir tolerando todos esses enxaguamentos e manobras (MARX, 1982f, p. 687).

Como se pode perceber, o autor dos textos por nós analisados estava longe de ser figura apagada e sem importância no cenário alemão, solo por onde caminha a posição do autor frente ao direito. Julgamos que o doutor Marx, como era chamado, delineou mais que uma descrição fática dos acontecimentos da sua época, o que vemos são ideias até certo ponto unitárias e coerentes, construídas a partir dos debates no *Clube dos Doutores* e, sobretudo, nas e para as suas intervenções públicas. Marx estava certo da necessidade e da adequação prática do terreno jornalístico, o “terreno indicado”, pois, diz ele, “os periódicos começam a ser o terreno indicado” quando os “problemas se convertem em problemas do Estado real, em problemas de ordem prática” (MARX, 1982i, p. 686), além disso, o periodismo retira o escritor do seu isolamento, fornece a este um senso de coletividade, afinal, “um escritor isolado não pode examinar os problemas em seu conjunto como o próprio periódico” (MARX, 1982i, p. 686), desse modo, o periodismo se afina tanto com suas pretensões teóricas quanto com seu intento político, que passam, inevitavelmente, pela construção coletiva. Marx, no que compete à sua carreira jornalística, escreveu e colaborou durante quase toda a sua vida com a imprensa, donde sobressai algumas tentativas de fundar um periódico, lembremos dos *Anais franco-alemães*, que não passaram da primeira edição, e da *Nova Gazeta Renana*, experiência que teve mais sucesso, esse periódico, dirigido em parceria com Engels, sobreviveu aos turbulentos anos de 1848-1849<sup>14</sup>. Ainda sobre a rica produção do nosso autor nesse terreno, do periodismo, além do *Anekdotia* (1842), da *Gazeta Renana* (1842-1843), dos *Anais franco-alemães* (1844) e da *Nova Gazeta Renana* (1848-1849), Marx colaborou por quase uma década com o jornal estadunidense *New-York Daily Tribune*.<sup>15</sup>

A sua época estava vocacionada, segundo ele, a tratar de assuntos filosóficos em jornais, já que seria o tempo da filosofia se mundanizar e do mundo se tornar filosófico, o que ele caracterizou na sua tese de doutorado como a “época

---

<sup>14</sup> Cf. Cotrim (2002) e Engels (1976).

<sup>15</sup> Sobre a carreira de Marx como periodista, o leitor pode procurar os seguintes textos: a *introdução* de Mario Espinoza Pino (2013) à obra *Artículos periodísticos*, intitulada *Karl Marx: un periodista en la Historia*; esse mesmo autor, Mario Espinoza Pino (2017), escreveu o texto *Karl Marx, un periodista en la Era del Capital. Apuntes para una investigación* que também pode ser acessado pelos interessados na temática. Ao longo da exposição, citaremos outras obras, mais específicas e aprofundadas acerca dos textos jornalísticos de Marx.

carnavalesca da filosofia” (MARX, 1972, p. 86). Essa é precisamente uma das noções que amadurecem ao longo dos anos analisados neste trabalho e que recebem seu desenvolvimento pleno nas páginas do “periódico democrático”; pensamento que vinha sendo gestado, principalmente, desde as suas investigações no campo da Filosofia, da História e da Jurisprudência ao longo do ano de 1837, em boa parte, registrados na carta endereçada ao seu pai, em Trier. Nos artigos sobre a proibição da *Gazeta Geral de Leipzig*, Marx se refere a dois tipos de periódicos, distinção que será bastante útil para a melhor compreensão da maneira como nosso autor encarou o periodismo, dizia ele, há os que dão preferência ao “interesse imediato do fato político” e os que preferem, caso exemplar da *Gazeta Renana*, satisfazer “o interesse pelo pensamento político” (MARX, 1981h, p. 159). Dirigindo-se sempre ao leitor interessado pelo chamado pensamento político [*politischen Gedanken*], Marx foi além do mero fato político [*politischen Tatsache*], entre “narrar ou descrever” (LUKÁCS, 2010, p. 157), nosso autor fez uma clara opção pela narrativa, afinal, se se considerar o que escreve Lukács (2010, p. 165), isto é, que “a narração distingue e ordena”, ao passo que “a descrição nivela todas as coisas”, encontraremos a mais perfeita caracterização do que Marx buscou realizar nas páginas da *Gazeta Renana*, quando elevou o debate político “ao plano da necessidade” (LUKÁCS, 2010, p. 151), concentrando-se no que ele mesmo chamou de “pensamento político”. Esse aspecto da sua produção fica explicitado, por exemplo, na crítica ao pai da Escola Histórica do Direito, Hugo, para quem “nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas [*positiven Institutionen*], como a propriedade [*Eigentum*], a constituição do estado [*Staatsverfassung*], o matrimônio etc., que elas inclusive contradizem a razão [...]” (MARX, 1998c, p. 246; MARX, 1981c, p. 79), dessa maneira, Hugo “nivela todas as coisas”, nele, sobressai o elemento acidental, portanto. Ao longo da produção jornalística desse período, e nos demais jornais por onde passou, seja dirigindo ou como colaborador, Marx despiu nas páginas de jornal a filosofia da sua “batina ascética [*asketische Priestergewand*]” (MARX, 1981d, p. 97), indo às últimas consequências do pensamento de seu tempo, é tanto que ao final desse período não foi possível seguir sendo o mesmo. Nas páginas da *Gazeta Renana*, Marx narrou a miséria alemã, elevando a crítica do existente ao ponto mais alto, dentro do que lhe era possível naquele momento.

Nas mesmas páginas da *Gazeta Renana*, o então doutor Marx desenvolveu um pensamento próprio, bem representado pela posição que estabeleceu com Hegel

e o hegelianismo de sua época. Na tese de doutoramento, Marx defende que a melhor relação com o mestre é aquela definida como uma “posição de reflexão”, postura que, segundo ele, reconheceria o caráter inacabado do sistema filosófico e, como veremos, não descarta a possibilidade de superação do sistema hegeliano, de ultrapassagem, pois. Será acima de tudo nisso que fiaremos nosso argumento acerca da propriedade do pensamento de Marx nesse período, o que não significa, importante explicitar, que discordamos de José Chasin quando qualifica o pensamento do autor nesse período de não original, posto que ainda se nutre de Hegel e do seu sistema, cuja lógica aberta, segundo ele, o permitia, sem renunciar o senso crítico, seguir caminho no chão hegeliano, tal argumento ficará mais bem exposto quando tratarmos da permanência no pensamento do jovem Marx da identidade sujeito-objeto, marca indelével do seu hegelianismo.

Aludimos tão somente para o fato do nosso autor não ter sentado na “confortável poltrona da abstração” (MARX, 1982, p. 685) e procurado simplesmente repetir as soluções de Hegel, por exemplo; seu hegelianismo foi único, inclusive porque já em 1842 ele manifestava, em cartas a Ruge, descontentamento com o monarquismo manifesto pelo autor d’*A filosofia do direito*. É famosa a sua promessa de publicar um “trabalho contra a teoria hegeliana da monarquia constitucional” (MARX, 1982, p. 686), cujo primeiro registro pode ser encontrado em uma carta datada de 29 de março de 1842, onde se lê: “Creio que estas circunstâncias não me permitirão enviar-lhe a crítica da filosofia do direito para a próxima Anekdotia” (MARX, 1982j, 672). Nessa mesma carta, deparamo-nos com outra crítica a Hegel, Marx fala que os “laços irritantes da exposição hegeliana deve agora ser alterado por um tom mais livre e, portanto, mais substancial” (MARX, 1982j, p.672), além disso, aponta para certo choque com Feuerbach, conflito que “não versa tanto sobre o princípio como sobre seu modo de expressar-se” e encerra: “em todo caso, a religião não sairá ganhando muito com ele” (MARX, 1982j, p. 673). Aqui, cerramos a porta de entrada mais comum aos textos pré-marxianos, pois, embora não se negue o *hegelianismo* do autor, nossa investigação não se limitará a procurar o elemento hegeliano (ou, quem sabe, feuerbachiano) escondido em cada palavra escrita por Marx, que utiliza, é verdade, a palheta de cores deixada por Hegel para pintar um quadro próprio, como no caso em que carrega de tinta a responsabilidade do Estado frente ao processo de criminalização dos camponeses acusados pela nova lei de roubo da madeira; nesse ponto, o relevo fica por conta da cidadania. Retomando, uma vez mais, o legado da

leitura imanente, pretendemos nos apropriar mentalmente da textualidade de Marx, tomada como “um corpo de argumento estável e inconfundível”, inclusive com Hegel e seus epígonos, passando necessariamente pela “reprodução analítica do discurso através de seus próprios meios e preservados em sua identidade”, respeitando a “integridade fundamental” das formulações do autor, assim, ao final, conheceremos não só o seu material genético como também as características fenotípicas do seu pensamento.

Importa-nos ainda destacar que, quando Marx se junta ao corpo editorial da *Gazeta Renana*, a juventude hegeliana estava sofrendo com perseguições nas Universidades alemãs. A impossibilidade de exercer a docência sob o reinado de Frederico Guilherme IV conduziu nosso autor e seus companheiros de *Clube dos Doutores* a dedicarem-se quase que exclusivamente ao jornalismo. Sendo, no tocante a isto, digno de nota que nosso autor jamais abandonou o ofício de jornalista nem a tradição filosófica alemã de veiculação em periódico, o “terreno indicado”, dos debates teóricos acerca do que ele mesmo chamava de “pensamento político”, embora sua posição se altere substancialmente, principalmente se considerarmos a produção posterior a 1844<sup>16</sup>, quando nosso autor já se encontra de posse, ao menos inicialmente, da crítica da economia política, ainda chamada por ele do modo germânico, economia nacional [*Nationalökonomie*]<sup>17</sup>. A tradição do periodismo, presente na Alemanha bem antes de Marx, valoriza até certo ponto a promoção de debates teóricos nas páginas de revistas e jornais, caso exemplar da famosa pergunta “*Was ist Aufklärung?*”, formulada pela revista *Berlinische Monatsschrift*<sup>18</sup>, que acabou movimentando fervorosas discussões e de onde saiu o texto homônimo de Kant (1988), hoje um clássico. Destacamos ainda que “no final do século XVII, irrompe na Alemanha um processo de difusão do pensamento filosófico por meio da imprensa periódica, processo que se combina com o auge da ‘filosofia popular’ ou ‘de divulgação’ (*Populärphilosophie*) de Mendelssohn” (PEREIRA NETO, 2015, p. 65). Para Marx, contudo, devia-se ir além dos debates filosóficos nas páginas dos jornais,

---

<sup>16</sup> Apenas como forma de indicar, apontamos para uma passagem na qual a crítica ao direito se coloca na rota traçada pelo autor, algo bastante distinto de tudo que Marx realizou nos anos anteriores a 1843, quando, definitivamente, veremos isso em detalhes, a suas posições passam pela defesa do direito. Diz Marx, em texto publicado no ano de 1844: “A crítica do céu é assim transformada na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política” (MARX, 1981k, p.379).

<sup>17</sup> É também como aparece no “genial esboço” (MARX, 1961, p. 10) de Engels, intitulado *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* (ENGELS, 1981b, pp. 499-524, grifo nosso).

<sup>18</sup> Ao leitor interessado, pedimos que confira a obra organizada por Agapito Maestro (1988). Nela, encontramos tanto o texto de Kant como também o de Lessing, Mendelssohn e outros.



era o caso também de levantar-se da “confortável poltrona da abstração” (MARX, 1982, p. 685), isto é, de transpor a linguagem etérea da filosofia; a crítica começava ali a beirar a realidade efetiva - não é por acaso que Marx se reportara aos anos de 1842-1843 como período decisivo para sua reviravolta rumo à “anatomia da sociedade civil-burguesa”, buscada na economia política, objetivo que conduziu toda a caminhada pós-1844 e que teve como cume luminoso a publicação do primeiro livro de *O capital*.

Ao longo da sua agitada vida intelectual e política, colaborou com diversos órgãos da imprensa periódica. Ao se desligar da *Gazeta Renana*, Marx segue até Paris, onde irá abraçar o projeto, arquitetado juntamente com Arnold Ruge, de publicação dos *Anais franco-alemães*, uma tentativa de colaboração entre intelectuais e ativistas franceses e alemães, mas que não contou com a adesão dos primeiros e, por isso, não passou da primeira edição<sup>19</sup>. Destacamos, além dos já citados (*Anekdotas*, *Gazeta Renana* e *Anais franco-alemães*), outros dois periódicos, cujo volume de textos é bastante significativo: *Nova Gazeta Renana – Órgão da Democracia*, publicada entre junho de 1848 e maio de 1849, fundada e dirigida por Marx e Engels; e *New-York Daily Tribune*, que contou durante quase uma década (1852 – 1861) com a sua contribuição permanente. O que defendemos aqui também fica exposto na explicação de Livia Cotrim acerca dos motivos que levaram Marx e Engels a fundar a *Nova Gazeta Renana*, segundo a autora, os pensadores alemães:

[...] busca[ram] criar um jornal que alcançasse ampla difusão entre os trabalhadores, tendo por objetivo desenvolver e difundir ‘idéias rigorosamente científicas e uma doutrina clara’, participando da luta revolucionária com a ‘arma da crítica’, esforçando-se para transformá-la em ‘poder material’ por sua assunção pelo proletariado (COTRIM, 2002, pp. 224-225).

Adicionamos outros ingredientes que levaram Marx a se dedicar ao periodismo, até mais do que ele gostaria, motivação que, sem dúvida, não exclui os anteriores; esse é o caso dos artigos escritos para o *New-York Daily Tribune*. Os ingredientes aludidos foram a fome e o pauperismo, dois dos principais temperos da salada de miséria a que o capitalismo submete a Humanidade, pois, ao encarar essa

---

<sup>19</sup> Há uma tradução para o espanhol da íntegra do *Anais franco-alemães*, portanto, conferir: MARX, Karl; RUGE; Arnold. **Los anales franco-alemanes**. Traducción de J. M. Bravo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970.

dura realidade, vivida ao longo de toda a década de 1850 e 1860, quando habitou um apartamento de três cômodos no bairro de Soho em Londres, sendo obrigado a constantemente penhorar seu casaco para sobreviver, submetendo-se não somente ao frio, que castigava seu corpo, mas à humilhação das constantes ameaças de despejo. Em uma de suas cartas, dirigida a Lassale, a situação fica exposta. Nela, ele escreve: “durante o ano passado, para evitar morrer de fome, tive que fazer o mais desprezível trabalho por encomenda e, muitas vezes, estive por meses sem poder adicionar uma linha à ‘coisa’” (MARX, 1985a, p. 356), a coisa em questão era nada menos que sua obra-prima inacabada, *O capital*. Noutra carta, dessa vez dirigida a Engels, o descalabro familiar é relatado:

Minhas duas filhas mais velhas serão empregadas como governantas pela família Cunningham. Lenchen deve começar o serviço em outro lugar, e eu, juntamente com minha esposa e o pequeno Tussy, devemos morar no mesmo abrigo municipal onde Red Wolff já residiu com sua família (MARX, 1985b, 445).

Marx não teve muita escolha quando lhe foi oferecida a oportunidade de ganhar algum dinheiro escrevendo como correspondente do aludido periódico estadunidense, o tal “trabalho por encomenda”. Tendo tudo isso em conta, ainda que de forma sumária, centraremos nossa análise no primeiro conjunto de textos jornalístico do autor, no qual toda a sua relação com o periodismo teve início.

Os textos que fornecem o colorido deste trabalho não estão vertidos para o português em traduções consolidadas digamos, isto é, fruto de projetos editoriais guiados pelo mais profundo respeito filológico, capaz de transmitir, assim, ao leitor a coerência das formações ideais e a arquitetura do pensamento do autor. Exceção feita aos textos da *Nova Gazeta Renana*, que tiveram certo trato editorial<sup>20</sup>, embora não sejamos capazes de avaliar a tradução propriamente dita, os artigos da *Gazeta Renana* e aqueles publicados para o *New-York Daily Tribune* não tiveram a mesma sorte. Desse último periódico, é possível encontrar apenas algumas coletâneas temáticas, que distam muito das exigências editoriais necessárias para uma boa publicação; também encontramos traduções esparsas, publicadas em periódicos acadêmicos, mas que, embora sejam importantes por permitirem o acesso ao público

---

<sup>20</sup> Cf. Marx, Karl. *Nova Gazeta Renana*. Tradução e apresentação de Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010d.

brasileiro à letra marxiana, nem de longe *substituem* a consulta da obra original. No caso da *Gazeta Renana*, também não há projeto editorial rigoroso que busque a publicação integral dos textos lá presentes, de modo que aqui nos apoiamos no trabalho valioso de Celso Eidt (1998) <sup>21</sup>, que trouxe como anexos da sua dissertação a tradução de parte dos artigos publicados por Marx no aludido periódico e que, ao que tudo indica, continuará sendo o local onde se encontrará traduzido no Brasil a maior quantidade dos trabalhos de Marx para a *Gazeta Renana*. Também visitamos a tradução de Nélio Schneider do artigo sobre a lei referente ao furto da madeira (2017), que, inclusive já estava na seleção de textos traduzidos por Eidt; nesse mesmo sentido, será de grande valia, a tradução de Wenceslao Roces para o espanhol.

Lembrando Belchior, grande poeta do agreste latino-americano, o qual entoava em uma das suas principais canções os seguintes versos, “Sons, palavras, são navalhas/ E eu não posso cantar como convém/ Sem querer ferir ninguém”, devemos por obrigação de rigor fazer um aparte, brevíssimo que seja, sobre o projeto editorial da Boitempo, patrocinadora da tradução de Schneider do artigo sobre a lei do roubo da madeira e principal patrocinadora da edição das obras de Marx e Engels no Brasil, que, em verdade, traz muitos bons frutos aos leitores e estudiosos da obra de Marx e dos marxistas. Aludido projeto editorial, e aqui não analisamos a tradução em si, é um bom exemplo do problema a que nos referimos, pois, vejamos, ao invés de traduzir a totalidade dos textos do período, o que daria ao leitor mais rigoroso plenas condições para a apreensão mental do texto do autor, engendrado nos anos que precedem 1843, a citada editora paulista optou por traduzir tão somente um dos artigos da *Gazeta Renana*, e como se não bastasse, o artigo de Marx, segundo a própria edição, que segue a obra francesa de Daniel Bensaïd, *Les dépossédés: Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres* (2007; 2017), é transformado em mero apêndice, que fornece, quando muito, algum contexto (quando não, pretexto) para as análises do autor francês. Observamos o rigor filológico, que é também teórico-político, sucumbir diante da lógica sanguinolenta do mercado editorial, pois, visando matar dois coelhos com uma só pancada, publicou-se um só livro ao invés de dois, Marx foi reduzido a mero acessório de Bensaïd, o único e verdadeiro autor da obra *Os despossuídos*, na qual se arrancou o artigo sobre a lei do roubo da madeira da sua

---

<sup>21</sup> Cf. EIDT, Celso. O Estado Racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da *Gazeta Renana* (Dissertação de mestrado). Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998.

raiz e, não por acaso, muitos são os que hoje cultuam como naturalistas a presença de uma árvore já morta. Em síntese, como destacado no início desta introdução, é preciso, não como assessório, mas como “**condição necessária** para sua apreensão e entendimento” (VAISMAN; ALVES, 2009, p. 11, grifo nosso), ter em conta a “história de constituição do pensamento marxiano”, isto é, a linha evolutiva que constitui a própria formação desse pensamento, o que de modo algum é permitido pela edição brasileira mais famosa atualmente. Caso contrário, teremos que conviver com a fadiga de nos deparar com o seguinte texto, presente na orelha do livro já citado, escrita pelo jurista Ricardo Prestes Pazello, que diz:

No atual estágio do capitalismo, em que os métodos de acumulação originária do capital se reprimam, ler o texto de Marx sobre o furto de madeira - acompanhado, aliás, do fundamental estudo de Daniel Bensaïd, que atualiza o debate sobre os despossuídos - é renovar a reflexão sobre a necessidade de se insurgir contra a sociedade capitalista e suas instituições, tais como o Estado e o direito (PAZELLO, 2017).

Antes, Pazello ainda escreve que Marx “esboçou o deslocamento de um uso estratégico para um uso tático do direito (consuetudinário dos pobres), lançando mão nitidamente de critérios sociais para a sua reflexão, assumindo o lado dos pobres” (PAZELLO, 2017). Voltaremos a tais afirmações e a outras – que procuram reter certa centralidade ao direito na obra de Marx – de forma mais detida no decorrer da exposição, conforme a própria textualidade de Marx permita o diálogo. Contudo, ainda, cabe-nos apontar algumas informações pertinentes para um texto introdutório, que já nos dão a monta do equívoco acolhido prontamente pelo projeto editorial da boitempo, por exemplo, lemos na nota da editora que “no espírito desse jovem Marx que as classes menos favorecidas continuam encontrando um **advogado** à altura de suas grandes causas” (NOTA DA EDITORA, 2017, p. 9, grifo nosso), o apelo ao juridicismo, se assim podemos chamar, marca da aludida edição, encontra-se também nos pequenos gestos, na escolha das palavras. Ato falho? Tudo indica que não. Quanto a Marx, não parece ser desprezível, no seu percurso intelectual e na sua trajetória de **defesa** da causa revolucionária dos trabalhadores, o fato de muito cedo ter largado o curso de Direito e se voltado inteiramente para o terreno da filosofia, afinal, é ele mesmo quem diz: “sem filosofia não é possível penetrar nos problemas”

(MARX, 2010a, p. 299, MARX, 1968a, p. 7), trecho extraído da famosa carta ao de 1837.

Retomando o que escreveu Pazello, como se pode dizer que um autor “[lança] mão nitidamente de **critérios sociais** para a sua reflexão” (PAZELLO, 2017, grifo nosso) quando em todo o texto as palavras mais usadas são Estado [*Staat*] e direito [*Recht*], sem contar lei [*Gesetz*], ao passo que sociedade [*Gesellschaft*]<sup>22</sup> é um termo praticamente ausente na tessitura desse e dos demais textos do período analisado? A ênfase é toda, podemos ser taxativos, na esfera do Estado, entendido como manifestação da própria Razão, e do direito, resguardada a diferença entre ambos. A sociedade, referida como *bürgerlichen Gesellschaft*<sup>23</sup>, é, tal qual em Hegel, apreendida como um “espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética” (HEGEL, 2010, p. 190), contudo, o que num primeiro plano aparece como uma posição bastante crítica passa a figurar em uma análise mais detida como algo resolvível, na qual a negação é negada, o modo hegeliano de superação está sempre presente; há no Marx da *Gazeta Renana* a suprassunção do momento dito inferior, de carência, quando reina soberano os interesses privados [*Privatinteresse*], para utilizar os termos do autor nesses textos, pelo momento superior do Estado, cujas “leis devem [*muss*] prevalecer, apesar de todos os interesses privados” (MARX, 1981i, p. 186). É claro que voltaremos a tratar de forma mais cuidadosa dessas questões; nesse momento, apenas apontamos para a tentativa de *presentificação* do pensamento de Marx desse período, bem representada pela passagem na qual o mesmo jurista brasileiro se refere ao texto de Bensaïd, qualificado como o “fundamental estudo que atualiza o debate sobre os despossuídos”. Nós, infelizmente, ainda carecemos de edição cuidadosa dos textos da *Gazeta Renana*<sup>24</sup>. Hoje, não

<sup>22</sup> Em páginas anteriores nos referimos à imensa quantidade de vezes em que aparecem os termos *Recht-* e *Staat-*, respectivamente direito e Estado, o número fica ainda mais expressivo quando comparamos com o termo *Gesellschaft-*, sociedade, registrado apenas nove vezes, das quais apenas em duas há referência ao termo *bürgerlichen Gesellschaft*, sociedade civil-burguesa, bastante comum na produção posterior do autor, quando, realmente, podemos dizer de um modo geral que seu critério é social. Para se ter mesmo que uma vaga noção, somente nos dois artigos publicados nos *Anais franco-alemães, Zur Judenfrage* (MARX, 1981i, pp. 347-377) e *Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie. Einleitung* (MARX, 1981k, pp. 378-391), encontramos a expressão sociedade civil-burguesa 36 vezes.

<sup>23</sup> A expressão aparece apenas duas vezes ao longo de todos os artigos jornalísticos do período, o que ocorre justamente no famoso texto no qual Marx teve que tratar pela primeira vez dos ditos interesses materiais, o artigo sobre a criminalização dos coletores de madeira do Vale de Mosela.

<sup>24</sup> Vale acrescentar que, além das edições já citadas, há ainda outra tradução bastante difundida dos artigos de Marx da *Gazeta Renana* que abordam a questão da liberdade de imprensa, referimo-nos à edição da L&PM, cujo título é: Liberdade de imprensa (1999); a crítica tecida acima também vale para esse caso.

temos nada a altura da importância desses escritos para a compreensão da evolução e do desenvolvimento das formações intelectuais de Karl Marx <sup>25</sup>. Mas essa não a única barreira – que procuramos eliminar por meio da leitura imanente - que medeia a análise rigorosa dos textos anteriores à constituição do pensamento propriamente marxiano.

Acreditamos que a falta de rigor editorial, a que nos referimos nos parágrafos anteriores, é somente *em parte* responsável pela insuficiência de estudos detidos sobre a produção de Marx nesse período. Nessa zona árida, os estudos de Ana Selva Albinati (2001), Eidt (1998; 2001), Enderle (2000) e Vânia Noeli Ferreira de Assunção (2004) são verdadeiros oásis que nos ajudam, sem dúvida, a balizar nossa análise. Quanto ao direito <sup>26</sup>, a coisa é bem pior, não há nada sequer próximo de um oásis, a realidade se mostra ainda mais árida, pois, embora esses trabalhos anteriormente citados toquem n'alguns aspectos a posição de Marx frente ao direito na *Gazeta Renana*, em nenhum deles isso é central, como no caso deste trabalho. Dissemos *em parte*, pois acreditamos que não é somente devido aos infortúnios editoriais que esse período da obra de Marx é pouco estudado, as editoras mais refletem o fato da recepção da obra e do pensamento do autor em estudo ter se dado via seguidores de Althusser, importante estudioso da obra de Marx na França, que acabam se referindo como *ideológico* a tudo que Marx escreveu até a *Ideologia alemã*, prova disso é a parte diminuta reservada por Márcio Bilharinho Naves, na sua obra *A questão do direito em Marx* (2014), ao período que vai até 1846, pouco mais de cinco páginas. Tudo que fazem é tentar, sem sucesso, enfiar um gigante numa habitação de pigmeus, não demora muito e a casa vai abaixo.

Contrária a tal recepção, destacamos no Brasil a salutar existência do grupo formado por José Chasin e Ester Vaisman, que, ainda na *Revista Ensaio*, construíram e pavimentaram um vigoroso caminho, ou rota, de *retorno a Marx* <sup>27</sup>. Não podemos deixar de reconhecer também a influência da obra de György Lukács e do

---

<sup>25</sup>Para este trabalho, visando suprir as nossas insuficiências editoriais, consultamos também a tradução clássica de Wescleslao Roces, publicada pela editora *Fondo de Cultura Económica*, sediada na Cidade do México, cujo título é: *Escritos de juventud* (1982). Prezando pelo rigor, nós também consultamos a edição alemã das obras de Marx e Engels, então, sempre que necessário recorreremos ao termo em alemão, somado às devidas explicações.

<sup>26</sup> Nós esboçamos um estudo mais detido dos textos da *Gazeta Renana* em Pereira Neto (2015). Vale também citar o texto de Helena Kleine Oliveira (2011), intitulado *Marx e o direito: um estudo dos textos da Gazeta Renana*.

<sup>27</sup> Para entender melhor, conferir Ester Vaisman (2001), bem como toda a edição da *Revista Ensaio Ad Hominem* nº 1, Tomo IV – Dossiê Marx. Santo André: Ad Hominem, 2001.

projeto lukacsiano de renascimento do marxismo. De algum modo, esse trabalho se insere nesse projeto, empreitada que somente será concluída se encarada como um trabalho coletivo, assim pensava Chasin, dada a sua envergadura, tratamos de “um enorme e complexo campo teórico a ser devidamente explorado” (VAISMAN, 2006, p.2), disso é preciso estar plenamente consciente, pobre do atleta que inicia uma maratona como se se tratasse de uma corrida de 100 metros rasos. Em síntese, tomamos como nosso o grande projeto o renascimento do marxismo, que procura trazer à tona a força inarredável da sua dialética “crítica e revolucionária”, assim, temos aqui “a obra de Marx, tanto como ponto de partida, quanto por ponto de chegada”. Isso somente foi possível graças à orientação do professor Dr. Vitor Sartori, cuja produção acadêmica vem abrindo novos caminhos para as pesquisas no campo da crítica marxista ao direito. Também devemos mencionar a importância do grupo de pesquisa *Marx como crítico da política e do direito*, que congrega diversos pesquisadores nutridos pelo mesmo e único objetivo, analisar com rigor as diversas obras do revolucionário alemão.

Para o presente trabalho, seguimos a seguinte divisão: quatro capítulos, que, conforme a exposição exigiu, também foram divididos em tópicos. Os capítulos foram assim intitulados: 1. Os escritos estudantis do jovem Karl: prelúdio acerca da natureza do homem e as primeiras aparições do termo direito [*Recht*]; 2. A carta ao pai de 1837 como primeiro esboço de uma posição declarada frente ao direito; 3. Da jurisprudência à filosofia: o que dizer do direito?; 4. Em defesa do Estado e do direito racionais: Marx, redator da gazeta renana, contra o Estado prussiano e os privilégios.

## CAPÍTULO 1 – OS ESCRITOS ESTUDANTIS DO JOVEM KARL: PRELÚDIO ACERCA DA NATUREZA DO HOMEM E PRIMEIRAS APARIÇÕES DO TERMO DIREITO [RECHT]

### 1.1 Introdução

Neste capítulo, analisamos um período pouco estudado da produção intelectual de Karl Marx, referente aos aqui chamados escritos estudantis<sup>28</sup>, produzidos em 1835, quando nosso autor, com apenas 17 anos, concluía o Ginásio [*Gymnasium*]<sup>29</sup>, são, por isso, frutos – imaturos – dos exames finais, que também serviam de habilitação [*Abitur*] para o ingresso no ensino superior. Esses textos não encontram receptividade analítica junto aos estudos e pesquisas acerca do pensamento de Marx, o que não ocorre sem motivos, afinal, é verdade que nos dizem muito pouco sobre a obra posterior do autor, menos ainda sobre a arquitetura intelectual erigida por ele ao longo do seu percurso intelectual. Contudo, mantendo-nos fiéis à proposta de leitura imanente da produção intelectual pré-marxiana, reservamos certo espaço para a análise desses textos, resguardando sempre a autonomia e a identidade própria da aludida formação ideal.

Primeiro, destacamos que os temas abordados nesse período, como religião, a figura de Lutero, a Natureza Humana, a liberdade, relação entre indivíduo e sociedade e de ambos com o meio ambiente, para citar apenas alguns – de certo modo são retomados no decorrer da tessitura intelectual do autor, sendo abordados, tanto na *Gazeta Renana* quanto nos escritos posteriores, de forma bastante distinta.

---

<sup>28</sup> Refirimo-nos, principalmente, aos seguintes textos: “*Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Johanes 15, 1 - 14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt*”; “*Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufs*”; “*Exemples, qui servent à prouver, que l’homme peut motiver les influences du climat, qu’il habite*”. Todos estão presentes em: Karl Marx e Friedrich Engels, Werke, Band 40, Berlim, Dietz, 1968.

<sup>29</sup> Ao final do ensino básico [*Grundschule*], os estudantes são divididos em três formas de ensino diversas, o *Gymnasium*, a *Realschule* e a *Hauptschule*. Essa última se destina àqueles estudantes que preferem os conhecimentos práticos, tem duração de 4 anos, ao final, presta-se o exame de conclusão, chamado de *Qualifizierter*, para ingressar na escola profissional [*Berufsschule*]. A *Realschule* mescla os estudos teóricos, abstratos, com aprendizados práticos, tem duração de cerca de 6 anos. O *Gymnasium*, mais restrito, tem como finalidade preparar os estudantes para a vida acadêmica, tem duração média de 13 anos. Na República de Weimar, Fritz Karsen criou a *Gesamtschule*, projeto político-pedagógico que buscava integrar a sociedade e possibilitar o ingresso da camada dos trabalhadores nas Universidades; a Karl-Marx-Schule foi a sua escola modelo.



Infelizmente, devido ao objeto específico desse estudo, não poderemos passar de alguns breves comentários; procuramos centrar nossa exposição naqueles momentos em que Marx trata do direito, por meio do uso expresso do termo *Recht* ou quando ao se posicionar em relação a outras questões, como Estado, política, religião, filosofia, gênero humano, etc., o autor permite a apreensão mais precisa do lugar do direito na arquitetura geral do seu pensamento – sobre esse aspecto específico, pode-se ter como um possível fio condutor do presente trabalho a noção de que o direito, ainda que defendido pelo autor, não ocupa lugar central no pensamento do jovem Marx. Assim, ganha premência, dado o nosso objeto de estudo, o fato de nesses escritos haver a primeira aparição do termo direito, bem como doutro, menos frequente, *Vorrecht*, normalmente traduzido como privilégio, mas, aqui, preferimos vertê-lo por prerrogativa<sup>30</sup>; desenvolvemos o argumento mais detalhadamente no capítulo 5 deste trabalho, onde analisamos a contraposição entre direito [*Recht*] e privilégio [*Privilegium*]. Sem mais delongas, vamos aos textos.

## 1.2 Sobre a Natureza Humana

Em 1835, Marx realizou uma série de provas, as quais serviram tanto como exame final do ginásio quanto como habilitação [*Abitur*] para os estudos universitários. Ao final de todas as provas, Wytttenbach<sup>31</sup>, avaliador desses exames, recomendou seu trabalho “por sua riqueza de pensamentos e por uma disposição metódica”, embora, segundo ele, o jovem autor tenha recaído “em seus habituais erros, em uma busca exagerada por expressões metafóricas e difusas”, o que acabou ameaçando, em certas passagens, “a necessária clareza e precisão” (WYTTTENBACH, 2007, p. 116). Desde os primeiros escritos, Marx chamava atenção por seu estilo mais literário<sup>32</sup>, rico em expressões metafóricas, bem como por sua “riqueza de pensamentos”, que nesses textos, está bastante preocupado com o bem-estar da

---

<sup>30</sup> A fim de resguardar com precisão os momentos nos quais Marx se refere aos privilégios feudais, vertemos o termo *Vorrecht* por prerrogativa, tanto Celso Eidt quanto Nélio Schneider traduziram o termo como privilégio, ficando indistinto, na versão brasileira (o mesmo acontece com a tradução de Wenceslao Roces para o espanhol), dos termos *Privilegium* ou *Privileg*, ambos também traduzidos como privilégio.

<sup>31</sup> Segundo McLellan (1977, pp. 18-19), Hugo Wytttenbach foi, depois do próprio pai de Marx, a primeira grande influência do autor. Wytttenbach, além de diretor e professor de História da Escola Superior de Trier, também conhecida como Escola Superior Frederico Guilherme, onde nosso autor estudou, foi membro-fundador do Clube Literário do Cassino, que reunia defensores da liberdade.

<sup>32</sup> Sobre esse ponto, indicamos o ensaio de Ludovico Silva (2012).

Humanidade, encarada ainda de uma posição religiosa, na qual já se destaca a preocupação do autor com a generalidade humana.

No texto escrito em 10 de agosto de 1835, intitulado *A união dos fiéis com Cristo, segundo João, capítulo 15, versículos 1-14, exposta em seu fundamento e essência, em sua necessidade incondicional e em seus efeitos*, Marx nos coloca diante de um pensamento que, como esclarece Caldas (2016, p. 49), destaca duas questões bastante importantes para a Teologia de Lutero, a união com Cristo e a irmandade entre os Homens. Aqui já nos importa acentuar que Marx nunca deixou de se referir à religião ao longo de sua obra, mesmo que o faça, como no caso das obras posteriores a 1843, a partir de uma posição terrena, não teológica. Além disso, Lutero é outra presença constante, na *Gazeta Renana*, por exemplo, ele se refere ao teólogo Lutero na mesma passagem em que cita Kant, Fichte, Ptolomeu e Copérnico, como exemplos de autoridades no campo da filosofia, da astronomia e da teologia, respectivamente; os exemplos só se avolumam ao seguir as linhas posteriores a 1843, pois é de Lutero que Marx fala quando, em 1844, escreve, em um dos artigos publicados nos *Anais franco-alemães*: “o passado revolucionário da Alemanha é teórico – é a Reforma. Assim como outrora a revolução começou no cérebro de um monge, agora ela começa no cérebro do filósofo” (MARX, 2010c, p. 152; MARX, 1981k, p. 385). O tal monge não pode ser outro, isso fica evidente na passagem imediatamente posterior, onde Marx diz:

Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por devoção [*Knechtschaft aus Devotion*] porque pôs no seu lugar a servidão por convicção [*Knechtschaft aus Überzeugung*]. Quebrou a fé na autoridade [*Autorität*] porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior [*äußern*], fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou [*emanzipiert*] o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração (MARX, 2010c, p. 152; MARX, 1981k, p. 386).

Engels, em “seu genial esboço” (MARX, 1961, p. 10), alude para Adam Smith como sendo “*der ökonomische Lutero*” (ENGELS, 1981b, p. 503), isto é, “o Lutero econômico”, analogia que é prontamente defendida por Marx nos *Manuscritos de Paris*, quando ele diz que Engels tinha razão quando chamou Adam Smith de o Lutero da economia nacional [*nationalökonomischen*] (MARX, 1968d, p. 530). É

evidente que este trabalho é bastante limitado para analisar com profundidade as inúmeras menções feitas por Marx, e também por Engels, à figura de Lutero, de modo que aqui procuramos **apenas** mostrar que no escrito de 1835 nosso autor mobiliza uma temática que o acompanha durante toda a sua produção, embora aí ainda o faça dentro do círculo fechado da crença teológica, as bases a partir das quais ele se posiciona são completamente outras. No escrito estudantil, Marx está inteiramente cerrado na teologia, enquanto que nos artigos jornalísticos da *Gazeta Renana*, já há uma defesa da separação entre religião e política, e a figura de Lutero é valorizada na medida em que foi um avanço para o pensamento teológico, tal qual Kant e Fichte o foram para a filosofia; por fim, nos textos posteriores a 1843, para ficarmos restritos aos exemplos citados, tendo dada a “crítica da religião” como terminada e, mais, como “pressuposto de toda crítica” (Marx, 2010c, p. 145), Marx mostra que a Reforma de Lutero revolucionou a sua esfera, a teologia, e que isso representou um avanço efetivo rumo à emancipação; a figura de Adam Smith é sem dúvida elevada quando comparada ao “monge”, contudo, a própria comparação já contém em si a crítica, pois em ambos os casos foi preciso ir além das suas próprias esferas, melhor dizendo, criticá-las.

O objetivo do texto escolar em questão é examinar “a causa e a natureza dos efeitos da união de cristo (associação cristã) com seus crentes” (MARX, 2016, p. 45), para tanto, o argumento central é a necessidade de “sufoca[r] a chama da cobiça”, nesse aspecto, “somente a centelha do Eterno” é capaz de tal feito. Essa união, “necessariamente incondicional”, deve levar em conta o caráter único da “natureza do Homem”, diz ele, “o único ser na natureza, cujo fim não se cumpre, o único elo de toda criação de Deus, moldado por ele, que não possui valor”, posto que esse é fornecido pelo próprio Homem, mas que, “sem ele [Cristo], não podemos alcançar o nosso Fim” (MARX, 2016, p. 46). A Natureza do Homem, o seu caráter único, continuará a ser tema das suas redações posteriores, ainda em sede dos exames finais. Por fim, merece toda a nossa atenção a recorrência e o caráter de centralidade que essa temática ganha nos escritos da *Gazeta Renana*, bem como os diversos modos pelos quais o próprio Marx se posicionou frente a ela, cabendo-nos, no momento devido, procurar a *diferença específica* entre esses posicionamentos – nossa hipótese é que, tendo a clareza dessa diferença, descobrimos uma chave que promete abrir os caminhos para a busca da real posição do autor em relação ao direito.

A redação escolar, embora Marx demonstre “riqueza de pensamentos”,

além de “uma boa disposição metódica”, o que nesse período termina por substituir a apreensão da própria realidade, encerra-se inteiramente na esfera teológica, é nela que ele trata da sua posição frente à Natureza do Homem [*Natur des Menschen*], o que de certo modo é importante para compreender a articulação que o autor procede no texto sobre a *escolha da profissão* entre essa natureza e seu o direito [*Recht*] e prerrogativa [*Vorrecht*]; o primeiro impõe limites ao passo que o segundo distingue os seres humanos dos demais seres da Criação. A Natureza dos Homens, segundo o jovem estudante, necessita da *união com cristo* para alcançar o seu fim – a bondade, o conhecimento, a verdade. Sem essa *união*, a inclinação ao pecado se sobressai, vence. Abaixo citamos uma passagem do próprio Marx, para que não se assemelhe às “hermenêuticas da imputação” (CHASIN, 2009), nas quais se diz muito e se prova pouco, a prova neste caso não pode ser outra senão a própria textualidade, sendo assim, escreve Marx:

Nosso coração, a Razão, a História, a Palavra de Cristo [*Wort Christi*] nos chamam, pois, alto e convincentemente, dizendo que a união com ele é necessariamente incondicional, que nós, sem ele, não podemos alcançar o nosso Fim, que nós sem ele seríamos rejeitados por Deus, que somente ele pode nos salvar (MARX, 2016, p. 46; MARX, 1968g, p. 599).

Na passagem, “nosso coração”, “razão” e “História” são colocados no mesmo patamar de “a Palavra de Cristo” e tudo isso conduz o Homem à união com Cristo, dessa forma, mais do que uma imposição externa, coativa, a aludida união é completamente coerente com a Reforma, ocorre em consonância com nossa própria natureza, com a fé interior dos Homens, que caminha com isso para um fim comum, a irmandade entre eles, “este é um dos maiores efeitos que a comunhão com Cristo produz nos Homens” (MARX, 2016, p. 48; MARX, 1968g, p. 600), diz Marx, trazendo consigo a capacidade de sacrificar-se pelo outro, assim, também podemos aludir a certa posição ética do autor. É nesse sentido que escreve o secundarista alemão:

Assim é feita a união com Cristo [*Vereinigung mit Christo*], da mais íntima, da mais viva comunhão [*Gemeinschaft*] com ele, em que o temos diante dos olhos e dentro do coração, e quando nós somos penetrados desta maneira do mais elevado amor por ele, nós voltamos nosso coração imediatamente para os irmãos [*Brüdern*], os quais conosco estão intimamente ligados e pelos quais ele também se sacrificou (MARX, 2016, p. 47; MARX, 1968g, p. 600).

O seu interesse maior já é com a vida aqui na terra, pois a união com cristo eleva cada indivíduo à condição de irmãos, o que acaba tornando a vida humana potencialmente mais feliz e plena. Contudo, diz Marx, agora na sua segunda redação escolar, a divindade [*Gottheit*], que no próprio texto também aparece como Criação [*Schöpfung*] ou Natureza [*Natur*], deixa a critério do Homem a escolha dos meios necessários para alcançar a felicidade e a plenitude tanto para si quanto para a Humanidade. Segundo o autor,

A Natureza [*Natur*], ela própria, determinou para o animal o campo de ação [*Wirkungskreis*], no qual este deve se mover, e ele próprio o completa naturalmente, sem que ela tenha maiores expectativas em relação a ele, sem que sequer um suspeite do outro. Também a divindade [*Gottheit*] ofereceu ao Homem [*Menschen*] uma finalidade geral [*allgemeines Ziel*], a saber, enobrecer o próprio Homem e a Humanidade [*Menschheit*]. No entanto, ela deixou aos cuidados do mesmo Homem procurar os meios pelos quais ele possa alcançar isto. Ela deixou ao seu critério escolher sua posição na sociedade [*den Standpunkt in der Gesellschaft*], que para ele é a mais adequada, a partir da qual ele pode se elevar, ele, e a sociedade (MARX, 2007, p. 113; MARX, 1968e, p. 591).

O Homem se distingue do animal devido à falta de liberdade desse último, que tem todo seu “campo de ação” previamente determinado, no caso da citação, pela Natureza, mas poderia ser Divindade e também Criação, termos completamente intercambiáveis no texto. E mais, ao contrário do Homem, o animal sequer toma conhecimento do que o determina, falta-lhe algo fundamental como a consciência, dizendo de outro modo, o animal jamais se reconhece enquanto gênero, ao passo que o Homem só enobrece a si mesmo quando também enobrece a Humanidade, ou seja, enquanto gênero humano, afinal, essa é justamente a “finalidade geral” que lhe é determinada pela Natureza, “enobrecer o próprio Homem e a Humanidade”. Note-se que nesse texto não entra em questão nenhuma espécie de forma de vida animal entre os Homens, a partir de uma antropologia teológica a natureza humana é completamente distinta da natureza animal, pois. Dizemos isso com os olhos também voltados para a Gazeta Renana, onde sua posição é outra, nesse caso, a cisão entre humanidade e animalidade é posta no seio da própria “história da humanidade”, e levará Marx a valorizar e a defender o que ele chama de “direito humano” frente ao

“direito animal”, logo, o direito frente ao privilégio – reservamos a análise propriamente dita desse ponto para o capítulo 5 deste trabalho –, cabendo, agora, apenas aludir para pelo menos duas posições distintas frente ao problema da distinção entre o Homem e os demais animais.

