

**Lá e de volta outra vez: da crítica marxista da concepção de direito em Hegel
aos limites hegelianos como limites do mundo burguês ¹**

*There and back again: from the Marxist critique of Hegel's conception of law to the Hegelian
limits as limits of the bourgeois world*

Victor Cavallini²

Resumo

Partindo da análise do duplo caráter do trabalho denunciado pelo “jovem” Marx, o presente trabalho se debruça sobre a abordagem marxista da cisão jurídica que reveste, como forma, as relações sociais capitalistas, especificamente em sua crítica da filosofia hegeliana do direito, para, tendo estabelecido a base material desta cisão, e levando em consideração a lógica interna do idealismo alemão, compreender em que sentido Hegel foi um homem de seu tempo.

Palavras-chave: Marx; Filosofia hegeliana do direito; Forma jurídica.

Abstract

Based on the analysis of the dual character of labor denounced by the “young” Marx, the present work focuses on the Marxist approach of the juridical scission that endues, as form, the capitalist social relations, specifically in his critique of Hegel's philosophy of right, to, having established the material basis of this scission, and considering the internal logic of German idealism, understand in what sense Hegel was a man of his time.

Keywords: Marx; Hegel's philosophy of right; Legal Form.

1 INTRODUÇÃO

Há um fragmento de texto de autoria de Marx que é de conhecimento obrigatório a qualquer um que tenha, em qualquer medida, se interessado pelo estudo do marxismo: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é

¹ Artigo recebido em 14/09/2014 e aceito em 19/11/2014.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de concentração Teoria e História do Direito, onde é bolsista da CAPES. Membro do Núcleo de Estudos em Filosofia e Teoria do Direito. E-mail: victorcavallini@gmail.com.

transformá-lo.” (MARX; ENGELS, 2009, p. 539, grifo do autor). De passagem, é até possível afirmar que esta última das teses *ad Feuerbach* é de conhecimento menos obrigatório do que *inevitável*: quem nunca leu, afinal, estas tão repetidas, porém nem um pouco gastas palavras, e se sentiu tocado com a sutileza com que definem a trajetória do conhecimento ocidental, sem mencionar a singela forma pela qual se define a tarefa fundamental do pensamento marxista?

É certo que tal passagem denota claramente, em adição, o ríspido desdém que Marx cultivava em relação ao “espírito filosófico”. Mas, em certo sentido, é forçoso reconhecer que ele muito bem poderia, também, ser considerado um filósofo. A *transformação* do mundo por ele defendida certamente passa pelo *conhecimento* do mesmo, por uma diferente espécie de entendimento que *transforma o que compreende* (EAGLETON, 1999, p. 7-8). O conhecimento, nestes termos, envolve a mudança prática das condições de quem conhece, sendo, portanto, muito mais do que a mera “reflexão” sobre determinada situação material: “é conhecimento como um evento histórico em vez de especulação abstrata, no qual saber *que* não mais se separa claramente de saber *como*” (EAGLETON, 1999, p. 8, grifo do autor). Diante disso, muito acertada é a opinião de que Marx pode ser situado na categoria dos *antifilósofos* (EAGLETON, 1999, p. 9), que, vendo algo de errado na filosofia de seu tempo, transcendem-na sem abandoná-la completamente.

Dirigindo-se, assim, à filosofia “da moda” de sua época – o *idealismo alemão*, o desenvolvimento teórico de Marx se dirige a uma filosofia que não estaria indo longe o bastante, que parte das ideias sem considerar as relações e condições materiais que precedem o início da reflexão. De fato:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. [...] Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas [apenas o são enquanto] os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos

homens é o seu processo de vida real. (MARX; ENGELS, 2009, p. 93-94, grifo nosso).

Para Marx trata-se, portanto, não de buscar como o pensamento se erige em seu reino próprio, “costurando o mundo todo no interior de seus conceitos” (EAGLETON, 1999, p. 12), mas de investigar as causas e condições materiais em que o pensamento se desenvolve, apreendendo-o, assim, como enraizado nas condições materiais que ele procura examinar. E é neste sentido que, “totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu” (MARX; ENGELS, 2009, p. 94).

Tal modo de compreensão é muito significativo quando confrontado com uma de nossas velhas conhecidas: *a concepção jurídica de mundo*. Esta, enquanto modo particular de encarar a realidade social, pode ser considerada quase uma antípoda do pensamento marxista. O modo como a teoria jurídica encara o surgimento desta ordem *pseudonatural* que é o Direito muito tem a dizer sobre as bases nas quais a sociedade capitalista assenta, na exata medida em que explica, *sem explicar*, as contradições inerentes às relações que expressam. O resgate da crítica marxista ao Direito pode ser encarado, portanto, como a compreensão necessária das relações jurídicas como relações que unificam a sociedade apenas em sentido meramente formal.

Em sua primeira parte, o presente trabalho adota uma inversão pouco “tradicional” em sua exposição. O primeiro objetivo aqui empreendido é uma análise da crítica contida nos escritos considerados “de juventude” de Marx em relação à concepção idealista (ou, como se verá mais adiante, *burguesa*) de Direito e de Estado, pelo que se definiu um trajeto capaz de caracterizar esta subida da terra em direção ao céu, isto é, das condições concretas do trabalho humano estranhado à significação política, filosófica e jurídica dada pelo pensamento burguês (juntamente com a busca de seu real significado). Assim, opera-se uma inversão cronológica na exposição, que não deve ser interpretada, contudo, como uma inversão *lógica*. Tal recurso servirá apenas para esclarecer, num primeiro momento, qual é esta dupla natureza da atividade de *exteriorização* do ser humano, isto é, as bases materiais que dividem o homem ao meio e que permitem que as relações sociais se revistam de uma *forma jurídica*, expressão deste dilaceramento. Tal inversão possibilitará, posteriormente, o

desenvolvimento de uma construção mais sólida acerca da crítica marxista dirigida à concepção burguesa do direito e do Estado.

Como será possível observar, nos escritos do “jovem” Marx tudo parece girar em torno de Hegel. Tanto que seria impossível não abordar a concepção hegeliana de direito e de Estado no presente trabalho. Tal situação, contudo, não teria como ser mais oportuna: Hegel pode ser considerado a *expressão máxima* da filosofia e do Direito burguês, na medida em que traduziu com notável rigor a lógica interna do funcionamento da sociedade *burguesa* (isto é, sob o *peculiar* ponto de vista burguês). Por este motivo que depois de chegarmos *lá* (isto é, após a elucidação das críticas elaboradas por Marx), logo estaremos *de volta outra vez*: a última parte do presente trabalho se dedicará a explorar os limites do próprio idealismo alemão sob sua perspectiva interna, as quais serão capazes de demonstrar os limites da própria concepção burguesa de mundo.