No texto estudantil, outra característica também movimenta essa diferenciação entre Homem e animal, qual seja: o fato da Natureza ter deixado o Homem livre para escolher os meios necessários para atingir a sua finalidade geral, na dicção do próprio autor temos que “essa escolha é uma grande prerrogativa [*Vorrecht*] <sup>33</sup> perante os outros seres da Criação, mas também um ato que pode destruir toda a sua vida, frustrar todos os seus planos, pode fazê-lo infeliz” (MARX, 2007, p. 113; MARX, 1968e, p. 591). Marx não estabelece diferença entre Humanidade [*Menschheit*] e sociedade [*Gesellschaft*], de modo que os termos podem ser intercambiados sem que o sentido seja alterado, nesse caso, temos que a finalidade geral do Homem é enobrecer, elevar a si mesmo e a sociedade (ou Humanidade). Essa finalidade não é cumprida naturalmente, por força de um destino inescapável, como no caso dos animais, pois cabe a nós escolher os melhores meios para alcançá-la, precisamente nisso se situa a nossa diferença específica com aos demais “seres da Criação”, essa é a nossa prerrogativa [*Vorrecht*]. Aqui, então, podemos passar a analisar qual o sentido dado por Marx ao termo prerrogativa [*Vorrecht*] e, até certo ponto, compará-lo com a posição do autor na *Gazeta Renana*.

### 1.3 A primeira aparição do termo “direito” na obra de Marx

Ressaltamos que o termo *Vorrecht*, vertido neste trabalho como *prerrogativa*, uma novidade até então, é recorrente na *Gazeta Renana*, diminuindo consideravelmente sua ocorrência nas obras posteriores do autor, entretanto, infelizmente, não podemos aprofundar nos motivos disso quanto às obras posteriores à saída do autor da redação da *Gazeta Renana*. Já nos artigos do “jornal democrático”, o sentido do termo lhe cai melhor do que o usual *privilégio*, tendo em vista que, tal qual aqui, nesse texto de 1835, o termo é usada para se referir a algo que é conferido a alguém ou algum grupo, algo diferenciador, uma vantagem que demarca diferenças

---

<sup>33</sup> Na tradução de Caldas, como é mais comum, *Vorrecht* foi traduzido como “privilégio”, nós preferimos, no entanto, traduzi-lo como prerrogativa, pois, assim, demarcamos como mais precisão os momentos em que Marx se refere ao privilégio [*Privilegium, Privileg*] feudal, que contrasta com o direito [*Recht*].

entre grupos, mas que não é necessariamente um privilégio naquele sentido mais ligado às relações feudais, pré-capitalistas. Reservamos o uso do termo *privilégio* para aqueles casos em que Marx faz alusão ao modo pelo qual os seres humanos se distinguem uns dos outros, como espécies animais, sobretudo, no período feudal. Tal distinção, como veremos na segunda parte, aproxima-nos sobremaneira da finalidade pretendida pelo autor do texto, o qual persegue a diferença entre dois tempos, o do privilégio e o do direito racional.

No caso particular da redação escolar, a prerrogativa é o atributo que distingue o Homem dos demais seres da criação, isto é, sua livre escolha acerca dos meios próprios para alcançar a finalidade geral que lhe foi determinada. Na *Gazeta Renana*, *Vorrecht* aparece, por exemplo, na seguinte passagem: “Nenhum homem combate a Liberdade; ele combate, quando muito, a Liberdade dos outros. Portanto, cada tipo de Liberdade sempre existiu, apenas, uma vez como prerrogativa [*Vorrecht*] especial, da outra vez como direito universal [*allgemeines Recht*]” (MARX, 1981b, p. 51). A prerrogativa é, portanto, algo que pertence a um grupo específico, no texto de 1835, ela diferencia o Homem do animal, enquanto na *Gazeta Renana*, a existência da liberdade como prerrogativa de uns grupos e de outros não, barrando o reconhecimento da generalidade humana por meio da universalidade do direito, instaura uma distinção dentro do mundo dos homens, esses, em certos estágios, comportam-se como verdadeiros animais, de modo animalesco, diz Marx. Assim, também ressaltamos que nos textos da *Gazeta Renana* Marx não larga a diferenciação entre animalidade e humanidade, com a especificidade de que ambas constituem momentos da nossa história, o feudalismo é para Marx, na *Gazeta Renana*, o período da não-liberdade, ou da liberdade como atributos de uns poucos, é o momento no qual a história da humanidade vive sua fase de história natural. No capítulo 4 deste trabalho, trataremos com mais profundidade acerca da relação entre direito [*Recht*], prerrogativa [*Vorrecht*] e privilégio [*Privilegium*], assim, esperamos que ao final fique claro que aqui, de modo algum, é um caso de preciosismo filológico.

Estando livre das determinações da Divindade (ou da Natureza ou da Criação), pelo menos quanto aos meios, essa é a sua prerrogativa, o Homem pode escolher a posição que deseja ocupar na sociedade, o que acaba tendo que passar pelo importante momento da escolha da profissão, meio competente para “agir em prol da Humanidade”. A profissão não é qualquer meio, mas o que melhor atende à finalidade geral para a qual o Homem é destinado, pois fornece ao indivíduo dignidade

[*Würde*] “que eleva o homem [*Mann*] ao máximo, o que empresta às suas ações, a todo seu esforço a mais alta nobreza, o que o deixa intocado, admirado e, de modo sublime, acima de toda gente [*Menge*]” (MARX, 2007, p. 115; MARX, 1968e, p. 593). Nesse caso, indivíduo, como *homem* [*Mann*], e Humanidade não possuem, ontologicamente, interesses conflitantes, no limite, antagônicos. A profissão, elo prático entre o homem e sua generalidade, não é um fim em si, mas tão somente um meio – o melhor de todos – para “nos aproximarmos do escopo comum e universal da perfeição” (MARX, 2007, p. 114; MARX, 1968e, p. 593). Como no primeiro texto, acerca da necessidade da união com Cristo, a Humanidade aqui também é uma irmandade, na qual o indivíduo eleva a Humanidade e só com isso pode se tornar pleno, completo, afinal, defende Marx, “nossa felicidade pertence a milhões” (MARX, 2007, p. 115, MARX, 1968e, p. 594). O papel da profissão é exposto também na seguinte passagem, na qual Marx diz:

Se nós elegermos uma profissão [*Beruf*] na qual podemos trabalhar o máximo para a Humanidade [...] então não usufruímos qualquer alegria pequena, limitada e egoísta, antes nossa felicidade pertence a milhões, nossos atos, embora silenciosos, continuarão a fazer efeito, e nossas cinzas serão umedecidas pelas lágrimas candentes dos Homens nobres [*edler Menschen*] (MARX, 2007, p. 115; MARX, 1968e, p. 594).

Contudo, nesse mesmo texto, escrito em 12 de agosto de 1835, *Reflexão de um jovem na escolha de uma profissão*, Marx deixa claro que nessa escolha se impõem determinações que não são da ordem da Divindade (ou da Natureza ou da Criação), mas da ordem social, pois, diz ele, “nossas relações em sociedade já de certo modo se iniciaram antes mesmo que nós estivéssemos em condição de determiná-las” (MARX, 2007, p. 114; MARX, 1968e, p. 592). Uma dessas determinações é a constituição física dos indivíduos, que deve ser levada em consideração no momento da escolha da profissão, afinal, ela “já frequentemente se nos opõe de modo iminente e ninguém arrisca zombar de seus direitos [*Rechte*]” (MARX, 2007, p. 114; MARX, 1968e, p. 592). Nesse momento da exposição, defrontamo-nos com a primeira aparição do termo “direito” [*Recht*], que, aqui, lemos no plural, “direitos” [*Rechte*]. Diferentemente de prerrogativa [*Vorrecht*], que aparece na *Gazeta Renana*, mas, praticamente, não volta a ocorrer na obra posterior do autor, direito [*Recht*], além de ser um dos termos mais encontrados nos textos do período



analisado, juntamente com Estado e lei, não desapareceu nos textos posteriores do autor, ainda que a sua posição se altere com o passar do tempo, conforme seu pensamento vai adquirindo ossatura própria. Resta-nos agora elucidar o uso e o significado preciso desse termo no texto em análise. Para que fique claro, deixamos a tesoura de lado e citamos a passagem inteira:

Mas nós nem sempre alcançamos a posição [*Stand*] que nós acreditamos a que fomos chamados. Nossas relações em sociedade já de certo modo se iniciaram antes mesmo que nós estivéssemos em condição de determiná-las. **Nossa constituição física [*physische Natur*] já frequentemente se nos opõe de modo iminente e ninguém arrisca zombar de seus direitos [*Rechte*].** Nós podemos nos elevar acima disso, é verdade, mas então caímos mais rápido, ao ousarmos então construir um edifício por sobre ruínas podres, e em seguida toda nossa vida será uma luta inglória entre o princípio espiritual e o princípio físico (MARX, 2007, p. 114, MARX, 1968e, p. 592, grifo nosso).

“Direitos” [*Rechte*], nesse caso, denotam para certa prioridade tanto da constituição física, que *até certo ponto* não se escolhe, quanto das “relações sociais” - já existentes antes do nosso nascimento – em relação à vontade, expressa na seguinte sentença: “a posição que nós acreditamos a que fomos chamados”. Não há, como se vê, nenhuma alusão ao que se poderia chamar de “direito legal” [*gesetzlichen Recht*], “direito racional” [*vernünftigen Recht*] ou mesmo “direito positivo” [*positives Recht*], para usarmos os termos do autor quando escreve para a *Gazeta Renana*, em todos esses casos, ressaltamos, o papel do Estado é central, reconhecendo tais direitos, argumento que será desdobrado no derradeiro capítulo desta dissertação, quando procuramos detalhar a relação entre direito, Estado e reconhecimento nos artigos jornalísticos do período; no caso do texto de 1835, o Estado é simplesmente ausente, não a uma menção sequer a essa questão.

A posição de Marx nesses escritos estudantis se processa de modo mais simples, retórico, ou como alude seu avaliador, “metafórico”. Os direitos servem de limites ao que, no início do texto, Marx chamou de “grande prerrogativa perante os outros seres da Criação”, isto é, a possibilidade de escolher a posição que ocupará na sociedade. Essa “prerrogativa”, que, claro, serve de distinção entre os seres da criação, não conflita com os “direitos”, antes, deverão ser harmonizados pelo processo

de escolha. No caso dos escritos da *Gazeta Renana*, a posição é outra, *Recht* e *Vorrecht* não se harmonizam na mesma realidade efetiva [*Wirklichkeit*], o primeiro é encarado como a supressão [*Aufhebung*] do segundo, como na passagem citada, na qual a liberdade passa a existir não como prerrogativa, mas como direito universal [*allgemeines Recht*], o que também só será possível diante do reconhecimento prévio do gênero humano, que, nos escritos para a *Gazeta Renana*, não aparece afirmado como direito natural [*Naturrecht*], mas fruto do processo histórico que toma a Razão no seu *devenir* efetivo e concretivo, cujo epicentro é o Estado Racional (essa questão será mais bem exposta no capítulo 4).

Os textos até onde analisamos guardam certa unidade; enquanto no primeiro os indivíduos são conduzidos, a partir do argumento teológico, a reconhecerem-se como irmãos e caminharem juntos para a satisfação do bem comum, superando assim o sofrimento, na segunda redação, que aborda o momento da escolha da profissão pelos jovens, Marx retoma a questão da Natureza dos Homens e sua relação com a divindade [*Gottheit*], que também aparece como Natureza [*Natur*], o que acaba denotando uma posição pouco transcendente em relação à figura divina, e se volta para os modos mais concretos de se exercer o amor pela humanidade, pois “o guia principal que nos conduz à escolha de uma profissão é o Bem da Humanidade”, interesse geral, que, de forma alguma, colide com os interesses do homem [*Mann*], diz Marx, textualmente:

Não se imagina que ambos os interesses [*Interessen*] possam se enfrentar como inimigos, que um precise eliminar o outro; antes a Natureza do Homem [*Natur des Menschen*] é de tal modo orientada que ele só pode alcançar sua completeza, se ele agir para a perfeição, para o Bem de seu meio. Se ele trabalha somente para si, é bem provável que ele possa se tornar um erudito famoso, um grande sábio, um excelente poeta, mas jamais um Homem completo, verdadeiro e grande (MARX, 2007, p. 115; MARX, 1968e, p. 594).

Marx é um crítico do interesse egoísta, aquele que “trabalha somente para si”, já desde os escritos de 1835, no entanto, na *Gazeta Renana*, essa crítica se liga diretamente aos interesses do proprietário, da propriedade privada, que, contudo, ainda não é criticada de forma resolvida, sendo ainda encarada apenas como propriedade fundiária, a presentificação, é bom que se diga, pelo bem da verdade, do texto sobre o roubo da madeira ocorre quando se desconhece tal argumento, o

desposuído referido por Marx é tão somente aquele que não detêm a propriedade da terra. Devemos considerar que até 1843, Marx não domina as categorias da economia política e, também, não possui uma crítica da economia política. Como ele mesmo nos conta em 1859, muitos anos depois, portanto, somente a partir da leitura do já citado “genial esboço” de Engels, publicado nos *Anais franco-alemães*, intitulado *Esboço para uma crítica da economia política*, Marx descobre que a “anatomia da sociedade civil-burguesa” deve ser procurada na economia política (MARX, 1961, p. 8), então, passa a se dedicar ao seu estudo e à sua crítica, de modo que os primeiros registros da sua apreensão direta da economia política – ainda chamada à maneira alemã de *economia nacional* – ocorrem em 1844, nos conhecidos *Manuscritos econômico-filosóficos*, conhecidos do grande público somente em 1932, graças aos esforços de figuras como David Riazanov e György Lukács. Nesses manuscritos encontramos os passos iniciais do nosso *vigoroso andarilho* rumo ao que mais tarde ficaria registrado como *crítica da economia política*, não por acaso esse é o subtítulo de *O capital*.

Assim, não podemos deixar de reconhecer a particularidade da crítica que Marx realiza aos interesses egoístas, quando os identifica aos interesses do proprietário da terra, na qual sequer tangencia uma crítica das categorias econômicas. O termo central para a sua feição como crítico da economia política, sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*], é praticamente ausente no período de 1835-1842, sendo utilizado apenas duas vezes, em ambos os casos no artigo da *Gazeta Renana* dedicado ao projeto de lei do roubo da madeira. Esperamos contar com a paciência do leitor, pois voltaremos a tratar com mais detalhes da ausência da economia política nos escritos desse período, o que de algum modo torna complicada qualquer suposta presentificação, ainda que a chamem de atualização, do Marx desse período.

Ainda tratando dos exames finais realizados por Marx durante o ano de 1835, destacamos que, no terceiro dia, o jovem Karl escreveu uma redação em francês, intitulada *Exemplos que servem para provar que o homem pode influenciar no clima onde ele vive* [*Exemples, qui servent à prouver, que l'homme peut motiver les influences du climat, qu'il habite*]. Depois, para obter o diploma de conclusão dos estudos ginasiais e habilitar-se para o ingresso na Universidade, Marx se submeteu ainda aos exames de Matemática (geometria, trigonometria e álgebra), Latim, arte e cultura. Ele redigiu mais dois pequenos textos, um sobre o principado de Augusto e

outro dedicado ao filósofo Tiberius Hemsterhuis <sup>34</sup>. No dia 24 de setembro de 1835, o filho de Henriette Pressburg e Herschel Marx concluiu o ginásio, habilitando-se à carreira universitária. Entre Bonn e Berlin, envolto pela saudade da família, da cidade natal, Trier, e, sobretudo, de sua amada Jenny, no período de 1836-1841, quando respirou os ares da vida acadêmica alemã, Marx participou de círculos literários e de discussões filosóficas e políticas, dos quais o mais famoso foi o chamado *Clube dos Doutores*, formado pela juventude hegeliana berlinense. Desse período, chamado por nós de universitário, são os escritos analisados nos próximos dois capítulos. Atenção especial foi dada à *Carta ao pai*, na qual uma posição em relação ao direito e à jurisprudência, espécie de teoria do direito, sobressaem pela primeira vez, não mais como menção metafórica, como vimos nos escritos estudantis.

---

<sup>34</sup> Para maiores detalhes sobre esses escritos, que, aqui, não tratamos devido aos limites do nosso objeto, o leitor deve conferir o trabalho de Marcos José de Araújo Caldas (2013).

## CAPÍTULO 2 – A CARTA AO PAI DE 1837 COMO PRIMEIRO ESBOÇO DE UMA POSIÇÃO DECLARADA FRENTE AO DIREITO

### 2.1 Introdução

Tendo concluído seus estudos ginasiais (1830-1835), Marx ingressou na Universidade, dando início à fase acadêmica da sua produção. Em 1836, foi cursar direito na Universidade de Bonn, contudo, temos pouco registro desse período, apenas algumas cartas trocadas com os pais<sup>35</sup>, nas quais esses demonstram certa preocupação com o futuro profissional do filho que, distante da ensolarada Renânia, levava uma “vida de estudante”, tirando, nesse primeiro ano, pouco proveito da vida acadêmica; há, inclusive, relatos de algazarras, brigas – o duelo era um dos esportes preferidos de Marx – e o saldo de uma noite inteira dormida na cadeia. Ao que tudo indica, o recém-ingresso na Universidade não teria encontrado grandes dificuldades com as disciplinas da faculdade, cursava “nove disciplinas”, que, ao pai, lemos em uma carta datada de novembro de 1835, “parecem bastantes”, no entanto, completa ele, “se você não achar difícil, pode ser bom” (HEINRICH MARX, 1968, p. 617). O que realmente preocupava o pai era que Marx não se colocasse em uma empreitada maior “do que seu corpo e mente podem tolerar” (HEINRICH MARX, 1968, p. 617) – a tal preocupação paternal, voltaremos em breve.

Essa mesma missiva também revela o contentamento do senhor Heinrich Marx (1968, p. 616) em relação ao caminho profissional escolhido pelo seu “querido Karl”, dizendo-se satisfeito com o fato do filho estar “ganhando gosto pela sua profissão”. Em seguida, faz uma recomendação bastante interessante, ciente que Marx ainda nutria um desejo íntimo de se tornar poeta [*Dichter*], com todo o peso que esse vocábulo tem para a língua alemã<sup>36</sup>, encarado desde Schiller como “o legislador desconhecido do mundo”; escreve então: “Nas disciplinas jurídicas, você não deve ser

---

<sup>35</sup> Algumas dessas cartas estão presentes em: Karl Marx e Friedrich Engels, Werke, Band 40, Berlin, Dietz, 1968, pp. 616-635.

<sup>36</sup> Antonio Candido (2006, 18), no seu pequeno livro *O estudo analítico do poema*, explica que *Dichtung* “é que significa o que se escreveu em estilo literário e com intuito criador”, ao passo que um *Dichter* “é o escritor dotado de capacidade criadora”, por isso, distinto do escritor genérico, esse é mais bem expresso pelo termo *Schriftsteller*.

ardente e poético. A matéria não permite [...] poesia, você terá que encontrar convenientemente o pensamento mais profundo”. Importante essa advertência, pois na carta que será analisada mais adiante, de 1837, Marx retoma essa questão – sua relação com a poesia e com o direito – os estudos de Jurisprudência –, bem como, eis uma novidade, seu envolvimento com a Filosofia. Marx, nesses anos, escreveu inúmeros poemas e alguns textos de prosa mais curtos, dos quais o mais famoso é a sátira *Escorpião e Félix*.

No fundo, o pai de Marx temia que o “diabo” que habitava o espírito romântico do filho, tão afeito à procura da “bem-aventurança na idealização abstrata” (HEINRICH MARX, 1968, p. 618), ameaçasse sua saúde física e mental. No terreno espiritual, Heinrich Marx, “nada menos que um fanático” (HEINRICH MARX, 1968, p. 617), recomendava “a pura fé em Deus” como uma “grande alavanca para a moral [*Moral*]”. Já prevendo que o filho não o escutaria, ele escreve que “essa fé é, cedo ou tarde, uma verdadeira necessidade para o Homem, e há momentos na vida em que também o ateu será involuntariamente atraído pela adoração do Altíssimo”. Parecia prever os embates que o filho teria com o pensamento religioso desde muito cedo, nas páginas da Gazeta Renana, cuja defesa do direito racional também se faz a partir do argumento da separação entre religião e política, do qual falaremos na segunda parte deste trabalho.

Mas a saúde física também era motivo de preocupação, como referimos anteriormente, parecendo seu pai também antever a maneira destemida com que Marx encararia durante toda a sua vida horas de estudo duro; a sua mente e, em especial, o seu corpo muitas vezes não suportarão tamanho ímpeto investigativo. A primeira prova disso nós encontramos na *Carta ao pai de 1837*, quando Marx nos conta sua tentativa de escrever um grosso manual de direito público, bem como suas incursões nas filosofias de Kant, Fichte, Schelling e Hegel, cuja obra nosso autor leu “de cabo a rabo” em um dos momentos em que esteve adoecido, provavelmente, devido à carga imensurável de estudos. Quanto a esse aspecto da personalidade do ainda jovem Marx, é reveladora a seguinte passagem da carta enviada por seu pai:

E assim, querido Karl, viva bem, e se você dá ao seu espírito um alimento bastante forte e saudável, não se esqueça de que o corpo nesta terra miserável é seu companheiro constante e causa o bem-estar de toda a máquina. Um estudioso sábio é o ser mais infeliz na Terra. Portanto, não estude mais do que o benéfico para a saúde. Para isso, exercício diário e

abstinência, e espero abraçá-lo cada vez mais fortalecido em mente e corpo.

Notando que em Bonn tudo seria mais difícil, afinal Marx passou longe de qualquer abstinência e sua preocupação com as “nove disciplinas” não atrapalhou em nada a “vida de estudante”, como ele se refere, que levava nesse primeiro ano acadêmico, seguiu para Berlim, capital da Prússia, onde deu continuidade aos seus estudos em Direito, agora, na imponente Universidade de Berlim, que faz todas as outras, segundo Feuerbach, parecerem tabernas. É possível sentir “o estado de ânimo por demais agitado” com que Marx conduziu seus estudos ao longo do ano de 1837, quando as prevenções do seu pai começaram a fazer mais sentido. Em novembro, ele escreve a seu pai dizendo que “ao chegar a Berlim, romp[eu] todas as relações que até então havia cultivado e f[ez], enfadado, algumas visitas, tratando de mergulhar a fundo na ciência [*Wissenschaft*] e na arte [*Kunst*]” (MARX, 2010a, p. 296; MARX, 1968a, p. 4). Como dissemos, Marx nutriu por alguns anos da vida acadêmica a esperança de se tornar um *Dichter*, contudo, havia de procurar conciliar tal intento com as obrigações profissionais. Como poeta, é preciso que se diga, Marx não agradava nem mesmo seu pai, quem diz:

A propósito do seu poema, eu li a ortografia. Confesso-lhe com franqueza, querido Karl, não entendi nem o seu verdadeiro significado, nem a sua direção. Na vida comum, é uma proposição inegável que, com a satisfação dos desejos mais ardentes, o valor do que é desejado diminui grandemente e mais frequentemente é completamente anulado. Você provavelmente não quis dizer isso.

[...]

Você quer apenas encontrar a bem-aventurança na idealização abstrata (um tanto análoga ao êxtase)? Em suma, me dê a chave, confesso minhas limitações (HEINRICH MARX, 1968, p. 618).

Como veremos na Carta de 1837, a arte é, segundo ele, apenas um complemento e, com o passar dos anos, os planos de se tornar um *Dichter* foi abandonado, o que não significa, entretanto, que nosso autor tenha largado o alto apreço pela matéria, que então passa a servir à ciência; na sua busca incansável e rigorosa de apreensão da realidade efetiva, a arte também é um prato cheio. A carta de 1837 mostra que nos primeiros anos universitários Marx se dividiu verdadeiramente entre duas matérias principais, Jurisprudência e Filosofia, ainda que a divisão logo

passasse a tender para o lado da filosofia, e que as motivações que o ligavam a cada uma dessas disciplinas fossem substancialmente distintas. Portanto, ao nosso estudo, essa carta é o documento mais relevante do período universitário de Marx, mais até do que a sua famosa tese doutoral. Nesse documento, Marx relata os rumos dos seus estudos, dando conta dos projetos, dos livros lidos, das disciplinas cursadas, bem como, isso nos importa muito, das suas aquisições intelectuais, rupturas e adesões. Boa parte desse ano fora consumido pelo ambicioso plano de escrever uma obra jurídica, sobre direito público, ocasião que permitiu o aprofundamento dos seus conhecimentos na área da Jurisprudência, espécie de matéria dedicada à teorização do próprio direito, algo que hoje chamamos de teoria do direito. Não por acaso, encontramos nessa carta o primeiro esboço de uma posição declarada frente ao direito e uma primeira crítica às posturas que procuram isolar o direito e estudá-lo isolado da própria realidade efetiva, postura que podemos chamar de epistemologizante, como é o caso da mais famosa teoria do direito produzida no século XX, a **teoria pura** do direito de Hans Kelsen (2003)<sup>37</sup>. Na carta de 1837, já podemos perceber um autor completamente descrente com um tal tipo de empreitada. Defendemos ainda que muitas das suas descobertas e dos confrontos teóricos e políticos do período acadêmico, somados ao intenso ano de estudo e investigação, serão levados ao embate público nas suas intervenções na imprensa periódica, no *Anedota* e, sobretudo, na *Gazeta Renana*.

A carta ao pai é primordialmente um documento de prestação de contas com seu progenitor; era preciso tranquiliza-lo, e também à sua mãe, quanto ao seu futuro profissional, a necessidade de uma carreira que lhe fornecesse tranquilidade financeira e espiritual estava entre as principais angustias dos seus pais; digamos que a “escolha da profissão” não era algo que interessava apenas ao jovem Karl, quando escreveu aquela redação já analisada neste trabalho. Nesse mesmo trabalho, de 1835, Marx defende que os jovens se aconselhem com seus pais para, assim, tomar o melhor caminho, livre de ilusões e embaraço, afinal, esses, os pais, “já percorreram o trajeto da vida” e “já experimentaram a dureza do destino” (MARX, 2007, p. 114; MARX, 1968e, p. 592). Seu pai, podemos dizer, era um conselheiro presente; escreve: “me importo com tudo o que lhe interessa” (HEINRICH MARX, 1968, p. 616) e, desse modo, intentava domar o ímpeto do filho. A tensão é evidente no trecho que

---

<sup>37</sup> Para uma leitura crítica, a partir do marxismo, da empreitada kelseniana, Cf. SARTORI (2016).



reproduzimos a seguir, retirado da carta enviada a Marx ainda no final de 1835. Escreve seu pai:

Desejo ver em você o que poderia ter se tornado de mim, se eu tivesse visto o mundo sob tão bons auspícios. Você pode realizar e destruir minhas melhores esperanças. Pode ser errado e imprudente, ao mesmo tempo, construir as melhores esperanças para uma pessoa e, talvez, comprometer a própria paz. Mas quem mais além da natureza pode se certificar de que homens tão fracos ainda são pais fracos? (HEINRICH MARX, 1968, p. 616).

Marx procura, na carta de 1837, tranquilizar sua família quanto aos seus rumos profissionais. Ao final, quando encerra o inventário do seu percurso intelectual, revela seus planos e contatos para ocupar a função de juiz, podendo chegar dentro de três anos, segundo ele nos conta, ao posto de assessor junto ao Supremo Tribunal Estadual da Vestfália, o que não se concretizou. A carta, embora, não desconsideremos esses dados biográficos, aqui, tem o valor de primeiro documento no qual Marx esboça sua posição frente ao direito, não mais como um ingênuo estudante ginasial, mas como um acadêmico capaz de em apenas um ano, ir de Kant a Hegel, estudar os principais nomes da ciência do direito de sua época, como foram Eduard Gans e Friedrich Von Savigny, além de se destacar junto ao *Clube dos Doutores*, círculo que reunia boa parte dos jovens hegelianos de esquerda – a aludida carta também contém o registro mais ou menos preciso do momento em que Marx assume a filosofia hegeliana como sendo a sua. Nela, nosso autor traça a sua rota de estudos, as primeiras aquisições mais robustas em termos intelectuais, as disciplinas cursadas na Universidade, os livros resenhados, as primeiras polêmicas e projetos coletivos, como é o caso do plano de editar uma revista de crítica teatral em parceria com Bruno Bauer e Rutenberg. Sobre isso, diz Marx ao pai: “contudo, não renuncio de modo algum a este plano, sobretudo por ter em conta que todas as celebridades estéticas da escola hegeliana, por mediação do professor Bauer, o mais destacado entre elas, e o meu coadjutor, o doutor Rutenberg, prometeram cooperar” (MARX, 2010a, p. 302; MARX, 1968a, p. 10). As posições defendidas posteriormente, na *Gazeta Renana*, reafirmamos, ganham seus primeiros contornos nesses anos iniciais em Berlim, quando Marx tomou parte da filosofia de seu tempo e estudou os principais autores do pensamento jurídico daquela época.

Aqui e alhures, Marx instiga, desafia. Quando se trata de buscar a posição

do autor em relação ao direito, o desafio é potenciado e o medo toma nosso espírito; medo de sermos devorados pela esfinge dos mais de 40 anos dedicados à produção intelectual, incluindo cartas, artigos de jornal, rascunhos e livros feitos para publicação imediata. Por onde começar? Antes, devemos ouvir o que nos disse Dom Quixote e livrar-nos do medo para não deixar que ele “perturbe [noss]os sentidos e fa[ça] que não pareçam as coisas o que são”. Seguindo os passos desse vigoroso andarilho desde os primeiros escritos, podemos afirmar que o início de tudo fora registrado na Carta ao pai de 1837, em relação ao direito, poucos escritos do autor tomaram-no como algo tão importante. Diferentemente dos usos anteriormente demarcados, nos quais o retórico suplanta o conhecimento de causa, o “pensamento mais profundo”, como dizia seu pai, nessa carta, trata-se das primeiras incursões verdadeiramente acadêmicas de Marx.

## 2.2 O projeto de uma Filosofia do Direito

Em Berlim, os planos de porventura se tornar poeta são logo abandonados, afinal, “a poesia não podia ser [...] mais que um complemento” (MARX, 2010a, p. 296; MARX, 1968a, p. 4) dos seus estudos jurídicos, Jurisprudência [*Jurisprudenz*], como ele mesmo se refere, e filosofia. Como já dissemos, os motivos que o fazem se dedicar a cada uma dessas matérias são bastante distintos. O direito é estudado como parte das suas obrigações e, ao final da carta, Marx deixa claro que sua intenção é trabalhar em algum Tribunal como juiz, por isso ele diz, “*ich musste Jurisprudenz studieren*”, isto é, “tive que estudar Jurisprudência”, a necessidade prática fornece-lhe o ânimo. Já em relação à filosofia, diz ele na ortografia original, “*fühlte vor allem Drang, mit der Philosophie zu ringen*”, em tradução livre, “senti, acima de tudo, o ímpeto de lutar com a filosofia”, portanto, o sentimento romântico de ímpeto, até certo ponto alimentado pelo romantismo alemão, movimento conhecido como *Sturm und Drang*, nutre sua primeira luta [*Ringen*] no terreno da filosofia, sendo, por isso, menos da ordem material imediata. O temor de seu pai se concretiza e Marx definitivamente não consegue se apartar do espírito poético, que continuará presente mesmo na sua obra de maior acabamento intelectual, justamente na compreensão de que seus escritos eram “um

todo artístico”<sup>38</sup>, daí também a sua demora em lançar *O capital*, que, como uma obra de arte, deveria ser revelado em sua totalidade e não por partes. A forma impetuosa como Marx se envolvia nos projetos investigativos não raras vezes prejudicava sua saúde física e mental, era como uma tempestade a devastar seu corpo. Engels também compreendia dessa maneira e se preocupava com o amigo<sup>39</sup>, tanto é que a notícia do término do Livro 1 de *O capital* foi bastante comemorada pelo “segundo violino”, não só pela importância para a ciência e para o movimento em geral, mas pelo bem-estar de Marx. Diz Engels:

Eu sempre tive a sensação de que aquele maldito livro, que você carregou durante tanto tempo, era o fundamento de todo o seu infortúnio, e você nunca iria nem poderia se livrar até que o tirasse de suas costas. Resistir eternamente a concluí-lo estava levando você fisicamente, mental e financeiramente ao chão, e eu posso muito bem entender como, depois de ter acordado desse pesadelo, você agora é um homem novo.<sup>40</sup>

A primeira conclusão a que chegamos é que os estudos jurídicos ocupam espaço na vida do autor a partir do desejo de futuramente poder ocupar algum cargo e, desta forma, sustentar-se sem percalços, adquirindo a relação contornos mais práticos desde muito cedo; já a relação que o autor estabelece com a filosofia é da ordem do espírito, motivada pelo ímpeto, e por isso podemos também aludir para certos traços românticos desse período, ainda mais se consideramos que os planos literários ainda não haviam sido completamente descartados, tanto que à época planejou, contando com o apoio das “celebridades estéticas da escola hegeliana” (MARX, 2010a, p. 302), a publicação de uma certa revista de crítica teatral<sup>41</sup>. Isso fica

---

<sup>38</sup> “Quaisquer que sejam as deficiências que possam haver, a vantagem de meus escritos é que eles são um todo artístico, e isso só pode ser alcançado através da minha prática de nunca publicar as coisas até que eu as tenha em minha frente na sua totalidade” (Karl Marx para Friedrich Engels, 31 de julho de 1865, em MECW, vol. 42, p. 173).

<sup>39</sup> “Faça o único favor de curar-se, por mim e sua família. O que seria de todo o movimento se alguma coisa acontecesse a você, e da maneira como você está procedendo, esse será o resultado inevitável. Eu realmente não terei paz nenhum dia ou noite até que o tenha convencido desse objetivo, e cada dia que passa sem que ouça notícias suas, eu me preocupo e imagino que você esteja ainda pior. *Nota bene*. Você nunca mais deve deixar as coisas chegarem a tal ponto que um carbúnculo que realmente deveria ser lancetado, não é lancetado. Isso é extremamente perigoso” (Friedrich Engels para Karl Marx, 27 de abril de 1867, em MECW, vol. 42, p. 363-64).

<sup>40</sup> Friedrich Engels para Karl Marx, 27 de abril de 1867, em MECW, vol. 42, p. 362.

<sup>41</sup> Segundo a nota 374 da obra *Cultura, arte e literatura* (2010), organizada por José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida, Marx, em 1837, planejara editar uma revista de crítica teatral. É tanto que na carta ao pai, ele escreve, após a negativa de alguns editores: “Contudo, não renuncio de modo algum a este plano, sobretudo por ter em conta que todas as celebridades estéticas da escola

bem exposto quando Marx dá-se por vencido – e é precisamente esse o seu sentimento – frente à rochosa filosofia hegeliana, quando escreve a seu pai, bem no espírito *Sturm und Drang*: “consumido pela raiva de ter transformado em ídolo uma concepção que eu odiava, fiquei doente” (MARX, 2010a, p. 301; MARX, 1968a, p. 9). Em fins de 1837, quando escreve ao pai, Marx havia lido Kant, Fichte, Schelling e Hegel; no campo jurídico, relata ter percorrido as obras de Heineccius, Thibaut, Savigny, Klein, Feuerbach e Grolmann. Seguindo os passos desse “vigoroso andarilho [rüstiger Wanderer]” (MARX, 2010a, p. 301; MARX, 1968a, p. 9), como Marx se refere a si, em clara alusão ao escritor e tradutor alemão Johann Heinrich Voss <sup>42</sup>, pretendemos apreender, na sua própria textualidade, o caminho traçado por Marx rumo ao que chamamos aqui de primeiro esboço de uma posição declarada frente ao direito, posição que nosso autor aprofundará nos escritos jornalísticos da *Gazeta Renana*. Por isso, também encaramos o período universitário de Marx como uma fase formativa, que fornecerá os principais contornos do traçado seguido nas intervenções jornalísticas, as quais foram fundamentais para colocar à prova aquele mesmo traçado, tendo em conta o caráter próprio da atividade que exercia no periódico, confrontado cotidianamente com a “obrigação de opinar” sobre a realidade efetiva, bem como com a missão de produzir um jornalismo que fosse além do mero “fato político”, cuidando de um “pensamento mais profundo”, o “pensamento político”.

No entanto, o percurso até firmar sua primeira posição em relação ao direito não se deu sem atropelos. Diz ele que “como um escolar”, isto é, “sem o menor espírito crítico” (MARX, 2010a, p. 296; MARX, 1968a, p. 4), leu Heineccius, Thibaut e as fontes de Savigny e, tentando combinar Direito e Filosofia, buscou num primeiro momento “construir uma Filosofia do Direito [*Rechtsphilosophie*] que abarcasse todo o campo jurídico [*Gebiet des Rechts*]” (MARX, 2010a, p. 296; MARX, 1968a, p. 4). Sobre esse plano inicial, ele diz, em tom bastante reprovador, que esboçou “como introdução umas quantas teses metafísicas [*metaphysische Sätze*]”, além de ter levado a cabo “um desventurado *opus* [obra] sobre o Direito Público [*öffentlichen Rechte*], um trabalho de cerca de 300 páginas no total” (MARX, 2010a, p. 296; MARX, 1968a, p. 4), do qual só há esse registro. Sobre esse seu projeto inicial, imaturo ainda, a análise

---

hegeliana, por mediação do professor Bauer, o mais destacado entre eles, e o meu coadjutor, o doutor Rutenberg, prometeram cooperar” (MARX, 2010a, p. 302).

<sup>42</sup> A expressão “ein rüstiger Wanderer” compõe um verso inteiro da obra *Idyllen*, cuja autoria é de Johann Heinrich Voss, principal tradutor alemão da *Odisséia* e da *Ilíada*.

mais detalhada é do próprio Marx. Diz ele:

Manifestava-se aqui, antes de tudo, de um modo muito perturbador, a mesma contradição [*Gegensatz*] entre a realidade [*Wirklichen*] e o dever-ser [*Sollenden*] característica do idealismo [*Idealismus*] e que seria a mãe da subsequente classificação, inepta e falsa. Preliminarmente, vinha algo que eu, com muita benevolência, chamava de metafísica do direito [*Metaphysik des Rechts*], isto é, princípios, reflexões, definições de conceitos, à margem de todo direito real [*wirklichen Rechte*] e de toda forma real de direito [*wirklichen Form des Rechtes*], como vemos em Fichte – só que, em mim, de um modo mais moderno e carente de conteúdo. Em meu estudo, tudo assumia a forma acientífica do dogmatismo matemático, no qual o espírito [*Subjekt*] gira em torno da coisa [*Sache*], tangenciando-a aqui e ali, sem que a coisa possa se desdobrar ela mesma em algo rico e vivo, mas se apresentando de antemão como um obstáculo para compreender a verdade [*Wahre*]. O triângulo deixa que o matemático o construa e o demonstre como uma mera representação [*Vorstellung*] dentro do espaço, sem chegar a desenvolver-se sob outras formas, pois, para que adquirisse outras posições, seria necessário relacioná-lo com outras coisas, e então veríamos como isto traz distintos resultados com relação ao já exposto e assume diferentes relações e verdades. Mas, na expressão concreta de um mundo de pensamentos vivos como o são o Direito [*Recht*], o Estado [*Staat*], a Natureza [*Natur*], toda a Filosofia, é necessário se deter para escutar atentamente o próprio objeto [*Objekt*] em seu desenvolvimento, sem se empenhar em imputar-lhe classificações arbitrárias [*willkürliche Einteilungen*], e sim deixando que a própria razão da coisa [*Vernunft des Dinges*] siga seu curso contraditório e encontre em si mesma a sua própria unidade [*Einheit*] (MARX, 2010a, pp. 296-97; MARX, 1968a, p. 5).

Importante destacar que quando escreveu essas linhas, em fins de 1837, Marx se encontrava de posse do pensamento hegeliano, inclusive integrando o *Clube dos Doutores*. A epístola em questão é justamente a visão retrospectiva do processo que o conduziria para os braços do pensamento idealista de matiz jovem hegeliana. Tendo essa clareza, sigamos.

Decidimos por expor a passagem na sua inteireza para que possamos apreender o seu desenvolvimento na sua própria processualidade, no seu fluxo contínuo. Notemos que o problema identificado por Marx no seu esboço de Filosofia do Direito se deu no campo da filosofia e não do direito, que, nesse caso, também não

deve ser confundido com a Jurisprudência que, como dissemos, constitui certa teoria sobre o direito. O direito, na visão do autor, juntamente com o Estado e a Natureza, é “um mundo pensamentos vivos”, animados e portando, captá-los no seu próprio desenvolvimento é **a tarefa da Filosofia**, é não de uma suposta teoria do direito. Contudo, Marx identifica que, ao abraçar a oposição [*Gegensatz*] entre realidade [*Wirklichen*] e dever-ser [*Sollenden*], caminhou para o que ele mesmo chamou de “Metafísica do Direito”, próxima do sistema fichteano na obra *Fundamentos do Direito Natural*. Tudo isso o levou a margear e separar dos seus princípios, reflexões e definições de conceitos – de modo dogmático – tanto o direito real quanto a forma real do direito. Portanto, é com olhar crítico que nosso autor encara o idealismo, ou pelo menos esse idealismo que opõe realidade e dever-ser, real e ideal, prática e teoria. A partir desse procedimento, o sujeito não capta a coisa [*Sache*] mesma na sua imanência, tangenciando-a tal qual o matemático dogmático que procura demonstrar a existência do triângulo apenas como uma ideia no espaço, sem permitir, diz ele, “que a coisa possa se desdobrar ela mesma em algo rico e vivo”.

A necessidade da imanência é outra noção que fica exposta ao final da passagem que destacamos, quando ele nos diz que é preciso “escutar atentamente o próprio objeto em seu desenvolvimento, sem se empenhar em imputar-lhe classificações arbitrárias”, mas “sim deixando que a própria razão da coisa siga seu curso contraditório e encontre em si mesma a sua própria unidade”. Que o autor segue um rumo que aponta para a busca da ideia na própria realidade efetiva é algo bastante claro, dado seu abandono da modalidade de idealismo que separa ideia e realidade, contudo, a passagem nos acena com algo ainda mais importante, que repercute nas críticas à miséria alemã do período da Gazeta Renana, conduzindo também a certa posição, dentre outras coisas, em relação ao direito: referimo-nos especificamente à identidade entre sujeito [*Subjekt*] e objeto [*Objekt*], o que certamente faz do pensamento do jovem Marx completamente distinto daquele desenvolvido pelo próprio autor nos anos posteriores à sua saída do “jornal democrático”, difícil de qualquer aproximação mais substantiva e que ameaça de morte todo aquele aventureiro que pretende caminhar desavisado entre os dois momentos. É que o pensamento propriamente marxiano também parte da fundamental distinção entre sujeito e objeto [*Gegenständ*], que se traduz na diferença entre modo de investigação e modo de exposição e que coloca a dialética marxiana em oposição direta à dialética

hegeliana.<sup>43</sup> Ao sujeito, como posto na carta de 1837, caberia apenas “escutar o próprio objeto” e assim “a própria razão da coisa” se mostraria pronta e acabada, em “sua própria unidade”. Para que fique claro e nossa missão é dar provas, não nos parece ser essa a saída no período propriamente marxiano, afinal, n’ *O capital*, lemos que:

A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori (MARX, 2013, p. 90).

Entendemos que o “movimento real” não nos é dado pelo “próprio objeto”, sendo insuficiente, ainda que necessário, apenas escutá-lo. A exposição da “unidade” é possível “somente depois”, por isso mesmo a aparência de “construção a priori”, já que “a vida da matéria é agora refletida idealmente”, mesma ideia contida noutra passagem da obra marxiana, na qual se lê que “o ideal não é mais que o material (*Materielle*) transposto e traduzido na cabeça do homem”. Como explica Vitor Sartori (2014), “essa dimensão de tradução traz consigo a impossibilidade de qualquer reflexo mecânica do real, tendo-se como importante a atividade humana na cognição do real”, assim, para que tudo isso seja possível, é preciso estar ciente da diferença ontológica entre sujeito e objeto, havida na própria realidade efetiva, pois não se trata de uma visão epistemologizante. Nessas bases se finca o postulado “crítico e revolucionário” da dialética marxiana, que compreende as categorias não como a própria realidade, numa espécie de espelhamento, mas “formas de ser [*Daseinsformen*], determinações de existência [*Existenzbestimmungen*]” (MARX, 2011, p. 59), anulando qualquer automatismo presente, como vimos, na passagem da Carta de 1837. Nela Marx nega a separação entre realidade e pensamento, mas acaba por identifica-los, afinal, note que o direito, tal qual o Estado, a Natureza e a Filosofia, é pensamento vivo; vivacidade que só é enquanto ideia, espelho para toda a vida concreta. A bússola de Marx nesse período procura incansavelmente o Conceito, coordenada na qual ideia e

---

<sup>43</sup> Em *O capital*, lemos que “sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação” (MARX, 2013, p. 90).

realidade são a mesma coisa, onde o “direito real”, detentor de uma razão que lhe é própria, não se diferencia das “formas reais de direito”.