2 A CRÍTICA DO TRABALHO NOS MANUSCRITOS ECONÔMICO-FILOSÓFICOS

Ao se falar da interpretação marxista do sistema hegeliano, há que se compreender que Marx está se dirigindo a uma filosofia capaz de interpretar o mundo “de acordo com a possibilidade de total revolução do existente” (RANIERI, 2001, p. 12). Isso porque o método de Hegel se volta à compreensão do objeto a partir de sua legalidade interior, isto é, em seu próprio movimento, indissociavelmente ligado à sua forma de exposição; quer dizer, o método hegeliano “trata o objeto a partir de sua *consistência interna*” (RANIERI, 2011, p. 23). A dialética é o resultado final da *Fenomenologia*: a negatividade enquanto princípio motor, que impulsiona adiante (MARX, 2010a, p. 123). Esta verdade, todavia, só pode advir quando a consciência é capaz de apreendê-la. E é no sentido apontado por Marx que o idealismo é insuficiente, pois “existe todo um conjunto de questões concernentes à lógica da produção e reprodução da vida humana que estas disciplinas não foram capazes de enfrentar adequadamente” (RANIERI, 2001, p. 14). Vejamos, portanto, o cerne de tais insuficiências.

2.1 O aspecto positivo do trabalho

Hegel estabelece a relação da consciência-de-si (sujeito) com o mundo como se fosse um retorno da consciência-de-si a si mesma, que suprassume a exteriorização e a objetividade. O mundo pertence ao seu ser, e a exteriorização da consciência-de-si põe este objeto enquanto *coisidade* na sua autoexteriorização (*Selbstentäusserung*), um mundo efetivo *pertencente ao seu ser*, muito diferente da forma “natural” da *externalidade* (*Äusserlichkeit*) (MARX, 2010a, p. 126). E, assim, os objetos estranhos, mediante a sua exteriorização (*Entäusserung*), são as forças essenciais do homem, que, para Marx, só enquanto *ser objetivo* (assentado mediante objetos) é capaz de assentar objetos – quer dizer, só é capaz disso enquanto *natureza*. E assim seu produto objetivo confirma sua atividade objetiva (MARX, 2010a, p. 126-127), que através do *saber* vem-a-ser para a consciência (MARX, 2010a, p. 129): o sujeito se realiza como sujeito ao exteriorizar-se em objetos. E, nesse sentido, a consciência-de-si está junto de si em seu ser-outro – e este é o movimento da vida que se constitui através da autoconfirmação em contradição consigo mesma (MARX, 2010a, p. 129-130).

O homem se apropria, assim, de seu ser objetivo “mediante sua suprassunção na sua existência (*Dasein*) estranhada” (MARX, 2010a, p. 132), isto é, mediante a retomada, de volta em si, da exteriorização. Assim, para Marx (2010a, p. 132), Hegel apreende o autoestranhamento, a exteriorização da essência enquanto autoaquisição, objetivação, isto é, apreende – ainda que abstratamente – o *trabalho* como o *ato de produção de si do homem*. Como afirma Ranieri (2011, p. 79), “o trabalho é o momento primordial da saída-de-si da consciência, assumindo um papel originariamente plasmador, que é o espírito que sai de si e penetra no elemento estático da natureza”. Entretanto, Marx (2010a, p. 124, grifo do autor) afirma que “o trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*”, quer dizer, o ato de auto-objetivação do homem é apreendido apenas formal e abstratamente, pois é *negação da negação* enquanto abstração absoluta, novamente fixada como tal (MARX, 2010a, p. 133). E nessa atividade a relação com a natureza é a relação com um *puro nada*, já que a sua intuição abstrata significa a criação de um ser-Outro que é produto *puro* do trabalho do pensar; ou seja, esta intuição é apenas a confirmação de sua abstração da intuição da natureza, é mera *forma* do *ser-Outro* da

consciência. Fora destas abstrações, a natureza tem apenas o sentido de uma externalidade a ser suprassumida, uma debilidade que não deve ser, pois o verdadeiro é a Ideia (MARX, 2010a, p. 135-136).

*A alienação ou exteriorização*³ (*Entäusserung*), momento em que o espírito sai de si, objetivando-se, para retornar a si suprassumindo-se, não envolve a superação material da objetividade em prol de uma objetividade nova e mais rica, mas estabelece a síntese da objetividade no plano do Espírito (RANIERI, 2011, p. 88-89).

2.2 O aspecto negativo do trabalho

É no sentido acima apresentado que Hegel enriquece e aprofunda o conceito de trabalho, enfatizando seu papel na formação do homem, integrando-o num movimento que ultrapassa a sua imediatividade – o processo de desenvolvimento do Espírito (VÁZQUEZ, 2011, p. 77). Mas, como bem observa Vázquez (2011, p. 79), na apresentação do conceito de trabalho sob uma forma abstrata, correspondente ao movimento do espírito, Hegel deixa de apresentar a luta travada em sua realização – a relação de dominação e escravidão – como *fato real* que tem sua fonte em *contradições reais e históricas*, de modo que esta luta converte-se em uma batalha mística pelo reconhecimento e, assim, acaba por justificar ideologicamente a servidão. O aspecto positivo do trabalho sob uma relação de dominação, tal qual assinalado por Hegel, certamente é válido; nesta atividade pode o escravo se elevar à consciência de sua liberdade, mas não à realização desta (VÁZQUEZ, 2011, p. 79).

A consciência da liberdade do trabalhador é inseparável da consciência de seu *estranhamento* (VÁZQUEZ, 2011, p. 81). A consciência de si enquanto ser livre só pode ser adquirida “por meio de um longo processo teórico e prático de *luta* contra sua exploração” (VÁZQUEZ, 2011, p. 81, grifo nosso), sem o qual o homem, mesmo que livre espiritualmente, continua acorrentado materialmente.

É assim que a apreensão do trabalho enquanto fonte de todo valor humano implica, necessariamente, em perguntar-se por que, “se o trabalho é a fonte de toda riqueza, o

³ Sobre a opção de tradução aqui utilizada, consultar: RANIERI, Jesus. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001, p. 49 et seq.

sujeito dessa atividade – o *operário* – se encontra em uma situação tão desigual e desvantajosa com respeito ao *capitalista*” (VÁZQUEZ, 2011, p. 124, grifo nosso). Na relação de produção, sob a qual se dá o trabalho na sociedade capitalista, a essência humana do trabalhador é negada ao mesmo tempo em que a teoria econômica afirma-o enquanto essencial ao processo produtivo. De fato, “sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia nacional, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização conseqüente da renegação do homem” (MARX, 2010a, p. 100). E estas conseqüências negativas demandam uma explicação.

Hegel, que apresenta o trabalho como elemento secundário na formação do espírito, não explora de maneira mais aprofundada a dúplici natureza que pode estar contida nesta atividade de exteriorização humana. Ao mesmo tempo em que é atividade de exteriorização ou alienação (*Entäusserung*) de si, o pôr de uma realidade externa que lhe é própria, que é *sua* realidade, no trabalho esta realidade se apresenta também como ser-Outro, isto é, a atividade de pôr-se para fora pode também significar um não-reconhecer do que foi posto, e neste sentido ocorre um *estranhamento* (*Entfremdung*). Eles constituem a *unidade sintética do espírito* na estruturação do mundo da *educação* ou *cultura* (*Bildung*). Como, para Hegel, a exteriorização é o sair de si de uma essência (a identidade do Espírito), o momento da exteriorização e do estranhamento aparecem como momentos conjuntos, mesmo que haja esta diferenciação qualitativa entre eles: toda vez que o espírito se põe como realização material (exterioriza-se), está-se renunciando ao seu ser harmônico interior, e com isso há um estranhamento; é nesse sentido que o trabalho, sendo necessariamente exteriorização, não é considerado como elemento primário, pelo que a materialidade é eleita negativo da própria objetividade (RANIERI, 2011, p. 92).

Marx, no sentido oposto, compreende o trabalho não como lugar da oposição entre o sujeito e o objeto, mas de sua interação (RANIERI, 2001, p. 30), da *incorporação social*, ou *sociabilização*, *da natureza*. A atividade produtiva é compreendida como uma *mediação* na relação entre homem e natureza, que permite a condução de um modo *humano* de existência, e esta esfera da produção material constitui a base ontológica das atividades e necessidades humanas de tipo espiritual (MÉSZÁROS, 2006, p. 79). Ela é, portanto, a

mediação pela qual a consciência sai de si e a natureza não mais é elemento estático, mas movimento (RANIERI, 2001, p. 51). Desta maneira, em seus *Manuscritos*, de 1844, Marx fará uso das “descobertas” da economia política de sua época (à qual ele se refere como *economia nacional*) para, ao mesmo tempo, criticar a interpretação que ela dá à relação entre trabalho e capital, vale dizer, acrescentando a sua compreensão como *trabalho estranhado* (RANIERI, 2001, p. 32).

A análise marxista parte, portanto, do trabalho como fato presente, ou seja, do trabalho na sociedade capitalista (MARX, 2010a, p. 80), como já deve ter ficado evidente ao longo desta breve exposição. Nesse modo de produção, há uma oposição entre o trabalho assalariado e o capital, isto é, entre a atividade geradora de capital e o *trabalho realizado no passado* contraposto ao trabalho vivo (capital como trabalho acumulado) (RANIERI, 2001, p. 33). Na relação de dominação entre o capitalista e o operário, os produtos do trabalho deste último são retirados de suas mãos, sendo-lhe defrontados como *propriedade alheia*. “Ao trabalhador pertence a parte mínima e mais indispensável do [seu] produto” (MARX, 2010a, p. 28), isto é, do que ele produz, recebe apenas “a taxa mais baixa e unicamente necessária” (MARX, 2010a, p. 24) para a sua subsistência durante o trabalho, ou seja, o *salário* “mais baixo que é compatível com a *simples humanidade*, isto é, com uma *existência animal*” (MARX, 2010a, p. 24, grifo nosso). A atividade em que ele produz e que o produz enquanto trabalhador resulta em um produto a ele cada vez mais estranho, e do qual ele depende para a sua sobrevivência, ao mesmo tempo em que “a divisão do trabalho [que é sua acepção particular na forma capitalista] torna-o cada vez mais unilateral e dependente” (MARX, 2010a, p. 27). E assim apenas lhe restam duas opções: o seu dilaceramento contínuo nesta vida estranhada ou a própria morte.

“A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome” (MARX, 2010a, p. 80). A objetivação se dá como *perda* do objeto produzido, de forma que seu caráter de estranhamento (*Entfremdung*) denota a *expressão desse trabalho que não oferece uma satisfação ao trabalhador*. Antes de se tornar

a sua realidade objetivada, na qual ele possa se reconhecer como livre, o produto do trabalho se torna um *ob-jeto*⁴, e, quanto mais se produz, menos se possui e mais se fica sob o domínio do seu próprio produto – o *capital* (MARX, 2010a, p. 81). Este pode ser entendido como “trabalho armazenado” (MARX, 2010a, p. 40), isto é, o trabalho realizado anteriormente que é apropriado e acumulado pelo capitalista (posto de reserva), mediante um descompasso entre o que é produzido e o que é pago como salário e gasto em matérias-primas (lucro) (MARX, 2010a, p. 40). Assim, apenas como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico, já que pelo trabalho ele recebe seus meios de subsistência fisiológica; e só se mantendo fisiologicamente *vivo* ele pode trabalhar (MARX, 2010a, p. 82).

Mas a relação de estranhamento não se dá apenas em relação ao produto do trabalho: ela se verifica também em relação à própria atividade do trabalho (MARX, 2010a, p. 82). O trabalhador assalariado não se afirmando em sua atividade produtiva; antes disso, o trabalho apresenta-se para ele como simples *meio de subsistência*, “um *meio* para satisfazer necessidades fora dele” (MARX, 2010a, p. 83, grifo do autor), de sorte que este trabalho externo aparece ao trabalhador como se fosse trabalho de um outro, quer dizer, é a perda *de si mesmo*: “o *estranhamento-de-si (Selbstentfremdung)*, tal qual acima o estranhamento da *coisa*” (MARX, 2010a, p. 83, grifo do autor). E, na medida em que este trabalho se realiza socialmente, o trabalhador vê como exterior de si seu *ser genérico*, sua vida como ser universal, que para ele se torna apenas um meio de sua vida e carência individual (MARX, 2010a, p. 84). Seu ser genérico, isto é, seu ser que é capaz de se distinguir de sua vida natural imediata (sua *autoconsciência*) é o que determina a sua atividade como *atividade livre*; a relação aqui está em tal ponto invertida que o homem, *porque* é consciente, faz do seu trabalho, que deveria ser a objetivação desta “duplicação de si” que se opera na consciência, *meio* para sua existência natural (MARX, 2010a, p. 85). É retirado do homem o seu *corpo inorgânico*, a realidade como produto seu, como expressão concreta de sua atividade produtiva (MÉSZÁROS, 2006, p. 80).

⁴ Busca-se destacar aqui a origem latina da formação da palavra, expressa pela conjunção entre “ob-” (à frente de) e “jacere” (jogar, atirar): literalmente, “que está jogado à frente de algo”.

Isso significa dizer que o homem está estranhado do *outro*; os homens aparecem um para o outro como um ser estranho, porque a relação entre eles é produzida pela própria atividade produtiva. “Todo autoestranhamento (*Sebstentfremdung*) do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens” (MARX, 2010a, p. 87). A relação do trabalhador com o seu produto como um objeto *estranho* implica que, na sua relação com o outro homem, ele se defronta com um *inimigo*, um poder estranho que se apropria deste objeto, dono de seu produto e de sua atividade. É pelo próprio trabalho engendrada a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, o domínio de quem não produz sobre a produção e o produto: “ele apropria para o estranho a atividade não própria deste” (MARX, 2010a, p. 87).

A propriedade privada, portanto, aparece como *efeito* do trabalho estranhado, ao mesmo tempo em que é o *meio* através do qual este se exterioriza (MARX, 2010a, p. 88). Juntamente com as demais “mediações de segunda ordem” (MÉSZÁROS, 2006, p. 81) que se interpõem na relação imediata entre trabalho e produto – a *divisão do trabalho* e o *intercâmbio*, a propriedade privada deve ser reconhecida não como uma determinação externa ao trabalho estranhado, mas seus próprios resultados que o retroalimentam como tal. O que Marx combaterá, portanto, é a *mediação da mediação fundamental* da relação do homem com a natureza (MÉSZÁROS, 2006, p. 78), que oblitera o sentido próprio de tal relação.