Aqui, somos levados a uma breve digressão, que julgamos necessária para esclarecer ao leitor que na *Gazeta Renana* Marx mantém a articulação em torno do que ele chamou de “direito real”, como no caso do artigo acerca da nova instrução prussiana sobre a censura, no qual escreve que a “esfera do legislador” é a “esfera da realidade [*Sphäre des Wirklichen*]” e, por isso, o único momento em que o indivíduo entra na sua esfera é quando ele se expressa, se manifesta, diz ele, “*nur insofern ich mich äußern*” (MARX, 1981a, p. 14); ou seja, a esfera do legislador só pode abarcar o momento em que os indivíduos põem para fora, externalizam uma ação, enfim, manifestam-se. O legislador que age segundo esse preceito não faz outra coisa que não seja um direito real. No caso da *Gazeta Renana*, o autor estava argumentando contra as ações da censura que punem a liberdade, que visam coibir ações antes mesmo delas serem postas para fora. Podemos também dizer que Marx se coloca contrário a que o direito busque agir preventivamente, e sabemos o quão danoso tal modo de agir preventivo pode ser quando aplicado, por exemplo, no campo do direito penal, que fez e faz valer noções como periculosidade. É certo que voltaremos a analisar essa passagem nos próximos capítulos, relacionando-a com termos que só aparecem na *Gazeta Renana*; aqui, apenas procuramos iluminar para a condição da carta de 1837 como um primeiro esboço da posição de Marx em relação ao direito, dizendo de outro modo, temos nesse documento a gênese dessa posição.

### **2.3 A crítica da Jurisprudência: é preciso definir uma nova rota**

Marx, então, prossegue dizendo que ao aceitar a oposição entre realidade e dever-ser, como analisamos anteriormente, acabou por dividir sua obra “em Teoria do Direito Formal e Material [*formelle und materielle Rechtslehre*]” (MARX, 1968a, p. 5), algo que não é de espantar, afinal, tal divisão decorre da própria oposição aludida acima. Segundo ele, essa oposição, já criticada à época da escrita da carta (final de 1837), foi “a mãe da subsequente classificação inepta e falsa” (MARX, 2010a, 297; MARX, 1968a, p. 5). Eis que já podemos encontrar aqui os primeiros esboços de uma posição crítica em relação à teoria do direito, o que se confirma ao longo da carta. Na sequência dessa, Marx diz que esse mesmo erro fora cometido pelo Sr. Savigny, o que teria descoberto quando leu “sua erudita obra sobre a posse [*Besitz*]” (MARX,



1968a, p. 5). Portanto, a gênese da crítica de Marx a Savigny está devidamente registrada, posição essa que só se aprofundou ao longo da produção intelectual do autor de *O capital*. Tanto é verdade que Savigny – e sua Escola Histórica do Direito – é duramente criticado ao longo de praticamente todos os artigos da *Gazeta Renana*, bom exemplo disso é o escrito intitulado *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*, sobre o qual trataremos com mais atenção no nosso capítulo 4. A crítica, no entanto, não ficou restrita aos textos da verdadeira juventude intelectual do autor, estendeu-se aos trabalhos posteriores a 1843, quando florescia o pensamento propriamente marxiano, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*, obra publicada nos *Anais franco-alemães*, em 1844, onde encontramos a seguinte passagem:

Uma escola que legitima a infâmia de hoje pela de ontem, que considera como rebelde todo grito do servo contra o açoitador desde que este seja um açoitador venerável, ancestral e histórico; uma escola à qual a história, tal como o Deus de Israel fez com o seu servo Moisés, só mostra o seu a posteriori – a Escola histórica do direito –, tal escola teria, assim, inventado a história alemã, não fosse ela uma invenção da história alemã. Um Shylock, mas um Shylock servil [*Shylock der Bediente*], que sobre seu título de crédito, seu título de crédito histórico, germânico-cristão, jura por cada libra de carne cortada do coração do povo (MARX, 2010c, pp. 146-147; MARX, 1981k, p. 380).

No momento, gostaríamos apenas de mostrar ao leitor que a crítica de Marx a Savigny e sua Escola, ao mesmo tempo em que se mantém, sendo algo que autor vai levar sempre consigo, acaba passando por transformações, desenvolve-se, aprofunda-se; enquanto na carta de 1837 a crítica se resume a acusar o jurista alemão de ter seguido em sua obra sobre a posse da mesma oposição entre realidade e dever-ser, nos escritos posteriores, como teremos a oportunidade de expor mais a frente, a crítica já passa também pela crítica do interesse privado, da propriedade privada e da própria história alemã, que inventou a Escola Histórica do Direito. Na carta, embora reconheça que Savigny compartilhou do seu erro, Marx também não custa em demarcar no que se difere do primeiro; enquanto para o teórico da Escola Histórica do Direito “a definição formal do conceito [*formelle Begriffsbestimmung*] seja ‘encontrar o lugar que ocupa e a teoria que representa no sistema romano (fictício)’ e

a definição material [*materielle*] seja ‘a teoria do positivo que os romanos atribuem ao conceito assim estabelecido’”, para Marx “a forma [*Form*] é a arquitetura [*Architektonik*] necessária das estruturações do conceito [*Begriffs*] e a matéria é a qualidade necessária destas estruturações” (MARX, 2010a, p. 297; MARX, 1968a, p. 5). Como já apontamos, é central para o Marx desse período a noção de conceito, unidade entre forma e conteúdo, momento em a realidade se espelha na ideia, e mais, aquela é criatura dessa última, que age demiurgicamente.

A crítica de Marx a Savigny passa pela sacralização do passado por esse último, nesse sentido, o único tribunal válido para julgar o existente é o da história, que é vista em um sentido muito limitado, como uma espécie de legisladora do presente, desprovida, portanto, de uma postura que parte da Razão como sendo própria do tempo presente, que, na verdade, é o verdadeiro juiz do tribunal racional. A oposição do jovem autor alemão à escola de Savigny é acompanhada da sua aproximação com outra figura importante no debate jurídico alemão, Eduard Gans, um fino e rigoroso seguidor de Hegel, talvez o seu mais importante discípulo direto, organizador das obras hegelianas na Alemanha. Coube a Gans, por exemplo, editar *Filosofia do Direito*, cuja introdução ele também assinou. É por essa edição que Marx, por exemplo, vai escrever seu manuscrito de 1843, produzido em Kreuznach, conhecido como *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2010b). Gans, no cenário alemão, era um inimigo decidido da Escola Histórica do Direito, isso é tão verdade que no período de “caça às bruxas” do pensamento hegeliano na Alemanha, não demorou muito para Eduard Gans ser retirado da disciplina de Filosofia do Direito, que outrora fora do próprio Hegel, e substituído por Friedrich Julius Stahl. Segundo Losano, Gans destacou duas influências negativas da aludida Escola Histórica sobre sua época:

[...] negando-lhe a vocação à legislação, dirigiu-a ao passado fazendo com que ele preferisse o costume à legislação, ou seja, ‘a adoção’ à ‘paternidade natural’; mas, sobretudo, levou os juristas a se concentrarem sobre o detalhe e sobre a exterioridade, gerando ‘aquele ódio obstinado contra a filosofia’ que acabou por separar a evolução da jurisprudência daquela das outras ciências (LOSANO, 2008, p. 164).

Ainda nesse sentido, destaca McLellan:

Na Faculdade de Direito de Berlim, o ponto de vista hegeliano progressista

estava representado por Eduard Gans, cujas aulas Marx assistiu durante o primeiro período. Gans era um judeu batizado, um hegeliano liberal, que baseava suas brilhantes conferências na ideia hegeliana de desenvolvimento racional da história, acentuando em particular seus aspectos libertários e a importância das questões sociais. Gans aprovava a Revolução Francesa de 1830, defendia um estilo britânico de monarquia, estava impressionado pelas ideias de Saint-Simon e sentia avidez para encontrar soluções para superar ‘a luta dos proletários com as classes médias’ (MCLELLAN, 1977, pp. 36 e 37).

Infelizmente, o conhecimento acerca da obra e do pensamento dessa que foi umas das principais referências de Marx ao longo do curso de direito em Berlim é bastante restrita no Brasil, de modo que desvendar o intrincado dessa relação, Karl Marx/Eduard Gans, foge da nossa capacidade atual, ficando a indicação para futuros estudos. O que temos é o próprio texto de Marx e, nele, a figura de Eduard Gans é praticamente inexistente como referência direta, o que não ocorre no caso da polêmica com Savigny, diretamente referida pelo nosso autor em mais de uma oportunidade, inclusive. É nela que ficaremos.

Portanto, voltemos ao desenvolvimento da textualidade epistolar de Marx, quando assume o erro de ter acreditado que forma e conteúdo poderiam se desenvolver de maneira independente, sendo levado “a obter não uma forma real [*wirkliche Form*], mas uma espécie de mesa de escritório com gavetas – pelas quais”, completa, “depois, eu distribuiria a areia” (MARX, 2010a, p. 298; MARX, 1968a, p. 5) – não é isso que fazem muitas das teorias do direito ainda hoje? Nesse caminho, que traça como um “vigoroso andarilho”, ele chega à conclusão que precisamente o segue até a *Gazeta Renana*, qual seja, que “em um desenvolvimento filosófico do Direito [*philosophischen Entwicklung des Rechts*]” mais do que brotar do conteúdo, “a forma não pode ser mais que o [seu] desenvolvimento”, e ambos, forma [*Form*] e conteúdo [*Inhalt*], encontram no conceito [*Begriff*] o “nexo mediador” (MARX, 2010a, p. 298; MARX, 1968a, p. 6). Mais uma vez, vislumbramos o automatismo que perpassa tal noção, é o período em que “a coisa da lógica” (MARX, 2010b, p. 39) ainda domina o pensamento do autor: a forma “**não pode ser**” mais que o desenvolvimento do seu conteúdo, nada perto de **formas de ser**, é o próprio ser. Essa é uma passagem fundamental ainda porque prova, mais uma vez, a importância do ano de 1837 para a formação do pensamento exposto pelo jovem periodista da *Gazeta Renana*, fazendo

dessa carta um documento bastante importante para a perfeita apreensão da formação ideal do autor nesse período. Na *Gazeta Renana*, Marx defende a posição de que o privilégio [*Privilegium*] nunca poderá ser reconhecido como direito mesmo que assuma a forma da lei, pois, diz ele, “*die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist*” (MARX, 1981f, p. 146), isto é, a forma não tem nenhum valor quando não é a forma do conteúdo. Os privilégios, dos quais trataremos com maior profundidade no capítulo 4, são por seu próprio conteúdo incompatíveis com a forma legal, afinal, vivia-se, segundo Marx, “no tempo das leis gerais [*in der Zeit allgemeiner Gesetze*]” (MARX, 1981f, p. 116), assim, uma forma universal só condiz com um conteúdo igualmente universal, garantido pelo reconhecimento do gênero humano. Nisso, Marx demarca a sua defesa do chamado direito humano, cuja determinação é a liberdade. Na *Gazeta Renana*, obviamente, há outros desdobramentos em torno dessa posição, como, por exemplo, a crítica que Marx realiza aos interesses privados, egoístas *par excellence*; a despeito disso, aqui, apenas apontamos para o momento da gênese dessa posição, que encontrará nos escritos jornalísticos uma clareza de função e de desenvolvimento, do mesmo modo que observamos o seu perecimento nos escritos pós-1843.

#### **2.4 A filosofia hegeliana é o novo caminho: a posição em relação ao direito como resultado de uma *Weltanschauung* filosófica**

A carta também revela outro aspecto do pensamento de Marx nesse período, pois nos mostra que a atenção do autor se volta cada vez mais para a Filosofia, enquanto o que se poderia chamar de ciência do direito vai se tornando não apenas uma disciplina secundária, mas menos importante, dada suas limitações de penetrar no real. No início dessa carta, Marx já dizia do ímpeto [*Drang*] que o lançava para o estudo filosófico, enquanto a ciência do direito era uma necessidade, afinal, era preciso se preparar para o cargo de juiz substituto, conforme já tratamos. Interessa-nos o que Marx diz no prefácio de 1859, onde explicita muito bem o lugar da matéria nos seus estudos, diz ele: “Minha área de estudos era a jurisprudência [*Jurisprudenz*], à qual, todavia, eu não me dediquei senão de um modo acessório, como uma disciplina subordinada [*untergeordnet*] relativamente à Filosofia [*Philosophie*] e à História [*Geschichte*]” (MARX, 2008, p. 46; MARX, 1961, p. 7), o que é completamente condizente com a sua tentativa inicial de seguir em frente num

projeto de Filosofia do Direito. O ímpeto que o conduzia aos braços da Filosofia e, por conseguinte, ao tratamento do direito como disciplina subordinada, é descrito com maior profundidade ainda na Carta de 1837, quando o autor relata que sua tentativa de estabelecer o “desenvolvimento filosófico do direito” esbarrava numa “classificação superficial e ligeira”, na qual “o espírito do direito [*Geist des Rechtes*] e sua verdade [*Wahrheit*] desaparecem” (MARX, 2010a, p. 298; MARX, 1968a, p. 6), aqui, vemos que o problema não é tanto o direito [*Recht*] quanto a própria Jurisprudência. É tanto que, depois de escrever mais de 300 páginas de uma obra que deveria abarcar “todo o campo jurídico”, começando pelo Direito Público, Marx abandona esse projeto que pretendia traçar o “desenvolvimento filosófico do direito” e passa a progredir nos rumos do que ele mesmo chamou de “desenvolvimento filosófico-dialético da divindade”, isto é, “buscar a ideia na própria realidade”, postura que não passará mais pela jurisprudência, sendo filosófica por excelência, posição bem firmada pela afirmação enfática da filosofia como a única capaz de penetrar nos problemas, sem que, como isso, o objeto perca a sua vida – lembremos que a crítica de Marx à jurisprudência não é seguida de uma crítica ao direito, esse permanece sendo um mundo de pensamentos vivos, tal qual o Estado. Apesar de tudo, Marx descobriu, a partir desse seu malfadado projeto, o erro característico do idealismo de Kant e Fichte, a oposição entre realidade e dever-ser, só lhe restando assim o idealismo objetivo de Hegel.

Agora, ciente que “a forma não pode ser mais que o desenvolvimento do conteúdo”, nosso autor mais uma vez tenta esboçar um esquema de exposição diverso do primeiro, mas volta a separar forma e conteúdo, Direito Formal e Material, chegando com tal esquema a no máximo “uma classificação superficial e ligeira”, na qual o espírito do direito e sua verdade afundam. Diante do infortúnio dessas tentativas, sempre presas à dicção jurídica e à própria ciência do direito, basta conferir o esquema que o próprio Marx traz na carta (MARX, 2010a, pp. 298-299), o autor conclui que “sem Filosofia, não era possível penetrar nos problemas” (MARX, 2010a, p. 299, MARX, 1968a, p. 7). Essa conclusão chega quando ora seu sistema se assemelha ao de Fichte ora ao de Kant, de maneira que a Filosofia se mostrava intransponível. Marx nunca escreveu um sistema que abarcasse todo o direito, o projeto foi abandonado, a partir da ciência do direito não era possível penetrar nos problemas, sequer era possível chegar ao direito real, vivo e verdadeiro, que se desenvolve na realidade efetiva; o Direito, o Estado, a Natureza “são pensamento

vivos”, não custa lembrar. Marx, portanto, guarda uma posição que valoriza o Direito, contudo, enxerga como limitada a ciência do direito, mesmo uma Filosofia do Direito. Somente a Filosofia, ela mesma, é capaz de penetrar nos problemas, resguardar a sua verdade, o seu movimento, a sua vivacidade. Na *Gazeta Renana*, essa posição se aprofunda, principalmente no que toca à contraposição entre Filosofia e Teologia, ponto que começa a ser esboçada de maneira mais detida na sua tese de doutoramento sobre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro. A tese, da qual falaremos no próximo capítulo, representa a abandono completo – podemos adiantar, “dessa água ele jamais beberá” – das ditas teorias do direito, lembremos passagem famosa de *O capital* quando alude ironicamente a Bentham, cuja teoria era incapaz de penetrar na totalidade da realidade efetiva, no caso, do modo de produção capitalista<sup>44</sup>; Austin também é criticado por Marx nesse mesmo sentido<sup>45</sup>. Aqui, apenas salientamos a direção que autor toma durante o ano de 1837, rumo à Filosofia e vendo como limitado o campo da Jurisprudência, que logo deixaria de ser inclusive disciplina subordinada.

Assim, depois de abandonar o idealismo “comparado e nutrido pelo de Kant e de Fichte”, coube-lhe dedicar-se à busca da “ideia [*Idee*] na própria realidade [*Wirklichen*]”, o que não deixa de confirmar o que já largamente dissemos sobre a ideia ser para ele nesse período o verdadeiro sujeito. Abria-se assim espaço para uma nova posição, que fosse capaz de satisfazer o ímpeto do jovem estudante universitário e oferecesse uma solução para aquela oposição entre realidade e dever-ser, tão característica do idealismo, ainda conservada nas filosofias de Kant e Fichte. Em bom estilo *Sturm und Drang*, diz Marx sobre o período que antecedeu essa sua nova fase:

Como é natural, todas estas ocupações tão diversas que mantive ao longo do primeiro semestre, as muitas noites em vigília, os muitos combates encarniçados, a constante tensão interior e exterior fizeram com que eu me descuidasse dos amigos e, ao final, saísse de tudo isso bastante maltratado. O médico me aconselhou a largar tudo, a natureza, a arte, o mundo e sair pela primeira vez das portas desta grande cidade para o campo, para Stralow,

---

<sup>44</sup> É famoso a passagem na qual Marx em *O capital* trata daquelas teorias que encaram a esfera da circulação como se fosse a totalidade da produção propriamente dita. Nessa mesma passagem, nosso autor ironiza Bentham dizendo que: “A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham” (MARX, 2013, p. 322).

<sup>45</sup> Para uma visão geral acerca da posição de Marx em relação a Austin e Bentham, cf. SARTORI (2017).

para descansar por algum tempo. Eu não podia suspeitar que, em poucos dias, meu corpo lânguido e pálido se tornaria forte e robusto (MARX, 2010a, p. 300; MARX, 1968a, p. 8).

E, assim, conclui dizendo: “o pano caíra, meu santuário se desmoronara; era, então, necessário *[mußten]* elevar novos deuses aos altares” (MARX, 2010a, p. 300; MARX, 1968a, p. 8), melhor seria ter dito *novo deus*, era, finalmente, a vez de Hegel. Ao final das malfadadas tentativas de construir “uma Filosofia do Direito que abarcasse todo o direito”, o que acabou servindo, “ao menos de certa maneira”, para, diz ele, “apaixonar-me pela matéria e abarca-la com um olhar panorâmico” (MARX, 2010a, p. 299; MARX, 1968a, p. 7), Marx se dedicou à leitura e estudo do *Laocoonte*, de Lessing, de *Erwin*, de *Solger*, da *História da arte*, cujo autor é Winckelmann; resenhou e comentou a obra *História da Alemanha*, de Luden, traduziu para o alemão a *Germania*, de Tácito, bem como os *Libri tristium*, do grande Ovídio; leu as obras do jurista Klein, seu *Direito penal* e os seus *Anais* e “todas as novidades da literatura *[Literatur]*” (MARX, 2010a, pp. 299-300; MARX, 1968a, p. 8); o “vigoroso andarilho” ainda tentou, sem sucesso, estudar de forma autodidata os idiomas inglês e italiano. A lista de atividades por si já deixaria qualquer vivente do nosso pobre século XXI em frangalhos, agora, some-se a elas a maneira impetuosa com que Marx abraçava cada uma delas, só poderia resultar na sua enfermidade.

Foi nessa parada forçada que nosso autor aportou junto à filosofia de Hegel, o novo deus do seu altar, “cuja bizarra e rochosa melodia” não o tinha agradado numa primeira aproximação, ocorrida anteriormente, quando “havia lido alguns fragmentos da filosofia hegeliana” (MARX, 2010a, p. 300; MARX, 1968a, p. 8), entretanto, agora que ele estava determinado a buscar a ideia na própria realidade, tudo era diferente, o reencontro com Hegel era quase inevitável e deu-lhe novo ânimo. Em poucos dias de viagem, seu “corpo lânguido e pálido se tornaria forte e robusto”, pôde estudar Hegel de “cabo a rabo”, bem como “a maioria dos seus discípulos” (MARX, 2010a, p. 302; MARX, 1968a, p. 10), eis que temos o registro preciso dos seus primeiros contatos com os jovens hegelianos de esquerda, reunidos no *Clube dos Doutores*. A temporada em Stralow – podemos dizer com segurança – representou verdadeira guinada no caminho trilhado pelo autor, afinal, vejamos isso na própria caligrafia de Marx, facilitada pela edição, obviamente:

Durante minha doença, estudei Hegel de cabo a rabo [*Hegel von Anfang bis Ende*] e também a maioria dos seus discípulos. Por meio de alguns amigos, com os quais me encontrei em Stralow, ingressei num ‘clube de doutores’ [*Doktorclub*], entre os quais estão alguns *Privatdozenten* e o mais íntimo dos meus amigos berlinenses, o doutor Rutenberg. Nas discussões que mantivemos ali, algumas concepções polêmicas foram se revelando, e eu fui me sentindo cada vez mais preso à atual filosofia do mundo [*jetzige Weltphilosophie*], de cuja influência eu acreditava ter escapado, mas tudo o que era ruidoso emudeceu – e fui tomado por uma fúria irônica ao ver como tantas coisas que antes havia negado podiam ocorrer. Logo veio o silêncio de Jenny e já não pude descansar até me convencer, com algumas produções medíocres (como *A visita*), da modernidade [*Modernität*] e das posições [*Standpunkt*] da concepção atual sobre a ciência (MARX, 2010a, p. 302; MARX, 1968a, p. 10).

Antes de entrarmos na explicitação e devida apreensão dessa passagem, permitimo-nos já citar mais uma passagem de Marx, na qual ele deixa claro o sentimento que o tomou quando leu Hegel “de cabo a rabo”, diz ele,

Eu havia lido alguns fragmentos da filosofia hegeliana, cuja bizarra e rochosa melodia não me agradava. Quis me perder mais uma vez neste mar revoltoso, mas com a decidida intenção de encontrar a natureza espiritual tão necessária, tão concreta [*konkret*], tão claramente definida como a natureza física, sem me dedicar às artes da esgrima, mas fazendo a pérola pura brilhar à luz do sol. (MARX, 2010a, p. 300; MARX, 1968a, pp. 8 – 9).

Estava dado o passo fundamental rumo à constituição do seu hegelianismo. Em Stralow, Marx, além de ter lido “de cabo a rabo”, também ingressou no “clube dos doutores”, círculo que reunia os mais importantes representantes da juventude hegeliana, como Bruno Bauer e Adolf Rutenberg; esse último foi, juntamente com Marx, redator da *Gazeta Renana*. Nos debates desse grupo, o jovem Marx acabou sendo fisgado pela “atual filosofia do mundo”, o pensamento idealista de Hegel. Como presente na Carta de 1837, Marx nega o idealismo de Kant e Fichte, que separava realidade e dever-ser, vislumbra que a ideia tem de ser buscada na própria realidade, e assim, deságua no “mar revoltoso” do pensamento hegeliano, ou seja, volta ao idealismo “de cuja influência”, diz ele, “acreditava ter escapado”. Se fossemos descrever em tons hegelianos a trajetória de Marx nesse período com relação ao



idealismo, diríamos que temos num primeiro momento a afirmação do idealismo que acaba em uma descrição Metafísica do Direito; depois, ciente do erro, temos a negação do idealismo, nisso, Marx estabelece seu novo projeto, buscar a ideia na própria realidade; para, então, em Stralow, negar a negação, assumindo, finalmente, o idealismo de Hegel, matizado pelas discussões do clube dos doutores.

Interessante ressaltar que a posição guardada frente ao caráter *atual* do pensamento hegeliano de algum modo se manteve, ressalvadas algumas inflexões, ao longo de toda a sua obra. Vejamos dois bons exemplos disso. Em 1844, no artigo *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*, Marx em dada altura escreve que “a filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã situada *al pari* com o presente moderno [*modernen Gegenwart*], oficial [*offiziellen*]” (MARX, 2010c, p. 150; MARX, 1981k, p. 383), obviamente que nesse caso o sentido de *atualidade* que é fornecido pela locução *al pari* não aparece como um elogio que justifica a assunção desse pensamento como sendo também o seu; em 1844, a atualidade do pensamento de Hegel é defendida como forma de defender a necessidade da sua crítica decidida, assim, Marx completa dizendo que “a nação alemã [*deutsche Volk*] tem, por isso, de ajustar a sua história onírica [*Traumgeschichte*] às suas condições existentes [*bestehenden Zuständen*] e sujeitar à crítica [*Kritik*] não apenas essas condições existentes, mas igualmente sua continuação abstrata [*abstrakte Fortsetzung*]” (MARX, 2010c, p. 150; MARX, 1981k, p. 383). O outro exemplo que fornecemos, nesse caso, para que não reste pedra sobre pedra que impeça a compreensão do que dizemos aqui, é extraído da obra-prima inacabada do autor, *O capital*. Nele, no posfácio da 2ª edição, Marx diz:

Em sua forma mistificada, **a dialética esteve em moda na Alemanha** [*deutsche Mode*] porque parecia glorificar o existente [*Bestehende*]. Em sua configuração racional [*rationellen*], ela constitui um escândalo e horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente [*positiven Verständnis des Bestehenden*], inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação [*Verständnis seiner Negation*], de seu necessário perecimento [*Untergangs*]. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório [*vergänglichlichen*]; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária [*kritisch und revolutionär*] (MARX, 2013, p. 91, grifo nosso; MARX, 1962, pp. 27 – 28).

Enquanto até 1843, Marx encara o pensamento hegeliano com a “filosofia do mundo atual”, ou seja, por onde deve passar a sua própria concepção de mundo; no período de 1843 – 1846, essa mesma formação ideal é vista como “história onírica” e “continuação abstrata” que se encontra *al pari*, no mesmo ritmo, “do presente moderno” e por isso deve ser superada, do mesmo modo que o “presente moderno” deve ser superado, prova disso é sua crítica da economia política, nas palavras de Marx, “o desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã excluía, portanto, a possibilidade de todo desenvolvimento original da economia ‘burguesa’ [“bürgerlichen” *Ökonomie*], mas não a sua... crítica [*Kritik*]” (MARX, 2013, p. 86; MARX, 1962, p. 22). No terceiro caso, em *O capital*, Marx fala daquela atualidade de Hegel como “moda na Alemanha” e da “forma mistificada” com que a dialética foi assimilada por esse pensamento. Nesse caso, trata-se precisamente de salvar a dialética na “sua configuração racional”, isto é, não mistificada, resguardando a sua essência “crítica e revolucionária”, diferenciando-se de Hegel, por certo, afinal, diz ele linhas antes, “meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto [*direktes Gegenteil*]” (MARX, 2013, p. 90; MARX, 1962, p. 27). As possíveis inflexões e nuances que caracterizam cada um desses momentos, infelizmente, não poderão ser abordadas de modo detalhado neste trabalho, apenas desejamos expor o caráter incontornável da filosofia hegeliana passando por três momentos da produção intelectual de Marx nos quais encara de maneira distinta a *atualidade* de Hegel naquela Alemanha do início dos anos 40 do século XIX, sem dúvida se diferenciando devido ao desenvolvimento do seu próprio pensamento frente à realidade efetiva, mas sem a negar ou incorrer de nenhuma maneira a uma presentificação – por isso o termo atualidade nos parece mais acertado – como a de que é vítima ele mesmo hoje, nesse caso, os algozes sendo os próprios marxistas, uma parcela pelo menos. Por hora, ficamos com a primeira posição frente à atualidade de Hegel, aquela do Marx idealista que vê a filosofia de Hegel como o pensamento do seu mundo, único capaz de conduzi-lo na sua “busca pela ideia na própria realidade”, sem ainda vislumbrar o lado mistificador de tal filosofia.

Com isso, conforme destacamos antes da nossa digressão acerca da posição de Marx frente ao pensamento especulativo de Hegel, nosso autor ainda afirma ter se convencido “da modernidade e das posições da concepção atual sobre a ciência”, sobre isso, sem dúvida, voltaremos a tratar nos próximos capítulos, pois, nos textos da *Gazeta Renana*, Marx, respeitando sua textualidade, coloca-se como

defensor da modernidade frente à animalésca feudalidade, que não reconhece o gênero humano pois divide, por meio dos privilégios, a humanidade em estamentos, castas, como espécies animais, sendo o estômago, logo o reino das necessidades mais primárias, o único órgão que unifica os seres humanos sob a égide da feudalidade. Convencido “da modernidade e das posições da concepção atual sobre a ciência” (MARX, 2010a, p. 302; MARX, 1968a, p. 10) é que Marx, na *Gazeta Renana*, entende que o seu tempo, diferente do período feudal, é o “tempo das leis gerais”, compreensão que fornece a tonalidade das posições do autor na Gazeta, e mais, que o seu tempo não admite que se trate a política como apêndice da religião, afinal, na modernidade, a política encontrou seu centro de gravidade em si mesma<sup>46</sup>, de modo que veremos, na hora devida, a completa negação por parte de Marx do que se poderia chamar *teologia política*. Para não metermos o carro na frente dos bois, voltemos para a Carta de 1837.

Nela, Marx revela a seu pai que, “como um vigoroso andarilho, pondo mãos à obra no que seria um desenvolvimento filosófico-dialético da divindade [*philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit*] tal como se manifesta enquanto conceito em si [*Begriff an sich*]”, produziu sua “criatura predileta [*liebstes Kind*]”, qual seja “um diálogo de umas 24 folhas, intitulado *Cleantes, ou o ponto de partida e o desenvolvimento necessário da filosofia [notwendigen Fortgang der Philosophie]*” (MARX, 2010a, p. 301; MARX, 1968a, p. 9), do qual, infelizmente, esse é o único registro. Não há dúvida de que “desenvolvimento filosófico-dialético da divindade” foi a forma que Marx encontrou para seguir com sua busca da ideia na própria realidade, aliada à noção de que não seria possível penetrar nos problemas sem a filosofia, essa, por sua vez, é nada menos que seu objeto central, por isso, a necessidade de afirmá-la e defendê-la frente à teologia, detentora, ainda à época, da palavra final sobre a verdade<sup>47</sup>. No folheto referido por Marx, ele procurou traçar o desenvolvimento da ideia na própria realidade, da divindade na terra por assim dizer, começando aí a sua busca do conceito, que na *Gazeta Renana* se reveste na crítica ao Estado prussiano

<sup>46</sup> Para que fique claro desde já, embora o tema seja retomado e desdobrado à frente, citamos Marx, na *Gazeta Renana*: “Quase contemporaneamente à época da grande descoberta de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, foi descoberta a lei de gravitação do Estado [*Gravitationsgesetz des Staats*]; seu centro de gravidade foi encontrado nele mesmo” (MARX, 1998b, p. 243; MARX, 1981d, p. 103).

<sup>47</sup> Pelo menos a verdade estatal, oficial, pois não custa recordar que, depois da chegada ao trono de Frederico Guilherme IV, há, na Alemanha, uma espécie de expurgo da influência de Hegel, acusado de ateísmo, das Universidades – o filósofo Schelling foi uma das figuras mais importantes para a consecução desse processo.

que sequer condiz minimamente ao conceito de Estado, onde, por isso, inexistem o Direito e a Política verdadeiros.

O confronto entre o “realmente existente” e seu conceito se encontra muito bem colocado, por exemplo, na seguinte passagem do artigo acerca do projeto de lei sobre o divórcio:

Hegel disse: em si, enquanto conceito [*Begriffe*], o matrimônio é indissolúvel [*untrennbar*], mas somente em si, quer dizer, enquanto conceito. Com isso, não se postula nada específico e peculiar sobre o matrimônio. Todas as relações éticas [*sittlichen*] são indissolúveis enquanto conceito, do que é fácil de se convencer quando se pressupõe sua verdade [*Wahrheit*]. O verdadeiro Estado [*wahrer Staat*], o verdadeiro matrimônio [*wahre Ehe*], a verdadeira amizade [*wahre Freundschaft*] são indissolúveis [*unauflöslich*], contudo, nenhum Estado, nenhum matrimônio, nenhuma amizade correspondem plenamente a seu conceito, e assim como a amizade real [*wirkliche Freundschaft*], inclusive dentro da família, e como o Estado real [*wirkliche Staat*] na história universal [*Weltgeschichte*], assim também o matrimônio real é dissolúvel [*auflösbar*] dentro do Estado. Nenhuma existência ética corresponde ou deve, ao menos, corresponder a sua essência (MARX, 1981g, pp. 149-150).

Vislumbramos nessa passagem, é bom que se explicita, um germe de crítica a Hegel, que não é certamente resolutive da relação entre discípulo e mestre, contudo, esse não é o momento para analisar de modo mais detido a relação estabelecida por Marx com o mestre e a filosofia neohegeliana em geral. Aqui, interessa-nos apenas ressaltar que na *Gazeta Renana*, o adjetivo “verdadeiro” [*wahr*] e o substantivo “verdade” [*Wahrheit*] adquirem um significado bastante forte, indicando, no caso do adjetivo, por exemplo, que algo condiz ao seu conceito; enquanto o substantivo “verdade” é o que deve ser buscado. O que estamos tentando explicar fica mais claro na própria letra do autor, pois diz ele que a lei “apenas é lei verdadeira [*wahres Gesetz*] quando a inconsciente lei natural [*Naturgesetz*] da liberdade se tornou lei estatal [*Staatsgesetz*] consciente” (MARX, 1981b, p. 58), portanto, a lei só é enquanto conceito quando foi reconhecida pelo Estado, veremos no tempo certo que mesmo esse Estado não é qualquer Estado, mas aquele que condiz minimamente ao seu próprio conceito. Aqui, esperamos ter deixado límpido o novo projeto do jovem Marx e que, assim, o desenvolvimento filosófico-dialético da

divindade, do qual fala na carta, não passa da busca da ideia na própria realidade, isto é, do conceito.

Por fim, dando conta da sua imediata chegada ao “mar revoltoso” de Hegel, Marx conta que ao fim daquela sua “criatura predileta”, seu “diálogo de umas 24 folhas”, ele

[...] acabava por onde o sistema hegeliano começava e este trabalho, para o qual tive que me familiarizar até certo ponto com as ciências naturais, com Schelling e com a história e que me causou infinitas dores de cabeça, aparece [...] escrito de tal modo [...] que ainda hoje não posso imaginar como esta obra, minha criatura predileta, engendrada à luz da lua, pôde me jogar, como uma sereia traiçoeira, nos braços do inimigo (MARX, 2010a, p. 301; MARX, 1968a, p. 9).

Como dissemos, infelizmente, não temos outro registro dessa criação de Marx, que, pela própria letra do autor, o teria jogado “nos braços do inimigo”. Mais do que Hegel, o inimigo a que Marx se refere é o próprio idealismo, negado por ele nas suas feições kantiana e fichteana. Nosso autor, contudo, não foi capaz, pelo menos até 1843, de criticar a “atual filosofia do mundo”, sendo assim, a tinta hegeliana com que Marx escreve os artigos da *Gazeta Renana* é ainda inconfundível, ainda que tenha nuances, como dissemos ainda na introdução, que nós certamente exporemos, mas, não há dúvida quanto ao traçado idealista e hegeliano.

Nos próximos anos, 1838-1841, Marx irá se dedicar à investigação das filosofias antigas, em especial, das filosofias pós-aristotélicas. Isso irá envolver a sua transição do curso de Direito para o curso de Filosofia, disciplina que, como vimos, já ocupava há bastante tempo um espaço privilegiado nos seus estudos. Desse período, nós temos como texto principal a sua tese de doutoramento, intitulada *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, apresentada às pressas junto à Universidade de Jena devido à forte censura que já começava a perseguir os seguidores de Hegel na Alemanha. Vale acentuar a forte influência exercida pelo *Clube dos Doutores*, onde se reuniam os jovens hegelianos de esquerda e que tinha na figura do Doutor Bruno Bauer uma das suas principais expressões acadêmicas e públicas também, tido pelo próprio Marx na carta que acabamos de analisar como o “mais destacado” entre as “celebridades estéticas da escola hegeliana [*ästhetischen Berühmtheiten der Hegeischen Schule*]” (MARX, 2010a, p. 302; MARX, 1968a, p. 10).

Bruno Bauer, quanto a isso parece não restar muitas dúvidas, foi uma das principais influências para Marx nesse período, é o que afirmam biógrafos da monta de McLellan e Mehring, sendo dele, de Bauer, a indicação do tema tratado por Marx na sua tese de doutoramento em filosofia, recém-aludida neste trabalho. Ao longo dos anos, contudo, a relação vai sofrendo abalos, principalmente, devido aos desacordos no campo político e, sobretudo, teórico.<sup>48</sup> É o que apreendemos em algumas cartas endereçadas ao jovem hegeliano de esquerda Arnold Ruge, nas quais manifesta claro desconforto com o movimento dos “livres” [*Freien*], encabeçado por Bruno Bauer e seu irmão, Edgar. Em uma dessas cartas, datada de 9 de julho de 1842, Marx pergunta a Ruge o que ele sabia dos “livres” e diz: “Uma coisa é proclamar a própria emancipação, o que é uma questão de consciência, outra é lançar-se de antemão, clamorosamente, à propaganda, coisa que soa como arrogância e escandaliza o filisteu” (MARX, 1982e, p. 677). Noutra carta, do dia 30 de novembro de 1842, Marx é ainda mais explícito na indisposição com esse grupo de Berlim, escreve para Ruge dizendo o seguinte:

[...] permito-me suprimir tantas coisas como o censor, já que Meyen e consortes nos enviam pilhas de lixo no estilo mais rasteiro, completamente vazias na tentativa de estremecer o mundo, temperadas de ateísmo e de comunismo (que esses senhores jamais se preocuparam em estudar); haviam se acostumado com Rutenberg a defender suas posições com uma ausência total de espírito crítico, de originalidade e de capacidade, considerando a Gazeta Renana como seu órgão submisso, e eu acreditei que não devia seguir tolerando esses enxaguatórios e manipulações (MARX, 1982f, p. 687).

---

<sup>48</sup> Na película de Raoul Peck, Marx é representado como um radical que pouco se preocupava com a manutenção da *Gazeta Renana*, erro injustificável mesmo para um filme. Expliquemo-nos melhor. Em uma das cenas iniciais (3:40 – 5:48min) de *Der junge Karl Marx*, passada na redação da *Gazeta Renana*, Marx é duramente criticado por Bruno Bauer, um dos líderes do movimento dos livres de Berlim, o qual acusa nosso autor de radicalismo excessivo e de não se importar nos seus artigos com o aumento da censura sobre o jornal, contudo, ao que tudo indica, o que ocorria era justamente o inverso, nisso as cartas de Marx com Arnold Ruge – também presente na cena citada – são bastante esclarecedoras, em uma delas, Marx diz: "Como você sabe, a censura é implacável conosco, dia após dia, ao ponto de que, muitas vezes, o jornal só pode ser publicado desfigurado. Isso faz com que uma série de artigos dos 'Livres' caiam. Mas eu mesmo me permito suprimir tantas coisas quanto o Censor, já que Meyen e consortes nos enviam muita porcaria no estilo mais rasteiro, completamente vazias e com as quais tentam abalar o mundo, pontilhada pelo ateísmo e pelo comunismo (que esses cavalheiros nunca se preocuparam em estudar); eles se acostumaram, com Rutenberg, a fazer campanha a esse respeito com uma total ausência de senso crítico, originalidade e capacidade, considerando a Gazeta Renana como seu órgão submisso [...]" (MARX, 1982f, p. 687).

Marx voltará, nessas cartas, a polemizar com os “livres” quando, ainda que de modo ligeiro, se posiciona frente ao comunismo e seu ideário. No momento, apenas aludimos para o início da crítica de Marx ao grupo de Bruno e Edgar Bauer, que, em suma, guardavam posições bastante extremistas e publicitárias, já que, segundo Marx não fundamentavam suas ideias, que careciam de originalidade. Em 1844, na famosa obra *Zur judenfrage*, a ruptura de Marx com Bruno Bauer é completa; ruptura que se estende, nos anos posteriores (1844-1846), aos jovens hegelianos de esquerda, diretamente criticados em obras como *Glosas Críticas Marginais ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". De um Prussiano (1844), A sagrada família (1845) e Ideologia alemã (1846)*. No próximo capítulo, abordaremos o período áureo da relação entre Marx e Bruno Bauer <sup>49</sup>, cujo fruto intelectual mais marcante no caso do primeiro é a tese de doutoramento em Filosofia, marca do seu definitivo abandono do território habitado pelas teorias do direito.

---

<sup>49</sup> Em 1882, por ocasião do seu falecimento, Engels escreveu um artigo ressaltando o papel de Bruno Bauer no que concerne ao debate sobre a origem do cristianismo, além de também criticar o silêncio dos teólogos naquele momento. Para melhor compreensão, por favor, conferir: ENGELS, Friedrich. **Bruno Bauer und das Urchristentum**. In.: Karl Marx e Friedrich Engels, Werke, Band 19, Berlim, Dietz, 1987, pp. 297 – 305.

## CAPÍTULO 3 – DA JURISPRUDÊNCIA À FILOSOFIA: O QUE DIZER DO DIREITO?

### 3.1 Introdução

Após analisar os escritos estudantis de 1835 e a *Carta ao pai* de 1837, na qual Marx se posiciona pela primeira vez frente ao direito e à chamada Jurisprudência, além de constituir o primeiro produto mais robusto do autor em termos de suas aquisições intelectuais, continuaremos no encalço do *vigoroso andarilho*, procurando apreender do modo mais fiel a posição de Marx em relação ao direito no período anterior à constituição do seu pensamento original. Neste capítulo, trataremos da sua tese de doutoramento [*Doktordissertation*], *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*, defendida em 1841 na Universidade de Jena, e cujos primeiros trabalhos preparatórios datam de 1839. Trata-se do seu último escrito acadêmico – também podemos considerá-lo a sua obra primogênita –, que teve o parto antecipado devido ao recrudescimento da censura e das perseguições ao grupo dos jovens hegelianos de esquerda, que já incomodavam o governo da Prússia, conforme veremos adiante.

O objetivo de Marx, revelado no prefácio da aludida tese, era publicar “uma obra mais importante”, na qual exporia “detalhadamente o ciclo das filosofias epicuristas, estoicas e cépticas, nas suas relações com o conjunto da especulação grega”. Contudo, “houve razões que me levaram a imprimi-la” (MARX, 1972, p. 123), diz ele, da forma como a encontramos hoje. Entregara apenas o “esboço” (MARX, 1972, p. 123) dessa obra mais completa.

Os anos posteriores à Carta de 1837 marcam o abandono completo da intenção de trabalhar com a Jurisprudência nos Tribunais. Em contrapartida, a pretensão de se tornar docente em alguma Universidade da Alemanha era cada vez maior e, para tanto, precisava antes se tornar doutor, como aconteceu em 1841, quando apresentou a tese de doutoramento em Filosofia, abandonando agora formalmente o curso de Direito; quanto a isso, nenhum espanto, tendo em conta os resultados das suas investigações e o malogro dos planos de unir filosofia e direito



naquilo que ele chamou de Filosofia do Direito. De posse do título de doutor, Marx estava devidamente habilitado para o ingresso na docência universitária, provavelmente como *privatdozent*, nada obstante, seus planos foram interrompidos bruscamente pela situação geral da Alemanha naquele período. É provável que isso tenha precipitado a entrega do texto da tese, ainda um “esboço”, e impossibilitado a conclusão daquela sua intenção inicial de escrever uma obra mais importante sobre o assunto.

Bruno Bauer projetava a carreira acadêmica de Marx, que, concluindo seu doutoramento, logo deveria assumir o tão almejado posto docente; é o que fica entendido na carta de Bauer, que assim escreve em 11 de dezembro de 1839: “Faça tudo para que estejas aqui para lecionar no verão” (BAUER, 2013, p. 18). Apesar do aviso, Marx só concluiria a tese em 1841, tendo seus planos frustrados, como dissemos, pelas perseguições políticas levadas a cabo pelo governo prussiano, que, em 1840, tinha um novo rei, Frederico Guilherme IV. Em outubro de 1841, alguns meses após Marx ter conquistado o título de doutor, Bruno Bauer é proibido de seguir com sua carreira docente na Universidade de Bonn, onde o clima já não era dos mais favoráveis como o próprio autor d’*A trombeta do Juízo Final* conta a Marx. Escreve Bauer:

O que sei até agora é que minhas classes planejadas para o verão (*A vida de Jesus e a Crítica ao quarto evangelho*) já provocaram entre os professores locais um ‘santo’ estupor, principalmente a ‘Crítica’ é, para eles, escandalosa; também ouvi que muitos estudantes se manifestaram aqui contra alguns homens, pois que não poderiam, como Hegelianos, assistir às minhas aulas [em razão de seu desenvolvimento] espiritual, ou seja, eles desejam (tais homens) isolar-me ‘a priori’, mas eu já, já farei repicar lá dentro, fazendo soar assim o badalo da crítica, o que já causará certo horror” (BAUER, 2013, pp. 18 - 19).

A expulsão de Bauer da Universidade de Bonn representou o fim de qualquer esperança que Marx ainda nutria de poder ingressar como docente em alguma instituição universitária alemã. Foi, portanto, inútil aquela sua pressa em doutorar-se. Restou-lhe, assim, como única alternativa, dedicar-se exclusivamente ao jornalismo, que, naquele momento, além de constituir um projeto político importante, significava efetivamente seu sustento material; a *Gazeta Renana*, por exemplo, era

financiada pela jovem burguesia da região.

Os periódicos naquele ambiente eram encarados como uma possibilidade de enfrentamento político e de crítica à realidade alemã, lá, ocorreram importantes embates teóricos – como o enfrentamento de Marx com a Escola Histórica do Direito –, sempre manejados por certo estilo jornalísticos, mais direto e livre dos coquetos acadêmicos. O periodismo representou uma importante passagem do desenvolvimento intelectual de Marx, que sai dos debates mais internos da filosofia acadêmica e parte para a intervenção pública, nisso, foi necessário pensar o papel da própria filosofia nesse novo cenário de lutas abertas e cotidianas.