2.3 A superação das mediações secundárias da “atividade vital”

Apenas através da diferenciação entre um fator ontológico absoluto e formas historicamente específicas é possível a colocação da questão de uma transcendência *real* do estranhamento humano (MÉSZÁROS, 2006, p. 78-79). Apenas o trabalho enquanto *atividade produtiva* é o fator absoluto, já que “o modo de existência humano é inconcebível sem as transformações da natureza realizadas pela atividade produtiva” (MÉSZÁROS, 2006, p. 78). A propriedade privada e demais mediações, enquanto *produto* de uma *forma dada* de trabalho (trabalho estranhado), não devem ser consideradas como “inerentes à natureza humana”. Na sociedade capitalista, porém, *é exatamente assim que estas mediações se manifestam*, pois a atividade produtiva na forma dominada pelo “isolamento capitalista –

em que ‘os homens produzem como átomos dispersos sem consciência de sua espécie’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 80) – isola o homem de suas relações humanas.

O indivíduo “isolado e reificado” é levado, através desta atividade estranhada, à *reabsorção pela natureza*, a relação imediata apenas com o próprio desejo considerado unilateralmente, e direcionado a objetos aptos à satisfação de necessidades meramente naturais. O que impede a realização plena do homem em sua atividade produtiva é, assim, o surgimento de uma *ordem pseudonatural* (MÉSZÁROS, 2006, p. 87), que subordina o trabalho às exigências da produção de *mercadorias*, e erige o império do mecanismo do mercado.

A tomada destas mediações secundárias como não externas ao homem é, portanto, o primeiro passo para a sua negação radical. Apenas com a desmistificação científica do capitalismo é possível passar à sua crítica racional enquanto *estranhamento da vida efetiva*.

Assim, Marx demarca a diferença entre o trabalho como manifestação da vida (*Lebensäusserung*) e o trabalho como alienação (estranhamento) da vida (*Lebentäusserung*), sendo este a produção como simples meio de vida imposta por uma necessidade externa (MÉSZÁROS, 2006, p. 88). Da mesma maneira, é demarcada a diferença entre dois tipos de mediação inter-humana, que sob seu aspecto negativo é a mediação da atividade produtiva sob a forma de uma mediação alienada.

É assim que a questão da supressão “deixa de ser um ato imaginário do ‘sujeito’ e se torna uma questão concreta, prática, para o homem real” (MÉSZÁROS, 2006, p. 89). A superação do estranhamento é vislumbrada pela abolição da mediação estranhada, institucionalizada com o capitalismo, por meio da liberação do trabalho de sua sujeição a necessidades externas, bem como pelo estímulo consciente da necessidade interior do homem de ser humanamente ativo.

É com esta análise empreendida em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* que “o sistema de Marx *in statu nascendi* está virtualmente concluído” (MÉSZÁROS, 2006, p. 89). Conforme a perspectiva apresentada por Ranieri, esta obra ocupa-se de conceitos relevantes que são reafirmados nas obras de maturidade de Marx (RANIERI, 2001, p. 57-58), vez que

funda-se, nesta obra, “o lugar da negação e também da supressão do auto-estranhamento do trabalho como o projeto de realização da suprassunção (*Aufhebung*) do atual estado de coisas (a miserabilidade da condição humana)” (RANIERI, 2001, p. 11).

3 CRÍTICA DA CONCEPÇÃO HEGELIANA DE ESTADO E DE DIREITO

Até aqui foi descrito o trajeto pelo qual a realização da liberdade humana está vinculado a um “programa prático” de *emancipação*: o estabelecimento de uma sociedade na qual os poderes do homem não possam se voltar contra ele enquanto forças estranhas (MÉSZÁROS, 2006, p. 165). Como se observou, na sociedade burguesa a união entre indivíduos é a união pela dominação: “seus produtos se lhes opõe como uma força estranha e inimiga, como um poder que, apesar de ter sido produzido por eles mesmos, os domina” (RANIERI, 2001, p. 23). Este caráter alienado, estranhado, da atividade produtiva humana é o que *deve*, e *pode*, ser superado (VÁZQUEZ, 2011, p. 130-131). A *plenitude* humana, portanto, é o reconhecimento da *necessidade interior* do trabalho; “A *liberdade* é, assim, a realização da finalidade própria do homem: *a autorrealização no exercício autodeterminado e externamente não impedido dos poderes humanos*” (MÉSZÁROS, 2006, p. 170, grifo do autor).

Esta crítica econômica, em Marx, é precedida cronologicamente⁵ por uma crítica, em termos ainda abstratos, da teoria do Estado de Hegel, pela qual é possível compreender de que forma estas relações sociais de produção se expressam *juridicamente*. Hegel identifica a *razão* com o *Estado*: este é o espaço histórico de realização suprema da liberdade humana, no qual há uma conciliação, uma identificação entre os interesses individuais dos cidadãos e os interesses coletivos do Estado; estes últimos certamente têm, no entanto, *primazia* sobre os primeiros, já que impõem-se como absolutos pela organização social do Estado. Resta compreender, assim, o *porquê* desta primazia no contexto da sociedade capitalista.

⁵ A *questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel* foram escritos em 1843, enquanto os *Manuscritos* datam de 1844.

3.1 Emancipação política e emancipação humana: o gérmen da crítica ao conceito

de sujeito de direito

No período designado como sendo de sua “juventude” teórica, Marx não compreende este “Estado racional” como manifestação de um conflito de *classes*. Ainda assim, ele é consequente em confrontar esta concepção *elevada* do Estado e sua contradição diante do seu comportamento real (CERRONI et al., 1969, p. 51). Ele já contempla, na *Judenfrage*, a necessidade de se pensar a questão da *emancipação política* em sua relação com a *emancipação humana* (MARX, 2010b, p. 36), no sentido de que a última não se esgota na primeira. Ao mesmo passo, no entanto, Marx ainda envolve a emancipação humana na sua relação com a realização de um Estado *como Estado*, o Estado em sua realização plenamente *política*, no qual ele se professaria, enfim, um *Estado* com todas as letras (MARX, 2010b, p. 37-38).

Segundo Marx (2010b, p. 39, grifo do autor), através do Estado real “o homem se liberta de uma limitação, [...] colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata* e *limitada*, ou seja, de maneira parcial. [...] O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem”. A emancipação política é, portanto, já apresentada como *abstrata*, limitada em relação a uma verdadeira emancipação humana: “a *emancipação política* não é por si mesma a *emancipação humana*” (MARX, 2010b, p. 46, grifo do autor)⁶.