Nesse ponto, gostaríamos de ressaltar que a tese de doutoramento, embora ainda circunscrita ao campo da academia, já de algum modo aponta para esse novo papel da filosofia, para esse momento de tensão, no qual a quintessência do mundo é tão latente que a filosofia desce à terra, fazendo-se mundana, ao passo que o próprio mundo se tornou filosófico. É a chamada “época carnavalesca da filosofia”, da qual Hegel é a sua figura moderna mais proeminente, como o próprio Marx (1972, p. 86) se refere a ele na sua tese – este assunto será retomado na polêmica com o editor Hermes da Gazeta Geral de Colônia, no artigo intitulado “O editorial do nº 179 da Gazeta Geral de Colônia”.

Sabendo disso, no que toca nosso objeto, a tese marca o abandono definitivo por parte de Marx daquele terreno que hoje chamamos de teoria do direito, a assim chamada Jurisprudência. A luta principal ocorrerá no terreno da filosofia, sem ela, enunciara Marx em 1837, “é impossível penetrar nos problemas”. Antes que se tirem conclusões precipitadas, e nós sejamos os arquitetos do crime, anunciamos que não se trata de um abandono do próprio direito, mas tão somente daquele pensamento que o toma como algo central, e por isso *a luta pelo direito* é travada noutra sítio, o da filosofia. Resta-nos então delimitar melhor esse terreno, tarefa que será facilitada pela análise imanente da tese doutoral do autor.

Portanto, o argumento perseguido neste capítulo pretende revelar o quadro filosófico que receberá as belas e impactantes imagens dos tempos da Gazeta Renana, quando muitas vezes “o afã de ‘avançar’ sobrepujava amiúde a verdadeira sabedoria” (MARX, 2008, p. 56), como ele mesmo nos conta no prefácio de 1859, referindo-se especialmente aos ecos de socialismo que se escutava no jornal, contra os quais ele se rebelou e avisou para a necessidade de se aprofundar no assunto. Na Gazeta Renana, e esse é outro argumento que atravessa nosso trabalho, Marx

colocou à prova o pensamento que formulara durante o seu período universitário; não foi um tempo de criação, mas de testar os limites da sua filosofia de então. É assim que procuramos encarar a sua tese de doutoramento, como documento de formação intelectual.

A aludida tese expõe os principais aspectos do pensamento que irá dominar seus escritos jornalísticos do período em destaque, a começar pela defesa dos jovens hegelianos de esquerda – em que pese a sua autoridade, afinal, Marx não é um hegeliano *tout court*, muito menos a imagem refletida do neo-hegelianismo de esquerda –, desenvolvida explicitamente no quarto capítulo da primeira parte da tese. Encontramos também a defesa incondicional da autoconsciência e a afirmação do gênero humano, algo fundamental para bem compreender a posição resguardada na Gazeta Renana frente aos direitos humanos. A temática da separação entre religião e Estado, teologia e filosofia também crava seu lugar no terreno de luta eleito por Marx, o que se traduzirá nos escritos jornalísticos como uma defesa intransigente da política como algo central; nesse caso, a figura de destaque será o Estado Racional, o único capaz de reconhecer o direito digno de tal nome, sucessor originário dos ditos privilégios. Por fim, atravessando todas essas questões, temos, por parte de Marx, a permanência daquela sua missão de buscar a “ideia na própria realidade”, noutras palavras, a busca do Conceito, momento no qual a existência não é mais “um ser-aí alienado [*entäußertes*], diferente e separado da sua essência” (MARX, 1972, p. 180; MARX, 1968c, p. 286). Nesse último aspecto destacado por nós, a tese representa passos decisivos que o levaram, na Gazeta Renana, a projetar a crítica do Estado prussiano e dos direitos reconhecidos na Dieta Renana como não condizentes aos conceitos tanto de Estado quanto de direito.

Como pretendemos provar, não se trata aqui de fazer uso do recurso da analogia, pois entendemos haver um liame profundo entre esses dois momentos da produção intelectual de Marx, cuja tese representa o estágio de formação intelectual do autor com relação à tradição hegeliana, formação essa que foi posta à prova em cada artigo escrito para o periódico renano, nos quais a “obrigação de opinar” fala sempre mais alto. Passemos então para a caracterização geral da posição de Marx frente à filosofia de Hegel e do hegelianismo em geral.

### 3.2 Em busca do idealismo de Marx: posição de reflexão em relação a Hegel e sua lógica aberta

O pensamento de Marx desse período é muito comumente qualificado como “democrático radical”, “liberal democrático”, “liberal radical”, “hegeliano radical”, “neo-hegeliano” e outras tantas alcunhas (quantas forem possíveis de se chegar com a combinação dos termos *liberal*, *radical*, *hegeliano*, *neo-hegeliano* e *democrático*), resta-nos então procurar delimitar, a partir dos seus próprios termos, o vulto das suas aquisições intelectuais do período em destaque, o que de certo modo suspende a credibilidade dessas classificações. Acreditamos que isso nos facilitará a apreensão da posição do autor em relação ao direito nos textos da Gazeta Renana, pois, como dissemos, os tempos de Universidade foram úteis para a formação de um pensamento até certo ponto delimitado, que, embora não original, destacou-o do círculo dos mais importantes filósofos daquela Alemanha como uma liderança política e teórica; quanto a isso, vimos, na introdução, as declarações do seu censor, St. Paul, e do companheiro de Clube dos Doutores, Moses Hess.

Como abordamos no capítulo anterior, na carta de 1837, avistamos as primeiras aquisições intelectuais do nosso autor, que se deram sob a influência do idealismo kantiano e fichteano, dos quais ele buscou extrair as lições fundamentais para a construção de uma Filosofia do Direito que, como ele mesmo disse, “abarcasse todo o campo jurídico”. No entanto, não tardou para que o afã de penetrar nas coisas reais o conduzisse para o “mar revoltoso” da filosofia de Hegel: eis que, ainda em 1837, diz ter lido o filósofo do idealismo objetivo “de cabo a rabo”, rejeitando, assim, o idealismo contemplativo de Kant e Fichte, que estabeleciam um abismo entre realidade e dever-ser, fazendo com que nosso autor chegasse a uma espécie de Metafísica do Direito, dividida em direito formal e direito material, dentre outras classificações arbitrárias, como ele mesmo as definiu.

Nesse sentido, a tese de doutoramento confirma a permanência da crítica de Marx a esse idealismo, que, por conseguinte, não será o *seu*. Provando o que acabamos de dizer, é bastante significativa a passagem da tese na qual Marx compara os kantianos aos beatos, pois diz ele que esses últimos “renunciam ao saber por devoção”, enquanto aqueles, “pelo contrário, [...] são os apóstolos oficiais do não-saber, constituindo a sua tarefa quotidiana em desafiar um rosário pela sua própria impotência e pelo poder das coisas” (1972, p. 30). Ao sujeito impotente do kantismo,

posto que dominado pelo “poder das coisas”, Marx contrapõe um Ser [*Sein*], que, de início, é livre de qualquer determinação, como “os átomos [de Epicuro], considerados abstratamente, não são mais do que seres representados como existindo”, mas se ativam na “colisão com o concreto” e, com isso, rompem a barreira entre o mundo do fenômeno e da essência. Assim, não é mais possível explicar o mundo sem nele viver; antes, essa é a condição da sua cognoscibilidade. O idealismo chamado por alguns de contemplativo é abandonado em prol de uma outra modalidade de idealismo, da imanência, objetivo, pois.

Diz Marx que, tendo já “abandonado o idealismo, que, diga-se de passagem, fora comparado e nutrido pelo de Kant e de Fichte”, dedicou-se a “buscar a ideia na própria realidade” (MARX, 2010, p. 300), para tanto, vimos que o autor recorreu à identidade hegeliana sujeito-objeto, nada mais adequado, levando-se principalmente em conta o período no qual tudo isso se passou e o solo alemão por onde caminhou (naquele momento, era seguir Hegel e os seus discípulos ou perambular na noite em que todos os gatos são pardos da filosofia positiva de Schelling).<sup>50</sup> Segundo aponta Tertulian (2015, p. 134), “foi Hegel quem quebrou o círculo de ferro dentro do qual Kant havia encerrado a razão e que aboliu o muro entre o mundo fenomenal e o mundo numeral, dinamizando as categorias”, e mais, também foi “o autor da *Fenomenologia do espírito* [quem] abriu o caminho ao substrato e à própria matéria dos processos”. Assim, chegamos ao ponto decisivo no que concerne à nossa proposta inicial para esse tópico, delimitar o modo pelo qual Marx apreende a filosofia idealista, que, como falaremos em breve, também não poderá ser considerada uma mera cópia de Hegel e dos jovens hegelianos. Antes, porém, cabe-nos revelar a maneira como a identidade sujeito-objeto fora mobilizada no texto da sua tese.

A dedicatória da tese nos fornece a prova elementar, expressão contundente do seu amadurecimento intelectual no círculo da filosofia idealista. Lá, deparamo-nos com a seguinte declaração da parte do autor: “Vós, meu paternal amigo [Ludwig von Westphalen] fostes sempre para mim um vivo *argumentum ad oculos* de que o idealismo [*Idealismus*] não é uma ficção [*Einbildung*] mas sim uma verdade

---

<sup>50</sup> A naturalidade de sua escolha pode ser melhor apreendida se pensarmos que Gyorgy Lukács (2003), para muitos, o mais importante marxista do século XX, também se viu seduzido pelo canto da sereia hegeliana na sua *História e Consciência de Classe*, apelando à velha identidade sujeito-objeto, que confrontava, dentre outros, o próprio Kant. Foi preciso ter contato com os até então desconhecidos *Manuscritos econômico-filosóficos* para só assim desvencilhar-se do mal-entendido.

*[Wahrheit]*” (MARX, 1972, p. 121; MARX, 1968c, p. 260). O sentido de certeza inabalável dessa sua afirmação aparece com maior clareza quando tomamos nota da força presente na oposição direta que o autor realiza entre os termos verdade e ficção, possíveis predicados do termo idealismo. Qual seria, então, o idealismo verdadeiro? O ficto nós já sabemos que é aquele idealismo nutrido por Kant e Fichte. Na explicação da terminologia utilizada por Marx, encontramos uma possível chave para o enigma, cujas pistas nos foram dadas também na carta de 1837. A ortografia hegeliana é inconfundível no caso em sobrelevo, *verdade* e *verdadeiro* são mais do que meramente correto *[richtig]*, sobre isso, destacamos uma passagem do próprio Hegel:

Chamamos comumente “verdade” a concordância de um objeto com nossa representação. Temos nesse caso, como pressuposição, um objeto ao qual deve ser conforme nossa representação sobre ele. **No sentido filosófico, ao contrário**, verdade significa [...] concordância de um conteúdo consigo mesmo. Assim, isto é uma significação da verdade totalmente diversa da mencionada anteriormente (HEGEL, 1995, p. 82).

Ainda segundo Hegel, essa “significação da verdade”, filosófica, portanto mais profunda, pode ser pelo menos parcialmente encontrada “no uso comum da linguagem”, quando, por exemplo, falamos “de um verdadeiro amigo”, afinal, dessa forma, entendemos “um amigo cuja maneira-de-agir é conforme ao conceito de amizade”, completa Hegel, “igualmente se fala de uma verdadeira obra-de-arte” (HEGEL, 1995, p. 82). Cabe ressaltar que voltaremos a essa discussão quando tratarmos de algumas passagens da Gazeta Renana, na qual, saliente-se, Marx recorre precisamente ao exemplo da amizade; e mais: no periódico, vemos com certa frequência a oposição entre o que Marx chamou de lei verdadeira *[wahres Gesetz]*, que tem a obrigação de falar a verdade *[Wahrheit]*, e a mentira legal *[gesetzlichen Lüge]*. Vemos que nesse caso é fundamental ter em conta o tipo de idealismo seguido pelo autor, o verdadeiro idealismo, nutrido desde fins de 1837 pela filosofia de Hegel.

Esclarecidos de que não é qualquer idealismo, mas somente aquele nutrido pelo hegelianismo que corresponde à verdade, noção que é repetida nas suas intervenções jornalísticas, passamos a especificar com maior riqueza de detalhes a posição de Marx em relação ao idealismo de Hegel, seu mestre. Argumentamos não ser possível simplesmente derivar de Hegel as posições firmadas pelo autor em

relação a cada um dos temas tratados por Marx na Gazeta Renana, algo que se apresenta de certo modo na sua tese de doutoramento.

A importância disso pode ser bem assimilada quando nos deparamos, por exemplo, com a colocação de Noberto Bobbio que alude para uma suposta ligação direta entre o uso do termo *Recht* em Marx e em Hegel, segundo o qual, em ambos os filósofos o termo estaria se referindo unicamente ao direito privado, deixando, assim, de lado a questão do direito público. Essa posição do autor italiano não se sustenta depois de atenta análise imanente, e a ligação direta resulta, como na maioria dos casos, em um tremendo curto-circuito. Para que não restem dúvidas, vejamos o que escreve Marx na Gazeta Renana: “o direito do cidadão individual é loucura, quando o direito do Estado não é reconhecido” (MARX, 1981b, p. 69). Não desejamos aqui adiantar nenhum ponto para cujo enfrentamento o leitor ainda não foi devidamente preparado, de modo que apenas aludimos para a impossibilidade de estabelecer uma ligação direta entre Marx e Hegel. O pensamento de Marx nesse período – e em qualquer outro – não se reduz a um mero *Fac-símile* do pensamento hegeliano; nem mesmo podemos encontrar no agrupamento do qual faz parte, os jovens hegelianos de esquerda, uma suposta homogeneidade de pensamento que nos permita simplesmente derivar do pensamento de um o que caracteriza a formação ideal do outro.

A tese nos mostra seu valor heurístico mais uma vez nesse aspecto, o que falamos nos parágrafos anteriores fica devidamente explicitado na valorização por parte de Marx daquelas filosofias pós-aristotélicas. Nesse caso, nosso autor não segue os ensinamentos de Hegel, afinal, diz ele na sua tese que “principalmente depois de Hegel, não se podem dirigir grandes elogios à filosofia epicurista da natureza”, no entanto, a despeito do que julgava Hegel, completa, “é necessário [...] admirar a lógica aberta, autenticamente filosófica, que evidencia em toda a sua amplitude as próprias inconseqüências do princípio de que parte” (MARX, 1972, p. 99). Nesse estágio, vale um aparte para melhor compreender o nó da suposta divergência.

Segundo Marx, Epicuro abala o determinismo absoluto [*absolut Deterministische*] do atomismo; afinal, sem o *clinamen*, isto é, o desvio da linha reta, o movimento dos átomos é rigoroso, e acaba constituindo “portanto a supressão [*Aufhebung*] do Si e, deste modo, cada determinação encontra o seu ser-aí [*Dasein*] no seu ser-outro [*Anderssein*] imediato, no seu ser-suprimido [*Aufgehobensein*],

naquilo que para o átomo é linha recta” (MARX, 1972, p.18; MARX, 1968b, p. 42). O *clinamen* abre, ao contrário, caminho para o acaso, para a possibilidade, tendo em conta que “não ocorre nem numa *regione loci* certa nem num *tempore certo*” (MARX, 1972, p. 77; MARX, 1968b, p. 168). A *declinatio a recta via* constitui o momento próprio da vontade que é livre, consciente de si, pois “é antes a alma do átomo [*Seele des Atoms*]” (MARX, 1972, p.77; MARX, 1968b, p. 168). A valorização da consciência de si enquanto momento importante da própria liberdade merece destaque no presente trabalho devido à sua retomada nos enfrentamentos políticos durante o período em que Marx esteve à frente da *Gazeta Renana*, onde ele afirma que “a primeira condição necessária [*notwendige*] à liberdade é o autoconhecimento [*Selbsterkenntnis*]” (MARX, 1981b, p. 28). É verdade que o termo preciso é “autoconhecimento” [*Selbsterkenntnis*], contudo o sentido é bem próximo ao de consciência de si, pois nas linhas que seguem o termo é prontamente substituído por *Selbstbewußtsein*, consciência de si ou autoconsciência, quando Marx diz: “nunca esqueçamos de que aqui avistamos o primeiro despertar à autoconsciência [*Selbstbewußtsein*] da infantil imprensa semi-oficial” (MARX, 1998a, p. 184; MARX, 1981b, p. 28). Essa parece ser a interpretação de Celso Eidt que na sua tradução verteu tanto *Selbsterkenntnis* quanto *Selbstbewußtsein* por, simplesmente, autoconsciência.

Diante da importância que o tema adquiriu nos tempos da *Gazeta Renana*, sublinhamos que a positividade das filosofias pós-aristotélicas ocorre justamente na medida em que esses sistemas filosóficos também apreciam, segundo Marx, a possibilidade de ser livre na consciência, isto é, no pensamento. Marx registra de forma bem clara os motivos da sua predileção por essas filosofias, voltamos a destacar, até então pouco estimadas, inclusive por Hegel. Diz ele:

Parece-me que, se os sistemas anteriores são mais significativos e mais interessantes para a análise do conteúdo da filosofia grega, os sistemas pós-aristotélicos, e sobretudo o ciclo das escolas epicurista, estoica e cética o são ainda para o estudo da forma subjetiva [*subjektive Form*], o carácter desta filosofia (MARX, 1972, p. 137; MARX, 1968c, p. 268).

A tese nem é o primeiro escrito no qual Marx faz menção à filosofia epicurista. Em seu trabalho escolar, já comentado aqui, sobre a necessidade de união em cristo, o jovem Karl escreveu assim:



Pois que a união com Cristo conceda glorificação íntima, consolo no sofrimento, serena confiança e um coração em que o amor humano esteja aberto a tudo o que é nobre, a toda grandeza, e não O procure a troco de ambição ou de fama, senão apenas por causa de Cristo; pois que a união com Cristo conceda uma satisfação que os epicuristas inutilmente, em sua filosofia frívola, que o mais profundo pensador nas mais ocultas profundezas do saber em vão aspiram captar, e que somente conheça um inseparável sentimento cândido, ingênuo, (de união) com Cristo e, por meio dele, com Deus, o qual moldou a vida de uma maneira mais bela e a exalta (Jo XV, 11.) (MARX, 2016, p. 48; MARX, 1968g, p. 601).

Diversamente dessa primeira abordagem, na qual a filosofia epicurista aparece como frívola e inútil em sua busca por satisfação e felicidade, na tese doutoral trata-se antes de valorizar Epicuro, “o maior iluminista [*Aufklärer*] grego” (MARX, 1968c, p. 305), ou seja, o que mais se aproximava do mundo moderno, o mais moderno dos filósofos gregos, pois, diferentemente de Demócrito, preso ao mundo empírico, Epicuro “encontra satisfação e felicidade na filosofia” (MARX, 1972, p. 148; MARX, 1968c, p. 273). A autêntica liberdade é encontrada na filosofia, que, assim, tem papel fundamental no processo de efetivação da própria liberdade.

Destacamos, uma vez mais, o fio de continuidade entre a tese, na qual Marx trabalhou durante o período de 1838 a 1841, e a Carta de 1837, que registra uma de suas principais conclusões naquele período, fazendo-o de certo modo desaguar no mar revoltoso de Hegel depois de quase um ano de estudo intenso, qual seja: “sem filosofia não era possível penetrar nos problemas”. Os bons olhos com que Marx encara o seu tempo, a modernidade, liga-se ao fato da profunda valorização da razão [*Vernunft*] como o único tribunal válido para julgar a verdade das coisas e que tem na consciência de si o momento propulsor da liberdade, pelo menos no seu aspecto subjetivo. Eis que já encontramos aqui a premência da “razão filosófica”, como chamou Celso Eidt no caso da *Gazeta Renana*, que se opõe à “razão teológica” (EIDT, 1998, p. 61), embate que também já está presente na tese, exposto de modo mais acadêmico, doutoral. Nesse sentido, assumimos uma posição que trata esse texto de 1841 como um desdobramento amadurecido daquela afirmação de 1837 sobre a filosofia, citada há pouco. Naquela ocasião a coisa foi exposta no sentido de traçar o desenvolvimento filosófico-dialético da divindade, isto é, da ideia na sua própria efetividade. Esse também é o caminho de Hegel, cuidar do processo de

efetivação da liberdade no mundo, seja quando trata da História da Filosofia ou das formas de manifestação do Espírito, embora nele não encontremos tamanha valorização – como em Marx – da filosofia epicurista.

Outra mostra das diferenças entre a posição de Hegel e a aquela levada a cabo pelo Marx idealista será explicitada nos próximos capítulos, quando tratarmos da relação entre Crime, punição e direito, momento no qual o acento do nosso autor recairá sobre a responsabilidade do Estado frente ao cidadão, enquanto em Hegel a punição é tão somente o momento da restauração da relação jurídica quebrada com o crime. O que dizemos recai na necessidade de encarar a textualidade marxiana como, no mínimo, relativamente autônoma, ao pensamento de Hegel. E é exatamente isso que Marx nos diz quando trata na tese da “posição de reflexão [*reflektiertem Verhältnis*]” (MARX, 1972, p. 158; MARX, 1968c, p. 326) do discípulo frente ao mestre.

O capítulo 4 da segunda parte da sua tese de doutoramento pode ser encarado como uma defesa explícita de *certo* hegelianismo, algo que pode inclusive despertar novos estudos, afinal, o confronto é explícito, pois, “no que diz respeito a Hegel, é uma prova de ignorância da parte dos seus discípulos entenderem, numa palavra, *moralmente* [*moralisch*] qualquer determinação do seu sistema como uma adaptação cômoda” (MARX, 1968c, p.326), diz ele logo no começo do capítulo. No confronto com outros discípulos de Hegel, Marx postula certo procedimento que conduz a uma relação que toma o mestre como ponto de partida para prosseguir com a ciência, afinal, segundo o próprio Marx, para Hegel “a ciência não estava terminada mas sim em devir”, posição inteiramente coerente com o seu hegelianismo, que encara a filosofia de Hegel como tendo uma “lógica aberta”. Assim, nosso autor acusa os ditos discípulos de “uma confiança ingênua e não crítica” (MARX, 1972, p. 158), que nega, portanto, a “posição de reflexão” diante do mestre, ao passo que esse “estava numa relação imediata e substancial com seu sistema” (MARX, 1972, p. 158). Vejamos o que nos diz Marx sobre essa posição de reflexão:

Que um filósofo cometa uma inconsequência por comodismo, é compreensível; até pode ter consciência disso. Mas aquilo de que pode não ter consciência é que a possibilidade de uma adaptação aparente tem sua origem mais profunda numa insuficiência ou numa compreensão insuficiente do princípio de que parte. Se tal acontecer a um filósofo, os seus discípulos devem explicar a partir da consciência íntima e essencial desse filósofo o que nele apresentava a forma de uma consciência exotérica. Desse modo, o que

constitui um progresso da consciência é simultaneamente um progresso da ciência. Não se suspeita da consciência particular do filósofo; descobre-se a forma essencial dessa consciência, atribui-lhe uma caracterização e um significado determinados e, desse modo, ela é ultrapassada” (MARX, 1972, p. 158).

Desse modo, os discípulos devem se colocar no seu devido lugar, que de maneira alguma é o lugar do mestre, eis que necessariamente ocupam posições distintas diante daquelas formulações: a relação do mestre com o sistema que ele cria é imediata, já os discípulos ocupam uma “posição de reflexão”, isto é, crítica *par excellence*. A posição de reflexão aludida pelo nosso autor impõe aos discípulos uma posição crítica diante da filosofia do mestre, devendo, inclusive, em certo momento ultrapassá-la se for necessário – e muitas será –, como ficou explicitado na passagem, que nos conduz à caracterização mais bem-acabada do tal hegelianismo de Marx, chamado aqui, a partir de agora, hegelianismo reflexivo.

### 3.3 Jovem Marx: um liberal?

Seguindo o curso das determinações do *tipo de idealismo* que embala o pensamento de Marx dos tempos da Gazeta Renana e buscando ir além da sua caracterização fenotípica, no presente tópico, procuramos dar continuidade à explicitação do mapa genético desse autor, “os verdadeiros motivos” das suas posições. Por tudo isso, após expor o que chamamos de hegelianismo reflexivo, explicitaremos o modo como esse hegelianismo alimentou um certo liberalismo da consciência filosófica, que irá redundar, sem dúvida, na defesa primordial da autoconsciência. Não por acaso, Epicuro é retomado e valorizado na tese de doutoramento, sendo encarado como, “de todos os Gregos, o maior filósofo das ‘luzes’” (MARX, 1972, p. 214). Dessa valorização, resulta um pensador entusiasmado com as possibilidades emancipatórias do mundo moderno, não custa recordar que na carta de 1837 Marx aponta para o seu convencimento acerca da modernidade, diz ele: “já não pude descansar até me convencer [...] da modernidade [*Modernität*] e da posição [*Standpunkt*] da concepção atual sobre a ciência (MARX, 2010a, p. 302; MARX, 1968a, p. 10). Assim, após fundamentarmos o caráter liberal das suas posições, o que não se dará pela imputação ou atribuindo intenções externas às suas

próprias, trataremos das colocações do autor acerca da modernidade, afinal, a defesa do direito racional nos textos da Gazeta Renana também não é outra coisa que a própria defesa do Estado moderno.

No 6º caderno dos seus extratos para a tese, Marx nos fala sobre o que ele mesmo chamou de “pontos nodais no desenvolvimento da filosofia” (MARX, 1972, p. 85), momentos nos quais a própria filosofia executa o seu *clinamen*, seu desvio da linha reta, posto que abandona seu distanciamento característico relativo ao mundo, “saindo do reino transparente do Amênti” e, “como se fosse uma pessoa em carne e osso, faz intrigas” com o mundo, para onde tem agora voltado seu olhar (MARX, 1972, pp. 85-6). Marx julga que o seu tempo constitui um desses “pontos nodais” e Hegel é a “máscara de personagem” que a filosofia utilizou para se tornar mundana. É justamente por isso que Marx acredita que “sem filosofia não é possível penetrar nos problemas”, deixando para trás a Jurisprudência, com a qual “tinha que” lidar. Assim, a filosofia será sua guia naquele seu projeto inicial de “buscar a ideia na própria realidade”; o momento era propício, como veremos. Importante sinalizar que esse movimento realizado pela filosofia, em direção ao mundo, digamos, ocorre na própria realidade efetiva, não é fruto do que se poderia chamar *mudança de postura epistemológica*, modo como autores pós-modernos costumam lidar com a objetividade do real, encarado como mero *olhar*.

Não por acaso, György Lukács, um dos maiores marxistas do século XX, conhecido por seu rigor, abre interpretação polêmica acerca da tese doutoral, pois, segundo esse marxista húngaro, do interesse de Marx pela filosofia epicurista é possível extrair “as primeiras formulações da ontologia marxiana” (LUKÁCS, 2010, p. 130). O autor da *Ontologia do ser social* chega ainda a afirmar que “já aqui [na tese] começa a manifestar-se a ontologia inteiramente nova de Marx (LUKÁCS, 2010, p. 130). Não nos parece acertada essa formulação lukacsiana, afinal, como vimos prepondera no pensamento de Marx desse período a identidade hegeliana sujeito-objeto, sendo assim, a aparente ontologia que nasce nessa obra é na verdade uma posição nutrida pelo idealismo objetivo do qual seu pensamento é discípulo. No entanto, a abertura dessa interpretação por parte de Lukács ressalta ainda mais a importância da tese, do debate que se pode travar a partir desse texto. Ressaltamos que nos colocamos mais próximos da posição do marxista brasileiro José Chasin (2009), que encara como precipitada a formulação do húngaro, defendendo, ademais, que somente em 1843, a partir dos *Manuscritos de Kreuznach*, há o início do que se

poderia chamar de estatuto ontológico em Marx, erigido pelas três críticas ontológicas, a do pensamento especulativo, da politicidade e da economia política. Desse modo, assumimos uma posição que busca no texto de 1841 o elo amadurecido daquela afirmação de 1837, a que diz que “sem filosofia não é possível penetrar nos problemas”, afirmação essa que põe fim às investigações do autor no terreno da Jurisprudência, como o seu ponto nodal.

Voltando a falar do outro ponto nodal, do qual nos fala Marx nos seus extratos à tese, que também faz recordar outra passagem da carta de 1837, nosso autor escreve do interesse que nutria por traçar “o desenvolvimento filosófico-dialético da divindade”, substituto imediato daquele plano inicial que envolvia, por outro turno, o “desenvolvimento filosófico do direito”. Perseguindo a sua nova rota, na tese, temos que no desenvolvimento da filosofia há momentos, justamente os que ele chama de “pontos nodais”, nos quais a filosofia se manifesta, isto é, encarna em certas personalidades; é “a época carnavalesca da filosofia”, posto que é “necessário usar máscaras de personagens”. Eis que assim surge na sua época a importância de uma figura como a de Hegel, máscara de personagem da própria filosofia, que agora desceu ao mundo, vivendo entre nós. A ocorrência desse “ponto nodal” é que possibilitou a nosso “vigoroso andarilho” sair em “busca da ideia na própria realidade”. A seguir, vemos como Marx vislumbrava nas filosofias pós-aristotélicas esse momento subjetivo da filosofia, similar ao que se passa no seu tempo com Hegel, diz Marx que “com Aristóteles, o Alexandre da Macedônia da filosofia grega, parece terminar, na Grécia, a história objetiva da filosofia”, contudo, o que aparece como “desenlace sufocado” da filosofia grega, isto é, os epicuristas, os estoicos e os cétricos – “considerados como um apêndice quase incongruente” (MARX, 1972, p. 135) –, diz Marx (1972, p. 137), são importantes “para o estudo da forma subjetiva, o caráter desta filosofia”. Mais ainda, contrariando seu mestre, Marx achava que “tais sistemas são a chave da verdadeira história da filosofia grega” (MARX, 1972, p. 124). Nesses sistemas, a filosofia fez a sua morada e pôde então caminhar livre pela terra; o mesmo papel é exercido pela filosofia hegeliana.

Como já dissemos, o pensamento erigido por Marx se caracteriza pelo que chamamos de hegelianismo reflexivo, dada a “posição de reflexão” que ele, como discípulo, adotou frente ao mestre e seu sistema, o que o levava a, inclusive, vislumbrar a possibilidade de superação do autor da *Fenomenologia do Espírito*, dando mostras desde muito cedo de algo que o caracterizaria a vida inteira, a sua

autonomia intelectual<sup>51</sup>. Contudo, tal posição não instaura no seio do seu pensamento nenhuma originalidade, nesse ponto estamos de acordo com Chasin: Hegel permanece sendo, ao longo de todo esse período, o “gigantesco pensador” de quem se parte. Isso fica explícito justamente quando Marx defende a atualidade da filosofia de Hegel, isto é, vislumbra nesse último a máscara de personagem na qual a filosofia se subjetivou para então voltar “o seu olhar para o mundo exterior”, diz Marx:

Conta-se que Deucalião criou os homens atirando pedras; do mesmo modo a filosofia lança os seus olhos para trás de si (o esqueleto de sua mãe é feito de olhos brilhantes), quando o seu coração se torna forte para criar um mundo; mas assim como Prometeu, depois de roubar o fogo aos céus, se instala na terra e começa a construir as dimensões do mundo, se volta para o mundo dos fenômenos. Assim acontece, nos nossos dias, com a filosofia de Hegel (MARX, 1972, p. 86).

O hegelianismo era, portanto, o terreno apropriado, o único, para a incursão filosófica no “mundo dos fenômenos”, a tão almejada “busca da ideia na própria realidade”, como ele enunciara na Carta ao pai de 1837. A relação que essa “filosofia do mundo” (MARX, 1972, p. 87) estabelece não é nem de perto a de “um tratado de paz com as necessidades reais” (MARX, 1972, p. 87), pois, lemos na sua tese que “as épocas que sucedem a uma filosofia total e às suas formas de desenvolvimento subjetivas são titânicas”, portanto, é do seu feitio “não reconhecer nenhuma realidade que exista sem a sua intervenção” (MARX, 1972, p. 88). Eis que temos a constituição de uma relação profundamente crítica da filosofia com o mundo, o defeito está no próprio mundo e não fora dele, onde a realidade só é explicada e justificada a partir da “consciência filosofante” (MARX, 1972, p. 20), que abre os trabalhos do tribunal da razão, posto que considera “a natureza como sendo racional”, isto é, algo do qual o ser humano pode se apropriar e compreender seu desenvolvimento; o único réu desse tribunal é a própria realidade.

Para Marx, a consciência filosofante reconhece que “a prática da filosofia é

---

<sup>51</sup> Na tese, como tratamos no tópico anterior, aparecem várias discordâncias de Marx em relação à posição de Hegel, principalmente na sua obra *História da Filosofia*, para com as escolas pós-aristotélicas, encaradas pelo mestre tão somente como momento de declínio, “desenlace sufocado”. Sobre essa discordância, diz Marx: “É verdade que Hegel determinou no seu conjunto, e com exatidão, o elemento geral destes sistemas; mas a admirável grandeza e audácia da sua história da filosofia, que marca o nascimento propriamente dito dessa mesma história, impedia-o de entrar em detalhes. Por outro lado, a sua concepção do que chamava especulativo por excelência não permitia que este gigantesco pensador reconhecesse nesses sistemas a enorme importância que têm para a história da filosofia grega e para o espírito grego em geral” (MARX, 1972, p. 124).

em si mesma teórica”, sendo ainda “a crítica que mede a existência singular da essência, a realidade efetiva típica da ideia” (MARX, 1972, p. 159), assim, em um tempo no qual o mundo se tornou filosófico e a filosofia se mundanizou, está mais que justificada a prática jornalística do nosso autor, cujo centro era o que ele chamou de “pensamento político”, que ultrapassa o mero interesse pelo “fato político”, então julgando-o. A crítica do positivo, selo das intervenções do nosso autor na Gazeta Renana, encontra mais do que uma mera explicitação na tese de doutoramento; essa postura filosófica que é sempre crítica ao existente está mesmo justificada a partir do momento em que “o devir-filosófico do mundo é simultaneamente um devir-mundano da filosofia” – a *simultaneidade* desses momentos é o que dá a monta da *nodalidade* referida pelo autor –, nesse instante, a filosofia abandona aquela postura ascética – na Gazeta Renana, Marx fala em se despir das “ascéticas batinas sacerdotais”, aludindo ainda à separação ocorrida entre filosofia e teologia –, que “se opõe ao mundo dos fenômenos”, quando a filosofia se auto-satisfaz na separação entre teoria e prática, postura bem sintetizada pela famosa afirmação fichteana, espécie de dar de ombros ao mundo, afinal, “se a teoria entra em conflito com os fatos, tanto pior para os fatos”. Trata-se, antes, em Marx, de uma filosofia que tem por vocação o “penetrar nos problemas” ao invés de simplesmente desacreditar os fatos ou mesmo, doutro lado, fornecer a esses uma justificação *a priori*, critica-os, “mede a existência singular da essência”, portanto.

Tal postura de Marx se revela bastante rica na sua defesa da “parte liberal” do “ser-desdobrado da consciência de si filosófica”, ponto chave deste tópico. Segundo ele, nesse processo de desenvolvimento filosófico que resulta no entrelaçamento do devir-filosófico do mundo com o devir-mundano da filosofia, essa se desdobra em duas tendências opostas: uma Liberal e a outra Positiva. A primeira se atém ao conceito, tomando a crítica - o “voltar-se-para-o-exterior da filosofia” - como vocação, afinal, “a prática da filosofia é em si mesmo teórica”, e continua, é, como já explicitamos, a “crítica que **mede a existência singular da essência**”. De tal postura, resulta um incansável processo de “tornar o mundo filosófico”, posto que é preciso também reconhecer que “o defeito estar no mundo” (MARX, 1972, p. 160-1). Já a filosofia positiva, o outro lado do “ser-desdobrado da consciência de si filosófica”, coloca-se em defesa do “não-conceito”; a sua “tentativa de filosofar” nega a crítica da realidade justamente por acreditar “o defeito não estar no mundo” (MARX, 1972, p. 160-1), fazendo da realidade o altar onde cultua os fatos; Marx diz que a filosofia

positiva encara o filosofar como o “voltar-se-para-si da filosofia”.

O desfecho da posição de Marx o faz liberal, mas somente no exato sentido dos vetores expostos por sua textualidade, espécie de liberalismo da consciência filosófica, diz ele que “no que diz respeito ao conteúdo, só a parte liberal, a que defende o conceito, pode chegar a progressos reais, enquanto que a filosofia positiva apenas consegue elaborar exigências e tendências cuja forma contradiz o significado” (MARX, 1972, p. 161). Marx vislumbrava esse mesmo conflito na relação entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro, pois enquanto esse valoriza a filosofia, “encontra[ndo nela] sua satisfação”, aquele outro somente se sente satisfeito com a “observação empírica”, logo, o “saber positivo”, que doutro modo é completamente desprezado por Epicuro (MARX, 1972, p. 147-8). Isso faz de Demócrito um cético que, ao “emprega[r] a *necessidade* como forma de reflexão sobre a realidade efetiva”, aceita os limites da “possibilidade real”, determinista, pois, esbarrando na “ciência empírica da natureza e [n]os conhecimentos positivos”; por fim, o órgão privilegiado nesse caso é o entendimento [*Verstand*], ao passo que em Epicuro é a imaginação [*Phantasie*], ilimitada, segundo ele. A filosofia epicurista se livra do necessitarismo e do determinismo aludindo aos poderes do acaso, ocorrência que, ao não permitir a sua determinação nem do quando nem do onde, abre o pensamento para a possibilidade abstrata, imaginável, o que faz do seu mestre, Epicuro, um “dogmático” (MARX, 1972, p. 155). Diz mais: esse filósofo grego “encarna o repouso do pensamento que encontra satisfação em si mesmo” (MARX, 1972, p. 155), repetindo a identidade sujeito-objeto já que o acaso do ser [*Zufall des Seins*] é o mesmo acaso do pensamento [*Zufall des Denkens*] que, na verdade, é o determinante – posição que fica explicitada quando nosso autor escreve que o saber fenomênico “[...] é condicionado pelo princípio que constitui a essência da sua consciência” (MARX, 1972, p. 114), logo, é a consciência que determina o ser.

Ora, encontramos aqui, nessa “divisão hostil da filosofia e do mundo”, o anúncio do confronto que aparece ao longo de todos os artigos escritos para o “jornal democrático”, traduzido, no caso do direito, pela busca do reconhecimento do direito racional, único no qual o conteúdo geral corresponde minimamente à forma da lei geral, afinal de contas, já dizia ele na sua tese que “o estado universal” é “o estado verdadeiro”. O conflito entre essas “tendências filosóficas opostas” também está por detrás da crítica à Escola Histórica do Direito, retomada na Gazeta Renana, pois, como vimos, já tivera início na carta de 1837. O liberalismo de Marx é precisamente



aquele que se opõe ao culto da realidade, característica do positivismo, o qual, por seu turno, encara o fazer filosófico como ato de ensimesmamento, de modo que a certidão que reconhece o liberalismo do autor é fornecida pela sua busca do conceito (“[d]a ideia na própria realidade”), e a região limítrofe desse mesmo liberalismo é determinada pela qualidade de se ater a tal procura, postulando um fazer filosófico que se exterioriza para criticar o próprio mundo, cujos defeitos habitam nele mesmo. O liberalismo de Marx procura fazer desse mundo filosófico, trilhando o caminho em direção ao próprio conceito. No início dos extratos da tese, Marx anuncia a postura que deve comandar o ato de filosofar, diz ele: “sem sair do mundo, explicar como este se desenvolve [...]” (MARX, 1972, p. 15). Com tudo isso, Marx parecia buscar compreender o seu próprio tempo, que se desdobrava no combate entre as filosofias de Hegel e Schelling. Marx de fato almejou alcançar “progressos reais” com a sua crítica filosofante dos tempos da Gazeta Renana, galgada no hegelianismo reflexivo e no liberalismo da consciência, afinal, diz ele, ainda na tese, “se já era tempo [de liberdade dos espíritos] no ano da graça de 1795, o que dizer em 1841?”, passagem na qual critica o maior filósofo alemão do positivismo<sup>52</sup>, acrítico ao existente e inimigo declarado do hegelianismo.

### 3.4 Modernidade e concepção racional da natureza

Aproveitando o argumento do tópico precedente, o qual alude para o liberalismo do nosso autor, que sai em defesa do conceito, encarado como única maneira de “chegar a progressos reais”, passamos a expor mais detalhadamente o modo pelo qual Marx se posiciona frente à modernidade, que, como anunciamos, exerce papel fundamental na sua defesa do Estado e do direito, pois, como ele mesmo escreve, o Estado moderno deve minimamente condizer ao conceito de Estado.

O primeiro ponto que merece alusão da nossa parte é justamente a valorização da filosofia de Epicuro por parte de Marx, segundo quem, aquele foi ninguém menos que o *Aufklärer* da filosofia grega. Embora também não deixe de reconhecer na figura de Aristóteles “o maior dos filósofos antigos” (MARX, 1972, p. 24), fora o filósofo da amizade quem mais se interessou pela “liberdade e ausência de determinação do espírito”, sobre esse aspecto, diz Marx, “o pressuposto dos antigos

---

<sup>52</sup> Acerca dos desdobramentos do positivismo na Alemanha, bem como sobre o conflito dessa filosofia com o idealismo de Hegel, cf. MARCUSE (2004).

é a ação da natureza, o dos modernos é a ação do espírito” (MARX, 1972, p. 33), e Epicuro foi de todos os gregos aquele que mais libertou o espírito das cadeias da natureza ao imaginar “livre o Eu da representação” (MARX, 1972, p. 15), isto é, estabelecendo como necessidade a prevalência da “liberdade absoluta do espírito” (MARX, 1972, p. 19). Ainda sobre a “grandeza de Epicuro”, escreve Marx,

[...] o que dele persiste, é o fato de não atribuir aos estados nenhuma prioridade sobre as representações e de tão pouco as tentar salvar. Para Epicuro, o princípio da filosofia consiste em demonstrar que o mundo e o pensamento são pensáveis, isto é, possíveis; e a prova que nos fornece [...] é ainda a possibilidade no seu ser para si, cuja expressão natural é o átomo e cuja expressão espiritual é o acaso e o arbítrio (MARX, 1972, p. 16).

Como já explicamos, Epicuro encontra a sua felicidade, segundo Marx, na própria filosofia, enquanto Demócrito precisa *de mais* (que nesse caso é o *menos*), rejeitando a verdadeira filosofia em favor da observação empírica, diminuindo, desse modo, a liberdade do espírito que, na verdade, é quem “cria o mundo” (MARX, 1972, p. 24). A natureza não tem prioridade frente às suas próprias representações, o que significa que o ser não precede a consciência que dele se adquire, pelo contrário, “o princípio é um princípio representado”, isto é, o próprio pensamento, que “se comporta relativamente ao mundo concreto sob a forma do ser” (MARX, 1972, p. 13), e voltamos a nos deparar com a identidade sujeito-objeto, perfeitamente reconhecida no que o autor chamou de “tautologia entre si [a consciência] e o seu objeto” (MARX, 1972, p. 21). Eis que “o que deve ser resolvido torna-se deste modo suposto”, bem como “a explicação confunde-se exatamente com o explicado” (MARX, 1972, p. 15). Vejamos como tudo se desenvolve na passagem seguinte, na qual Marx diz:

[...] aqui onde o objeto é por assim dizer suspenso sobre a cabeça dos homens [supra-sensível], onde desafia a consciência pela sua autonomia, pela independência sensível e a misteriosa distância da sua existência, a consciência explode no reconhecimento da sua atividade; contempla o que faz: chamar à inteligibilidade as representações que nela pré-existem e reivindicá-las como sua propriedade; vê que toda a sua atividade se limita a um combate contra a distância, a qual encerra em si toda a antiguidade, que só pode admitir como princípio dessa atuação a possibilidade, o acaso, e que apenas pretende estabelecer de qualquer modo uma tautologia entre si mesma e o seu objeto (MARX, 1972, p. 21).

“A consciência filosofante admite o que faz” (MARX, 1972, p. 20) e, desse modo, toma consciência de si “no reconhecimento da sua atividade”, que é precisamente extinguir a distância com relação à sua existência sensível, “um combate contra a distância”. Ora, a autoconsciência deve, portanto, “chamar à inteligibilidade” aquilo que antes pairava “sobre a cabeça dos homens”, reivindicar a propriedade do mundo sensível, que, na verdade, se mostrará então uma criação do espírito. Logo, a condição de cognoscibilidade (ou “inteligibilidade”) e, por consequência, da transformação do mundo é a identidade hegeliana sujeito-objeto, uma tautologia, nesse caso, valorizada pelo nosso autor. Retornando ao nosso ponto da exposição, a valorização de Epicuro é o argumento para a caracterização da modernidade como o momento da efetivação da liberdade seguir seu curso; é hora do espírito ser livre não somente no pensamento, mas na própria realidade efetiva, posto que o próprio movimento descrito é o de resolução dessa distância. Aqui, já podemos entender melhor a defesa de Marx na Gazeta Renana do Código de Leis como “bíblia da liberdade de um povo” e o direito racional como “o reconhecimento legal da liberdade”, valorizando o direito na medida em que é a esfera adequada para tal reconhecimento, posto que no direito tomado pelo seu conceito a forma do direito encontra o seu verdadeiro conteúdo; no caso desse último, é preciso também reter a crítica que o autor realiza na Gazeta Renana aos interesses egoístas, particularistas, ao passo que a modernidade é o tempo da universalidade, noção bem assimilada na passagem já citada que afirma o Estado Universal como o Estado verdadeiro.

É preciso dizer ainda que a modernidade se caracteriza pelo domínio da “razão filosofante”, aquela que combate a distância entre a ideia e a realidade, na dicção da carta, que “procura a ideia na própria realidade” ao ponto de, como vimos na tese, chegar à tautologia entre ambas. Contudo, esse distanciamento não diminui simplesmente contemplando a realidade, exige de certo modo a prática filosófica que, bem da verdade, é a própria teoria, que se faz na crítica das existências singulares; a “razão filosofante” tem por vocação prática a crítica teórica, que por sua vez é liberal naquele sentido de que busca a realização do conceito. Chegamos ao ponto de explicitar a crítica de Marx à teologia e à razão que lhe é própria, a inimiga mais perigosa da filosofia. Acreditamos ser nesse campo de batalha que se impõe à nossa frente do modo mais resolvido uma determinação verdadeiramente central do pensamento de Marx nesse período, aquela que parte da valorização da política,

responsável pela supressão das vicissitudes da sociedade. Sem essa determinação ontopositiva da política, como se refere Chasin, a defesa neste período do direito racional restaria inviabilizada, posto que sem o reconhecimento do direito do Estado, os direitos dos cidadãos são ficções. Nesse aspecto, Epicuro também se mostra o *Aufklärer* da filosofia grega.

Marx contrapõe às leituras do epicurista Gassendi e de Plutarco, crítico de Epicuro, uma versão esclarecida do filósofo grego, encara-o como *Aufklärer* da filosofia grega, como dissemos, e, com isso, nosso autor primeiro denuncia as tentativas teologizantes dos primeiros pensadores. Gassendi, por exemplo, diz Marx (1972, p. 23), procura “salvar a ação divina” e desse modo “aceita os pressupostos religiosos”, portanto, “não compreendeu Epicuro e muito menos nos poderá instruir sobre ele”. Já Plutarco, embora crítico do epicurismo, recai na mesma impropriedade de Gassendi, fazendo “[d]esta polêmica não [...] um fenômeno isolado; é, pelo contrário, um bom exemplo daquilo que uma mentalidade teologizante pode fazer à filosofia” (MARX, 1972, p. 124). A leitura de Marx segue em um outro sentido, naquele que encara Epicuro como o filósofo que, juntamente com as demais escolas pós-aristotélicas – todos “filósofos da consciência de si” (MARX, 1972, p. 127) –, ajudou a ultrapassar os pressupostos religiosos, algo que foi alcançado pela “consideração racional da natureza” por meio da “consciência filosofante”, tratada nos parágrafos anteriores, inimiga da chamada “mentalidade teologizante”. Sobre esse aspecto da filosofia grega, que a faz muito próxima dos modernos, diz Marx:

[...] essa relutância em negar o pressuposto religioso deu origem a que se considerasse a filosofia destronada, por um lado, pela dúvida universal de Descartes, isto quando foram os céticos quem verdadeiramente fez soar o dobre de finados, e por outro pela **consideração** racional da natureza, apesar de ter sido Epicuro quem negou a filosofia antiga de uma forma muito mais rigorosa do que os céticos. E note-se que a filosofia moderna ressuscitou este fenômeno e pelas mesmas razões (MARX, 1972, p. 24, grifo nosso).

Note-se que o próprio Marx não considera a filosofia destronada depois da negação do pressuposto religioso, afinal de contas, o trono fora ocupado pela Razão, que nos antigos precisou ser atribuída à própria natureza, quando se chegou à “**consideração** racional da natureza”, o que acabou permitindo que se afastasse o mito; e como diz Marx, “é necessário afast[á-lo]” (MARX, 1972, p. 208). E isso é realizado “se, em cada um dos fenômenos, se tomar em conta o invisível”, porém, “é

forçoso atermo-nos ao fenômeno, à percepção sensível; devemos recorrer à análise” e, assim, “libertar-nos do medo através da explicação, fornecendo razões para a existência” (MARX, 1972, p. 208). A importância de Epicuro no mundo antigo, que fez dele um esclarecido, é ter feito “da forma da consciência na sua imediaticidade [...], a forma da natureza” (MARX, 1972, p. 116), isto é, reconhecer “a natureza como sendo racional”, logo, fenômeno explicável, da qual se pode extrair justificações racionais, pois, escreve o jovem doutorando, “só quando a natureza é deixada totalmente livre da razão consciente e é considerada no interior de si mesma como razão, é que é totalmente possuída por ela [a razão consciente]”, desse modo, conclui Marx, “qualquer relação com a natureza, enquanto tal, é simultaneamente um ser alienado [*Entfremdetsein*] dessa natureza” (MARX, 1972, p. 116). É verdade, diz Marx, que o pressuposto dos antigos e dos modernos são distintos, sendo o dos primeiros a “ação da natureza”, enquanto o dos segundos é a “ação do espírito” (MARX, 1972, p. 33). No entanto, também é preciso dar mais um passo, ir além de uma “consideração racional da natureza”, nisso, a posição do nosso autor é, como se pode averiguar, que em Epicuro já estava esboçado o passo decisivo a ser concretizado pela moderna filosofia, que encontrou em Hegel sua máscara de personagem, o hegelianismo é a “filosofia do mundo atual”, cujo pressuposto nem é somente a natureza nem somente o espírito, é florescer de uma “**concepção** racional da natureza” (MARX, 1972, p. 24). Em seguida, uma passagem decisiva da posição de Marx em relação à modernidade, na qual também restará explícito nos seus próprios termos a missão dos modernos, diz ele:

A antiguidade procurava as suas raízes na natureza, no substancial; a sua degradação, a sua profanação, é a marca profunda da ruptura da vida substancial virgem. O mundo moderno procura-as no espírito e pode facilmente desembaraçar-se do seu Outro, da natureza. Do mesmo modo, o que para os antigos constituía uma profanação da natureza torna-se, para os modernos, libertação das cadeias da escravidão que é a fé; e aquilo de que parte, pelo menos de acordo com o seu princípio, a antiga filosofia jônica (ver o divino – a ideia – incarnado na natureza), é algo a que a moderna concepção racional da natureza se deveria elevar (MARX, 1972, p. 24).

E mais, diz Marx, ainda sobre os modernos:

O combate dos antigos só podia acabar na destruição do céu visível, desse

ornamento substancial da vida, da força de gravitação própria da existência política e religiosa, pois a natureza tem de ser dividida em duas para que o espírito se possa unificar. Os gregos dividiram-na com o engenhoso martelo de Efaístos, e fizeram-na explodir em estátuas com os seus golpes. Os romanos enterraram-lhe a espada até ao coração, e os povos perceberam; mas é a filosofia moderna que lhe quebra o selo, e a faz desvanecer-se em fumo no fogo sagrado do espírito e não como um apóstata isolado e decadente da gravitação da natureza, que esta tem uma ação universal e constrói as formas que encerram o universal (MARX, 1972, p. 33).

Aos modernos coube ir além da mera consideração racional da natureza, *elevaram-se* à sua concepção racional, fornecendo a unidade necessária entre a razão e as coisas, assim, selaram o fim da consciência teológica, libertaram-nos “das cadeias da escravidão que é a fé” para nos lançar nos caminhos de “uma ação universal” que “constrói as formas que encerram o universal”. Ora, aqui temos a devida compressão da ligação que há entre a filosofia moderna e a política, que no mundo moderno não está amalgamada à religião, posição que fica esclarecida quando lemos que “o conhecimento de si e o reconhecimento dos pecados estão entre si, sem dúvida alguma, como o universal está para o particular ou como a filosofia está para a religião” (MARX, 1972, p. 90); considerando que se trate “o Estado universal como sendo o estado verdadeiro” (MARX, 1972, p. 47), desse modo. Portanto, em Marx, no período aqui analisado, não há espaço para uma solução sequer próxima da assim chamada teologia política, na verdade, segundo ele, existe uma “antítese entre o religioso e o filosófico” (MARX, 1972, p. 94), enquanto aquele visa a salvação, esse último tem como objetivo “o próprio filosofar” (MARX, 1972, p. 95), pois, no limite dessa unilateralidade, a filosofia “não é mais do que a condição da salvação” dela própria. Assim, “o que existe de análogo à religião é apenas o erro filosófico” de achar que o seu objetivo é “libertar a alma dos seus limites empíricos” (MARX, 1972, p. 94). Tanto que, se podemos estabelecer uma “analogia entre Sócrates e Cristo” é que o primeiro é “a filosofia personificada” e o segundo, “a religião personificada”; com isso, Marx buscava contrapor o Platão de Baur, para quem “em nenhuma outra filosofia da antiguidade se nota tanto o carácter da religião como no platonismo” (MARX, 1972, p. 93), enquanto, para o nosso autor, “seria muito mais exato afirmar a existência de elementos platônicos no cristianismo[...] na medida em que os mais antigos padres da Igreja provêm historicamente [...] da filosofia platônica” (MARX, 1972, p. 92).

A filosofia passa a ser a única vocacionada para cuidar da natureza do Estado, que, desde então, tem seu centro de gravidade em si mesmo, como Marx escreve no artigo sobre a liberdade de imprensa (MARX, 1998b, p. 243; MARX, 1981d, p. 103). Trataremos com mais detalhes desta passagem nos próximos capítulos, contudo, resta explícito que a compreensão dos artigos da Gazeta Renana se torna mais rigorosa quando segue o fio de Ariadne do desenvolvimento anterior do autor. Outro bom exemplo do nosso argumento é que o entendimento do momento no qual Marx defende que o direito consuetudinário dos pobres em nada contrasta com a forma legal e racional do direito resta bem entendido na compreensão do autor que trata a modernidade como o tempo da concepção racional da natureza, o que fez da existência um objeto da crítica filosofante, e mais, que essa moderna consciência filosofante se caracteriza pela “ação universal e constrói as formas que encerram o universal”. Por isso, o direito consuetudinário dos pobres é condizente com o direito racional, nem tanto pelo fato de ser *dos pobres*, o que levaria a pensar que nessa época Marx fazia uma *escolha* pelos pobres, mas porque esse direito não nega o fato de que o universal é o verdadeiro, mas confirma-o, sendo, diz Marx “tanto mais conforme à natureza quanto à existência [*Dasein*] mesma da classe pobre [*armen Klasse*]”, que “constitui, até hoje, um mero costume da sociedade burguesa [*Gewohnheit der bürgerlichen Gesellschaft*]” (MARX, 1998d, p. 261; MARX, 1981f, p. 119). Ademais, a tese de doutoramento também nos fornece outras chaves importantes para melhor apreender as determinações do pensamento de Marx no período que culmina com a sua colaboração e liderança intelectual junto à Gazeta Renana. Os artigos jornalísticos do período imediatamente posterior à apresentação da tese, quando é levado a abandonar a vida universitária, são marcados pela constante crítica do existente, onde a busca pelo conceito exerce papel fundamental, posição que é perfeitamente sintetizada pela passagem na qual nosso autor acusa o Estado prussiano de não constituir um Estado moderno “por pouco que [esse] corresponda ao próprio conceito” (MARX, 1998d, p. 267; MARX, 1981f, p. 126); nesse sentido, também aquele direito reconhecido pelas dietas não corresponde sequer minimamente ao verdadeiro direito, não indo além dos já conhecidos privilégios, próprios do período anterior ao do “tempo das leis gerais”. No momento devido, as passagens da Gazeta Renana serão explicitadas, quando as analisarmos de um modo mais detido; aqui, contudo, se trata de demonstrar a ressonância dos trabalhos anteriores, sabidamente da Carta ao pai de 1837 e da tese de doutoramento, na

produção que envolve os artigos da Gazeta Renana. Disso tudo, resulta uma defesa do direito, cuja base está fora da Teoria do direito e mesmo da Filosofia do direito, sendo encontrada nas suas próprias concepções filosóficas e naquilo que chamamos, apoiando-nos em Chasin, de determinação ontopositiva da política, a qual também encerra que não há direito sem Estado moderno, muito menos cidadania sem relações que tenham como centro de gravidade a própria política.

### **3.5 A crítica do existente e o momento da reconciliação com a essência**

Neste tópico, procuramos expor outras determinações do pensamento de Marx que estabelecem o elo entre aquelas passagens da Carta, nas quais se lê o interesse de “buscar a ideia na própria realidade” e mais, que “o nexos mediador entre a forma e o conteúdo é, precisamente, o conceito” e que “a forma não pode ser mais que o desenvolvimento do conteúdo”, trechos fundamentais para a boa compreensão da verdadeira posição de Marx em relação ao direito, com as passagens que lemos nas páginas jornalísticas do autor, nas quais ele diz viver “no tempo da lei geral”, ou se refere ao caráter racional dos direitos consuetudinários dos pobres, cujo “conteúdo não se opõe à forma legal [*gesetzliche Form*]”, ao passo que “os direitos consuetudinários dos nobres se opõem por seu conteúdo à forma da lei geral [*Form des allgemeinen Gesetzes*]”, não sendo, por isso mesmo, direito. A tese nos comunica a prova da evolução e do amadurecimento das posições filosóficas do autor, não constituindo ruptura nenhuma com as ideias professadas na carta, assim, argumentamos em favor da continuidade dos escritos desse período.

Como vimos, somente uma posição liberal, isto é, centrada no conceito, poderia conduzir a progressos reais. Disso, nós demonstramos que nosso autor adotava uma postura crítica relativa ao existente, que, por sua vez, eleva-se ao patamar de realidade efetiva quando racionalmente justificada, justificção que só pode ser em relação às necessidades do tempo presente, da modernidade, pois. A consciência filosofante defendida pelo autor na tese, que o seguirá nas intervenções jornalísticas, se coloca desde uma posição que “volta-se para o exterior, contra a realidade” (MARX, 1972, p. 38), no entanto, em nada parecida com a postura fichteana do “tanto pior para os fatos”, pois essa consciência filosofante também é, diz Marx, “praticamente imiscuída nesta [na realidade] e a sua existência torna-se o movimento” (MARX, 1972, p. 38), isto é, o interesse se volta para a transformação da própria



realidade, como um programa de mudanças, que deverão ser, por sua vez, conduzidos pelo “espírito [que] cria o mundo”. Como dissemos antes, estamos diante de um idealismo objetivo e não é de estranhar que Engels tenha se referido à Gazeta Renana como o órgão do partido neo-hegeliano. Os primeiros sábios gregos são meros “receptáculos [...] através dos quais a substância faz ouvir a sua voz em ordens universais e simples”, e por isso, diz Marx, “eles não são mais do que os contra-mestres da vida política, os legisladores” (MARX, 1972, p. 39). Ao contrário da relativa passividade desses sábios, o filósofo moderno parte da concepção racional da natureza, a qual medirá a existência fenomênica, que pode se mostrar um acidente ou uma necessidade; nesse caso, estará diante da realidade efetiva, esta, diz Marx, “apresenta-se às pessoas objetivamente como um dever e subjetivamente como uma pretensão” (MARX, 1972, p. 39). A modernidade não se contenta com filósofos cujo dom é ser o demiurgo de um outro mundo, “diferente daquele que floresce sob o sol natural” (MARX, 1972, p. 35). Trata-se de submeter o mundo no qual se habita à crítica filosófica, desde uma concepção liberal que resulte, ao final, como na filosofia epicurista, na reconciliação entre essência e existência, entre forma e matéria (MARX, 1972, p. 212), como, por exemplo, o que acontece com o direito consuetudinário dos pobres ou com a lei de imprensa, cujos conteúdos não estão em contradição com a forma da lei geral, “esta contradição é vencida e os aspectos contraditórios são reconciliados” (MARX, 1972, p. 212).

A passagem que encara os primeiros sábios gregos como “os contra-mestres da vida política, **os legisladores**” também nos revela algo bastante importante acerca da relação entre a política e o direito, pois, como contra-mestres, os legisladores servem à vida política e nesse sentido, embora o direito seja valorizado, isso não negamos, é patente a dependência que há em relação à esfera política; mais do que dependente, o direito é limitado, pois observe-se que os sábios são qualificados com “receptáculos” do substancial, portanto, a ação do legislador se coloca unicamente, ainda que não seja pouco, como agente que reconhece, e mais importante, nem sempre reconhece algo que merece. Daí que, na Gazeta Renana, vemos Marx questionar a racionalidade do direito positivado pelos legisladores prussianos; sobre isso, o debate acerca da lei do divórcio é fundamental.

O programa de transformações seguido por Marx, que, como vimos, parte de certa compreensão da própria modernidade, encarada pelo autor de modo positivo, está alicerçado na propriedade mutável do mundo, mutabilidade que é inteiramente

“contemplad[a] pela razão”, tal qual o átomo de Epicuro (MARX, 1972, p. 200). Portanto, quando lemos na Gazeta Renana que o seu tempo é o da lei geral, temos nesse caso a explicitação da mudança necessária para que a “existência” não mais contradiga “seu conceito”, para que se realize a chamada reconciliação, da qual falamos há pouco. É justamente sobre essa contradição que atua o tempo, “acidente do acidente”, isto é, “mudança enquanto mudança” (MARX, 1972, p. 198). O tempo, portanto, é algo fundamental para todo aquele que coloca o desejo de pura e simplesmente transformar o mundo dos fenômenos, como fica explicitado na passagem da tese onde Marx diz que o tempo “constitui ainda a forma efetivamente real que separa o fenômeno da essência, caracterizando o fenômeno na mediada em que reconduz à essência” (MARX, 1972, p. 199), daí que nosso argumento julga como central para a devida compreensão da posição de Marx em relação ao direito encarar a afirmação que diz que o seu tempo é o da lei geral como um projeto que reconduz à essência, dizendo de outro modo, que reconcilia o fenômeno à essência, a forma ao conteúdo. Deste modo, podemos aduzir para a qualidade própria do direito, que, além de dependente até certo ponto da existência de um Estado racional, seja o reconhecimento de conteúdos universais sob a forma da lei geral.

A coisa fica mais determinada quando Marx, revelando mais uma vez seu apressamento por Epicuro, diz que “só [nele] podemos encontrar o fenômeno concebido como fenômeno, isto é, como uma alienação [*Entfremdung*] da essência que se afirma, enquanto alienação [*Entfremdung*], na sua realidade efetiva” (MARX, 1972, p. 199), assim, dizer que o fenômeno se apresenta como tal é mesmo de dizer que não aparece de outro modo, como essência; essa, por seu turno, é afirmada na própria realidade efetiva e não separada dela, como ocorre no idealismo contemplativo. Por fim, o hegelianismo reflexivo e liberal de Marx, desejoso da objetividade e crítico do existente, enfrenta as consequências das suas premissas – que é justamente a falta delas, afinal, a base do conceito do mundo “é a ausência de pressupostos, o nada” (MARX, 1972, p. 13), um mundo no qual as mudanças não findam, posto que “o tempo é o fogo da essência que consome eternamente o fenômeno e lhe imprime as marcas da dependência e da inessencialidade” (MARX, 1972, p. 199). O fenômeno que ontem se justificou como racionalmente necessário, hoje, é consumido pelo fogo da essência, que o fez cinzas, como ocorreu às crenças religiosas que desvaneceram “em fumo no fogo sagrado do espírito”.

### 3.6 Prelúdio da crítica à justiça punitiva

A tese também não deixa de ser reveladora da posição firmada por Marx com relação à punição, tema central para os debates sobre a lei que visava criminalizar os camponeses que recolhessem madeira nas terras comunais, tornando ladrões toda uma massa de camponeses. Para fundamentar sua posição, nosso autor recorre mais uma vez à distinção entre homem e animal, afirmando aí sua defesa do caráter genérico do primeiro. Lembrando que nos escritos estudantis, particularmente naquele em que o jovem tratava da escolha da profissão, já vislumbramos a primeira exposição do autor acerca do assunto. Enquanto lá o Homem é completamente distinto dos animais, justamente pelo fato de poder determinar os meios com os quais melhor se dedicará para o bem de toda a Humanidade, afinal, "nossa felicidade pertence a milhões", tendo ainda como ponto de partida (e chegada) de certo modo a teologia (recordemos que a sua primeira redação escolar tratou da necessidade da união com cristo); aqui na tese, a sua posição é bastante distinta, partindo, nesse texto, da superação da consciência teológica pela filosófica, vide o que o autor nos fala acerca da relação entre o cristianismo e a filosofia platônica. Tal posicionamento crítico relativo à teologia se encontra bem condensado na passagem onde o autor acusa de cruel "não [...] aquele que faz tábua rasa dos deuses da multidão, mas aquele que fabrica os deuses das representações da multidão" (MARX, 1972, p. 125). Foi por essa trilha que seguiu nosso vigoroso andarilho, rumo à defesa da generalidade humana e, desse modo, nutriu o solo onde cresceu e floresceu sua concepção positiva acerca do que ele chamou na Gazeta Renana de *direitos humanos*.

Na tese, Marx, respondendo aos intentos teologizantes das críticas de Plutarco a Epicuro, escreve que o biógrafo dos homens ilustres da Roma e da Grécia antigas "não concebe que a consciência filosófica deseje libertar-se" do medo de Deus (MARX, 1972, pp. 50) e, assim, "arrasta a filosofia para o tribunal da religião a fim de a julgar" (MARX, 1972, p. 124), desconhecendo que "a primeira regra a cumprir para que se faça uma verdadeira investigação filosófica é ter um espírito livre e audacioso" (MARX, 1972, p. 69). Para que isso ocorra, e já que se trata de tornar o mundo filosófico, é preciso nos livrar do medo de Deus, logo, de uma concepção punitiva da justiça, que utiliza o medo como forma de evitar condutas não desejosas. A punição (e o medo dela) tem a função de prevenir a manifestação de determinada conduta que

"quebra a lei e os usos comuns", o crime, portanto. Contudo, sobre essa sua pretensão, diz Marx:

É somente a partir do momento em que o indivíduo singular quebra a lei e os usos comuns que estes começam a tornar-se para ele um pressuposto, que se diferencia deles; só se poderia salvar desta diferença através da crença, mas esta não é garantia de nada (MARX, 1972, p. 48).

Lembrando aquela que será a sua posição na Gazeta Renana, onde a "esfera do legislador" é a realidade e, portanto, o único momento no qual o indivíduo se coloca nessa esfera é quando ele manifesta [*äußere*] certa ação. Assim sendo, não cabe ao legislador ir além da própria realidade, procurando punir as condutas antes mesmo que essas se manifestem na realidade concreta. Desse modo, vemos gênese da sua posição na tese de doutoramento, que, além de rejeitar a salvação "através da crença" - "garantia de nada" -, rejeita a possibilidade de uma punição que ultrapasse a esfera do "indivíduo singular", atingido agrupamentos humanos, e mais, esses indivíduos só existirão para a lei a partir do instante em que a transgredirem, diferenciando-se dessa maneira da própria lei. Ademais, se a crença "não é garantia de nada", o que pode então fornecer a garantia necessária para que isso ocorra e o indivíduo se sinta seguro? A resposta da Gazeta Renana será, sem dúvida, como poderemos averiguar com mais detalhes, a existência do Estado moderno, o qual corresponde minimamente ao conceito de Estado, pois os direitos do cidadão não são nada sem o reconhecimento do direito do Estado, e fora disso o gênero humano não se efetiva, valendo, ao contrário, a diferenciação animal.

O passo decisivo da distinção entre o homem e o animal foi dado pela modernidade, momento no qual o caráter racional da natureza se elevou à condição de concepção, fazendo com que a explicação filosófica do mundo fosse enfim possível e admitida como a única verdadeira; "a filosofia é a verdadeira ciência". Desse modo, "se um filósofo não aceita como a maior das injúrias o fato de se considerar o homem como um animal, então não é possível fazê-lo entender mais nada" (MARX, 1972, p. 56). E quem age assim, considerando o homem como um animal? A resposta é dada pelo próprio autor da tese: a justiça punitiva, na qual "sobressaem precisamente a relação interna, a necessidade cega", isto é, não filosófica (MARX, 1972, p. 49), essa modalidade de justiça determina o homem como a um animal quando, de um ponto de vista filosófico, isto é, verdadeiro, "aquilo que caracteriza o animal como animal é

precisamente o fato de procurar esse bem para além de si mesmo", doutra sorte, "não há nenhum bem do homem que esteja fora dele próprio; o seu único bem que depende do mundo é o movimento negativo que consiste em ser livre relativamente a esse mundo" (MARX, 1972, p. 49). Marx se refere ao pouco que Plutarco compreendeu Epicuro quando aquele "distingue a relação entre 'os culpados de injustiça, os maus, a grande massa dos incultos e finalmente as pessoas honestas dotadas de razão' e a doutrina da persistência da alma", pois a filosofia epicurista "considerava a relação essencial e genérica da alma humana" (MARX, 1972, p. 221). Desse modo, diz Marx,

O homem só deixa de ser um produto natural quando o Outro com quem se relaciona for um homem singular, mesmo que não seja ainda o espírito, e não uma qualquer existência diferente. Mas para que o homem enquanto homem se torne, para si mesmo, o seu único objeto efetivamente real, é necessário que tenha negado o seu ser-aí relativo, o poder dos seus apetites e da simples natureza (MARX, 1972, p. 171).

A justiça punitiva, característica por exemplo da feudalidade, tempo da "história animal da humanidade", faz do medo sua solução, condenando, sob a "forma do medo humano", cujo "conteúdo continua a ser o mesmo" do medo animal (MARX, 1972, p. 223), o indivíduo singular a viver uma vida animalesca. Marx deixa claro que "nada existe que distinga qualitativamente este grau do anterior" (MARX, 1972, p. 223), somente a aparência fenomênica que, como vimos, dever ser sim objeto da crítica filosófica, é isso que faz dessa crítica liberal. Uma vez mais nos deparamos com o momento no qual Marx julga haver uma contradição entre forma e conteúdo, pois a forma do medo humano, imposto por uma modalidade de justiça que visa a punição como solução de todos os males, tem um conteúdo animal, daí a necessidade de criticá-la até que se alcance o momento da reconciliação [*Versöhnung*] entre forma e conteúdo, essência e existência. Na modernidade, portanto, não há nada que justifique racionalmente, diz Marx,

Ainda se fala[r] em recorrer ao medo como meio de aperfeiçoamento dos culpados de injustiça, e o medo dos Infernos ainda é um corretivo para a consciência sensível. Mas enquanto que no medo, num medo interior e inextinguível, o homem é determinado como animal, para o animal já é indiferente a forma como o retêm numa prisão (MARX, 1972, p. 221).

## CAPÍTULO 4 – EM DEFESA DO ESTADO RACIONAL E DO DIREITO RACIONAL: MARX, REDATOR DA GAZETA RENANA, CONTRA O ESTADO PRUSSIANO E OS PRIVILÉGIOS

### 4.1 Introdução

Dando prosseguimento ao nosso percurso, chegamos aos textos jornalísticos de Marx, produzidos entre janeiro de 1842 e março de 1843. Como já destacamos, o tempo do autor na *Gazeta Renana* se encerra devido ao crescimento da censura, que recai, principalmente, sobre seus artigos, tendo em vista que já era encarado pelos órgãos oficiais como uma liderança não apenas política, mas intelectual, sendo o corpo e também o espírito da *Gazeta Renana*. O extremo da censura foi a proibição integral de um dos seus artigos sobre a VI Dieta Renana, o segundo dos três que ele pretendia publicar, o primeiro abordou uma temática bastante cara ao autor, a liberdade de imprensa, e o terceiro dedicou-se aos debates acerca da lei do roubo da madeira, do segundo, infelizmente, tudo que nós sabemos é o que Marx conta na carta a Arnold Ruge, escrita em 9 de julho de 1842, escreve ele, “meu segundo artigo sobre a Dieta regional, acerca dos engodos com a igreja, foi proibido. Nele, eu chamava a atenção que os defensores do Estado manifestam o ponto de vista da igreja e os defensores dessa o ponto de vista do Estado” (MARX, 1982, p. 676), esse texto até o presente momento não foi encontrado.

Apesar da situação completamente adversa, em pouco mais de um ano, a sua produção foi bastante considerável, além do artigo de estreia<sup>53</sup> que fora publicado no periódico *Anedota*, intitulado *Observações sobre a recente Instrução prussiana acerca da censura*, Marx assinou um total de 27 artigos para a *Gazeta Renana*. Ressaltamos que alguns desses formam unidades temáticas, é o caso, por exemplo, do primeiro e do terceiro artigos sobre a VI Dieta Renana, mencionados no parágrafo anterior, publicados, respectivamente, em seis (125/128/130/132/135/139) e cinco (298/300/303/305/307) números do “jornal democrático”; o mesmo ocorre com o artigo

---

<sup>53</sup> Antes da década de 1980, acreditava-se que o texto com que Marx havia começado sua carreira de periodista tinha sido *Lutero como árbitro entre Strauss e Feuerbach [Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach]*, contudo, segundo a 13ª edição alemã das obras completas de Marx e Engels, o suposto texto era da autoria de Feuerbach (1981, p. 20).

O editorial do número 179 da “Gazeta de Colônia”, dividido ao longo de três (191/193/195) números do citado periódico.

Neste capítulo, ao invés de analisar artigo por artigo e, desse modo, como a posição de Marx em relação ao direito aparece em cada um deles, preferimos fornecer um tratamento temático dos escritos desse período, escolha essa que nos parece mais rigorosa e menos tendente a repetições; as perspectivas do autor em relação ao direito, isso vale também para Estado, política, filosofia, religião, etc., quando não se repetem de um escrito a outro, acabam se completando e formando um pensamento de conjunto, por isso que a *escolha* se mostra, na verdade, uma necessidade de análise global daquele pensamento que animou suas intervenções jornalísticas. A exposição temática é, portanto, mais fiel à textualidade e ao desenvolvimento intelectual do autor em estudo. Marx não possuiu várias posições em relação ao direito, trata-se de uma só posição que foi mobilizada para os diversos embates que travou nos tempos da Gazeta Renana, seguindo a linha evolutiva do seu pensamento, pudemos conferir o amadurecimento intelectual de tal posicionamento, saído num primeiro momento do idealismo subjetivo, o qual foi prontamente criticado por seu dogmatismo, para se apoiar na filosofia do seu mundo, o hegelianismo, onde encontrou a satisfação, naquele momento, do seu desejo de objetividade. Na Gazeta Renana, o fio condutor é sempre tendente a encarar como positivo o direito reconhecido pelo Estado “que corresponda minimamente ao conceito”, ou seja, que trilhe o caminho da própria razão presente no mundo. Não nos apressemos, essa e outras questões serão devidamente esmiuçadas no seu devido tempo. Interessa-nos, por hora, alertar ao leitor sobre a necessidade, pelo bem do rigor, da exposição temática, que, além de tudo, nos fará evitar repetições desnecessárias, constituindo um verdadeiro abuso à sua paciência.

Os escritos jornalísticos do biênio 1842-1843, donde sobressaem as contribuições para o “jornal democrático”, financiado pela nascente burguesia da Renânia, região que fora ocupada pela França no período napoleônico, são sem dúvida decisivos para a determinação do “processo de formação do jovem Marx” (Lukács, 2007, p. 121), como destacam importantes marxistas, desde o primeiro deles, Engels (1989), passando por Lukács (2007) até chegarmos ao brasileiro José Chasin, autor da avassaladora obra *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009). Como já dissemos, não nos parece que a alusão à importância dos textos da Gazeta Renana por parte daquilo que poderíamos chamar de

marxologia seja uma consideração carente de fundamento, posto que essa mesmo campo de investigação, quando rigoroso, deve partir invariavelmente da textualidade do próprio Marx. Nesse aspecto, o autor em estudo não se deixou seduzir pelo *chiaroscuro*, cujo efeito artístico na ciência pode ser devastador, logo, no já citado famoso prefácio de 1859, vemos luminosamente exposto que fora nos tempos em que ocupou o cargo de redator-chefe do periódico, quando nosso autor tomava suas primeiras posições públicas no período crítico do *Vormärz*, que pela primeira vez entrou em contato com os “assim chamados interesses materiais”, os quais o conduziram às “questões econômicas”, sendo, por isso, fundamentais para a adequada caracterização da “fisionomia espiritual do jovem Marx” (LUKÁCS, 2007, 121). Mesmo um trabalho monográfico com objeto tão restrito quanto este – capturar a posição do autor em relação ao direito no período inicial da sua produção intelectual, pré-marxiana, pois – não pode desconsiderar a fisionomia mais geral do pensamento de Marx, sua reconstituição foi até certo ponto inevitável, com o risco de nas nossas mãos de especialista o direito se tornar um instrumento mais valioso do que o era para o próprio autor. Para além de uma caracterização geral, esses escritos constituem a prova de fogo daquela afirmação deflagrada na dedicatória da tese de doutorado na qual o autor entende que o idealismo é uma verdade evidente e, desse modo, as posições firmadas no jornal foram aplicações políticas do hegelianismo crítico – ao Hegel, inclusive, se for necessário e disso resultar progressos reais – construído pelo autor desde os anos de 1839-1841, período de fabricação da sua tese sobre as filosofias de Epicuro e Demócrito, texto no qual encontramos as primeiras cristalizações filosóficas do jovem Marx.

É justamente desse hegelianismo que surge a primeira posição consolidada de Marx em relação ao direito, posição que só pode ser bem entendida na análise rigorosa dos artigos da Gazeta Renana, sem nunca esquecer da linha evolutiva descrita, principalmente, a partir da *Carta ao pai*, quando registramos as aquisições filosóficas iniciais do revolucionário alemão, crítico do idealismo de Kant e Fichte e discípulo *sui generis* de Hegel, além da incipiente negação da possibilidade de penetrar na realidade por meio da teoria do direito.

Se nos escritos estudantis, onde encontramos a primeira menção do autor ao direito, esse fora mobilizado de um modo pouco rigoroso, metafórico, somente como forma de aludir para os limites impostos pela constituição física aos indivíduos, que, nesse sentido, devem considerá-la no momento da escolha da profissão, além



de, até certo ponto, partir de uma concepção de mundo teológica, na importante carta ao pai de 1837, o autor, já como um vigoroso andarilho sedento pela objetividade, caminha as primeiras distâncias entremeado do ímpeto de lutar com a filosofia e da necessidade de ter que estudar jurisprudência, o que o faz, nos tempos de estudante de direito, almejar construir uma Filosofia do Direito que abarcasse todo o campo jurídico. O resultado foi, para nossa sorte, compreendido como desastroso, afinal, desse projeto nascera uma obra repleta de classificações arbitrárias, cuja base era a dogmática oposição idealista entre dever-ser e realidade. Dessa experiência acadêmica, temos também a primeira amostra da capacidade inigualável que Marx possuía de se criticar, algo que marcará toda a sua produção intelectual. É possível encontrar diversos momentos nos quais ele foi seu maior crítico, fazendo da autocrítica um importante ponto de inflexão, a sua *declinatio a recta via* que sinalizava para novas aquisições intelectuais que, não raras vezes, apontaram para grandes progressos reais rumo à devida compreensão da realidade efetiva.

Essa primeira autocrítica – oriunda da carta de 1837 – não significou outra coisa, pois, criticando sua antiga posição, permeada pela tentativa de caminhar por dentro da teoria do direito e nutrida pelo idealismo subjetivo de Kant e Fichte, nosso vigoroso andarilho redefine a sua rota, desvia-se do projeto original – trata-se agora de se voltar incansavelmente para a busca da ideia na própria realidade, algo como um “desejo de objetividade” o estimulava –, que passa a encarar como central o desenvolvimento da consciência filosófica, sem ela, dirá ele, não se pode penetrar nos problemas. Adotou por isso nesse período uma concepção de mundo que podemos chamar de filosófica. Sua autocrítica o conduziu ao mar revoltoso da filosofia hegeliana, qualificada como o pensamento do mundo atual, e, depois de ler Hegel de “cabo a rabo”, passou mais uma vez a afirmar a verdade do idealismo, criticado, anteriormente, nas suas versões kantianas e fichteanas. Segundo Lukács (2007, p. 123), é a partir desse momento, “com o aprendizado da filosofia hegeliana”, quando inicia “sua formação filosófica propriamente dita”, que Marx “começa a existir para a história universal”, tal afirmativa não nos parece exagerada, principalmente, quando se consideram os relatos do seu censor e de Moses Hess, que dão conta do papel de direção exercido por Marx na Gazeta e da capacidade filosófica do nosso autor, escreve Hess, em trecho já citado neste trabalho, que Marx reunia em si todos os grandes pensadores daquela época.

Portanto, desde a carta ao pai de 1837, documento que não recebeu a devida valorização por parte da tradição dos intérpretes e estudiosos de Marx, temos um autor movido pelo “desejo de objetividade” e que, no terreno do direito, não tratará a teoria do direito como disciplina capaz de satisfazer esse ímpeto de apreender a realidade no seu próprio movimento, o que não sinaliza nesses tempos para uma desvalorização do próprio direito, que fique claro, esse ainda é encarado como um mundo de pensamentos vivos, tal qual o Estado, como ele mesmo expôs na carta ao pai. O abandono da jurisprudência é oficializado pela sua tese de doutorado, apresentada no curso de Filosofia, cuja temática sequer permite interpretação que aproxime a posição do autor a uma suposta centralidade do direito, que, na verdade, passa a ser entendido como uma esfera subordinada à política, ao Estado moderno. Tal posição restará bastante resolvida nos escritos da Gazeta Renana, como veremos, quando o autor, sobretudo por imposição da própria realidade, dada a obrigação de opinar característica da atividade jornalística, foi levado a tratar, como em nenhum outro momento, do direito, que é apreendido pelo seu caráter de reconhecimento, no qual, contudo, a figura de peso é o Estado que “condiz minimamente ao seu conceito”, isto é, capaz de reconhecer, antes, que a necessidade dos novos tempos era a de leis gerais, na forma e no conteúdo, por isso sua crítica ao interesse e toda ação que usa o Estado e o direito como simples meios para um fim privado. Na Gazeta Renana, veremos em detalhes, a posição de Marx é de valorização e, portanto, defesa do direito, contudo, também é a que o encara como uma espécie de epifenômeno da política, o que resulta em certa dificuldade de se apreender a heterogeneidade entre as esferas, os direitos do cidadão não fazem sentido sem o direito do Estado, dirá Marx.

Tendo tudo isso em conta, o argumento que nos guiará nos rumos de uma apreensão mais rigorosa da posição de Marx em relação ao direito assimilará sua crítica à Escola Histórica do Direito, momento no qual é possível compreender que a posição de nosso autor definitivamente não é a de alguém que parte do direito natural, mas, como vimos, de uma concepção racional da natureza, que é alimentada num plano geral por uma concepção de mundo filosófica, nesse sentido, o único direito possível será aquele chamado pelo autor de direito racional, típico modernidade. Disso, seguiremos para a crítica realizada pelo nosso autor aos privilégios, donde é sobrelevado a denúncia dos interesses egoístas, aqui, veremos com maior clareza a sua delimitação do direito racional, cuja forma e o conteúdo devem ser conforme o

tempo das leis gerais, no qual o Estado universal é o verdadeiro estado. Por fim, como dissemos, não podemos desconsiderar a importante relação entre o direito e a política, por isso, trataremos da questão do reconhecimento, quando não restará dúvida com relação ao caráter no mínimo secundário do próprio direito.

#### 4.2 Acerca do assim chamado jusnaturalismo de Marx

No presente tópico, abordaremos uma das questões mais polêmicas no que tange à produção intelectual do autor no referido período, trata-se da sua posição frente ao chamado *direito natural*. Afinal, seria Marx um jusnaturalista? Foi procurando responder a essa pergunta basilar que iniciamos a explicitação da posição do autor alemão frente ao direito, pois, segundo importantes autores, como Márcio Naves Bilharinho e Ricardo Prestes Pazello, na orelha da obra *Os despossuídos* (2017), o pensamento de Marx no período da *Gazeta Renana* seria caracterizado como jusnaturalista; é verdade que, para sermos honestos, Pazello é bem mais reticente que Naves, quem diz, sem meias medidas, “Marx foi, de fato, adepto ao jusnaturalismo e, com base nele, sustentava todo um conjunto de reivindicações políticas democrático-radicalis contra o Estado prussiano” (NAVES, 2014, p. 18)<sup>54</sup>, já aquele, comentando o artigo sobre lei do roubo da madeira, escreve sobre um Marx que “não é um mero racionalista, estatista ou jusnaturalista”, a lógica irracionalista da equivalência de leituras sobressai nesse último. Como veremos, Marx foi um crítico do direito natural, de modo que é impossível aproximá-lo de uma posição jusnaturalista, muito menos considerá-lo um adepto. Infelizmente a *polêmica* se faz necessária tendo em vista o crescente interesse que os autores citados têm despertado em meio ao público dedicado às reflexões à esquerda, embora nem sempre *de esquerda*.

A fim de procurar uma primeira aproximação com a questão exposta acima, constatamos que, nos artigos jornalísticos de Marx, em apenas um deles há menção direta – explícita e textual – ao direito natural [*Naturrecht*], no caso, **único**, a menção é resolutivamente negativa, como provaremos adiante. Essa única referência ocorre no artigo intitulado *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*, por onde

---

<sup>54</sup> Naves diz mais, segundo ele, Marx “aparece como representante do direito natural, como uma espécie improvável de Grotius ou de Kant [...]” (NAVES, 2014, p. 10).

iniciamos propriamente nossa análise. Antes, acentuamos que, tendo em conta a quantidade de artigos publicados nesses tempos, a constatação da pouca ocorrência do termo, mesmo nesse artigo, citado apenas cinco vezes, indica, não mais que isso, certo desprestígio à temática no quadro geral das determinações do pensamento autor. Contudo, a mera constatação contábil não basta, de modo que passamos, então, a analisar os momentos nos quais Marx se refere ao direito natural, considerando, sobretudo, o escrito mencionado logo acima, no qual critica abertamente a escola de Savigny. Lembramos que desde a carta ao pai, após ter lido a obra do jurista alemão sobre a posse, Marx passa de maneira declarada a expressar desacordo com os rumos da teoria savigniana, posição que será mantida ao longo da sua produção intelectual.

Um capítulo importante da crítica de Marx ao direito natural foi escrito na polêmica com a famosa Escola Histórica do Direito, cujo principal representante é o jurista Friedrich Carl von Savigny. A referida polêmica está presente em vários escritos desse período, ora sendo exposta de forma direta, como no caso do artigo escrito em 9 de agosto de 1842, intitulado *O manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, ora aparecendo quando o autor trata de alguma questão específica, caso exemplar do famoso artigo sobre os debates da VI Dieta Renana em torno da lei do roubo da madeira, publicado entre 25 de outubro e 3 de novembro de 1842; o mesmo acontece com o artigo sobre o projeto de lei do divórcio, publicado em 19 de dezembro de 1842, no qual Marx não faz referência direta à Escola Histórica do Direito ou qualquer um dos seus teóricos, mas a crítica está sim colocada, afinal, a proposta de “reforma” da lei do divórcio foi redigida por ninguém menos que Savigny, então Ministro da Justiça do estado prussiano. Depois da publicação desse artigo, diante da negativa por parte de Marx em revelar a fonte que havia disponibilizado para a *Gazeta Renana* o texto original do então projeto, as perseguições e a censura ficaram mais severas, o que acabou levando nosso autor, como já dito neste trabalho, a pedir demissão do jornal<sup>55</sup>.

Nesse tópico, veremos que a crítica de Marx à Escola Histórica do Direito oferece um desdobramento bastante útil para os fins aqui almejados, pois nessa crítica fica exposta a impossibilidade de situá-lo seja de um modo mais forte como “adepto do jusnaturalismo” ou, sem muita certeza, como alguém que não era um *mero*

---

<sup>55</sup> A íntegra da sua demissão pública pode ser encontrada em: Karl Marx e Friedrich Engels, Werke, Band 1, Berlim, Dietz, 1981, p. 200.

jusnaturalista. Enquanto há, por parte de Marx, uma defesa explícita do que ele chama de direito legal/racional - que caberá a nós delimitá-lo melhor - mais próximo das posições nutridas por seu hegelianismo, do qual tratamos no capítulo anterior. As citações aventadas neste tópico foram retiradas de dois textos: primeiramente cuidaremos da crítica direta de Marx ao direito natural, presente no *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, texto publicado na *Gazeta Renana* de número 221; posteriormente, tentaremos desvelar, por outro lado, a sua defesa do direito que ele chamou de racional, posição que o distanciou ainda mais de qualquer jusnaturalismo. Debateremos os fundamentos e o estatuto do que Marx chamou de direito consuetudinário da pobreza [*Gewohnheitsrecht der Armut*], aqui, o cuidado deve ser redobrado e o aviso para uma análise global dos textos do período em estudo deve ser escrito novamente, pois uma leitura localizada e unilateral do artigo que expõe os argumentos da superioridade do direito consuetudinário da pobreza, falamos daquele texto fundamental sobre a lei do roubo de madeira, pode nos fazer seguir um falso pensamento, aquele que mira nessa defesa um certo apelo jusnaturalista quando, na verdade, se está diante de um autor que se guia pela “moderna concepção racional da natureza”, como revelado na sua tese de doutorado. Reservamos para outra ocasião a análise de algumas passagens do artigo que trata do projeto sobre a lei do divórcio, pois, embora critique fortemente a posição de Savigny e de sua Escola, envolvidos diretamente com o projeto, as questões ali abraçadas são de outra ordem, tratando, principalmente, da relação entre Direito, Estado e reconhecimento. Salientamos ainda que não buscamos esmiuçar a relação entre Marx e a Escola Histórica do Direito, afinal, o trabalho de Barata-Moura<sup>56</sup> é bem esclarecedor quanto aos aspectos mais gerais dessa relação.