A realização da liberdade no Estado, portanto, se manifesta como emancipação *meramente* política, que faz abstração de todas as determinações e motivações egoísticas existentes na sociedade burguesa (identificada com a “sociedade civil” de Hegel), e afirma a realização de uma liberdade paralelamente à paradoxal não-supressão dos privilégios, motivações, determinações e desigualdades relacionais que existem objetivamente nesta sociedade. É neste sentido que a liberdade no Estado é *meramente formal*, permanecendo, em relação ao conteúdo, a relação entre homens como limitação recíproca (e conflituosa) de

⁶ Ao mesmo tempo, contudo, neste momento da trajetória teórica de Marx esta “emancipação humana” ainda não se apresenta como emancipação das condições adversas das relações de produção da sociedade capitalista.

liberdades individuais (MARX, 2010b, p. 49), e nenhum dos direitos afirmados transcende “o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade” (MARX, 2010b, p. 50).

Marx (2010b, p. 52, grifo nosso) não deixa de reconhecer os méritos desta emancipação levada a cabo na revolução burguesa, em que “a questão pública como tal se tornou, antes, a questão universal *de cada indivíduo*”. Contudo, tal reconhecimento não pode deixar de lado o fato de que a realização plena do *idealismo do Estado* também representou a realização plena do *materialismo da sociedade burguesa*, a emancipação das determinações egoísticas em relação à política, “até em relação à *aparência* de um teor universal” (MARX, 2010b, p. 52, grifo do autor). A sociedade é dissolvida no seu real fundamento, o *homem egoísta*, cuja liberdade é a liberdade unilateral, natural, centrada no egoísmo, e que está como *dada* nessa sociedade (MARX, 2010b, p.52-53): “a *revolução política* decompõe a vida burguesa em seus componentes sem revolucionar esses mesmos componentes nem submetê-los à crítica” (MARX, 2010b, p. 53, grifo do autor). O homem se encontra, assim, num mundo social *naturalizado*, cujas determinações (necessidades, trabalho alienado, interesses privados) se apresentam como fundamentos de seu próprio existir; a *natureza* do homem é como este ser egoísta. Contraposta à realidade do indivíduo, a perspectiva idealista da emancipação política apresenta como o *verdadeiro* homem aquele sob a forma do cidadão, abstraído de todas as suas determinações objetivas. E assim Marx afirma:

[...] a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (MARX, 2010b, p. 54, grifo do autor).

É possível indicar, neste ponto, a contradição do *sujeito de direito*, este “cidadão abstrato”, “genérico”, que ocupa um lugar central na concepção jurídica burguesa. Quando se toma em conta o posterior desenvolvimento da teoria marxista, em que há um enfoque

nas relações de produção e no desenvolvimento da categoria da mercadoria, é possível observar em que sentido a forma do direito é uma forma da *troca entre equivalentes*, uma expressão geral e abstrata da pessoa humana (EDELMAN, 1976, p. 28). Este limite artificialmente colocado entre a sociedade civil e o Estado, que segundo Pachukanis (1988, p. 62) só poderia ser traçado abstratamente, já que inexistente de fato, não passa de uma formulação abstrata e unilateral das próprias “condições de existência fundamentais da sociedade burguesa” (PACHUKANIS, 1988, p. 34). Estas abstrações jurídicas certamente refletem relações reais, ou seja, as relações sociais de produção; porém, elas estão aqui revestidas de um caráter propriamente *jurídico* (PACHUKANIS, 1988, p. 38-39), cuja “dupla função necessária” consiste em “tornar eficaz as relações de produção” e “*reflectir* corretamente e *sancionar* as ideias que os homens fazem das suas relações sociais” (EDELMAN, 1976, p. 17, grifo do autor).

É a relação *jurídica* que permite que os homens sejam sujeitos e coisas ao mesmo tempo, relação esta que nada mais é do que a existente entre “homens livres” (indivíduos) que dispõem de produtos nos quais sua “livre vontade” se *encarna*, e que só com a benção desta “livre vontade” são trocados entre si (PACHUKANIS, 1988, p. 70-71). E o movimento fundamental desta relação *jurídica* é a separação da vida humana em esferas que possam ser distintas. Para que estes objetos sejam postos em circulação no mercado, isto é, para que seja *logicamente* possível e *moralmente* aceitável a troca, é necessária a existência desta específica relação entre os sujeitos, pela qual o que é colocado em circulação mercantil é a própria liberdade do homem (EDELMAN, 1976, p. 96-97). Este tipo de liberdade encontra sua efetividade jurídica na capacidade de alienar, capacidade que por sua vez se assenta na própria liberdade (EDELMAN, 1976, p. 99-100). A liberdade nestes termos nada mais é, portanto, que uma determinação da propriedade, que por sua vez se torna uma determinação do sujeito: o direito de colocar sua vontade numa coisa (EDELMAN, 1976, p. 25). Talvez Fichte, considerado por alguns o fundador do idealismo alemão, tenha logrado, de forma mais clara do que Hegel, uma tradução desta noção de “direito natural” pela qual a propriedade se *incorpora* no próprio homem, surgindo como sua *essência* (EDELMAN, 1976, p. 91; 97). Fichte (2000, p. 6-7) parte de uma concepção de sujeito como *vontade* livre, isto

é, como um *indivíduo* racional consciente de seu *agir* no mundo como um sujeito racional (FICHTE, 2000, p. 9); o direito, por sua vez, é necessariamente expressão de uma *relação particular* entre indivíduos que interagem reciprocamente, e que permite uma existência *como ser racional fora da consciência* (FICHTE, 2000, p. 39-40). Esta “existência como ser racional” é expressa pelo *direito absoluto* de a pessoa ser apenas uma *causa* no mundo sensível, e nunca algo *causado* (FICHTE, 2000, p. 103): em outras palavras, que o seu agir no mundo sensível seja determinado apenas por sua vontade interior, e nunca pela vontade de outrem. E qual é o direito que institui a existência desta “esfera de livre influência” sobre o mundo sensível (FICHTE, 2000, p. 108), que viabiliza a “encarnação” da vontade humana em coisas e que desponta como fundamento da vida social? Justamente o *direito de propriedade* (FICHTE, 2000, p. 105-106). Apesar das notáveis inovações fichteanas em relação a questões de justiça econômica⁷, é de suma importância observar que a liberdade surge como a *capacidade de pertencer a si mesmo*, pelo que as pessoas, enquanto “sempre-já” sujeitos de direito, tornam-se capazes de adquirir e de (se) vender (EDELMAN, 1976, p. 34). A carga ideológica desta *concepção jurídica de mundo* desponta claramente quando é dito que o homem é um proprietário livre, igual a todo e qualquer proprietário existente (EDELMAN, 1976, p. 129): é completamente ignorada a esfera prática, que permanece completamente contraditória. E é esta divisão que possibilita às leis do mercado a existência de suas pretensões à liberdade (EDELMAN, 1976, p. 148).