No *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, o alvo é aquele “homem natural da Escola Histórica”, o jurista alemão Gustav Hugo, cujo “seu tratado de direito natural é o Velho Testamento da Escola Histórica” (MARX, 1998c, p. 245; MARX, 1981c, p. 78), assim, Marx define seu segundo alvo os teóricos da conhecida Escola Histórica, a qual possui na sua origem um teórico jusnaturalista, Hugo, o “iluminista do *ancien régime*” (MARX, 1981c, p. 81), cujo caráter retrógrado é exposto por Marx. Trata-se de crítica a escola de Savigny desde as origens, pois, na verdade, o embate

---

<sup>56</sup> Cf. BARATA-MOURA, José. **Marx e a crítica da “Escola Histórica do Direito”**. Lisboa: Editorial Caminho, 1994.

filosófico era o modo mais adequado de enfrentar politicamente os legisladores nomeados pelo estado prussiano, especialmente, Savigny, então Ministro da Justiça da Prússia, tal ponto fica bastante claro quando, já no final do seu artigo, Marx escreve que “esses extratos são suficientes para decidir se os seguidores de Hugo tem vocação para ser os legisladores de nosso tempo” (MARX, 1998c, p. 251; MARX, 1981c, p. 84). Aqui, é importante atentar para a defesa que Marx faz da modernidade, tempo do universal, que aparece para superar os limites impostos pelo feudalismo, quando a liberdade era vivida somente de um modo animal. Nesse sentido, a Escola Histórica seria capaz de reconhecer as necessidades próprias daqueles tempos de leis gerais? Savigny, Haller, Stahl, Leo, os tais legisladores, contavam com a ampla proteção de Frederico Guilherme IV e compartilhavam de posições conservadoras, mais próximas da idade média, segundo o próprio Marx, para quem o “direito natural de Hugo” é “a teoria alemã do ancien regime francês”, ao passo que Kant, pensador que Hugo dizia seguir, é “a teoria alemã da revolução francesa” (MARX, 1998c, p. 247; MARX, 1981c, pp. 80-81). Hugo é encarado por Marx como sendo o representante das ideias dos agrupamentos mais reacionários, estão aí incluídos grupos conservadores e católicos.

Marx, no seu artigo crítico ao projeto de lei do divórcio, por exemplo, acusa os legisladores responsáveis pela redação do projeto de tratar a instituição do matrimônio não como uma “instituição ética [*sittliche*]” e de “natureza secular”, mas como “instituição religiosa e clerical” (MARX, 1982b, p. 289; MARX, 1981g, p. 148), não podemos esquecer que o redator desse projeto de lei foi ninguém menos que Savigny. No período que se estende até o eclodir das revoluções de 1848, também conhecido pelos alemães como *Vormärz*, vários grupos disputavam os rumos da realidade alemã, Alemanha que sequer era um país unificado política e territorialmente. Simplificando um pouco as disputas políticas daquele período, podemos considerar que dois grandes grupos, em si, heterogêneos rivalizavam naquele momento: de um lado havia o agrupamento mais democrático, composto por liberais, radicais e também por socialistas, para os quais a Revolução Francesa é um marco; do outro lado da trincheira, temos os grupos reacionários, ligados à igreja católica e ao estado prussiano, que resistem, de início, aos avanços do modo de vida burguês, no entanto, de um modo feudalista<sup>57</sup>. Hugo e a Escola Histórica do Direito são forças ideológicas

---

<sup>57</sup> Sobre esse período, por favor, conferir a obra de David McLellan (1970, pp. 1 – 90).

do segundo agrupamento; Marx chega a dizer que essa escola não passa do “único produto frívolo” (MARX, 1998c, p. 245; MARX, 1981c, p. 78), sem valor, do século XVIII, que ameaça, na Alemanha, o século XIX de retrocessos imensuráveis, dado o poder e a proteção conferida pelo rei da Prússia aos seus membros.

Para se ter mesmo que uma vaga ideia da forma como era encarada a disputa política acima mencionada, citamos uma passagem não de Marx, mas de Engels. Na passagem, datada de 1844, esse último comemora como vitória do povo alemão a rejeição do projeto de lei do divórcio escrito por Savigny, diz Engels:

O povo alcançou um grande triunfo; por sua constante e prolongada oposição, ele forçaram o rei a abandonar seu animal de estimação predileto, a proposta de nova lei do divórcio. A esse respeito, a lei atual é muito liberal e, é claro, nunca agradou o rei cristão. Desde a sua ascensão ao trono, ele estava bastante interessado em emendar a lei, pelo qual um divórcio era concedido em pouquíssimos casos apenas. A santidade da união matrimonial devia ser imposta o mais rigorosamente possível, e outra porta seria aberta para que os pastores intervissem nos assuntos familiares das outras pessoas. O espírito da nação, de qualquer maneira, levantou-se contra tal lei; A imprensa opôs-se a ela, e quando um jornal democrático conseguiu obter e publicar um autêntico resumo da lei proposta, um clamor geral foi levantado contra ela de um extremo do país ao outro. No entanto, o rei persistiu em sua intenção. O projeto de lei foi apresentado ao Conselho Privado para ser preparado para os Parlamentos Provinciais, cuja consulta é necessária, de acordo com a Constituição Prussiana. Se já houve uma forte oposição no Conselho Privado, ou se o Rei viu que essa medida nunca passaria nos Parlamentos Provinciais, seria difícil de decidir; é suficiente saber que uma ordenança [...] dirigida ao Concelho, retirando inteiramente o projeto, abandonando inteiramente seu princípio e declarando que o Rei estaria satisfeito com a alteração de algumas formalidades da lei atual. Esse triunfo mais importante da oposição deve fortalecer permanentemente o partido popular, e será recebido com Viva! em cada aldeia do reino. Ele mostrará às pessoas que elas são fortes, e que, se unidas, podem derrotar qualquer medida que não gostem; ou melhor, pelo uso da sua força, podem assustar o governo no que quiserem (ENGELS, 2010, pp. 530-531).

Pelo tom do comunicado de Engels, que comemora de modo entusiasmado a derrota do governo em relação à nova lei do divórcio, encarada como um grande retrocesso frente à legislação liberal que regulava a questão na Prússia, é possível

nos aproximarmos do significado político da polêmica teórica contra a Escola Histórica do Direito, com relação a essa luta, o artigo de Marx é um marco. Nesse estágio da presente exposição, já somos capazes de compreender e até dar razão àqueles estudiosos que tratam o pensamento de Marx nesse período como democrático radical ou liberal - quanto a esse último pudemos conferir na tese doutoral a sua defesa da consciência liberal, aquela que se orienta pela crítica do fenômeno, indo em busca da efetiva realização do próprio conceito - sobre isso, voltaremos a falar mais a frente, tendo em conta que no debate sobre a lei acerca do roubo de madeira, nosso autor acusa de unilaterais a legislações liberais. Outro ponto relevante, ainda sobre o suposto caráter liberal de Marx, é o acento e a importância com que ele concebe a intervenção do Estado, no qual também entra o direito, nesse aspecto, seria muito complicado incluí-lo no círculo do liberalismo, ainda mais como se compreende hoje.

Mais do que considerar os adversários políticos do autor ou as pautas defendidas por ele, até mesmo o grupo político a que estava ligado mais estreitamente nas suas intervenções públicas, no momento de se apreender uma formação ideal e todo o complexo de determinações que a originam e definem sua fisionomia, é necessário ir ao texto e perquirir os fundamentos dessa posição, isso é o que faremos mais adiante. A Escola Histórica do Direito sempre foi encarada por Marx e também por Engels, devidamente comprovado pela longa citação anterior, como um signo reacionário, anti-popular e autoritário, o que acaba ficando claro na polêmica com Gustav Hugo, na qual, a crítica ao direito natural, que nos interessa especialmente, é contundente, pois não fica restrita ao direito natural de Hugo, mas se estende à própria concepção de direito natural, de maneira que, se estamos certos nisso, acaba inviabilizando aquelas análises que filiam o pensamento de Marx nesse período a alguma forma de jusnaturalismo, seja ele *tout court*, como o Bilharinho, ou um jusnaturalismo social, digamos, como no caso de Pazello. Na dicção de Marx, lemos o seguinte:

Uma ficção [*Fiktion*] em voga no século XVIII considerava o estado de natureza [*Naturzustand*] como o verdadeiro estado da natureza humana. Tinha-se vontade de contemplar com olhos corpóreos o conceito de homem [*Idee des Menschen*], e se criaram homens naturais [*Naturmenschen*], papagaios, cuja ingenuidade se estende até sua pele emplumada. Nas últimas décadas do século XVIII, andava-se farejando sabedoria originária nos povos primitivos, e por todas as partes se ouvia trapaceiros que imitavam



as melodias dos iroqueses, dos indianos e assim por diante, acreditando poder, com estes artifícios, atrair pássaros às armadilhas. Toda essa excentricidade tinha por fundamento o justo conceito [*richtige Gedanke*] de que as condições *primitivas* são quadros ingênuos das condições reais [*wahren Zustände*] (MARX, 1998c, p. 245; MARX, 1981c, p. 78).

A “excentricidade”, a que Marx se refere, não é só aquela que advém do senhor Hugo e do seu tratado de direito natural, mas de toda a tradição que se consolidou durante o século XVIII e que teve como algo importante o direito natural, que, segundo Marx, não passa de uma “ficção”, portanto, algo que não corresponde à verdade, ou seja, que não apreende a razão presente na própria realidade; como ficção, ainda que ingênua, ela mente, fantasia sobre a realidade. Se Hugo diz, escreve Marx, ainda no *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, “[...] ‘a animalidade é o caráter jurídico distintivo do homem’, e com isso afirmou que o direito é direito animal, os mais refinados modernos substituem o rude e franco termo ‘animal’ por algo assim como direito ‘orgânico’ [...]” (MARX, 1998c, p. 251). Quanto a isso, cremos ser importante apontar para a visão exposta por Marx acerca da feudalidade, contraposta ao mundo moderno. Segundo Marx, aquela é caracterizada pelo direito animal, que não tem o gênero humano como parâmetro normativo, mas tão somente os estamentos, as espécies de seres humanos, que, no feudalismo, só se une a partir da necessidade, o órgão que os une é o estômago; o mundo moderno já possui como parâmetro normativo a humanidade como um todo, por isso, esse é o mundo do direito humano e, portanto, geral e universal. Nesse mundo, a necessidade cede seu lugar à liberdade - lembremos mais uma vez da tese doutoral do autor, na qual a superioridade de Epicuro em relação a Demócrito está justamente no fato do primeiro priorizar a liberdade, ao passo que o segundo recai sempre no determinismo da necessidade -, logo, o que caracteriza a passagem do feudalismo para o mundo moderno é justamente, dentre outros fatores, a transição do direito animal para o direito humano, bem como do reino da necessidade para o reino da liberdade, que não é somente liberdade de consciência, que possui, é verdade, certa prioridade, mas a essa se soma a liberdade em seu aspecto objetivo, isto é, legalmente reconhecida, “um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo”.

Isso tudo será melhor determinado nos próximos tópicos, quando trataremos, respectivamente, da justa contraposição em Marx nos escritos da *Gazeta Renana* entre direito e privilégio e da questão do reconhecimento na relação entre direito e

Estado. Reforçamos que a crítica de Marx ao direito natural de Hugo – que ainda carece da moderna determinação humana, ficando, desse modo, restrita à determinação do direito animal – e dos autores posteriores, já do século XIX, que se referem a certo “direito orgânico”, inscreve-se nessa crítica geral da feudalidade, momento no qual a liberdade se efetiva de um modo limitado, como liberdade de determinados estamentos.

Desse modo, a crítica de Marx ao direito natural ocorre precisamente na mesma medida em que nosso autor se coloca favorável ao direito racional, pois aquele, na forma como Marx o via, não se distingue do arbítrio, da força, de maneira que o próprio direito, livre de qualquer critério racional, limita-se a ser tão somente “o direito da força do arbitrário [*Das Recht der willkürlichen Gewalt*]” (MARX, 1998c, p. 251; MARX, 1981c, p. 85), portanto, uma violência pura e simplesmente. As instituições para Marx, dentre elas podemos citar o próprio direito, não encontram sua justificativa na mera existência, antes, precisam existir conforme a razão, daí sua concepção racional da natureza, que, como ele mesmo disse na tese, libertou o ser humano na própria natureza, já que agora essa mesma natureza é passível de crítica, de ter sua lógica apreendida pela consciência filosófica. Ao contrário do que defende Marx, para Hugo, “nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas [*positiven Institutionen*], como a propriedade [*Eigentum*], a constituição do estado [*Staatsverfassung*], o matrimônio etc., que elas inclusive contradizem a razão [...]” (MARX, 1998c, p. 246; MARX, 1981c, p. 79). Segundo aquele pensamento que vem sendo gestado desde a tese de doutorado, um fenômeno que contradiz a razão deve ser permanentemente criticado, até que fenômeno e essência se reconciliem esse é o fundamento do liberalismo defendido pelo jovem Marx.

Essa é uma das chaves de compreensão da aludida polêmica acerca do jusnaturalismo de Marx, o qual vislumbrava no direito natural de Hugo e, por conseguinte, em toda a Escola Histórica do Direito, a glorificação do existente, daquilo que é positivo e se coloca como um fato na realidade. Marx se caracteriza como um antagonista da situação política alemã, da miséria alemã, cujo direito natural em geral, incluído o de Hugo, parece ser a teoria jurídica por excelência, vinculado como estava ao pensamento medieval, no qual o direito humano, único capaz de reconhecer a generalidade humana, não tem lugar, pois no reino animal só se reconhecem determinações animais, a natureza se impõe como um força externa incontrolável, como vimos, nesse ponto, também temos um fio de continuidade entre a tese de

doutorado e a produção da *Gazeta Renana*. O que aparece nesses escritos, então, e isso ficará cada vez mais claro, conforme a nossa exposição prossiga, é uma defesa sem titubeios do direito, mas tão somente daquele que seja capaz de corresponder minimamente à própria ideia de direito, digno, portanto, de tal nome, racional. Isso tudo ocorre como resultado de um tempo que não é mais o do direito animalesco, nutrido pela necessidade, cujo estômago é o órgão de maior destaque; o tempo, diz Marx, é das leis gerais, que encontram justificativa racional no direito humano, onde as leis são leis da liberdade (e não da necessidade), assim, abarcam o ser humano como gênero e não como estamentos ou castas. O núcleo irradiador é o próprio gênero humano.

O existente não vale por si mesmo, nem por outra coisa que não seja um ânimo racional, portanto, o direito só encontra sua certidão de nascimento quando também é resultado do reconhecimento de uma necessidade racional. O direito racional encontra justificação em si mesmo, enquanto conceito - como acontece na Filosofia do Direito de Hegel, que, inclusive, dista muito do jusnaturalismo -, e não na tradição, no uso reiterado, dito consuetudinário. Hugo, diz Marx,

[...] dessacraliza tudo que é sagrado para o homem jurídico [*rechtlichen*], ético [*sittlichen*] e político [*politischen*], mas destrói essas coisas sagradas apenas para as poder cultuar como relíquias históricas; as profana aos olhos da razão [*Augen der Vernunft*] para logo as cultuar aos olhos da história [*Augen der Historie*] e, ao mesmo tempo, cultuar os olhos históricos [*historischen Augen*] (MARX, 1998c, p. 246; MARX, 1981c, p. 79).

O positivo, ou seja, o que existe, na visão de Hugo, segundo Marx, não obedece ao crivo da razão, contudo, no afã de encontrar alguma justificativa para as instituições, algo que as legitime, aquele jurista vislumbra a história como tendo essa função de legitimação do existente, os “olhos históricos”, nesse caso, estão sempre voltados para o passado e para ações que se repetem e se fazem enquanto tradições de um povo. O direito consuetudinário, isto é, advindo dos costumes, da reiteração de certa conduta, seja ela comissiva ou omissiva, ganha espaço para ser debatido agora. Aos olhos da Escola Histórica, o direito (e também a eticidade e o político) encontra respaldo nos costumes do povo. É nesse vespeiro político-argumentativo – não podemos esquecer nunca que aqui tratamos de artigos jornalísticos – que pretendemos elaborar mais a frente uma interpretação um tanto marginal à defesa por

parte de Marx de um direito consuetudinário da pobreza, esse direito do menor despossuído [*Recht der untersten besitzlosen*], na bela ortografia do autor. Antes, contudo, voltemos ao senhor Hugo, que sacraliza os olhos históricos enquanto sufoca a razão, essa que para ele vale tão pouco como critério de validade, pois, o “iluminista do antigo regime francês” na Alemanha, simplesmente,

[...] procede do mesmo modo nivelador com todos os povos. O Siamês, que considera como ordem natural e eterna que seu rei possa costurar a boca de um charlatão e rasgar até as orelhas a de um torpe orador, e, para Hugo, tão positivo [*positiv*] quanto um inglês, que considera uma anomalia política que seu rei ordene, arbitrariamente, o imposto de um cêntimo. O despudorado concí, que circula nu e no máximo se cobre de lama, é tão positivo quanto o francês, que não apenas se veste, mas se veste elegantemente. O alemão, que educa sua filha como relíquia da família, não é mais positivo que rasbute, que a mata para não ter que se preocupar com seu sustento. Numa palavra; as erupções da pele são tão positivas quanto a própria pele (MARX, 1998c, pp. 246-47; MARX, 1981c, p. 80).

Marx não deixa dúvidas quanto a sua defesa da razão, essa sim deve animar não só o direito como tudo aquilo que existe; quanto a Hugo, esse é “o cético perfeito”, pois considera que “num lugar o positivo é isto, noutro é aquilo, mas isto é tão irracional [*unvernünftig*] quanto aquilo” (MARX, 1998c, pp. 247; MARX, 1981c, p. 80), pensando, assim, “que a luz da razão [*Schein der Vernunft*] foi apagada do positivo, para reconhecer [*anzuerkennen*] o positivo sem a luz da razão”, Hugo realmente “acha que as falsas flores foram arrancadas dos grilhões só para carregar verdadeiros grilhões sem flores” (MARX, 1998c, p. 247; MARX, 1981c, p. 80). Os costumes são elevados ao mais alto patamar e, nesse sentido, o direito, na escola de Hugo, é reduzido à mera consequência dos costumes, enquanto que para Marx, o direito é algo que encontra justificativa no fato de ser o reconhecimento do caráter racional da natureza, pois, segundo Marx, a lei tem sempre a obrigação de dizer a verdade, por isso, não basta que o direito seja positivo, isto é, reconhecido por um Estado, é preciso também que esse último também esteja à altura do seu tempo, que esteja minimamente de acordo ao conceito de Estado, sobre isso, não custa recordar, o Estado universal é o verdadeiro estado.

Cabe aqui, antes de prosseguirmos com a explicitação do desenvolvimento da crítica de Marx ao direito natural, que, como dito, aparece principalmente na polêmica

com a Escola Histórica do Direito, fornecer alguns esclarecimentos sobre a sua concepção de história nesse período. Já podemos considerar como mera platitudo a afirmação que confere a Marx a característica de resoluto, digamos assim, defensor da história; no entanto, como toda platitudo é sempre certa e errada ao mesmo tempo, pois, não se pode negar que Marx seja um pensador que valoriza a história, por outro lado, não é qualquer concepção de história que o autor defende, portanto, precisamos demarcar, sem esquecer a própria evolução do seu modo de pensar, qual a concepção de história por ele abraçada, tendo em vista, claro, os escritos jornalísticos dos anos de 1842 – 43. Duas questões saltam aqui: a primeira é que nunca a concepção de história em Marx coincide com a defendida pelos teóricos da Escola Histórica, mesmo se consideramos os escritos posteriores a 1843, que, infelizmente, pelas limitações deste trabalho, não poderemos aprofundar no momento; a segunda questão diz respeito à posição do autor nos escritos do período analisado, quando escreveu principalmente para a *Gazeta Renana*. Trataremos dessa questão somente na medida em que nos ajude a elucidar a posição do autor em relação ao direito.

A história então, tal qual defendida por Marx nos escritos da *Gazeta Renana*, não se assemelha em nada ao culto do passado, das chamadas relíquias históricas, essas, pelo contrário, procuram, antes, sufocar a racionalidade da história, que é concebida a partir das próprias exigências e necessidades racionais, nunca apartadas da realidade efetiva. Algo que se justifica em uma dada época deve ter carimbado seu atestado de óbito frente às novas formas de existência, superiores, mais correspondentes aos ditames da razão; o anacrônico nesse sentido não é mais do que aquilo que persiste, que teima em existir num dado presente que, em verdade, nega-o, existe apenas como concessão accidental, seja política, econômica, religiosa, etc., de um poder e não como necessidade, isto é, como uma exigência da razão, o anacrônico é, por isso, algo que é negado pelo que Hegel chamou de *espírito do tempo*. As exigências do presente falam muito mais alto que a tradição, ultrapassa a visão simplificada do passado presentificado em forma de costumes, ainda que se chame *espírito do povo*, artifício da Escola Histórica. Vejamos como a questão é colocada na própria tessitura textual de Marx:

Escreve como falas e fala como escreves, já nos ensinam os professores elementares. Mais tarde se afirma o contrário: fala o que te é prescrito e escreve o que falas: 'Toda vez que o irresistível progresso do tempo

desenvolve um novo e importante interesse ou procura uma nova carência, para as quais a legislação existente não contém normas adequadas, novas leis devem regular este novo estado da sociedade. É este o caso que cabe perfeitamente aqui'. **Esta é a verdadeira concepção histórica [Wahrhaft Geschichtliche Ansicht]** contra todas aquelas fantasias que sufocam a racionalidade da história [Vernunft der Geschichte], para depois tributar aos ossos desta o culto das relíquias da história: "Esta tarefa (redigir um código de imprensa), porém, não é fácil. A primeira tentativa que será feita, talvez ficará muito incompleta. Mas ao legislador que primeiro disso se ocupar, todos os estados devem gratidão. E talvez sob um rei como o nosso, seja reservado ao governo prussiano a honra de preceder aos outros países neste caminho, o único que pode conduzir à meta" (MARX, 1998a, pp. 225-226; MARX, 1981b, p. 75, grifo nosso).

A passagem traz mais do que podemos dar conta no momento, de maneira que reservamos lugar próprio neste trabalho para tratar da defesa das codificações por parte de Marx - outra posição que o distancia da escola de Savigny, contrária em geral à codificação -, como no caso dessa citação, retirada do artigo escrito entre 5 e 19 de maio de 1842, quando o autor aborda a questão da liberdade de imprensa e da publicação dos debates da VI Dieta Renana. Interessa-nos neste momento a defesa de Marx do que ele chama de "a verdadeira concepção histórica", que, como fica bastante claro, é animada por uma exigência advinda das próprias necessidades do tempo presente, o que dizemos é bastante próximo da noção de "norma do Presente", que acaba determinando a "estrutura do Agora" (ARANTES, 2000, p. 65), a verdadeira e única concepção histórica é aquela que compreende tal essa norma e estrutura exigida, que, num momento ou noutro, colocam-se como universais, ou num nível mais universal que o anterior<sup>58</sup>. Portanto, temos que Marx nega a sacralização dos costumes, submete-os ao único tribunal válido, o da razão, afirmado na passagem anterior como "racionalidade da história", afinal, atualiza-se sempre, posto que é presente, tanto no sentido da presença como no sentido da própria temporalidade, tal é o caso da necessidade racional do Código de Leis.

Tendo esclarecido em linhas gerais a concepção de história que embala tanto a produção intelectual quanto a intervenção pública de Marx no âmbito do ofício de jornalista, colocamo-nos frente ao imbróglio da mal compreendida defesa do direito

---

<sup>58</sup> Para saber mais sobre essa questão, tendo em conta a obra de Hegel, pedimos que o leitor confira a excelente obra de Paulo Arantes, chamada *Hegel: a ordem do tempo*.

consuetudinário da pobreza, ou dos política e socialmente despossuídos. Esse direito é muitas vezes encarado como prova cabal do jusnaturalismo de Marx, no entanto, conforme vimos até agora, as referências de Marx ao direito natural são bastante escassas e, quando as encontramos, são sempre num sentido crítico e negativo. A posição do autor alemão em relação ao direito consuetudinário da pobreza é na verdade a última prova da crítica de Marx ao direito natural, que, como aludimos no início, se dá na medida mesma em que se defende o direito racional. Vejamos a seguinte passagem, escrita por Marx naquele polêmico artigo sobre a lei do roubo da madeira:

Mas nós homens pouco práticos [*unpraktischen Menschen*], em defesa da massa pobre, política e socialmente desafortunada [*die arme politisch und sozial besitzlose Menge*], recorremos ao que os sábios e eruditos servidores [*Bediententum*] da chamada história têm encontrado como a verdadeira pedra filosofal, que transformas toda impura pretensão em puro ouro do direito [*Rechtsgold*]. Nós reivindicamos 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 [*Gewohnheitsrecht der Armut*]. Vamos ainda além, e afirmamos que o direito consuetudinário, por sua natureza, só pode ser o direito desta massa [*Masse*] ínfima, despossuída [*besitzlosen*] e primordial [*elementarischen*] (MARX, 1998d, p. 257; MARX, 1981f, p. 115).

Não há dúvida, conforme atesta a passagem acima, que estamos diante de mais uma menção crítica à Escola Histórica do Direito, afinal, quem mais poderia ser esses “sábios e eruditos servidores da chamada história”, que transforma “toda impura pretensão em puro ouro do direito”? A história quando encarada do ponto de vista desses sábios não é mais que o culto das relíquias do passado, capaz, portanto, de transformar, como o faz a pedra filosofal, qualquer costume, seja ele racional ou não, isso não interessa, em fonte jurígena, criadora, pois, do direito. Marx submete essas relíquias – os costumes reiterados, o passado – à sua única e verdadeira concepção histórica, da qual tratamos anteriormente. O que condiz com a razão não necessita de permissão ou título de concessão, nem mesmo dos afamados legisladores da dita Escola, visto que a sua existência é garantida pela própria necessidade; fato é que o passado não é critério de legitimação do positivo para Marx, sendo, assim, direito

consuetudinário dos pobres, despossuídos porque não possuem propriedade fundiária, é o único que contempla as exigências da razão, sempre presente no tempo presente, no qual o Estado universal é sempre o verdadeiro estado. Nos pobres, o jovem Marx encontrou a fonte genuína para a produção de direitos, que ocorre não devido a um direito natural previamente concebido, mas à posição ocupada pelos pobres dentro da sociedade moderna, ainda não referida pelo autor como sociedade civil-burguesa, expressão que se tornará clássica nas suas obras posteriores qual nesse período Marx custa a chamar do termo que será clássico nos seus escritos posteriores. Nessa sociedade, os pobres são os despossuídos, isto é, carentes de qualquer propriedade, que, no texto e durante todo esse período, é considerada apenas como propriedade de terra, fundiária, portanto. Correndo paralelamente ao direito consuetudinário dos pobres, há o que Marx chamou de direito consuetudinário dos nobres, que foi assim caracterizado pelo autor:

Os direitos consuetudinários dos nobres se opõem por seu conteúdo à forma da lei geral [*Form des allgemeinen Gesetzes*]. Não podem assumir forma de lei [*Gesetze geformt*], porque são produtos da falta de lei [*Gesetzlosigkeit*]. Esses direitos consuetudinários, enquanto pelo próprio conteúdo contrastam com a forma da lei, com a universalidade [*Allgemeinheit*] e a necessidade [*Notwendigkeit*], demonstram precisamente que se trata de ilegalidades consuetudinárias [*Gewohnheitsunrechte*] e que não podem valer em oposição à lei, senão que as deve abolir [*abrogieren*] e também, eventualmente, punir [*bestrafen*] como contrárias à lei (MARX, 1998d, p. 258; MARX, 1981f, p. 116).

Ao passo que, continua Marx:

O direito consuetudinário racional [*vernünftige Gewohnheitsrecht*], no tempo das leis universais [*allgemeiner Gesetze*], nada mais é do que o costume do direito legal [*gesetzlichen Rechts*], ao passo que o direito [*Recht*] não deixa de ser costume porque se constituiu em lei [*Gesetz*], mas deixou de ser apenas costume. Torna-se costume do direito [*Rechtlichen*], e a quem o viola, o direito será imposto [*durchgesetzt*], mesmo que não for seu costume... O direito não depende mais do acaso de o costume ser racional [*Gewohnheit vernünftig*], mas sim, o costume se torna racional [*Gewohnheit wird vernünftig*] porque o direito é legal [*Recht gesetzlich*], porque o próprio costume se tornou costume do Estado [*Staatsgewohnheit*] (MARX, 1998d, p. 258; MARX, 1981f, p. 116).



Eis que aportamos na contraposição chave entre direito consuetudinário dos nobres, que não pode nunca assumir a “forma da lei geral”, e o direito consuetudinário racional, aquele que por seu próprio conteúdo não nega a forma da lei geral, necessariamente universal; universalidade que é alcançada devido à liberdade que os pobres possuem frente aos interesses particulares, determinados pela propriedade, pelo egoísmo que caracteriza seus detentores. O direito consuetudinário dos nobres somente vale na ausência legal, portanto, na feudalidade, antes do “tempo das leis gerais”, na modernidade, não é possível haver leis que não cumpram esse quesito básico de ser geral, universal, parafraseando Hegel, uma lei má é uma não lei. Na sua existência, a lei deve sempre procurar negar e inibir o dito direito consuetudinário da nobreza, punindo-o como contrário a ela mesma. Para Marx, como fica bastante claro na passagem anterior, o seu tempo é a época das leis universais, portanto, à forma legal, universal, deve corresponder um conteúdo igualmente universal, livre, racional, ora. Nesse novo momento, superação da idade média, o costume que por seu conteúdo é capaz de se tornar direito legal se eleva, portanto, a um patamar superior, ao nível do direito, que, como veremos no próximo tópico, vivia sufocado no mundo dos privilégios. Mas não é o costume que legitima o direito legal, como defende a Escola Histórica do Direito, que não faz nenhum juízo diferenciador entre direito legal, racional e direito positivo. Para Marx, não basta que haja positivação de um dado fato, é preciso, antes, ter em conta que os parâmetros para que um costume, ou qualquer outro fato, torne-se ou não direito, seja ou não reconhecido como direito, são fornecidos pela noção de que para ser legal é necessário ser geral e universal, tanto na forma quanto no conteúdo, disso resulta a necessidade do desinteresse, assim, há uma inversão na lógica da própria Escola Histórica do Direito, pois “o costume se torna racional porque o direito é legal”. Nesse caso, é preciso que haja o reconhecimento por parte do Estado, isto é, “que o costume se torne costume do Estado”, quanto a essa última questão levantada, reservamos o último tópico deste capítulo para tratar da relação entre Direito e Estado a partir da noção de reconhecimento; como também veremos, obviamente, não é qualquer Estado que é capaz de reconhecer um fato como direito. No momento, apenas buscamos fundamentar a seguinte posição: em nenhum momento dos escritos da *Gazeta Renana*, Marx foi um defensor do direito natural, frise-se, nem aqui nem alhures. A todo momento o que vemos é um autor crente à razão e seus mandamentos, o existente, nisso o direito também se inclui,

deve merecer existir aos olhos da razão, algo que é permitido, mais uma vez voltando à tese, porque o mundo se tornou filosófico e a filosofia, por seu turno, mundanizou-se, trata-se daquele *ponto nodal*, acerca do qual já falamos, da história da filosofia. Tal merecimento justificado racionalmente só é encontrado no direito que nasce junto aos despossuídos e da sua própria condição, que, sendo de carência, resguardam-lhes dos compromissos mais egoístas, vis, pois, como veremos, tudo o que exigem é a “possibilidade real de ter direitos”, que não são meios, mas fim em si mesmo. Antes, cabe frisar que o direito consuetudinário é “um domínio à parte e ao lado do direito legal [*gesetzlichen*]”, é “racional **apenas** ali onde o direito [*Recht*] existe externamente [*außer*] e ao lado da lei [*Gesetz*]”, ou seja, onde sua existência ainda não encontrou reconhecimento do Estado, vivendo como mera externalidade, contudo, sem negar nem se opor à forma universal da lei. Em bela síntese, diz Marx, o direito consuetudinário é racional “onde o costume é a antecipação [*Antizipation*] de um direito legal [*gesetzlichen Rechts*]” (MARX, 1998d, p. 259; MARX, 1981f, p. 116), por isso, dizemos que para Marx não é o fato de ser costume que o credencia a se elevar ao patamar de direito legal, mas tão somente o fato desse costume coincidir, antecipar, ainda que externamente, um direito racional.

A razão é o fiel da balança, é o que faz do direito consuetudinário dos pobres uma antecipação do direito legal e do direito consuetudinário dos nobres uma afronta a esse direito, que lhe é superior, não sendo apenal universal na forma, mas também no conteúdo. Observemos as nuances dessa questão na própria dicção de Marx, quem diz:

Enquanto os direitos consuetudinários dos nobres são costumes contra o conceito de direito racional [*vernünftigen Rechts*], os direitos consuetudinários da pobreza [*Gewohnheitsrechte der Armut*] são direitos contra o costume do direito positivo [*positiven Rechts*]. Seu conteúdo não se opõe à forma legal [*gesetzliche Form*], resiste muito mais contra a própria ausência de forma. A forma da lei [*Form des Gesetzes*] não se opõe aos mesmos, mas eles ainda não a alcançaram (MARX, 1998d, p. 259; MARX, 1981f, p. 117).

É preciso ter clareza da crítica de Marx às legislações iluministas para compreender melhor em que medida “os direitos consuetudinários da pobreza são direitos contra o costume do direito positivo”, no entanto, dessa passagem, já

podemos subtrair que nem todo direito reconhecido pelo Estado, direito positivo, é digno de ser chamado de direito legal, racional. Direito positivo definitivamente não é sinônimo de racional. Não temos, pois, em Marx, como já vimos de modo detido no capítulo anterior, uma aceitação acrítica a toda e qualquer autoridade estatal, no que concerne ao direito dos pobres, esse sequer foi reconhecido por algum Estado, falha das legislações iluministas, do seu unilateralismo, comandadas pelo *entendimento* [*Verstand*].<sup>59</sup> Esses direitos consuetudinários dos pobres resistem à total ausência de forma legal, mesmo que, por seu conteúdo, sejam os únicos condizentes com tal forma. Os sacrossantos legisladores, tão admirados pelos teóricos da Escola Histórica do Direito, eles mesmos legisladores de seu tempo, embora, como já vimos, não tivessem vocação para tal, segundo Marx, não fizeram mais que transformar unilateralmente privilégios em direitos, eis a grande falha da legislação iluminista, “basta refletir um pouco para compreender com que parcialidade as legislações iluministas [*aufgeklärten Gesetzgebungen*] trataram e tiveram que tratar o direito consuetudinário da pobreza” (MARX, 1998d, p. 259; MARX, 1981f, p. 117). Sobre isso, diz Marx:

No que se refere aos direitos privados [*privatrechtlicher*], as legislações mais liberais [*liberalsten Gesetzgebungen*] se limitaram a formular os direitos que elas encontraram e a elevá-los ao universal; onde não encontravam direitos também não os criavam. Os costumes particulares [*partikularen Gewohnheiten*] foram abolidos, mas com isso esqueceram que, quando o não-direito dos estamentos assume a forma de arrogância arbitrária, o direito dos sem-estamento assume a forma de concessões [*Konzessionen*] fortuitas. O modo de proceder destas legislações era correto contra aqueles que tinham costumes fora do direito [*Gewohnheiten außer dem Recht*], mas era incorreto contra aqueles que tinham costumes sem o direito [*Gewohnheiten ohne das Recht*]. Assim como transformaram em direitos legais as arrogâncias arbitrárias, contanto que encontrassem nelas um conteúdo de direito racional [*vernünftiger Rechtsinhalt*], assim também deveriam ter transformado em obrigações as concessões fortuitas [*zufälligen Konzessionen in notwendige verwandeln müssen*] (MARX, 1998d, p. 259; MARX, 1981f, p. 117).

---

<sup>59</sup> Desde a tese de doutorado, Marx apreende o entendimento [*Verstand*] como órgão limitado, na *Gazeta Renana* não é diferente, embora também reconheça certo avanço permitido pela apreensão unilateral da realidade, diz Marx: “O órgão com o qual as legislaturas conceberam projetos tão equívocos foi o entendimento, e entendimento não é apenas unilateral, mas é seu negócio essencial fazer do mundo unilateral [...]” (MARX, 1981f, p. 119).

Não se criaram direitos onde não os encontraram, as legislações iluministas apenas se limitaram em elevar, unilateralmente, o direito existente nos estamentos, os privilégios, portanto, em direito universal. Os pobres, carentes de qualquer propriedade, foram prejudicados na medida em que seus costumes nunca alcançaram o patamar dos privilégios, apenas um fato da própria realidade, como no caso dos pobres que viviam às custas dos mosteiros, esses receberam indenização quando sua propriedade se transformava em propriedade privada, no entanto, aqueles pobres que deles dependia sua sobrevivência nada receberam, “se lhes cortou um velho direito, e se impôs um novo limite” (MARX, 1998d, p. 259). A “unilateralidade destas legislações”, era, segundo Marx, inevitável, dada a forma híbrida de propriedade sobre a qual se fundamentava no período medieval o direito consuetudinário dos pobres, que

[...] se baseavam no fato de que uma dada propriedade [*Eigentum*] apresentava um caráter equívoco, que não a definia decididamente como propriedade privada [*Privateigentum*], e também não como propriedade comunitária [*Gemeineigentum*]; era uma mescla [*Mischung*] de direito público e privado [*Privatrecht und öffentlichem Recht*], como se encontra em todas as instituições medievais (MARX, 1998d, p. 260; MARX, 1981f, p. 118).

A nova época, moderna, da burguesia, suprimiu esse caráter híbrido, estabelecendo a diferença entre público e privado, portanto, cabia ao legislador também acompanhar esse desenvolvimento, restando, então, para ele, formular a nova legislação com base na distinção entre direito público e direito privado. Até aí, nenhum problema, diz Marx, contudo, o inconveniente surge quando o legislador iluminista esquece que:

[...] a respeito do direito privado [*Privatrecht*] existia aqui um duplo direito; um direito privado do proprietário e um do não-proprietário [*Nichtbesitzers*], ainda que prescindindo de que nenhuma legislação abolia os privilégios [*Privilegien*] do direito público [*staatsrechtlichen*] da propriedade, mas só os despojava de seu caráter aventureiro para lhes conferir um caráter burguês [*bürgerlichen Charakter*]. Se, porém, toda forma medieval do direito [*mittelalterliche Gestalt des Rechts*], portanto, também da propriedade, era, sob todos os lados, de essência híbrida, dualista e discordante, e o intelecto [*Verstand*] 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 [*Okkupationsrecht*] da classe [*Klasse*] que pelo mesmo direito de ocupação é excluída de todos os direitos de propriedade; a classe que na sociedade burguesa [*bürgerlichen Gesellschaft*] ocupa o mesmo posto que aqueles objetos do mundo natural (MARX, 1998d, p. 260; MARX, 1981f, p. 118).

É possível dizer que Marx já nesse tempo identifica as legislações iluministas como propriamente burguesas, diz ele, que essas “aboliam os privilégios do direito público da propriedade, mas os despojava de seu caráter aventureiro para lhes conferir um caráter burguês”, nisso, faltava-lhe qualquer crítica da economia política, assim, a sua crítica é menos ao caráter burguês<sup>60</sup> da legislação e mais ao modo indistinto com que procedeu ao tratamento dos objetos passíveis ou não de se tornarem propriedade privada, frise-se uma vez mais que essa é apreendida somente na forma de propriedade fundiária, lembrando que em nome da segurança não poderia mais subsistir dois direitos privados sob a mesma propriedade.

Portanto, para o jovem Marx, não é todo objeto que é passível de se tornar propriedade privada, há também que se reconhecer o assim chamado direito de ocupação [*Okkupationsrecht*], próprio dos pobres e despossuídos, pois, “já na sua atividade [*Tätigkeit*], a ocupação da terra, “encontra o próprio direito” (MARX, 1998d, p. 261; MARX, 1981f, p. 119). O direito de ocupação não concorre com o direito de propriedade, não ameaça eliminá-lo, ambos devem ter garantido a sua existência, mas o que aconteceu quando das legislações iluministas foi que essas só resguardaram o direito de existir da propriedade privada. A grande luta de Marx é que o direito consuetudinário dos pobres seja finalmente reconhecido pelo Estado, como direito de ocupação, ou seja, que esse direito encontre “um lugar adequado no âmbito da articulação consciente do estado [*bewußten Staatsgliederung*]” (MARX, 1998d, p. 261; MARX, 1981f, p. 119), só dessa maneira a classe dos pobres e despossuídos encontrará seu lugar na sociedade civil-burguesa. O direito consuetudinário dos pobres que em nada contrasta com a forma legal e racional do direito, na verdade, a sua forma “é aqui tanto mais conforme à natureza quanto a existência [*Dasein*] mesma

---

<sup>60</sup> Nesse período, o caráter burguês é identificado unicamente com os interesses dos proprietários fundiários, afinal, propriedade para Marx era sempre da terra.

da classe pobre [*armen Klasse*] constitui, até hoje, um mero costume da sociedade burguesa [*Gewohnheit der bürgerlichen Gesellschaft*] (MARX, 1998d, p. 261; MARX, 1981f, p. 119). Quanto ao legislador, Marx não poderia ter sido mais didático, diz ele: “[...] não se limitará a remover a impossibilidade dos componentes de uma classe integrarem uma esfera de direitos mais amplos, mas elevará a própria classe à possibilidade real de ter direitos” (MARX, 1998d, p. 262), desse modo, o único compromisso do legislador é com o próprio direito. Isso é exatamente o que não fizeram as legislações iluministas, muito menos é o que estava sendo realizado na Alemanha por meio das Dietas, essas, ao contrário, são confirmações do anacronismo do poder estamental, legislando em seu próprio benefício, egoisticamente excluía uma massa enorme da população, como se não fossem humanos, e acabam positivando leis cujas determinações são os animais e não o próprio gênero humano.

Não restam dúvidas, depois de inúmeras provas textuais, de que Marx é um profundo crítico do direito natural, acreditando, antes, no caráter racional que anima as instituições, nesse caso, muito mais afim de Hegel do que de qualquer outro pensador de seu tempo. No caso do direito consuetudinário dos pobres, esses são racionais devido à conformação do seu conteúdo frente às exigências e necessidades do tempo presente, ou seja, das exigências da própria razão, conhecida da consciência filosófica. Ao passo que Marx é crítico e rejeita o direito natural como “ficção em voga” durante o século XVIII, posiciona-se como fervoroso defensor do direito racional e legal. Quanto a esse direito, a fim de aprofundar nossa visão, apontamos para o próximo tópico, no qual trataremos da contraposição estabelecida por Marx entre privilégios e direitos. Os fios soltos deixados ao longo desse tópico, principalmente no que tange ao caráter estatal desse direito racional – questão do reconhecimento –, serão retomados em um tópico próprio, de maneira que ao final o quadro das determinações que conformam a posição de Marx em relação ao direito estará completo.

### **4.3 Em defesa do direito racional**

As páginas do “jornal democrático”, o “órgão do partido neohegeliano”, como falava Engels, foi o terreno de muitos e importantes embates que contribuíram de forma contundente para o amadurecimento político do jovem Marx, à época nutrido teoricamente pelo hegelianismo que encara o sistema de Hegel reflexivamente como

lógica aberta, o qual não nega o mestre, mas não renuncia a postura reflexiva (não imediata) diante do seu sistema, permitindo ultrapassá-lo. Marx, como fica exposto em algumas cartas enviadas para Arnold Ruge, mantinha uma posição crítica quanto a teoria hegeliana da monarquia, não é a primeira vez que o nosso autor discorda de Hegel, como vimos no capítulo acerca da tese de doutorado, tampouco será a última. Fato é que nesse período, quando se dedicou exclusivamente ao jornalismo, uma promessa não cumprida chama nossa atenção, trata-se ao que tudo indica de um projeto de artigo que tinha como objeto a crítica da filosofia do direito de Hegel, escreve Marx (1982, p. 672): “creio que estas circunstâncias não me permitirão enviar-lhe a crítica da filosofia do direito para os próximos números do *Anekdotia*”. Como sabemos, o plano foi parcialmente realizado entre os anos de 1843-1844, já que nesse período, fora da *Gazeta Renana* e da Alemanha, Marx escreveu os *Manuscritos de Kreuznach*, publicados postumamente, em 1927, conhecidos como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, e publicou em 1844, nos *Anais franco-alemães*, o belo texto intitulado *Crítica da filosofia do direito de Hegel - introdução*. Com isso, aludimos para algo que já havíamos apontado antes, referimo-nos à dificuldade de deduzir seja de Hegel ou dos neohegelianos as posições oriundas de Marx, mesmo as analogias deverão ser evitadas. Nesse sentido, é preciso estar ciente, é o que nossa investigação mostra, que a primeira manifestação explícita da intenção de Marx em criticar diretamente Hegel é do período de 1842-1843, antes do seu pedido de demissão da redação da *Gazeta Renana*, que funcionou como uma espécie de laboratório no qual o jovem Marx testava suas aquisições intelectuais, em especial, o hegelianismo.

Essa sua posição mais crítica ao Hegel, sobretudo à defesa que esse último faz da monarquia na sua obra *Filosofia do Direito*, expõe no caso de Marx um autor anti-despótico e profundamente preocupado com a democracia, posições que aparecem noutra carta de Marx a Ruge, quando escreve que:

O princípio da monarquia por si só é o ser humano desprezado, desprezível, o ser humano desumanizado; e Montesquieu não tem razão em dizer que esse princípio é a honra. Para isso, ele recorre à diferenciação entre monarquia, despotismo e tirania. Mas isso são nomes para um só conceito, indicando, quando muito, uma diferença de hábito em relação ao mesmo princípio. Onde o princípio monárquico constitui a maioria, os seres humanos

são minoria, onde ele não é posto em dúvida, não existe ser humano (MARX, 2010, p. 67).