3.2 A inversão da realidade na concepção idealista de Estado

A crítica marxista do Estado e da emancipação meramente política ganha maior contorno nos manuscritos que compõem a obra conhecida como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. O direito hegeliano, segundo Marx (2005, p. 27-28), concebe a relação entre sociedade civil, família e Estado como uma relação de *necessidade externa* e, ao mesmo tempo, *fim imanente*. O Estado hegeliano atua como potência superior daquelas que são

⁷ Fichte, que compreende a propriedade como um pacto entre vontades, afirma que, se nem todos os cidadãos são capazes de viver com aquilo que lhes pertencem, “a propriedade de cada um deixa de ser sua, e se torna a propriedade daqueles que não podem viver por conta própria” (FICHTE, 2000, p. 186, tradução nossa), de forma que a condição fundamental para a manutenção do pacto é que cada um seja capaz de viver de seu trabalho (FICHTE, 2000, p. 186).

suas esferas particulares, das quais ele provém “de modo inconsciente e arbitrário”, isto é, família e sociedade civil estão para o Estado como a sua divisão em esferas finitas através das quais ele se torna real e infinito para si (MARX, 2005, p. 29). Hegel opera a separação destas esferas para, em seguida, conciliá-las na esfera do Estado, pelo que Marx irá explorar a contradição que surge entre o homem “como *membro privado* da sociedade, preocupado unicamente com seus próprios interesses privados, e o homem como *cidadão* do Estado” (CERRONI et al., 1969, p. 52, tradução nossa, grifo nosso).

Marx, contrapondo-se ao que ele chama de *misticismo lógico*, afirma que há uma relação *real* por trás desta divisão da matéria do Estado em sociedade civil e família: a *mediação* desta divisão pelas *circunstâncias*, pelo *arbítrio* e pela *escolha própria de sua determinação* (CERRONI et al., 1969, p. 52). Só que esta realidade, em Hegel, é expressa como *uma outra* realidade, como uma simples manifestação, enquanto *fenômeno*, de uma mediação que se realiza no *interior* da Ideia, se tornando portanto *empíria ordinária*. A relação com o real se inverte, pois “[...] se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, ‘circunstâncias, arbítrio’ etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com um outro significado” (CERRONI et al., 1969, p. 30, grifo do autor). Família e sociedade civil são, por isso, consideradas *partes* do Estado, a *finitude* dessa Ideia que é por ela *produzida*, quando, na verdade, para Marx elas constituem a sua *força motriz*. E deste modo “[...] a condição torna-se condicionado, o determinante torna-se o determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto” (CERRONI et al., 1969, p. 30-31). A realidade empírica torna-se, assim, dotada de razão, mas de uma razão que não provém dela mesma, um significado diferente do fato mesmo (CERRONI et al., 1969, p. 31).

Esta é a consequência da *especulação* idealista do hegelianismo. Ela altera, portanto, o *modo de expressão* da realidade empírica, mas em nada altera sua matéria. Os dois planos (do particular e do universal) continuam operando na filosofia hegeliana do Estado, mas o primeiro não é considerado em sua especificidade (CERRONI et al., 1969, p. 21). A Ideia do Estado se torna *sujeito*, se torna *ser* capaz de engendrar suas determinações a partir de si, e o *verdadeiro sujeito*, o homem que produz estas determinações da organização social, é posto como *predicado*. E nesta inversão tem lugar a *alienação política*,

pela qual o povo se submete à sua própria criação, divorciando-se, enquanto *sociedade civil*, do Estado propriamente dito, o que não passa, para Marx, de “uma acomodação entre o Estado político e o Estado não político” (MARX, 2005, p. 76). E assim toda a *monarquia constitucional* de Hegel pode ser vista como a construção de diversas esferas de poderes organizativos que se erigem diante do homem e o torna seu *sujeito*⁸. O que deveria se constituir como uma espécie de *vontade geral* se torna, antes, um *todo* do qual a sociedade civil é uma mínima impotente, e a condição real do homem como indivíduo privado deixa de ser o que determina o ser social para que as determinações apareçam como exteriores (CERRONI et al., 1969, p. 53).

É por isso que a crítica ao Estado deve ser orientada pelo mesmo princípio que a crítica da religião: buscando no Estado a *autêntica realidade* do homem para ver que, enquanto *mundo humano*, o Estado é uma realidade *invertida* (MARX, 2005, p. 145). Desmascarar esta autoalienação humana é, portanto, a tarefa da filosofia. Apenas com a *realização* da filosofia poderia Marx (2005, p. 150) deixar de assim caracterizar os alemães de sua época: “somos os contemporâneos *filosóficos* da época atual, sem sermos os seus contemporâneos *históricos*”. A crítica ao Estado sob a forma da filosofia especulativa, enquanto pensamento abstrato do Estado moderno, “cuja *realidade* permanece no além” (MARX, 2005, p. 151, grifo nosso), é a crítica ao próprio Estado moderno que não atribui importância ao homem real. Para Marx (2005, p. 153), a Alemanha constitucional participava “de todas as ilusões do regime constitucional sem compartilhar das suas realidades”.

A *tarefa* está, portanto, em levar a realização da teoria pela via prática, pelo encontro de sua *base material*. Assim se verá que, para Marx (2005, p. 154), emancipar efetivamente a sociedade significa a emancipação de uma *seção da sociedade civil* que alcance *domínio universal*. E aqui se expõe uma das questões que para ele será fundamental na construção de sua teoria: se a emancipação de uma *seção* significa a opressão de outra, a possibilidade de emancipação está em uma esfera “que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que

⁸ Isto é, aquele que *lhe subjaz*.

lhe é feito [...] [é] o *mal em geral*” (MARX, 2005, p. 155, grifo do autor). Por isso que, para Marx (2005, p. 156, grifo do autor), “a dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*” e, “assim como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, [...] o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia”. E aqui se indica o plano em que a realização da liberdade deverá se situar para se efetivar: a *emancipação efetiva e completa do homem*.

4 DE VOLTA OUTRA VEZ: RETORNO AO IDEALISMO, PARA ALÉM DO IDEALISMO

Até agora se expôs a crítica marxista ao idealismo hegeliano e à filosofia em geral, na medida em que a insuficiência destas é manifesta em seu não enfrentamento de questões atinentes à produção e reprodução da vida material do homem. O idealismo hegeliano pode, a partir disso, ser desmistificado em seu fundamento meramente *ideal*, tendo sido indicados os pressupostos materiais determinantes da *Ideia* que devem ser buscados *antes dela* (o *fundamento além da Ideia*). Como resultado, verificou-se que o Estado, tal qual concebido pelo sistema hegeliano, nada mais seria do que a “essencialização” do Estado burguês: uma construção que não apenas justificaria o estado de coisas dado, mas que identificaria os interesses da *sociedade civil* com os interesses de uma *Ideia* absoluta, que, na realidade, não passa de um Estado organizado pelos interesses da burguesia, do qual, por sua vez, teria que ser derivada a liberdade – em suma, uma *justificativa* da realidade associada a este Estado burguês, que convida ao compartilhamento de suas ilusões. Assim, este último momento, além de expor alguns “motivos íntimos” da construção teórica hegeliana, busca demonstrar em que medida as limitações do pensamento idealista expressam, na verdade, o quanto esta teoria é a *expressão de seu tempo histórico*.