Na mesma carta, Marx define o objetivo pelo qual lutava naquele período, diz ele então:

Primeiro a autoestima do homem, a liberdade, teria de ser novamente despertada no peito dessas pessoas. Esse sentimento, que desaparece do mundo com os gregos e se desvanece na neblina azulada do céu com o cristianismo, é o único que pode transformar a sociedade novamente numa comunidade humana que visa aos seus fins supremos, a saber, num Estado democrático (p. 65).

Os trechos citados acima foram retirados de uma carta datada de maio de 1843, portanto, quase dois meses após seu pedido de demissão, expressam, entretanto, com perfeição algumas das posições mais substanciais do autor nos tempos em que esteve à frente da *Gazeta Renana*, agora, mais compreensível o porquê de Engels ter se referido a ela como o “periódico democrático”. Apontamos, desse modo, para a luta contra os retrocessos da monarquia prussiana, incapaz de reconhecer qualquer direito, no máximo, fornecia a forma legal aos antigos privilégios, sacrificando desse modo o próprio direito, e a constante defesa do Estado democrático, único capaz de se guiar politicamente, isto é, por uma lógica pública, geral e universal, que supera a lógica da “poética individualidade” (MARX, 1998d, p. 257; MARX, 1981f, p. 114), característica da esfera privada.

Neste momento de nossa exposição, abordaremos a crítica de Marx aos privilégios, crítica que é inseparável de uma posição que valoriza o direito, que, por sua vez, só pode existir plenamente em um Estado democrático. Há, assim, uma oposição entre privilégios e direitos, cabendo, antes, ressaltar que tal antítese não desaparece na obra posterior do autor, pois, nos textos que se seguiram à sua saída da *Gazeta Renana*, Marx manteve essa posição, o que se alterou substancialmente foi a sua posição em relação ao próprio direito, que aqui é valorizado, enquanto a partir de 1844, embora continue representando um grande avanço frente aos privilégios, típicos da feudalidade, passa a ser encarado como um horizonte limitado de transformação social, afinal, enquanto na *Gazeta* o horizonte máximo era a emancipação política, no momento posterior, trata-se de ir além, pois entra na



arquitetura do pensamento do autor a possibilidade da emancipação humana. Na *Gazeta Renana*, o direito é o horizonte último de superação do privilégio, o que até certo ponto é coerente, posto que só se pensava em um único tipo de emancipação, a mediada pelo Estado, política, que, em *Sobre a questão judaica*, passará a ser qualificada também como parcial, dado seu caráter limitado.

Resta interdita a devida apreensão da referida oposição entre privilégio e direito quando não se toma como ponto de partida a própria posição estabelecida pelo autor em relação ao interesse, sintetizada na sua crítica à “concepção de mundo do egoísmo” (MARX, 1998d, p. 268; MARX, 1981f, p. 127). Portanto, trataremos precisamente disso nas próximas linhas. Marx, em mais de uma ocasião, acusa a Dieta renana de agir movida por interesses egoístas, sinônimo de interesses privados, interesses da propriedade ou dos proprietários. A Dieta, diferentemente do que o novo tempo exige dos representantes do povo, pensa e se move desde um ponto de vista estamental, feudal, portanto. No caso, por exemplo, dos debates sobre a liberdade de imprensa, é possível identificar três estamentos, o dos príncipes, o dos cavaleiros e aquele que se poderia esperar mais, o das cidades, contudo, esse, assim como os demais, só representa seus interesses específicos, ou seja, “o espírito de uma esfera determinada, o interesse individual [*individuelle Interesse*] de estamento particular, a unilateralidade natural do caráter [*natürliche Einseitigkeit des Charakters*], se manifestam da maneira mais áspera e impiedosa, ou, como se diria, mostram os seus dentes” (MARX, 1998a, p. 189; MARX, 1981b, p. 34), dessa maneira, não se pode esperar que dessa reunião de estamentos, onde sobressai a divisão da humanidade em raças, resulte algo próximo do reconhecimento do direito. Na análise dos debates da VI Dieta Renana sobre a famosa lei do roubo da madeira, Marx aprofunda a sua crítica ao interesse, no caso, representado pelos estamentos, identificados em demasia com os interesses dos proprietários, os possuidores de terras, que, movidos pela “poética individualidade [*poetische Individualität*]” (MARX, 1998d, p. 257; MARX, 1981f, p. 114), estão prestes a jogar uma massa de camponeses pobres e despossuídos nos braços nada poéticos da polícia, é o que acontecerá caso a lei seja aprovada. Sobre o modo pelo qual aqueles que se movem pelo interesse desviam-se do uso racional do direito e das leis, diz Marx:

O prático proprietário de bosques [*praktische Waldeigentümer*] raciocina assim: esta determinação legal [*Gesetzesbestimmung*] é boa na medida em

que me é útil [*nützt*], já que o bem é minha utilidade [*Nutzen*]. A determinação da lei é supérflua, danosa, pouco prática, quando também deve ser aplicada em favor do acusado, com base no mero capricho teórico do direito [*puerer theoretischer Rechtsgrille*]. E como o acusado me é danoso, se entende por si mesmo que me é danoso tudo aquilo o que lhe cause o maior dano (MARX, 1998d, p. 257; MARX, 1981f, pp. 114-115).

Essa “sabedoria prática” (MARX, 1998d, p. 257; MARX, 1981f, p. 115) lida com o direito e com as leis como se fossem meros instrumentos de satisfação dos seus próprios interesses, assim, só é bom aquilo que é útil para o detentor de tal sabedoria, nesse caso, o direito bom é sempre o que melhor lhe serve. Marx parte até certo ponto de uma contradição entre lógica econômica e lógica política, que também é a do direito, pois, a fim de salvar o Estado, nosso autor defende a rígida separação entre a esfera privada, onde vige os interesses econômicos, egoístas, pois, e a esfera pública, nessa, o agir é sempre desinteressado, tendo em conta que Marx identifica o interesse propriamente dito como aquele agir que calcula os melhores meios para alcançar determinado fim, “o interesse não pensa, calcula” (MARX, 1981f, p. 134), portanto, as ações do Estado e no Estado obedecem a lógica do desinteresse.

Expliquemo-nos melhor. Nosso autor, em mais de uma oportunidade, para diferenciar as atuações típicas da esfera privada daquelas almeçadas na esfera pública, recorre ao argumento dos meios e fins, pois, segundo ele, o agir privado segue a lógica da “sabedoria prática”, a qual não comporta em si uma ética, afinal, não olha para os meios procurando saber se esses são reprováveis ou não, bons ou maus, interessa-lhe apenas se esses meios são capazes de alcançar o fim desejado. É precisamente essa crítica que faz da “lei de imprensa [...] um direito” e da “lei de censura uma injustiça”, haja vista, diz Marx, que “a própria censura admite que não tem um fim em si mesmo, que não é boa em si e por si”, portanto, conclui ele, a censura (e a lei dela resultante) “pousa sobre o princípio: ‘o fim justifica os meios’” (MARX, 1998a, p. 211; MARX, 1981b, p. 60)<sup>61</sup>. Como se pode verificar, Marx se distancia bastante nessa sua posição de autores como Maquiavel, para quem a

---

<sup>61</sup>Aqui, citamos apenas outra passagem na qual a condenação da lógica prática ultrapassa a própria esfera política, chegando a ditar as regras da atividade de escritor, diz Marx: “O escritor, de maneira nenhuma, considera seus trabalhos como um meio. Esses são fins em si mesmos; são tão pouco meios para ele e para os outros que, se fosse necessário, sacrificaria sua existência à existência deles, e o faria de modo diferente do pregador que o faz com base no princípio da religião [...]” (MARX, 1998a, p. 220; MARX, 1981b, p. 71).

essência da ação política é o que se chamou na *Gazeta Renana* de “sabedoria prática” movida pela “concepção de mundo egoísta”. Não o imputamos nada, posto que ele mesmo se refere ao importante autor da *História de Florença* dizendo o seguinte:

Montesquieu já ensinava que a aplicação do despotismo [*Despotie*] é mais cômoda do que a legalidade [*Gesetzlichkeit*], e Maquiavel afirma que para os príncipes o mal é de melhores conseqüências do que o bem. Se não quisermos afirmar a velha frasezinha jesuítica de que o bom fim [*gute Zweck*] - e mesmo da benignidade do fim nós desconfiamos - santifica meios ruins [*schlechte Mittel*], temos que consultar, antes de tudo, se a censura, conforme sua essência, é um bom meio (MARX, 1998a, p. 209; MARX, 1981b, p. 57).

Desse modo, resta comprovado que Marx não compartilha de uma concepção praticista da política, assemelhada ao que propõe Maquiavel, antes, nosso autor tem como ponto de partida a cisão entre público e privado, aceitando-a e até certo ponto defendendo-a, e, por isso, entre economia e política. Por isso mesmo condena radicalmente aquele movimento que pensa o seguinte: já que “a propriedade privada não possui os meios para se elevar ao ponto de vista do estado, o estado deve se rebaixar, contra o direito e a razão, aos meios da propriedade privada” (MARX, 1998d, p. 266; MARX, 1981f, pp. 125-126). Vemos demonstrado de modo luminoso, vale a menção, o erro de Bobbio quando defende que o termo *Recht*, direito, refere-se em Marx tal qual em Hegel ao direito privado; em Marx, pelo contrário, a vinculação do direito com o Estado é bastante estreita, pois quanto mais esse se aproxima, rebaixa-se, diz Marx, à lógica privada cresce a sua contradição com o direito, que, portanto, também não reconhece como sua razão de ser o egoísmo que determina as relações econômicas, cuja praticidade máxima conduz ao monopólio. Esquivando-nos do lancinante equívoco de Norberto Bobbio, a cada passagem da *Gazeta Renana* somos convencidos de que ali se trata de um autor profundamente convencido do caráter racional do Estado moderno e, portanto, via na política a possibilidade de superação e, sem dúvida, resolução dos problemas da sociedade, que sob o domínio das determinações econômicas não passa, aí sim, como escreve Hegel, de um reino de devassidão e miséria. Sobre o caráter resolutivo do Estado, diz Marx, em passagem exemplar do argumento seguido neste trabalho:

A verdadeira educação “pública” do Estado é, antes de tudo, a sua existência racional e pública. O Estado educa de fato os seus membros na medida em que os torna membros do estado, transformando os fins singulares em fins

gerais, o impulso bruto em tendência ética [*sittliche*], a independência natural em liberdade espiritual, enquanto o indivíduo goza sua vida na totalidade, e está no sentimento do indivíduo (MARX, 1998b, p. 236; MARX, 1981d, p. 95).

Nessa passagem, temos o registro exato da suprassunção a qual o Estado é responsável e mais, vislumbramos a importância do próprio Estado para Marx, figura central para a conformação do seu pensamento nos anos por nós analisados. O primeiro passo a ser dado pela “verdadeira educação ‘pública’” é tornar cada indivíduo um cidadão, membro do estado, dessa maneira, um Estado que existe racionalmente suprassume “os fins singulares em fins gerais”, bem como “o impulso bruto em tendência ética”, fazendo da “independência natural”, quando o órgão unificador dos homens é o estômago, “liberdade espiritual”; seguindo a máxima exposta na tese doutoral de que o Estado universal é o verdadeiro estado, Marx defende na *Gazeta Renana* que no Estado “o indivíduo goza sua vida na totalidade”, o que não significa que a individualidade é negada, no Estado, como cidadão, ela é enriquecida pela liberdade e, porque não, pela igualdade formal, que não diferencia o pequeno e o grande cidadão.

No tópico seguinte, tentamos demonstrar a relação entre Estado e direito, ressaltando a questão do reconhecimento, assim, aqui, trata-se mesmo de delimitar a crítica realizada por Marx aos privilégios e a consequente defesa do direito. Antes, para que não reste absolutamente nenhuma passagem sem análise e com a intenção de determinar ainda mais a posição do autor, que chamamos, juntamente com José Chasin, de determinada pela ontopositividade da política, citamos uma longa passagem, na qual são expostos os elementos centrais dessa determinação, pois não é possível alcançar a verdadeira posição do autor em relação ao direito sem ter em conta que a sua musculatura e vigor advém não do direito propriamente, mas do Estado descoberto pela política. Em mais uma passagem na qual condena como arrogante o interesse privado, “cuja alma mesquinha nunca foi penetrada e iluminada pela ideia de estado”, Marx diz que:

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, segue-se imediatamente que se deve acomodar, na forma de seus meios, aos limites da propriedade privada! O interesse privado [*Privatinteresse*] é astuto o bastante para potencializar essas conseqüências até o ponto de as configurar

em sua forma mais limitada e mesquinha como regras da ação estatal [*Regel der Staatsaktion*]; disso segue vice-versa, abstraindo a degradação completa do estado [*Erniedrigung des Staats*], que contra o acusado são postos em movimento os meios mais contrários à razão e ao direito, porque o excessivo respeito pelo interesse da restrita propriedade privada resulta, necessariamente, numa enorme ausência de respeito pelo interesse do acusado. Se pois aqui se evidencia, com clareza, que o interesse privado degrada o estado a instrumento do interesse privado, como não deveria se seguir que uma representação dos interesses privados, dos estamentos, queira e deva degradar o estado aos fins do interesse privado? (MARX, 1998d, p. 267; MARX, 1981f, p. 126).

A passagem foi retirada do importante artigo de Marx sobre as discussões acerca da lei que visava considerar roubo a retirada da madeira por parte dos camponeses não-proprietários, caso aprovada, essa lei jogaria na criminalidade uma massa enorme de pobres despossuídos. Marx nesse ponto acusa a Dieta de agir segundo os meios da propriedade privada, a qual, impedindo que o Estado agisse “à sua própria maneira”, o degrada completamente, rebaixa-o. Disso, podemos concluir que o Estado possui uma lógica de agir que lhe é própria, logo, também não é a mesma do interesse privado, por isso, dirá Marx, “todo estado moderno [*moderne Staat*], por pouco que corresponda ao próprio conceito, à primeira tentativa prática de semelhante poder legislativo, será obrigado a exclamar: teus caminhos não são os meus caminhos e teus pensamentos não são os meus pensamentos!” (MARX, 1998d, p. 267; MARX, 1981f, p. 126), agindo desta maneira esse Estado estará efetivamente defendendo seu cidadão contra o arbítrio dos proprietários, ao invés de se rebaixar, elevar-se-á ao nível solar da razão, percebida e apreendida pela consciência filosofante.

Fica demonstrado que Marx nesse período é um severo crítico da “concepção de mundo do egoísmo [*Weltanschauung des Eigennutzes*]” (MARX, 1998d, p. 268; MARX, 1981f, p. 127), algo que permanecerá presente na sua obra intelectual inteira, desse modo, resta no mínimo complicada a cisão althusseriana da produção do autor, afinal, por mais que haja diferenças substanciais entre os diversos momentos do desenvolvimento de Marx, há uma linha evolutiva que merece e necessita ser encarada pelos marxistas. No caso do interesse privado, na *Gazeta Renana*, nosso autor o acusa de submeter a lógica da esfera pública, que, como vimos, possui um “agir à sua própria maneira”, aos meios e fins do pensamento

prático, que, definitivamente, não é o do Estado, o qual, por sua vez, faz do interesse dos indivíduos privados, da propriedade privada, os seus próprios interesses. Marx denuncia o fato do Estado ser rebaixado a mero instrumento do jogo privado, um Estado que se sujeita a isso não corresponde sequer minimamente ao seu conceito. “Nada é mais temível”, encerra Marx, “do que a lógica do egoísmo”, segundo a qual:

a estrutura do estado [*Staatsgliederung*], a função das singulares autoridades administrativas, tudo deve ser subvertido para que tudo decaia à instrumento do proprietário de bosques [*Mittel des Waldeigentümers*] e seu interesse resulte a alma determinante de todo mecanismo. Todos os órgãos do estado [*Organe des Staates*] se tornam ouvidos, olhos, braços e pernas com as quais o interesse do proprietário de bosques [*Interesse des Waldeigentümers*] ouve, espreita, avalia, protege, apresa e caminha (MARX, 1998d, p. 270; MARX, 1981f, p. 130).

Assentados sobre a compreensão da crítica ao interesse, a qual lança as bases para a defesa do Estado moderno, que, por sua vez, afirma-se na cisão entre público e privado, passamos a determinar o modo pelo qual Marx tratou a cidadania e como essa só pode existir efetiva e plenamente no próprio Estado moderno “por pouco que corresponda ao conceito”, isto é, pelo mínimo que a ideia de Estado esteja reconciliada - para utilizar um termo importante na tese doutoral - com o Estado realmente existente. Então, Marx observa que, quando dos debates sobre a lei do roubo de madeira, a única voz que se escuta na Dieta Renana é a da propriedade privada, diz ele que “todos os órgãos do estado se tornam ouvidos, olhos, braços e pernas com as quais o interesse do proprietário de bosques ouve, espreita, avalia, protege e caminha” (MARX, 1998d; MARX, 1981f, p. 130), desse modo, denuncia Marx, “não se busca proteger o proprietário do bosque e o contraventor, mas se procurou levar ao mesmo nível o amparo ao grande e ao pequeno proprietário” (MARX, 1998d, p. 265; MARX, 1981f, p. 124). Eis que seguindo a lógica do pensamento prático se abdicou da cidadania, cujo fundamento é a igualdade de todos perante a lei, pois só há igualdade onde a relação ocorre entre proprietários, a propriedade é o equivalente universal, por outro lado, entre o proprietário e o suposto contraventor a regra é a desigualdade, o despotismo dos proprietários fundiários, como todo e qualquer despotismo, não reconhece a humanidade, somente a humanidade feita em pedaços. Diz Marx, de modo contundente:

Por que o pequeno proprietário de bosques exige a mesma proteção do grande? Porque ambos são proprietários de bosques. Não são ambas as partes, o proprietário do bosque e o contraventor, cidadãos do Estado [*Staatsbürger*]? Se o pequeno e um grande proprietário de bosques têm direito à proteção do Estado, esse mesmo direito não o tem, ainda mais, o pequeno e o grande cidadão [*Staatsbürger*]? (MARX, 1998d, p. 265 e 266; MARX, 1981f, pp. 124-125).

Não se pode dizer que se trata de um equívoco da parte daqueles que atribuem a Marx uma posição democrática naquele cenário do *Vormärz*, afinal, o autor é explícito ao defender a igualdade formal, um dos pilares da democracia moderna, contudo, parece no mínimo complicada aquela outra classificação que o trata como uma espécie de adepto do liberalismo, ainda que radical, afinal, como podemos averiguar, a força atribuída ao Estado torna essa defesa bastante frágil, assim, se o chamássemos de liberal seria somente naquele sentido exposto ao longo da tese doutoral, momento em que se falou da capacidade crítica da consciência liberal contraposta uma postura mais positivista. Dito isso, não é preciso muito esforço para perceber que Marx nesse período é um defensor da cidadania, que através da necessária mediação política supera os interesses privados e a propriedade privada, que, por sua vez, continua existindo, em nenhum instante se falou em extinção dessa última, o que não se aceita é o rebaixamento do Estado ao nível da propriedade, que, no Estado moderno, permanece atuando na esfera que lhe é própria, pelo menos, enquanto sua ação não contradiz o direito, afinal, quando o despotismo morre e a democracia assume seu lugar na história, a legalidade torna-se um fundamento.

Como se vê, a solução política é a única possível, melhor dizendo, é o grau máximo da liberdade, a liberdade politicamente reconhecida, que aboliu da esfera estatal os vícios oriundos da propriedade privada, contudo, isso só ocorre quando a lei, que “não está isenta do dever universal [*allgemeinen Verpflichtung*] de dizer a verdade”, é “a voz universal e autêntica da natureza jurídica das coisas [*rechtliche Natur der Dinge*]” (MARX, 1998d, p. 255; MARX, 1981f, p. 112), daí falarmos na legalidade como um fundamento deste novo Estado que surge exatamente no “tempo das leis gerais”. A legalidade a qual nos referimos não pode ser simplesmente considerada como aquela que advém do respeito à lei positiva de qualquer Estado, o critério é bastante rígido, afirmamos sem medo que jamais existiu um tal tipo de Estado moderno, que age segundo as determinações da lógica pública -

completamente distinta da lógica privada -, racional e ética, livre, por isso, do interesse; além disso, conforme a concepção racional da natureza, descrita na tese doutoral, o legislador deve ser capaz de reconhecer a “natureza jurídica das coisas”, posto que a lei é a sua “voz universal e autêntica”. No caso, por exemplo, da lei que faz de um delito roubo, essa lei mente e em nome de uma “mentira legal” os despossuídos são jogados à margem da lei. Nesse sentido, a lei tem um limite muito claro, o de respeitar a natureza das coisas, pois, dado o avanço da razão na própria realidade, é possível para a consciência filosófica do mundo apreender o caráter racional imanente às próprias coisas.

Para auxiliar na compreensão recorreremos às analogias, não às nossas, mas às do próprio autor, elas também permitirão expor ainda que de um modo limitado o modo como esse mesmo autor compreendeu o direito como mero reconhecimento de algo já presente na realidade efetiva, assim, trataremos do próprio papel do legislador. Dissemos que trataremos de *um modo limitado* devido ao fato de o próximo tópico ser inteiramente dedicado ao debate do reconhecimento. As passagens que citaremos logo mais foram retiradas de diversos artigos da *Gazeta Renana*, o que só comprova aquele nosso argumento inicial de que aqui se trata de um pensamento de conjunto, cuja linha filosófica nasce na carta ao pai de 1837 e amadurece nos anos posteriores, quando Marx trocou o curso de direito pelo de filosofia, passando a se dedicar inteiramente às pesquisas da tese doutoral. Diz Marx que não se exige “que a rosa tenha o mesmo perfume que a violeta, mas quereis que o que há de mais rico, o espírito, só exista de um modo? Sou um humorista, mas a lei ordena que se escreva de um modo sério. Sou um atrevido, mas a lei prescreve que meu estilo seja recatado” (MARX, 1982h, p. 152; MARX, 1981a, p. 6), o autor se referia à lei de censura, que procurava normatizar sobre o tipo adequado de escrita, nesse caso, a lei não reconheceu a natureza rica do espírito humano e, assim, o diversos modos que podemos nos expressar, ao proceder desta forma, ela mentiu. Por isso mesmo que “o legislador [...] tem de proceder como um naturalista”, sabendo, portanto, que “não é ele quem faz as leis, não as inventa, mas apenas se limita a formulá-las, expressando em leis positivas e conscientes as leis interiores das relações espirituais (MARX, 1982b, p. 290; MARX, 1981g, p. 149). Como ressaltamos, no próximo tópico, será detalhada a questão do reconhecimento, aqui, apenas procuramos respeitar a lógica interna do pensamento em análise, expondo que direito não cria nada de novo na realidade tanto é verdade que o legislador não cria as leis, essas já determinam, antes,



o funcionamento das coisas, cabendo àquele formulá-las, isto é, fornecer a forma mais adequada às exigências racionais do tempo presente, as leis gerais, portanto, o direito, “lei positiva e consciente”, pois, como ele mesmo destacou, o que seria o direito senão positividade da própria liberdade. Cabe-nos agora esmiuçar melhor o modo pelo qual o legislador deve formular essas leis, nesse aspecto, será importante compreender a relação estabelecida entre forma e conteúdo, assunto que já tratamos no capítulo anterior de modo geral e que, agora, busca desvendar a real posição do autor frente ao direito.

A Dieta Renana mata o direito, “transpassa-lhe o coração [*das Herz durchbohrt*]” (MARX, 1998d, pp. 284 e 285; MARX, 1981f, p. 145), quando submete a forma legal a um conteúdo que o nega, “a um conteúdo não livre”, diz Marx, a assembleia dos representantes do povo renano “confere uma forma não livre” (MARX, 1998d, pp. 284 e 285; MARX, 1981f, p. 145). A lei que abraça um conteúdo egoísta é uma mentira, portanto, não merece ser chamada de lei. Marx alude para um especial dever dos renanos e, mormente, dos juristas, que devem voltar “sua atenção ao conteúdo do direito [*Rechtsgehalt*], para que, no final, não nos reste entre as mãos apenas a máscara vazia”, pois “a forma não tem nenhum valor, se não é a forma do conteúdo [*Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist*]” (MARX, 1998d, pp. 284 e 285; MARX, 1981f, p. 146). O princípio democrático que de certo modo guia as posições do autor é explicitado de uma maneira poucas vezes vista e guarda bastante relação com o que já falamos sobre a sua crítica ao interesse, afinal, quando se trata do conteúdo da lei, essa “representa a expressão consciente [*bewußte Ausdruck*] da vontade do povo [*Volkswillens*], sendo “criada nela e por ela” (MARX, 1982b, p. 291; MARX, 1981g, p. 150). Esse princípio é justamente o que não é seguido pelos representantes na Dieta, esses colocam antes seus próprios interesses em salvaguarda legal, tornam a mentira legal uma verdade do Estado, reconhecem o arbítrio como única fonte do direito, que, no fundo, não pode passar de privilégios mimetizados na forma legal. Sobre isso, diz Marx, ainda sobre a VI Dieta Renana:

O seu misticismo [*Mystik*] [do orador] converte-se na libertinagem de pôr sobre o mesmo plano lei [*Gesetz*] e arbítrio [*Willkür*], e só ver diferenças formais ali onde trata de contradições éticas e jurídicas [*sittliche und rechtliche Gegensätze*], uma vez que ele não polemiza contra a lei de imprensa, mas sim contra a lei [...]. O caso, que deve ser determinado

conforme a lei é singular. A lei é universal [*Das Gesetz ist allgemein*]. Subsumir o singular ao universal pertence a um juízo. O juízo é problemático [*Das Urteil ist problematisch*]. Também o legislador pertence à lei [*Auch der Richter gehört zum Gesetz*]. Se as leis se aplicassem por si mesmas, então os julgamentos seriam supérfluos (MARX, 1998a, p. 212 e 213; MARX, 1981b, p. 61).

Marx se preocupa com o que ele mesmo chamou de “leis tendenciosas [*Tendenzgesetz*]”, chamadas também de “leis terroristas [*Gesetze des Terrorismus*]”, que, ao invés de punir atos, ações, tomam como seu fundamento a intenção do autor, essas leis, portanto, não passam da “sanção positiva da ilegalidade [*positive Sanktionen der Gesetzlosigkeit*]” (MARX, 1981a, p. 14). A fim de evitar essa tal situação é preciso admitir que “também o legislador pertence à lei” e que, portanto, é responsável pela produção de leis condizentes com os ditames da nova razão do mundo moderno, uma legislação comprometida no conteúdo e na forma com a verdade e com a universalidade, na qual o cidadão não seja sacrificado para que o interesse sobreviva, enfim, o legislador deve buscar expressar ao máximo a vontade do povo. Mas as leis não bastam, elas não “se aplicam por si mesmas”, é preciso atentar para o “juízo”, responsável por “subsumir o singular ao universal”, isto é, o caso à lei, é nesse momento que surge a necessidade de olhar para o processo. Nesse aspecto, juízo nem processo escapam do dever ético de falar a verdade e agir conforme os fins mais gerais e universais, livres, portanto, da mácula do interesse egoísta representado pela propriedade privada. É nesse sentido que caminha a argumentação de Marx quando, por exemplo, ele trata da relação entre processo e direito. Esses, segundo ele, “são tão pouco indiferentes um em relação ao outro como as formas [...] dos animais são indiferentes em relação à carne e ao sangue dos próprios animais”, por isso, Marx defende, sendo coerente com seu princípio democrático, que “um único espírito deve animar o processo e as leis, pois o processo não é outra coisa do que o modo de *vida da lei*, donde, a manifestação de sua vida interior (MARX, 1998d, p. 284; MARX, 1981f, 145). Ora, nada mais coerente que submeter tanto o juízo, responsável por conduzir o processo, quanto o legislador, o qual deve respeito ao próprio direito – seu meio e fim – à exigência racional de agir de modo desinteressado, de pretender validade universal, além de procurar sempre dizer a verdade, que nesse caso significa expressar nas suas ações a concepção racional da natureza. O legislador não pode punir meras intenções, isto é, que ainda não

ingressaram no mundo real, carecendo, pois, de externalidade, “somente na medida em que me manifesto [*äußere*], quando entro na esfera do real [*Wirklichen*], entro na esfera do legislador” (MARX, 1982h, p. 159; MARX, 1981a, p. 14), antes disso, não se exige o “direito de existir [*Existenz*]”, o “direito da realidade [*Wirklichkeit*]”; as leis tendenciosas, ao contrário, não só punem o que se faz, mas o que se pensa, “são, por conseguinte, um insulto à honra do cidadão, leis vexatórias contra minha existência” (MARX, 1982h, p. 159). Repete-se aqui a mesma posição revelada na tese de doutorado, na qual Marx condena de modo decidido a justiça punitiva, que tem no medo sua principal arma, desse modo, nosso autor não acredita que a *ratio legis* seja de algum modo a prevenção de ações ainda não manifestas, quando se trata de punir, o cidadão, se assim o Estado considerar seus indivíduos, só existe depois da ação delituosa. Quando visa punir intenções, o legislador age como censor e não como alguém cujo compromisso ético é, por meio do direito, positivar a liberdade.

A VI Dieta Renana reconhece “que toda lei é uma exceção à lei” (MARX, 1998d, p. 285; MARX, 1981f, p. 146), assim, o processo e o julgamento também serão de exceção, fazendo da excepcionalidade a regra sobre a qual a lei se fundamenta, exige-se, no caso da Dieta, “uma atitude legal e o respeito à lei, mas ao mesmo tempo nos obriga a respeitar e a honrar instituições que nos colocam a margem da lei [*gesetzlos*] e suplantam o direito pela arbitrariedade” (MARX, 1982h, p. 161; MARX, 1981a, p. 16). A lógica dominante nessa ordem de coisas conduz para a situação em que o governo que aprova leis cujo conteúdo contradiz sua forma nega o próprio Estado enquanto tal, pois esse passa a medir com dois padrões, o que vale para os proprietários não vale para o não-proprietário, logo, o vínculo predominante não é o da cidadania, as leis desse governo “são já, por si, o contrário do que as fazem ser leis” (MARX, 1982h, p. 160). A lógica seguida pela Dieta reproduz a maneira de pensar típica da feudalidade e do sistema de privilégios que a caracteriza, pelo menos, é o que fica exposto na dicção do próprio autor, a qual reproduzimos abaixo:

Seu nascimento [dos costumes do privilégio] data do período no qual a história da humanidade [*Geschichte der Menschheit*] fazia parte da história natural [*Naturgeschichte*], e, como atestam as lendas egípcias, todos os deuses se escondiam sob aspecto animal. A humanidade aparecia despedaçada em determinadas raças animais [*Tierrassen*], cuja relação não era a igualdade [*Gleichheit*] mas a desigualdade [*Ungleichheit*], uma desigualdade fixada por leis. O mundo da não-liberdade [*Weltzustand der*

*Unfreiheit*] comporta direitos da não-liberdade [*Rechte der Unfreiheit*]. Enquanto o direito humano [*menschliche Recht*] é a existência da liberdade, o direito animal [*tierische Recht*] é a existência da não-liberdade. O feudalismo, em sentido lato, é o reino espiritual animal [*geistige Tierreich*], o mundo da humanidade dividida [*Welt der geschiedenen Menschheit*] em oposição ao mundo da humanidade diferenciada [*Welt der sich unterscheidenden Menschheit*], cuja desigualdade nada mais é do que a difração da igualdade. Nos países do feudalismo ingênuo, nos países em que rege a divisão em castas, onde, no verdadeiro sentido da palavra a humanidade é compartimentada, e os membros nobres, livremente orgânicos do grande santo, do santo Humano, são serrados, despedaçados e violentamente dilacerados, encontramos também a adoração animal, a religião animal em sua forma originária, uma vez que o homem considera sempre, como sua suprema essência, o que é sua essência verdadeira. 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 [*Gleichheit der Gattung*]. O gênero animal por si se manifesta apenas no comportamento hostil das diversas espécies animais, que fazem valer suas características próprias e diferenciais umas contra as outras. É no estômago do animal feroz [*Magen des Raubtieres*] 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 pólipo 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. Quando os privilegiados [*Privilegierten*] pelo direito legal [*gesetzlichen Recht*] apelam ao próprio direito consuetudinário, querem impor, em vez do conteúdo humano, a forma bestial do direito [*tierische Gestalt des Rechts*], que agora é degradado à mera máscara animalesca (MARX, 1998d, p. 258; MARX, 1981f, p. 115-116).

A citação é longa e nos informa sobre questões centrais para a exata compreensão da posição de Marx em relação ao direito nesse período, de maneira que devemos analisa-la com acuidade e perícia. O direito, cujo fundamento é “costume do privilégio”, faz parte do período em que a humanidade como tal estava cindida, tal qual o reino animal está dividido em espécies, esse é o período animalesco

da história da humanidade. No que compete ao direito, esse não poderia existir plenamente, enquanto expressão de uma razão universal capaz de abarcar toda a humanidade. O direito, nessa fase, só existia nos costumes dos pobres, mas tão somente como antecipação do direito legal, racional, como mera externalidade, disso, nós já falamos no tópico anterior. Em contraposição ao sistema feudal, “reino espiritual animal”, no qual a desigualdade reina soberana, em que se sobressai o “direito animal”, direito da não-liberdade, Marx defende o direito humano, no qual a liberdade encontra as condições para sua existência plena, efetiva, não há mais servos, acorrentados pelos vínculos da servidão, agora, há cidadãos, que gozam da mais profunda liberdade no Estado e do Estado, instituição ética suprema. O Direito humano pressupõe a superação do sistema servil, dos privilégios; pressupõe a superação da história animal da humanidade na história da humanidade *tout court*, a igualdade e a liberdade que só existiam de forma limitada, ou seja, de maneira animal, entre a mesma raça, no caso da humanidade, entre as mesmas castas, estamentos, ordens, passam a ser vividas na sua plenitude enquanto liberdade e igualdade humanas. Os privilégios, nesse sentido, devem ser abolidos! Quanto a isso, Marx não fraqueja para o lado que defende uma pretensa convivência entre direitos e privilégios ou, mesmo, para o lado que defende a lógica do privilégio como fonte jurígena.

Acrescentamos, antes, que a riqueza dessa passagem vai além, nela, nós percebemos o primeiro contato direto na sua produção jornalística e intelectual com as ditas necessidades materiais, pois, diz ele, “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”. Marx defrontou-se, como ele mesmo assinala no prefácio de 1859, na *Gazeta Renana* pela primeira vez com os chamados interesses materiais, contudo, faltava-lhe o suporte teórico necessário para compreender o que se passa por detrás das aparências conformadoras daquela realidade, faltava-lhe a crítica da economia política.

O direito legal não pode subsistir, conviver com os privilégios, pois a lógica que anima um nega a que fortalece o outro. As leis tendenciosas são leis dos privilégios, portanto, “abolem a igualdade dos cidadãos [*Staatsbürger*] frente à lei”, sequer são dignas de serem chamadas de leis, não visam o cidadão, “mas um partido [*Partei*] contra outro”, ratificam a desigualdade, “não são leis, mas privilégios” (MARX, 1982h, p. 159; MARX, 1981a, p. 14). Onde começa o privilégio cessam os direitos, nesse sentido, quando a Dieta resguarda a si a escolha do que será publicado, do que

merece ou não ser publicado dos debates realizados na assembleia, ela simplesmente suplanta o direito da província em nome de um privilégio da Dieta. Contudo, o cidadão, diz Marx, “não quer saber do direito como um privilégio”, por isso, continua, “os direitos da dieta, por este motivo, não mais são direitos da província, mas direitos contra a província, e a dieta é a mais ilegal oposição à província, com o místico significado de ser a máxima expressão de seus direitos” (MARX, 1998a, p. 196; MARX, 1981b, p. 42). Os privilégios da Dieta, o parlamento renano, vão mais longe, de modo que a própria Dieta é uma afronta aos direitos da província, que aquela é incapaz de representar, diz Marx:

Também a publicação das discussões é um privilégio da dieta [*Privilegium der Landstände*], que tem o direito, se achar adequado, de dar à sua sapiência o eco multiplicado da imprensa. O orador só conhece a província das dietas [*Provinz der Landstände*], e não as dietas da província [*Landstände der Provinz*] [...]. Verdade é que a província tem o direito, mediante condições prescritas, de se fazer estes deuses, mas logo após a criação ela deve, como adoradora do feitiço [*Fetischdiener*], esquecer que os deuses são obra de suas mãos (MARX, 1998a, p. 196; MARX, 1981b, p. 42).

Observe que Marx trata como uma anomalia o que ocorre com a Dieta, que defende seus privilégios frente aos direitos da província, de modo que se vê a crença do autor na representação burguesa, a mistificação e alienação política são denunciadas na medida em que são fundadas no privilégio e não na cidadania, nos direitos universais, humanos, pois. A política, disso falaremos melhor no terceiro tópico, é uma esfera ontopositiva, quando livre do “feitiço”, que relega ao produtor, assim que criada a criatura, a função de criatura da sua própria criação. A dieta olha para a província de cima para baixo, com olhos de criador, contudo, essa relação fetichista não é própria da política, mas tão somente da política dos privilégios, que faz da lei sua serva. O Estado e o Direito foram acorrentados, o que só afirma a essência livre de ambos, certa vez, diz Marx, “foi ordenado que a terra não se movimentasse em torno do sol” nem por isso “Galilei foi refutado” (MARX, 1998a, p. 189; Marx, 1981b, p. 34). Na égide dos privilégios, a razão se expressa de forma limitada, como razão dessa ou daquela parte, como razão particular; o mesmo ocorre com a liberdade. Na dicção de Marx, encontramos as seguintes passagens:

Estes senhores, porque não querem dever a liberdade, como dádiva natural, ao sol universal da razão [*allgemeinen Sonnenlicht der Vernunft*], mas como dom sobrenatural de uma constelação especialmente favorável das estrelas, porque consideram a liberdade como uma qualidade puramente individual de certos estamentos [*Stände*] ou pessoas, são levados, por consequência, a subsumir a razão e a liberdade universais às más intenções e às quimeras dos ‘sistemas logicamente ordenados’. Para salvarem as liberdades particulares do privilégio [*besondern Freiheiten des Privilegiums*], proscrevem a liberdade universal da natureza humana [*allgemeine Freiheit der menschlichen Natur*] (MARX, 1998a, p. 200; MARX, 1981b, p. 47).

Ninguém combate a liberdade, no máximo, combate a liberdade dos outros. Todas as formas de liberdade, portanto, tem existido sempre, uma vez como prerrogativa [*Vorrecht*] particular, outra como direito universal [*allgemeines Recht*] (MARX, 1998a, p. 204; MARX, 1981b, p. 51).

A lei efetiva, como diversas vezes se refere Marx à lei que consagra direitos universais, humanos, está muito bem delimitada pelo autor na seguinte passagem, que diz:

Na lei de imprensa [*Preßgesetz*] a liberdade pune. Na lei de censura [*Zensurgesetz*], a liberdade é punida. A lei de censura é uma lei de suspeita contra a liberdade. A lei de imprensa é um voto de confiança que a liberdade confere a si mesma. A lei de imprensa pune o abuso da liberdade. A lei de censura pune a liberdade como um abuso. Ela trata a liberdade como um delinquente. A lei da censura apenas tem forma de uma lei. A lei de imprensa é uma lei efetiva [*wirkliches Gesetz*] (MARX, 1998a, p. 209; MARX, 1981b, p. 57).

Marx, então, alude, por um lado, à impossibilidade de haver uma lei, um direito legal, que realize os objetivos da censura, que em si é a própria negação da liberdade; por outro lado, defende a necessidade da lei de imprensa, “um voto de confiança que a liberdade confere a si mesma”, que é um caso de lei efetiva “porque é a existência [*Dasein*] positiva da liberdade” (MARX, 1998a, p. 209; MARX, 1981b, p. 57). Sendo assim, não há dúvidas sobre a importância do direito dentro do arcabouço teórico-prático de Marx nos tempos da *Gazeta Renana*. O triunfo da liberdade está na sua positivação como direito legal, que, no caso da lei de imprensa, tem o papel de declarar, de reconhecer (disso, trataremos no próximo tópico) a

existência da liberdade não como um privilégio, mas como um atributo de todos, inclusive do delinquente. É nesse exato caminho que segue Marx ao declarar que “a lei de imprensa é, portanto, o reconhecimento legal da liberdade de imprensa. É direito por que é a existência positiva da liberdade” (MARX, 1981b, p. 58). Isso tudo, segundo Marx, garante que a liberdade de imprensa triunfe

[...] como lei de imprensa contra os atentados a si mesma, isto é, contra os delitos da imprensa. A lei de imprensa declara a liberdade como a natureza do delinquente. O que ele fez contra a liberdade fez contra si mesmo, e esta auto-lesão lhe aparece como um castigo, que é para ele o reconhecimento da própria liberdade [*eine Anerkennung seiner Freiheit*] (MARX, 1998a, p. 209; MARX, 1981b, p. 58).

A lei que positiva os privilégios é tão somente “lei formal”, o seu conteúdo é a excepcionalidade, o arbítrio, enquanto a lei que positiva a liberdade como atributo humano, geral, portanto, é essa sim “lei real, efetiva [*wirkliches*]” (MARX, 1998a, p. 212; MARX, 1981b, p. 61). A falta de pontos de vista gerais, universais faz a Dieta, dividida em estamentos, oscilar entre a defesa do privilégio e a “impotência natural do semi-liberalismo [*halben Liberalismus*]” (MARX, 1998a, p. 225; MARX, 1981b, p. 76). Marx se coloca a parte dos interesses particularistas, concebendo-os como limitados, não são políticos esses interesses, pois não abraçam a esfera pública como fim em si, ao contrário, essa última é apenas um meio para a realização do interesse animalesco, egoístico das facções. Dessa maneira, política e direito se entrelaçam, um não existe onde o outro não sobrevive.

Conhecendo a íntima relação, bastante clara nos textos do período estudado, entre o nascimento e sobrevivência do direito racional, legal e a existência de uma esfera pública capaz de fazer valer seus interesses, universais e gerais, frente ao egoísmo presente na sociedade, na qual a propriedade privada reina soberana, conduzimos nossa análise para a questão do reconhecimento do Estado em relação ao direito, quando destacaremos com maiores detalhes a necessidade desse Estado ser político.

#### **4.4 Estado, direito e reconhecimento**

Parece estar bastante claro que os interesses privados, limitados em si pela



lógica do privilégio, devem ser superados por uma esfera pública, capaz de transformar o particular em universal, a razão de facção em razão humana, simplesmente. Nesse aspecto, diante da “vontade moderna de alguns ávidos mercadores, vorazes por dinheiro”, que não veem limites para o avanço dos seus interesses, a “necessidade da monopolização” só pode ser combatida por uma instituição ética mais forte, o Estado. Para qualquer bem coletivo, como a terra, por exemplo, depois de descoberto pelo “interesse da propriedade privada [*Interesse des Privateigentums*]”, o monopólio [*Monopol*] é seu destino lógico (MARX, 1998d, p. 261; MARX, 1981f, p. 120), já o Estado, em contrapartida, deve ir além desse e de qualquer outro interesse, sempre encarado por Marx de forma bastante crítica. Um exemplo esclarecedor acerca do que estamos argumentando foi a posição de Marx em relação ao tratamento dispensado pelo Estado ao suposto “delinquente”, segundo ele, o Estado “precisa ver no delinquente de lenha mais do que um delinquente, mais do que um inimigo da lenha” (MARX, 1998d, p. 262; MARX, 1981f, p. 121), um cidadão é o que ele é, cabe ao Estado assim reconhecê-lo, afinal, disso depende sua própria existência. O próprio Estado não pode se situar no nível do interesse, nesse sentido, é certo afirmar que para nosso autor, nos escritos da *Gazeta Renana*, o Estado é completamente desinteressado, “o interesse não pensa, calcula” (MARX, 1981f, p. 134), dirá Marx. Ainda sobre o interesse, ele diz:

O interesse [*Interesse*] não tem memória, porque só pensa em si mesmo. A única coisa que se importa - consigo mesmo - desta não se esquece. Não lhe importam as contradições, porque não está jamais em contradição consigo mesmo. É um constante improvisador, porque não tem um sistema, mas tem *expedientes*. (MARX, 1998d, p. 273; MARX, 1981f, p. 132)

Sendo assim, o Estado precisa funcionar segundo outra lógica, outro mecanismo, que não seja o do interesse, pois,

Também num infrator de lenha o estado precisa ver um homem, um membro vivo, no qual corre o sangue de seu coração, um soldado que deve defender a pátria, uma testemunha cuja voz deve valer diante do tribunal, um membro da comunidade capacitado a ocupar cargos públicos, um pai de família cuja existência é sagrada, e, antes de tudo, um cidadão do estado [*Staatsbürger*]. E o estado não pode excluir facilmente um de seus membros de todas essas determinações, porque amputa a si mesmo toda vez que faz de um cidadão

[*Bürger*] um delinquente. Mas, sobretudo, o legislador ético [*sittliche Gesetzgeber*] considerará como a mais séria, dolorosa e delicada das operações incluir na esfera da atividade delituosas uma ação que até agora era irrepreensível (MARX, 1998d, p. 262; MARX, 1981f, p. 121).