4.1 O “jovem” e o “velho” Hegel: a significação de sua “virada conservadora”

Em um curto manuscrito redigido entre 1796 e 1797, cuja autoria é até hoje incerta⁹, há uma passagem bastante peculiar que trata do Estado. Neste *mais antigo*

⁹ A autoria de tal documento é atribuída por vezes a Schelling, por vezes a Hegel, outras ainda a Hölderlin, e até mesmo aos três em conjunto.

programa sistemático do idealismo alemão, como foi inicialmente chamado quando de sua publicação, afirma-se que o Estado *deve ser ultrapassado*; ele é visto como algo mecânico, que não apenas trata homens livres como meras engrenagens, mas que tem nesse proceder a sua maneira necessária de ser. “Isso ele não deve fazer: portanto, deve *cessar*” (PROGRAMA, 1980, p. 42, grifo do autor).

Pouco mais de vinte anos depois, Hegel, tendo já amadurecido seu sistema filosófico, caracterizará o Estado como um todo ético organizado, uma necessidade externa à qual liga-se o indivíduo “como à sua essência” a fim de obter sua liberdade substancial. Poderia ser dito, portanto, que na própria pessoa de Hegel encontra-se um movimento por ele mesmo descrito em sua *Estética*, quando se debruça sobre o *romanesco* no romance: o “aventureiro” recorta “sobre a terra um céu”, de maneira que, com a *educação na efetividade presente*, a tentativa de romper a ordem das coisas cede espaço ao verdadeiro sentido de tal ordem (HEGEL, 2000, p. 328-329).

Não cabe aqui discutir a *intencionalidade* de Hegel ao conceber a necessidade de adequação da vontade individual ao Estado burguês, ou qualquer tipo de *censura* que o filósofo possa ter sofrido (ou *autocensura* que ele próprio possa ter infligido). O debate se situa muito além, já que o próprio método hegeliano consistia em *abandonar-se* no objeto, apreendendo a sua lógica interna. Domenico Losurdo (1998, p. 19) aponta justamente que o problema, em se tratando ou não de autocensura, consiste “em definir sua precisa configuração e seu real conteúdo” dentro do sistema hegeliano. O desenvolvimento do Estado absoluto, a história de realização do espírito, pode ser compreendido, assim, como a *exposição da lógica interna* do desenvolvimento da sociedade burguesa. Considerada internamente, portanto, ela *é lógica*, pois é essencialmente *abstração*; apenas com a introdução de um elemento que lhe é aparentemente externo (mas que, de fato, é parte determinante de sua gênese) – o *estranhamento* do trabalho – é que esta sua lógica interna começa a ruir.

Fazendo-se, contudo, uma especulação sobre o ponto de vista *pessoal* de Hegel enquanto cidadão alemão no início do século XIX, pode-se dizer que o *fim da história* não era

propriamente *agradável aos sentidos*. A passagem operada em sua tese do *fim da arte* – contida, por sua vez, em suas *leituras sobre a estética* – pela qual se dá um reencontro do sujeito com a efetividade presente certamente possui uma relevância extraordinária para o esclarecimento da compreensão hegeliana da *condição do homem moderno*.

A realidade com a qual Hegel se confrontava não era das mais agradáveis. Após a euforia da revolução francesa e da “encarnação do espírito” da era napoleônica, a Prússia passara, a partir de 1814, por um duro período de restauração. A utopia iluminista cedera espaço a uma difícil realidade de censura e perseguições políticas, não havendo mais, para a arte, uma matéria exterior *digna de embelezamento*. A própria vida pessoal de Hegel, mesmo antes disso, foi conturbada por graves problemas envolvendo amigos e familiares (a título de exemplo, é digno de nota o enlouquecimento que acometeu Hölderlin, considerando por Hegel um grande amigo) (KONDER, 1991, p. 12-14). A transição da pintura neoclássica à pintura romântica, por sua vez, é marcada pela retratação de uma realidade morta, desinteressante, resultado da imposição de uma linguagem sensível própria daquela restauração monárquica. A arte se *mundaniza* acostumando-se às *finitudes do mundo*, e o conteúdo da vida cotidiana, “a efetividade real em sua *objetividade prosaica*” (HEGEL, 2000, p. 330, grifo do autor), de um lado, acompanhado da subjetividade retraída no capricho e na genialidade, por outro, levam à *dissolução* da arte, na qual *tudo* tem lugar em suas representações – logo, o momento é aquele em que *nada* é objeto de arte. A *imitação da natureza* e a representação guiada pelo *humor subjetivo* resultam em um retrato *sem graça* de uma efetividade que é, também, desta *graça* desprovida. Mesmo que tal movimento esteja inserido no movimento de uma Ideia absoluta, é de se reconhecer que a *dissolução da arte* seja também, em parte, atingida pela *miséria da época* (HEGEL, 2000, p. 339).

É possível, portanto, a leitura de um Hegel pessimista em relação ao fim da história; tal leitura não pode deixar de lado, todavia, a presença de certa dose de *otimismo*. Afinal, para Hegel, o que deve ser modificado não é a realidade, mas o modo como a percebemos e nos relacionamos com ela (ŽIŽEK, 2013, p. 42). A reconciliação hegeliana com o estado *atual* significa, portanto, uma *descoberta retroativa* de que não há de fato um “conflito sério” (ŽIŽEK, 2013, p. 45), vale dizer, ela é a tomada de uma posição *adequada* diante da

realidade. Afinal, para Hegel trata-se de apreciar o caráter prosaico das sociedades modernas, esta realidade desprovida de todo mistério e transcendência, na qual não há espaço para heróis e feitos grandiosos. Trata-se de *achar o seu lugar no mundo*. É por isso que enquanto Marx vê a importância de se arrancar “as flores imaginárias dos grilhões” (MARX, 2005, p. 146) para que estes sejam lançados fora, Hegel trata de “reconhecer a razão como rosa na cruz do sofrimento e contemplá-la com regozijo” (HEGEL, 1997, p. xxxviii).

Não se pode dizer, portanto, que o limite do idealismo hegeliano seja em razão da limitação de sua experiência histórica, já que “o que o processo dialético hegeliano desenvolve é a expressão (mistificada) da *mistificação* imanente à circulação do capital” (ŽIŽEK, 2013, p. 93, grifo do autor), a *lógica interna* da constituição do Estado e da liberdade burguesas sob sua *perspectiva interna*. Neste aspecto, a filosofia de Hegel cumpre o papel a que se propõe. Talvez, em um exercício de ousadia, seja ainda possível visualizar um limite de Hegel no sentido proposto por Žižek, que afirma que:

[...] o que Hegel não foi capaz de ver não foi uma espécie de realidade pós-hegeliana, mas o aspecto propriamente *hegeliano* da economia capitalista. Paradoxalmente, Hegel não foi *idealista* o suficiente, pois o que não viu foi o conteúdo *especulativo* da economia capitalista, o modo como o capital financeiro funciona enquanto noção puramente virtual processando as ‘pessoas reais’ [...]. (ŽIŽEK, 2013, p. 95, grifo do autor).

Hegel fazia, certamente, parte da própria *Ideia* objeto de sua análise. O seu maior erro, portanto, exclusivamente no sentido colocado acima, não era algo possível de lhe ser imputado *como erro*: decorria da própria *impossibilidade absoluta* de se fazer uma completa abstração *de si mesmo*.