A concepção de mundo abraçada por Marx é aquela que se poderia chamar cidadã, democrática, que se encerra na afirmação da necessidade de um Estado racional, capaz de reconhecer os vínculos de cidadania que ligam os indivíduos ao próprio Estado, que “não pode excluir facilmente um de seus membros de todas essas determinações, porque amputa a si mesmo toda vez que faz de um cidadão um delinquente”. Trata-se de uma vinculação ética superior aos vínculos já existente no seio da sociedade civil-burguesa e, principalmente, àquelas construídas naturalmente na esfera da família. O Estado comporta vínculos tão universais que sequer pode ser confundido com algum Governo, essa diferença é exposta em diversas passagens, como naquela em que o autor diz, referindo-se a Alemanha, que “no país da censura [*Lande der Zensur*], é verdade, o Estado não tem liberdade de imprensa, mas um segmento a tem, o governo” (MARX, 1998a, p. 203; MARX, 1981b, p. 50), contudo, “a censura mata o espírito do Estado [*Staatsgeist*]” (MARX, 1998a, p. 215; MARX, 1981b, p. 64), ou seja, o governo é capaz de agir, inclusive, contra o Estado, principalmente quando esse governo toma para si os interesses particularistas, facciosos. Vejamos algumas outras passagens da escrita de Marx para a *Gazeta Renana* em que a questão também é colocada, seguem abaixo:

O Estado ético [*sittliche Staat*]<sup>62</sup> atribui a seus membros as intenções do Estado, embora se façam em oposição frente a um órgão do Estado [*Staatsorgan*], frente ao [*gegen*] governo; contudo, a sociedade [*Gesellschaft*] em que um órgão se considera depositário único e exclusivo da razão do Estado [*Staatsvernunft*] e da moral do Estado [*Staatssittlichkeit*], um governo que se coloca em uma oposição de princípio contra o povo e, portanto, considera suas intenções contrárias ao Estado como as intenções gerais e normais, animado pela má consciência da facção, inventa leis tendenciosas [*Tendenzgesetze*], leis de vingança [*Gesetze der Rache*] contra uma intenção que só se encontra nos membros do governo (MARX, 1982h, pp. 159 e 160; MARX, 1981a, p. 15).

---

<sup>62</sup> Aqui, foi alterada a tradução de *sittliche Staat*, que estava vertido como Estado moral, para Estado ético.

O governo só escuta a sua própria voz, e se fixa na ilusão de escutar a voz do povo, exigindo igualmente do povo que este se fixe na ilusão. O povo, por sua vez, perde-se em parte numa superstição política e, em parte, na descrença política; assim, separado completamente da vida do Estado, torna-se plebe privada (MARX, 1998a, p. 214; MARX, 1981b, pp. 63-64).

O Estado enquanto “associação de homens livres [*Verein freier Menschen*]” (MARX, 1998b, p. 236; MARX, 1981d, p. 95) tem sua finalidade perfeitamente garantida pela política, de modo que em Marx política e Estado racional não se diferenciam, e a liberdade deve passar sempre pelo desinteresse, portanto, o Estado e a política são esferas próprias do agir desinteressado; trata-se, outrossim, de uma “associação de homens livres” *do interesse*, afinal, é justamente por isso que, segundo Marx, “vive nos costumes da classe [*Klasse*] pobre um senso instintivo de direito [*instinktmäßiger Rechtssinn*]” (MARX, 1981f, p. 119), e mais, a crença na política é revelada quando nosso autor fala que “o povo” ao se separar “completamente da vida do Estado”, seja porque se perdeu na “superstição política”, que deposita unicamente no governo todos seus anseios, ou devido à própria “descrença política” gerada por isso “ilusão”, abdica da cidadania, “torna-se plebe privada”, portanto. Não por acaso, as acusações de parte da esquerda hegeliana, que é também do nosso autor, contra a realidade alemã daquele tempo giravam em torno do carácter não-político da Alemanha dominada pela Prússia. Por exemplo, a separação entre política e religião se expressa na formula de um Estado laico, inexistente naquele momento na Alemanha. Nesse ponto, aportamos certa passagem que nos permite conectar todos os pontos aqui expressados, vislumbrando para a necessidade de trazer à tona a questão do reconhecimento como algo intrínseco à relação entre Estado e direito, pois diz Marx:

Mas, diz o meio racionalismo, o limitado e um tanto incrédulo quanto teológico racionalismo [*theologische Rationalismus*], o espírito universal cristão deve ser o espírito do Estado [*Staatsgeist*], prescindindo das diferenças de confissão! É a maior irreligiosidade, é a arrogância do intelecto mundano [*Übermut des weltlichen Verstandes*], querer separar o espírito universal da religião da religião positiva. Esta separação da religião de seus dogmas e das suas instituições equivale à afirmação de que no Estado deve reinar o espírito universal da lei [*allgemeine Geist des Rechts*], prescindindo da lei determinada e das instituições positivas do direito [*positiven Institutionen des*

*Rechts!* (MARX, 1998b, p. 242; MARX, 1981d, p. 102).

Ao negar a possibilidade, tentada pelo “meio racionalismo”, de retirar do espírito universal da religião seu caráter dogmático, sua religião positiva, portanto, Marx expressa que tal tentativa vã se assemelha à que busca separar o Estado das “instituições positivas do direito”, isto é, os códigos, nesse aspecto, Marx se insere completamente no debate jurídico daquele período, pois não custa mencionar que a Escola Histórica do Direito, uma antagonista constante neste período, de onde saiam a maior parte dos legisladores daquele período, colocava-se contrária à codificação das leis. Quanto a isso, Marx não poderia ser mais enfático, sem deixar o caráter irônico, sempre presente no seu estilo. Diz ele que:

[...] a ausência de uma legislação sobre a imprensa deveria ser considerada uma exclusão da liberdade de imprensa da esfera da liberdade legal [*Sphäre der rechtlichen Freiheit*], porque **a liberdade legalmente reconhecida** [*rechtlich anerkannte*] **existe no Estado como lei**. As leis não são medidas repressivas contra a liberdade, como tampouco a lei da gravitação é uma medida repressiva contra o movimento, só porque, enquanto lei gravitacional, impele o eterno movimento dos corpos do mundo, mas, enquanto lei da queda, me derruba no momento em que a infrinjo, querendo dançar no ar. As leis são muito mais as normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade adquire existência impessoal, teórica e independente do arbítrio individual. Um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo [*Ein Gesetzbuch ist die Freiheitsbibel eines Volkes*] (MARX, 1998a, p. 210; MARX, 1981b, p. 58).

A liberdade só existe como lei quando reconhecida pelo Estado. É exatamente isso que transparece quando Marx afirma que “a lei de imprensa é, portanto, o reconhecimento legal da liberdade de imprensa”, pois só então ela “adquire existência impessoal, teórica e independente do arbítrio individual”. O Estado minimamente condizente com seu conceito pode e deve garantir “o direito contra toda casualidade”, e mais, para o Estado, “somente o direito é imortal [*Das Recht allein ist in mir unsterblich*]” (MARX, 1998d, p. 281; MARX, 1981f, p. 141). A imortalidade do direito fica reconhecida quando esse mesmo Estado, que não age segundo os meios e os fins privados, ou seja, conforme os interesses da propriedade privada, reconhece a “caducidade do delito [*Sterblichkeit des Verbrechens*]” (MARX, 1998d, p. 281; MARX,

1981f, p. 141) e, portanto, a vitória do direito, reestabelecido com uma punição que não encarou o delinquente a partir da posição que ocupa na sociedade civil-burguesa, mas da posição que ocupa em relação ao Estado, nesse ponto, só há uma posição possível, a de cidadão. Assim deve se mover o único e verdadeiro Estado. A questão da imortalidade ou imperecibilidade do direito, do próprio Estado está muito bem exposta na seguinte passagem, já citada por nós, em que Marx diz:

Todas as relações éticas são indissolúveis enquanto conceito [...] O verdadeiro Estado, o verdadeiro matrimônio, a verdadeira amizade são indissolúveis, mas nenhum Estado, nenhum matrimônio, nenhuma amizade correspondem plenamente a seu conceito, e assim como a amizade real, inclusive dentro da família, e como o Estado real na história universal, assim também o matrimônio real é dissolúvel dentro do Estado. Nenhuma existência ética corresponde ou deve, ao menos, corresponder a sua essência (MARX, 1982b, p. 290; MARX, 1981g, p. 149-150).

Notamos, então, que a coisa não é tão simples como pode aparentar, só o que não parece são as relações éticas enquanto conceito, ou seja, enquanto uma realidade que corresponde exatamente à sua ideia, contudo, o verdadeiro Estado, como o verdadeiro Direito, nunca é o Estado realmente existente, nem o direito. Isso é inteiramente coerente com um pensador que encarou o sistema hegeliano como tendo uma “lógica aberta”, pois, caso assumisse posição contrária, Marx fecharia essa lógica e rumaria para um pensamento que renuncia à crítica do existente, admitindo a possibilidade de fim da história, momento em que a realidade corresponde inteiramente com a sua ideia, a reconciliação é plena e acabada. Não seria equivocado dizer que a realidade começa nesse período a exercer certa tensão no pensamento do autor, contudo, a sua solução permanece idealista, um idealismo tencionado, afinal, o ideal é quem cria o real, como lemos na passagem anterior. Nosso autor começa a expressar certa tensão entre ideia e realidade, que transparece nas primeiras indicações que dão conta da sua não-identidade, “nenhum Estado, nenhum matrimônio, nenhuma amizade correspondem plenamente a seu conceito”, mas a primeira é sempre parâmetro da segunda. Qualquer dúvida quanto a isso se encerra diante da citação seguinte, na qual diz Marx:

Mas, se os primeiros filósofos do direito público derivaram o Estado dos impulsos da ambição, do instinto social ou também da razão, não porém da

razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, a visão mais ideal e mais profunda da mais recente filosofia o derivam da ideia de todo. Considera o Estado como um organismo no qual a liberdade jurídica, ética e política [*rechtliche, sittliche und politische Freiheit*] devem alcançar a própria realização, e no qual o cidadão [*Staatsbürger*] singular, obedecendo às leis do Estado [*Staatsgesetzen*], obedece somente às leis naturais [*Naturgesetzen*] da sua própria razão, da razão humana [*menschlichen Vernunft*]. Sapiienti sat (MARX, 1998b, p. 244; MARX, 1981d, p. 104).

Marx parte, portanto, “da visão mais ideal e mais profunda” ainda que os chamados interesses materiais, o real, nesse período sejam uma espécie de incomodo sobre o qual não se tinha penetrado, cujo conhecimento era limitado. Na passagem também fica exposto a íntima conexão entre Estado, direito, ética e política, contudo, fica bem explícito o acento dado ao papel do Estado, que tem como finalidade a efetivação da liberdade, nele, “a liberdade jurídica, ética e política devem alcançar a própria realização”, ainda nesse sentido, diz Marx, “o direito do cidadão individual é uma loucura, se o direito do Estado não é reconhecido” (MARX, 1998a, p. 219; MARX, 1981b, p. 69). Também o seu olhar mira o indivíduo, mas uma individualidade superior à da “plebe privada”, limitada aos interesses privados, que trata o “terreno do direito [*Rechtsterrain*]” como sua propriedade privada, calcula, negocia, golpeia os adversários, transpõe os obstáculos impostos com a frieza que o egoísmo lhe assegura, se preciso for, a sua coragem perece frente aos ganhos que se pode ter bajulando, enfim, para esse indivíduo, “o interesse do direito [*Interesse des Rechts*] pode falar enquanto é o direito do interesse [*Recht des Interesses*], mas deve calar-se tão logo colida com este santo princípio” (MARX, 1998d, p. 283-284; MARX, 1981f, p. 145). O Estado deve assegurar e reconhecer a existência do indivíduo enquanto cidadão singular, para tanto, a obediência às leis do Estado é fundamental, contudo, não são quaisquer leis, essas precisam ser “leis naturais da sua própria razão”, isto é, advindas da razão, que também não pode ser qualquer uma, como no caso da razão feudal, animalésca, mas a “razão humana”, que toma o ser humano enquanto um só gênero, por isso, essas leis são gerais, universais e imparciais.

Duas individualidades, portanto, deveriam conviver, a cidadania não elimina os interesses privados, muito menos esses devem anular aquela, diz Marx que “o Estado garantirá vosso interesse privado enquanto possa ser garantido por meio de leis e de

normas preventivas racionais” (MARX, 1998d, p. 281; MARX, 1981f, p. 142). Ou seja, quando cada individualidade permanece na sua esfera de atuação, uma não ameaça a outra, isso faz de Marx um democrata radical, nada além, o que já deveria ter ficado claro, principalmente quando nosso autor diferencia Estado de Governo, contudo, sem nunca desmerecer a importância deste último e também sua função. Não é toda representação que é criticada por ele, mas somente aquela que é “subtraída à consciência de seus comitentes” (MARX, 1998a, p. 198; MARX, 1981b, p. 44), quando o produto toma o lugar do produtor. Não à toa, Marx acusa as dietas de matarem a razão política sempre que passam as eleições, diz ele:

[...] como narram as lendas, os grandes inventores são mortos ou, o que já não é uma lenda, são sepultados vivos numa fortaleza tão logo tenham confiado ao poderoso o seu segredo; assim, a razão política da província [*politische Vernunft der Provinz*], tão logo feita a grande invenção das dietas, se precipita toda vez sobre a própria espada, para, no entanto, ressurgir como a fênix nas próximas eleições (MARX, 1998a, p. 199; MARX, 1981b, p. 46).

Ressurge aqui a questão do reconhecimento, que não é somente do Estado em relação ao direito do cidadão, mas, antes, o seu próprio direito como Estado. A solução para esse aparente embaraço acreditamos que se apresenta na centralidade conferida por Marx à política, que, como esfera dominante do mundo moderno, traria consigo a necessidade do reconhecimento dos direitos do Estado, agora, centrado em si mesmo. A questão se coloca da seguinte maneira, diz Marx:

A filosofia nada mais tem feito na política [*Politik*] do que a física, a matemática, a medicina e qualquer outra ciência têm feito no interior de sua esfera. Baco Von Verulam chamou a física teológica de virgem estéril, consagrada a Deus; ele emancipou a física da teologia e tornou fértil. Tampouco como perguntais ao médico se ele é crente, tampouco tendes que pergunta-lo ao político [*Politiker*]. Quase contemporaneamente à época da grande descoberta de Copérnico sobre o verdadeiro sistema solar, foi descoberta a lei de gravitação do Estado [*Gravitationsgesetz des Staats*]; seu centro de gravidade foi encontrado nele mesmo. E, assim como os diversos governos europeus buscaram, com a primeira superficialidade da prática, empregar esse resultado no sistema de equilíbrio dos Estados, assim começaram, primeiro Maquiavel, Campanella, depois Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, até Rousseau, Fichte até Hegel, a considerar o Estado com olhos

humanos e a desenvolver suas leis naturais a partir da razão e da experiência [*Erfahrung*], 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 só tem continuado um trabalho já iniciado por Heráclito e Aristóteles (MARX, 1998b, p. 243; MARX, 1981d, p. 103).

A filosofia é para Marx não somente o contraponto da teologia, ela é precisamente a ciência própria da política, pois, por meio dela, ao longo dos muitos anos de produção intelectual, indo de Maquiavel a Hegel – notemos que esse último é ponto mais alto, logo, mais desenvolvido desse processo –, descobriu-se que o Estado não se fundamenta em nenhuma externalidade, mas em si mesmo, é nesse sentido que Marx diz que “seu centro de gravidade foi encontrado nele mesmo”. A filosofia, como encarada por Marx, trata o Estado com “olhos humanos” e procura, assim, “suas leis naturais a partir da razão e da experiência”, significa dizer que ela cuida das leis imanentes ao Estado enquanto conceito em si, leis que advém da própria razão. Política e Estado estão de certa maneira intimamente ligados, é tanto que não cabe perguntar ao político, assim como ao próprio Estado, qual sua religião. O político é um agente público *par excellence* devido aos atributos próprios, imanentes da própria política, na dicção de Marx, temos que uma “assembleia verdadeiramente política [*wahrhaft politische Versammlung*] só prospera sob a grande égide do espírito público” (MARX, 1998a, p. 200; MARX, 1981b, pp. 46-47); assim, a verdadeira política se move segundo as leis naturais do Estado deduzidas da razão. Desse modo, entendemos como se processa o reconhecimento dos direitos do Estado, que, sem eles, os direitos do cidadão individual não existem. Ora, esse reconhecimento só pode se dar por meio da política, que liberta o Estado dos interesses privados, egoístas, libertando-o da propriedade privado e da religião, que, por suas lógicas, deslocam o centro de gravidade para fora dele mesmo. Mais do que o próprio direito, é preciso tem em conta isto, o horizonte do nosso autor, no período em que escreveu para a *Gazeta Renana*, é fazer da Alemanha um Estado político. O reconhecimento do direito, do próprio Estado e do cidadão individual, depende do Estado agir segundo as leis da política; o direito enquanto conceito é mera consequência lógica do Estado político.

Para Marx, uma coisa finda quando “sua existência [*Dasein*] já não corresponde plenamente com sua determinação”, no caso do Estado, só a história universal



[*Weltgeschichte*] é capaz de dizer quando um determinado Estado morreu, trata-se, como vimos, do Estado real e não do seu conceito, afinal, esse é sempre imortal; um Estado que se distanciou bastante da “ideia de Estado [*Idee des Staates*]” já não merece existir. Quanto às demais existências éticas, é “decisão do Estado [*entscheidet der Staat*]” determinar quando morrem ou não, lembrando sempre que não se trata de um Estado qualquer, mas aquele que condiz minimamente com a própria ideia, racional, pois. Ressurge então o ponto do reconhecimento, pois, por exemplo, o divórcio não é mais que a “declaração [*Erklärung*] de que este matrimônio é um matrimônio morto, cuja existência somente representa uma aparência e uma fraude”, em outras palavras, “o Estado decide em que condições um matrimônio existente deixou de ser matrimônio” (MARX, 1982, pp. 290-291; MARX, 1981, p. 150). Contudo, diz Marx:

[...] uma *declaração* de óbito [*Todeserklärung*] depende, como é notório, dos fatos mesmos, e não dos desejos das partes interessadas. E se para declarar a morte *física* exigimos provas patentes e irrefutáveis, é natural que o legislador só pode certificar em vista dos sintomas mais infalíveis uma morte ética<sup>63</sup> [*sittlichen Tod*], já que assegurar a vida das relações éticas<sup>64</sup> [*sittlichen Verhältnisse*] não é somente um direito seu, mas também um dever, o dever da própria conservação (MARX, 1982b, p. 290 e 291; MARX, 1981g, p. 150).

Eis que o papel do legislador se limita à mera delimitação legal da dissolução do matrimônio, quando é lícito ou não, portanto; ao passo que ao juiz cabe apenas reconhecer oficialmente, “protocolizar [*Protokollierung*]” (MARX, 1982b, p. 291; MARX, 1981g, p. 150), essa dissolução. Ao proceder da forma acima descrita, “o legislador honra também o matrimônio, reconhece sua profunda essência ética<sup>65</sup> [*sittliches Wesen*]” (MARX, 1982b, p. 291; MARX, 1981g, p. 150). Notemos que o próprio direito se coloca como esfera limitada ao reconhecimento de um tal fato que já é real por si mesmo, o divórcio reconhece a inexistência fática deste ou daquele matrimônio. No entanto, ao legislar sobre o matrimônio, ainda que seja para delimitar os casos lícitos em que ele deixou de existir, o Estado o reconhece, honra-o.

<sup>63</sup> Alteramos a tradução de *sittlichen Tod* para morte ética, pois na tradução que utilizamos estava morte moral.

<sup>64</sup> Vertemos *sittlichen Verhältnisse* por relações éticas, ao passo que tradução original estava relações morais.

<sup>65</sup> Do mesmo modo, mudamos a tradução de *sittliches Wesen* para essência ética, o tradutor original optou por essência moral.

Lembremos que um código de leis é a bíblia da liberdade de um povo, nisso está contida tanto a valorização do direito quanto a sua limitação intrínseca, afinal, ser a bíblia da liberdade não é ser a própria liberdade, ainda que cuide da sua efetivação.

## CONCLUSÃO

Há muito que pensadores das mais diversas áreas das ciências parcelares<sup>66</sup> anunciam a morte do pensamento marxiano e, por conseguinte, do seu significado crítico e revolucionário. No Direito, a questão é ainda mais complexa, pois, apesar de não haver nenhuma tentativa sistemática de sepultamento do pensamento de Marx, já se parte *a priori* da sua inadequação ao terreno do direito, ainda que tenha merecido atenção crítica do mais importante jurista do século XX, Hans Kelsen (1957). Contudo, o “rigorismo científico” com que os críticos se dedicam aos seus objetos específicos dentro das ciências parcelares se perde num emaranhado de confusões, como ocorreu também a Kelsen, quem enquadrou o pensamento de Marx na tradição anarquista (1957, p. 280). Tal afirmação, advinda de figura tão proeminente da dita teoria do direito, não pode ser considerada como mero equívoco residual, pois além de identificar o pensamento de Marx como “o mais importante de todas as doutrinas anarquistas”, Kelsen desconsidera qualquer ruptura significativa havida entre Marx e o pensamento de Hegel, afinal, há, segundo o jurista, tão somente “uma leve modificação da filosofia hegeliana da história”. Nesse ponto, a honestidade intelectual cobra sua conta e exige um aparte, de modo que somos obrigados a reconhecer que a relação Marx-Hegel é das mais polêmicas, vide que a tentativa de, digamos, *hegelianizar Marx* que se arrasta desde os tempos do próprio autor<sup>67</sup> até nossos dias<sup>68</sup>. Todo esse debate, polêmico é verdade, remeteu-nos ao longo da nossa investigação, bem como na presente exposição, a certa avaliação lukacsiana, a qual aborda a “falta até hoje, sobretudo, [de] uma minuciosa monografia na qual sejam reconstruídas as diversas etapas da superação, pelo jovem Marx, da dialética idealista de Hegel” (LUKÁCS, 2007, p. 121). Isso de modo algum se concretizou plenamente neste trabalho, no entanto, não deixamos de demonstrar sempre que possível a maneira com a qual Marx se relacionou com a filosofia hegeliana no período por nós analisado, afinal, será também desse seu hegelianismo bastante próprio que emergirá sua defesa do direito, ocorrida, especialmente nas páginas do *periódico democrático*.

---

<sup>66</sup> Cf. Benoist (1970), Fukuyama (1992) e Furet (1995).

<sup>67</sup> Na querela com os resenhistas alemães, outros que teimavam em dizer que o modo de exposição de *O capital* era excessivamente hegeliano, Marx, no posfácio à 2ª edição da mesma obra, esclarece de modo taxativo: “Meu método dialético, em seus fundamentos [*Grundlage*], não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto” (MARX, 2013, p. 129).

<sup>68</sup> Cf. Müller (1982), Fausto (2002) e Reichelt (2008).

Mas a conta dos equívocos não pode ser paga somente pelos críticos de Marx, como Kelsen. Os seguidores do pensamento marxiano, comumente chamado de marxista, que congrega as mais variadas tradições<sup>69</sup>, por uma série de razões injustificáveis (didatismo, praticismo revolucionário, argumento de autoridade para justificar as opções políticas), vêm sistematicamente distorcendo o pensamento do autor alemão, não importando, nesse caso, os melhores desígnios, uma vez que, como diz o próprio Marx (2013, p. 345), “o caminho para o inferno é pavimentado com boas intenções”. Sendo mais preciso afirmar que para cada crítica feita ao pensamento marxiano há um “(auto)reconhecido” marxista defendendo a concepção criticada como própria do autor. Por essa razão, encaramos como missão o tratamento imanente (CHASIN, 2009) do pensamento de Marx.<sup>70</sup> Julga-se imperativo separar o desenvolvimento intelectual de Marx das inúmeras interpretações de sua obra, ainda que se chamem marxistas e reivindiquem certa herança<sup>71</sup>. Afinal, o primeiro a proceder tal diferenciação foi o próprio pensador, quando disse: “a única coisa que sei é que não sou um marxista”. Marx, à lembrança de Heine, em repetidos casos, semeia dragões e colhe pulgas<sup>72</sup>. No que toca os estudos marxistas acerca do direito (que vão além da crítica ao direito), algo que se convencionou chamar *marxismo jurídico*<sup>73</sup> as confusões são inúmeras, indo desde a já citada polêmica relação entre Marx e Hegel, passando pela caracterização da posição de Marx como jusnaturalista na época da *Gazeta Renana* (Pazello e Naves, por exemplo), até que chega ao ponto de procurar reconciliar nosso autor com a Escola Histórica do Direito, em especial com a teoria de Savigny, esse é o caso de Hasso Jaeger (1967)<sup>74</sup>, para citarmos apenas algumas das visões que procuram encarar o direito na obra de Marx.

---

<sup>69</sup> Cf. Kolakowski (1976), Mclellan (1970; 2007).

<sup>70</sup> Ainda assim, a história das publicações completas das obras de Marx é prova cabal das barreiras político-ideológicas colocadas à frente do seu tratamento rigoroso, exemplo disso é o que conta Gerald Hubmann, novo editor das publicações *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA 2)<sup>70</sup>, que tiveram início em 1990. Segundo o novo editor, “[...] Moscou vetava qualquer emprego do adjetivo “crítico”, inclusive no título de uma edição histórico-crítica, e por fim não admitia que, com toda a importância de Marx e Engels, a edição completa planejada tivesse o dobro de volumes da edição das obras de Lênin. O ceticismo predominava em relação a um “academicismo” desagregador e um historicismo relativista”.

<sup>71</sup> Cf. Bottomore (2013, pp. 386 – 389), Bensussan e Labica (1981, pp. 713 – 717).

<sup>72</sup> Cf. Rubel (1979).

<sup>73</sup> Terminologia utilizada por Alysson Mascaro.

<sup>74</sup> Jaeger chega mesmo a dizer que “Marx manifesta um gosto especificamente savignyano pelos direitos antigos, e mesmo arcaicos, buscando expor as origens primordiais da propriedade, suas raízes, sua *Urgeschichte*... sem perder de vista a Germânia de Tácito como fez Savigny em sua história acerca dos fundamentos jurídicos da nobreza alemã” (1967, p. 66).

Embora nossa investigação parta de um objeto bastante específico – a posição de Marx frente ao direito nos escritos de 1835-1843, “recortado”, como costumam lecionar os professores de metodologia das ciências sociais, foi, como destacado desde a introdução, inevitável na exposição, para nos esquivarmos dos referidos equívocos e de outros, reconstruir o que Lukács chamou de “linha evolutiva seguida por Marx”, donde se pôde apreender certa “fisionomia espiritual” do, à época, jovem autor alemão. Foi justamente desse pensamento em evolução que apreendemos o desenvolvimento do que chamamos neste trabalho de *posição de Marx frente ao direito*. No primeiro e no segundo capítulos, tratamos de analisar os textos aqui chamados de estudantis e acadêmicos, produzidos entre os anos de 1835 e 1841. Desse período, não há dúvida, para os fins por nós almejados, destacamos a centralidade da Carta ao pai de 1837, na qual nosso autor, estudante do curso de Direito, traça o desenvolvimento dos estudos e investigações levados a cabo durante todo aquele ano. Nessa oportunidade, apreendemos a primeira posição, ainda que preliminar, de Marx frente ao direito [*Recht*]. Antes, contudo, na sua fase estudantil, registramos a primeira menção ao termo *Recht* na redação de conclusão do Ginásio, intitulada “Reflexão de um jovem na escolha de uma profissão”, que também servia de Habilitação pra ao ingresso na Universidade. Ainda nesse capítulo segundo, procuramos iluminar a passagem de Marx do Direito para a Filosofia, de modo a procurar compreender o lugar preciso que as reflexões sobre o primeiro ocupam na produção intelectual do autor no período em análise; nesse propósito, a sua tese de doutoramento será fundamental. Ocupamo-nos dela ao longo de todo o terceiro capítulo.

No trabalho sobre as filosofias de Demócrito e Epicuro, Marx nos apresenta sua posição diante do pensamento de Hegel como uma “postura reflexiva”, a qual fornece ao autor da tese certa autonomia frente ao “sistema aberto” do mestre. O escrito ainda nos desvela uma “concepção racional da natureza”, mais que uma mera consideração racional da natureza, que lhe permite a crítica do existente segundo os ditames do tribunal da razão, o único realmente válido. Esse hegelianismo reflexivo, conforme o chamamos, fornece o solo teórico sobre o qual se erguem as críticas aos “direitos do interesse” reconhecidos pelas Dietas Renanas, ao direito natural e ao Estado Prussiano, tecidas em suas primeiras intervenções públicas. Em suma, ao encarar o sistema de Hegel a partir de uma “lógica aberta”, Marx se permite ir além do próprio Hegel, tornando-se um severo crítico da chamada miséria alemã já nos tempos da

Gazeta Renana. Desses textos nos ocupamos no quarto e último capítulo, que se dedicou finalmente à apreensão da posição de Marx em relação ao direito nos escritos jornalísticos do período pré-marxiano. De início, tratamos de nos posicionar relativamente ao debate bastante recorrente que atribui a Marx nos escritos da *Gazeta Renana* um suposto jusnaturalismo. Assim, procuramos fundamentar, nadando de certo modo contra a corrente, que, na verdade, o autor alemão já nesse período era um crítico do direito natural, o que se mostra bastante claro no texto *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*, mas não somente nesse, pois, na própria *Carta ao pai* de 1837, o percurso de Marx compreende a saída do campo de influência das filosofias de Kant e Fichte e sua ancoragem no mar revoltoso da filosofia hegeliana, fortemente crítica do que se poderia chamar de direito natural [*Naturrecht*].

Outros textos do período também nos aproximam tanto da crítica de Marx ao direito natural quanto da própria posição do autor frente ao direito, é caso do artigo sobre o roubo da madeira, no qual Marx impõe uma série de critérios para que um dado costume possa ser considerado direito racional, demonstrando que a via de acesso ao direito natural não é a seguida por nosso autor. Após isso, analisamos a contraposição apreendida por Marx entre direito [*Recht*] e privilégio [*Privilegium*] e argumentamos que dela resulta uma posição bastante animada com o progresso representado pelo direito e suas leis gerais, características do mundo moderno, bastante superior à Idade Média. Contudo, essa valorização do direito, que se concretiza na defesa da sua positivação, não se faz sem o reconhecimento do Estado, esse sim figura verdadeiramente central dos textos da *Gazeta Renana*. Por fim, abordamos com maior propriedade a posição de Marx em relação ao direito, tendo em conta a questão do seu reconhecimento por parte de um Estado que corresponda minimamente ao conceito de Estado, que aja segundo critérios racionais.

## REFERÊNCIAS

### LITERATURA DE MARX CITADAS DO ALEMÃO

MARX, Karl. **Brief an den Vater**. In.: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968a, Band 40, pp. 3-12.

\_\_\_\_\_. **Zur Judenfrage**. In.: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981I, Band 1, pp. 347-377.

\_\_\_\_\_. Marx an Hermann Becker (02/12/1850). In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**, Band 27. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

\_\_\_\_\_. Marx an Hermann Becker (01/02/1851). In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**, Band 27. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

\_\_\_\_\_. Marx an Hermann Becker (08/02/1851). In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**, Band 27. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

\_\_\_\_\_. Marx an Hermann Becker (28/02/1851). In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**, Band 27. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

\_\_\_\_\_. Marx an Hermann Becker (09/04/1851). In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**, Band 27. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

\_\_\_\_\_. **Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie**. Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968b, Band 40, pp. 13-256.

\_\_\_\_\_. **Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang**. Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968c, Band 40, pp. 257-373.

\_\_\_\_\_. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968d, Band 40, pp. 465-588.

\_\_\_\_\_. **Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufs**. Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968e, Band 40, pp. 591-594.

\_\_\_\_\_. **Zählt man das Prinzipat des Augustus mit Recht zu den glücklicheren Zeiten des Römischen Reiches?** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968f, Band 40, pp. 595-597.

\_\_\_\_\_. **Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Johanes 15, 1 - 14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt**. Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968g, Band 40, pp. 598-601.

\_\_\_\_\_. **De Hemsterhuii moribus.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968h, Band 40.

\_\_\_\_\_. **Exemples, qui servent à prouver, que l'homme peut motiver les influences du climat, qu'il habite.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1968i, Band 40.

\_\_\_\_\_. **Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion.** Von einem Rheinländer. Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981a, Band 1, pp. 3-27.

\_\_\_\_\_. **Erster Artikel: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981b, Band 1, pp. 28-77.

\_\_\_\_\_. **Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981c, Band 1, pp. 78-85.

\_\_\_\_\_. **Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981d, Band 1, pp. 86-104.

\_\_\_\_\_. **Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981e, Band 1, pp. 105-108.

\_\_\_\_\_. **Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981f, Band 1, pp. 109-147.

\_\_\_\_\_. **Der Ehescheidungsgesetzesentwurf.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981g, Band 1, pp. 148-151.

\_\_\_\_\_. **Das Verbot der 'Leipziger Allgemeinen Zeitung'.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981h, Band 1, pp. 152-171.

\_\_\_\_\_. **Rechtfertigung des ++-Korrespondenten von der Mosel.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981i, Band 1, pp. 172-199.

\_\_\_\_\_. **Erklärung.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, Band 1, 1981j, p. 200.

\_\_\_\_\_. **Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie. Einleitung.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1981k, Band 1, pp. 378-391.

\_\_\_\_\_. **Das Kapital: Kritik: der politischen Ökonomie (Buch I).** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1962, Band 23.

\_\_\_\_\_. **Zur Kritik der Politischen Ökonomie.** Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlin: Dietz, 1961, Band 13, pp. 3-160.



## LITERATURA DE MARX CITADA A PARTIR DE TRADUÇÕES

\_\_\_\_\_. **El comunismo y la “Gaceta General de Augsburgo”**. In: Escritos de juventud. Tradução de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982a, pp. 244-247.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010e.

\_\_\_\_\_.; RUGE; Arnold. **Los anales franco-alemanes**. Traducción de J. M. Bravo. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970.

\_\_\_\_\_. From Karl Marx to Ferdinand Lassalle (28/04/1862). In.: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Marx and Engels: Collected Works** (vol. 41). Londres: Lawrence and Wishart, 1985a.

\_\_\_\_\_. From Karl Marx to Friedrich Engels (13/01/1863). In.: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Marx and Engels: Collected Works** (vol. 41). Londres: Lawrence and Wishart, 1985b.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-58: esboços da crítica da economia política. Tradução Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. **A sagrada família, ou, crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **A miséria da filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

\_\_\_\_\_. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010f.

\_\_\_\_\_. **Carta de Marx a Dagobert Oppenheim (Bonn, 25 de agosto de 1842)**. In.: Escritos de juventud. Traducción de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982i, pp. 685-686.

\_\_\_\_\_. **Carta de Marx a Arnold Ruge (Trier, 29 de março de 1842)**. In.: Escritos de juventud. Traducción de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982j, pp. 671-673.

\_\_\_\_\_. **El proyecto de ley sobre el divorcio**. In: Escritos de juventud. Tradução de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982b, pp. 289-291.

\_\_\_\_\_. **La prohibición de la “Gaceta General de Leipzig”**. In: Escritos de juventud. Tradução de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982c, pp. 296-313.

\_\_\_\_\_. **La “Gaceta del Rin y del Mosela”**. In: Escritos de juventud. Tradução de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982d, pp. 314-317.

\_\_\_\_\_. **Carta de Marx a Arnold Ruge (Tréveris, 9 julio 1842)**. In.: Escritos de juventud. Tradución de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982e, pp. 676-678.

\_\_\_\_\_. **Carta de Marx a Arnold Ruge (Colonia, 30 noviembre 1842)**. In.: Escritos de juventud. Tradución de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982f, pp. 687-689.

\_\_\_\_\_. **Declaración (Dimitiendo el puesto de redactor de la “Gaceta Renana”)**. In.: Escritos de juventud. Tradución de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982g, p. 703.

\_\_\_\_\_. **Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura**. In: Escritos de juventud. Tradução de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982h, pp.149-169.

\_\_\_\_\_. **As filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

\_\_\_\_\_. **Carta ao pai (1837)**. In.: ENGELS, Friedrich; \_\_\_\_\_. Cultura, arte e literatura: textos escolhidos. Tradução de José Paulo Netto e Miguel Yoshida. São Paulo: Expressão Popular, 2010a, pp. 295 – 304.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. In.: MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2010c, pp. 145-158.

\_\_\_\_\_. **Nova Gazeta Renana**. Tradução e apresentação de Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010d.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. **Debates sobre a Liberdade de Imprensa e a Publicação das Discussões da Dieta**. In: EIDT, Celso. O Estado Racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842 – 1843). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 1998a, pp. 184-228.

\_\_\_\_\_. **O Editorial do Nº 179 da “Gazeta de Colônia”**. In: EIDT, Celso. O Estado Racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842 – 1843). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 1998b, pp.228-244.

\_\_\_\_\_. **O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito.** In: EIDT, Celso. O Estado Racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842 – 1843). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 1998c, pp. 245-252.

\_\_\_\_\_. **Debates Acerca da Lei Sobre o Furto de Lenha.** In: EIDT, Celso. O Estado Racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842 – 1843). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 1998d, pp. 252-286.

\_\_\_\_\_. **O Capital:** crítica da economia política (v. 1). Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Os despossuídos:** debates sobre a lei referente ao furto de madeira. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. **Liberdade de imprensa.** São Paulo: L&PM, 1999.

## LITERATURA DE ENGELS CITADA

ENGELS, Friedrich. **Bruno Bauer und das Urchristentum.** In.: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlim: Dietz, Band 19, 1987, pp. 297 – 305.

\_\_\_\_\_. **Do socialismo utópico ao socialismo científico.** Rio de Janeiro: Global, 1989.

\_\_\_\_\_. Marx e a “Nova Gazeta Renana” (1848/1849). In: MARX, Karl; \_\_\_\_\_. Textos (v. 2). São Paulo: Edições Sociais, 1976.

\_\_\_\_\_. **Engels an Richard Fischer in Berlin.** In.: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlim: Dietz, Band 39, 1968, pp. 466-467.

\_\_\_\_\_. **Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinen.** In.: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlim: Dietz, 1981a, Band 1, pp. 480-496.

\_\_\_\_\_. **Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie.** In.: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlim: Dietz, 1981b, Band 1, 399-424.

\_\_\_\_\_. **News from Prussia.** In.: Marx and Engels: Collected Works. Londres: Lawrence and Wishart, 2010, v. 3, pp. 530 – 531.

\_\_\_\_\_. **Marx und die “Neue Rheinische Zeitung”.** In.: Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlim: Dietz, Band 21, 1962, pp. 16-24.

**LITERATURA SECUNDÁRIA CITADA**

ALBINATI, Ana Selva C. B. **Gênese, função e crítica dos valores morais nos textos de 1841-1847 de Karl Marx**. Revista Ensaios Ad Hominem n. 1 t. IV – Dossiê Marx. Santo André, Ad Hominem, 2001.

ALVES, Antônio José Lopes. **A questão do Standpunkt na cientificidade marxiana: a querela do trabalho produtivo na economia política**. In.: Revista Verinotio, Belo Horizonte, n. 12, ano VI, 2010.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: a ordem do tempo**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Editora Hucitec; Editora Polis, 2000.

ASSUNÇÃO, Vânia Noeli Ferreira de. **Marx no tempo da Gazeta Renana**. In.: Revista Verinotio, Belo Horizonte, n. 1, ano 1, 2004.

BARATA-MOURA, José. **Marx e a crítica da “Escola Histórica do Direito”**. Lisboa: Editorial Caminho, 1994.

BAUER, Bruno. **Carta de Bruno Bauer a Karl Marx (11 de dezembro de 1839)**. In.: CALDAS, Marcos José de Araújo. **Carolus Henricus Marx: Bonn, Berlim e Jena. Marx em seus tempos estudantis. Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois (Anais)**. Niterói, RJ, 2013.

BENOIST, J. M. **Marx est mort**. Paris: Gallimard, 1970.

BENSAÏD, Daniel. **Les dépossédés: Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres**. Paris: La Fabrique, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres**. Tradução de Mariana Echalar. In.: MARX, Karl. **Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017.

BENSUSSAN, Gérard ; LABICA, Georges. **Dictionnaire critique du marxisme**. Paris, PUF, 1981.

BÍBLIA. Isaías. In: **BÍBLIA**. Português. Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas. Cesário Lange: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados. 1986, p. 934.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2103.

CALDAS, Marcos José de Araújo. **Apresentação**. In.: MARX, Karl. **Observação de um jovem na escolha de uma profissão (1835)**. Tradução de Marcos José de Araújo Caldas. Revista Universidade Rural: Série Ciências Humanas, Seropédica, RJ: EDUR, v. 29, n 2, p. 103-117, jul.-dez., 2007.

\_\_\_\_\_. **Carolus Henricus Marx:** Bonn, Berlim e Jena. Marx em seus tempos estudantis. Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois (Anais). Niterói, RJ, 2013.

\_\_\_\_\_. **O Jovem Marx e Lutero.** Revista Jesus histórico: Revista de estudos sobre Jesus histórico e sua recepção. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, v. 16, 2016.

CANDIDO, Antonio. "O homem dos avessos". Im.: **Tese e Antítese.** Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006b.

\_\_\_\_\_. **O estudo analítico do poema.** 6ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006a.

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

COTRIM, Livia. **A contra-revolução na Alemanha. Marx e a Nova Gazeta Renana.** In.: Revista Margem, São Paulo, N. 16, 2002, pp. 223-227.

EIDT, Celso. **A razão como tribunal da crítica:** Marx e a Gazeta Renana. In.: Ensaio Ad Hominem (Nº 1, Tomo IV): Dossiê Marx. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Estado Racional:** lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (Dissertação de mestrado). Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998, pp. 184-286.

ENDERLE, Rubens Moreira. **Ontologia e política:** a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846. Dissertação (Mestrado) apresentada ao Curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem.** Rio de Janeiro, Rocco, 1992

FURET, François. **O passado de uma ilusão:** ensaios sobre a ideia comunista no século XX. São Paulo: Ed. Siciliano, 1995.

GABRIEL, Mary. **Amor e Capital:** a saga da família de Karl Marx. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2013.

HEGEL, G. W. Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (V. 1).** Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.** Tradução de Paulo Menezes [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

HESS, Moses. **Carta de Mases Hess a Berthold Auerbach (2 septiembre 1841)**. In.: MARX, Carlos. Escritos de juventud. Traducción de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 696-697.

JAEGER, Hasso. **Savigny et Marx**. In.: Archives de Philosophie (Tome XII): Marx et le droit moderne. Paris: Sirey, 1967.

KANT, Immanuel. **Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?** Traducción de Agapito Mestre y José Romagosa. In.: MAESTRO, Agapito (Org.). ¿Qué es Ilustración? Madrid: Tecnos, 1988.

KAUTSKY, Karl. **As três fontes do marxismo**. São Paulo: Centauro, 2004.

KELSEN, Hans. **Teoria comunista del derecho e del Estado**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1957.

\_\_\_\_\_. **Teoria pura do Direito**. Tradução de João Baptista Machado. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Las principales corrientes del marxismo: los fundadores**. Madrid: Alianza editorial, 1976.

LÊNIN, V. I. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. In.: \_\_\_\_\_. **Obras completas (tomo I)**. 3ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1986.

LOSANO, Mario G. **Sistema e estrutura no direito: das origens a escola histórica**. Tradução de Carlo Alberto Dastoli. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e teoria da literatura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível**. Tradução de Lya Luft e Rodnei Antônio do Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAESTRO, Agapito (Org.). **¿Qué es Ilustración?** Madrid: Tecnos, 1988.

MARCUSE, Hebert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Heinrich. **Brief des Vaters an Karl Marx (18-29 November 1835)**. In.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Karl Marx und Friedrich Engels: Werke. Berlim: Dietz, 1968, Band 40, pp. 616-619.

MCLELLAN, David. **Karl Marx: su vida y sus ideas**. Barcelona: Editorial Crítica, 1977.

\_\_\_\_\_. **Marx before marxism**. London and New York: Palgrave Macmillan, 1970.

\_\_\_\_\_. **Marxism after Marx**. USA: Palgrave, 2007.

NAVES, Márcio Bilharinho. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

OLIVEIRA, Helena Kleine. **Marx e o direito: um estudo dos textos da Gazeta Renana**. Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

PAZELLO, Ricardo Prestes. **[Orelha do livro]**. In.: MARX, Karl. Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017.

PEREIRA NETO, Murilo Leite. **Conversando com Marx sobre o estado e o direito: análise dos escritos da Gazeta Renana para política, comércio e ofícios (1842-1843)**. 2015. Monografia de Graduação (Direito). Faculdade de Direito – UFC, Ceará.

PINO, Mario Espinoza. **Karl Marx, un periodista en la Era del Capital. Apuntes para una investigación**. Acessado em: <https://kmarx.wordpress.com/2017/01/09/karl-marx-un-periodista-en-la-era-del-capital-apuntes-para-una-investigacion/>. Data: 07/05/2017.

\_\_\_\_\_. **Karl Marx: un periodista en la Historia**. In.: MARX, Karl. Artículos periodísticos. Barcelona: Alba Editorial, 2013.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 20 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SARTORI, Vitor. **De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta**. In.: Kriterion, vol.55, no.130. Belo Horizonte, Dec. 2014.

\_\_\_\_\_. **Kelsen e o social: teoria do direito e método, uma análise a partir de Lukács**. In: Revista Argumentum, n. 17. São Paulo, 2016.

\_\_\_\_\_. **Marx: Crítica do Direito e crítica à Economia Política**. In.: Marx e o marxismo, vol.5, no.9. Rio de Janeiro, 2017.

SILVA, Ludovico. **O estilo literário de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

ST. PAUL. **El censor St. Paul informa sobre Marx**. In.: MARX, Carlos. Escritos de juventud. Tradución de Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1982, p. 699.

STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx: roupa, memória, dor**. Tradução de Tomaz Tadeu. São Paulo: Editora Autêntica, 2016.

VAISMAN, Ester. **Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa**. In: Ensaio Ad Hominem, Tomo IV (Dossiê Marx). São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, n.º 1, 2001.

\_\_\_\_\_; ALVES, Antônio José Lopes. Apresentação. In.: CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.