4.2 Sobre o “caráter apologético” da filosofia do direito hegeliana

Há que se fazer uma breve reflexão sobre a medida na qual Hegel era um apologista da monarquia prussiana de sua época, pelo teria chegado ao ponto de defendê-lo como um verdadeiro Estado racional. Como bem lembra Marcuse, para Hegel “o princípio de razão, na sociedade, significa a existência de uma ordem social construída sobre a *autonomia racional do indivíduo*” (MARCUSE, 2004, p. 152, grifo nosso). Teria sido esta exigência que Hegel vira

satisfeita na divisão da Alemanha nos novos Estados soberanos: a exigência de uma *organização mais racional das formas políticas* (MARCUSE, 2004, p. 152).

A *restauração* alemã declarara, decerto, o fim da era napoleônica de *encarnação* do espírito, tão cara a Hegel. Mas a passagem de uma postura antinacionalista para uma postura nacionalista (MARCUSE, 2004, p. 152-153), quase enaltecadora da monarquia constitucional de Frederico III (Hegel, afinal, tornara-se porta voz do Estado alemão), estava acompanhada de uma motivação concreta. Se a monarquia atingira a manutenção da uniformidade e da identidade subjacente às relações sociais e econômicas (MARCUSE, 2004, p. 153), era porque se constituía como o Estado “de sua época”: ela era a expressão necessária para a *manutenção* do império da razão sobre a base social concreta que se impunha.

A perspectiva *antidemocrática* de Hegel significava o abandono da ideia de contrato social pela “soberania interna” do Estado, ou a constituição do estado como um Estado disciplinador (MARCUSE, 2004, p. 154-155). Se, afinal, a sociedade civil é gerida pelo egoísmo, se os negócios privados, inclusive a propriedade privada, põem o indivíduo *contra a comunidade* (MARCUSE, 2004, p. 156), e se a reivindicação da liberdade passava antes pela reivindicação do livre-arbítrio unilateral (tal qual o movimento “libertador” de classe média surgidos em 1816-1817), esta ordem racional *soberana* que regulava, agora, as relações sociais, “indicava os limites mais extremos em que esta sociedade ainda estaria *enquadrada na razão*, sem ser negativa em princípio” (MARCUSE, 2004, p. 157, grifo nosso). É a forma mais perfeita que esta sociedade é capaz de possuir. A defesa do Estado passava, portanto, por uma defesa *contra* o que, para Hegel, constituía uma ameaça muito mais séria: a dissolução *completa* da verdadeira liberdade, que só se realiza como *coletiva*, por aquela manifestação inferior e prejudicial da liberdade individual, o egoísmo.

Em relação à autoridade posta naquela monarquia, como bem destaca Marcuse (2004, p. 160), “não pode haver dúvida que sua obra fortalecia o poder destas autoridades e, portanto, dava mão forte à reação já vitoriosa; mas, logo depois, ela voltaria a ser uma arma contra a reação”. Afinal, a defesa hegeliana do Estado não era a defesa de uma instituição

dada, válida pelo simples fato de existir como *poder instituído*, e sim a de um Estado enquanto guiado por padrões de razão crítica e por leis universalmente válidas. É apenas neste sentido que o domínio da lei é a forma política mais adequada à sociedade moderna, fundada na competição geral entre proprietários livres, competição na qual o interesse comum se afirma apenas *pelo cego acaso* (MARCUSE, 2004, p. 161). Trata-se, portanto, de *submeter a realidade aos critérios da razão*, mesmo que o seja *forçadamente*.

“O presente, com suas condições dadas, era uma cruz a ser carregada, um mundo de miséria e injustiça, dentro do qual, porém, florescia as potencialidades da razão livre” (MARCUSE, 2004, p. 162). Daqui parte a definição do Direito como não concernente às diferenças entre os indivíduos, isto é, como algo que não deve se referir, imediatamente, a desejos contrários à coletividade. Por outro lado, tal definição é típica de uma prática social em que só se consegue preservar a totalidade se se despreza a “essência humana” do indivíduo, a sua constituição *individual* (MARCUSE, 2004, p. 171). A autoridade do Estado, assim, encontra-se acima dos *campos de batalha* dos grupos sociais em constante competição, de modo a evitar o domínio totalitário direto dos interesses particulares sobre o todo (MARCUSE, 2004, p. 188). “O erro de Hegel é muito mais profundo do que a sua glorificação da monarquia prussiana. Ele é culpado não tanto de servilismo quanto de traição às suas próprias ideias filosóficas mais altas [...]” (MARCUSE, 2004, p. 190). O ponto essencial a ser apreendido, então, é que, antes da defesa de *um* Estado, a filosofia hegeliana do direito é uma defesa da *razão na sociedade*. A questão que fica, portanto, é a seguinte: até que ponto esta defesa da razão é *suficiente*?

5 CONCLUSÃO

Espera-se que até aqui tenha ficado clara a dimensão que o pensamento marxista fornece para qualquer um que se interesse por uma pesquisa no campo do direito: a vida humana em sociedade é constituída de *fatos reais*. São inúmeros os conflitos que constituem a base material do fenômeno jurídico, e são diversas as contradições que a explicação *jurídica* dos fenômenos não resolve satisfatoriamente, pelo menos para aqueles que aprenderam a ler a realidade com as lentes certas. Se a compreensão do real é a de *uma coisa só*, a permanência proposital em uma dimensão mágica na qual todos são livres e

iguais nenhum valor possui para os que desejam *transformar o mundo*: quem o faz já começa por deixar a realidade toda de lado.

Acima se indicou como questionamento a medida pela qual uma defesa da razão seria suficiente ou não para a realização da liberdade. Ora, tanto a história quanto a filosofia do século XX trataram de demonstrar que a sociedade capitalista, em sua organização aparentemente caótica, é *extremamente racional*; cada relação de opressão e cada vantagem estabelecida, por mais deslocada que pareça, têm o seu devido lugar na organização do mercado e na perpetuação da barbárie.

Não há que se permitir enganos, portanto, a respeito da suficiência da exigência de racionalidade: enquanto ela se mantiver em termos abstratos, ela servirá para qualquer propósito. Permanecendo em termos abstratos, a liberdade e a igualdade estão aí, ao alcance da mão: *a sociedade capitalista é o conjunto de indivíduos iguais cuja vontade circula livremente*. O discurso jurídico está aí para referendar tal concepção. Cabe observar, todavia, que o caminho da resistência está igualmente ao alcance. Basta não estender a mão.

REFERÊNCIAS

CERRONI, Umberto et al. *Marx, el derecho y el estado*. Barcelona: Oikos-tau, 1969. 134 p.

EAGLETON, Terry. *Marx e a liberdade*. Tradução: Marcos B. de Oliveira. São Paulo: UNESP, 1999. 53 p.

EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia: elementos para uma teoria marxista do direito*. Tradução: Soveral Martins e Pires de Carvalho. Coimbra: Centelha, 1976. 210 p.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Foundations of Natural Right according to the principles of the Wissenschaftslehre*. Tradução de Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 338 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética, vol. II*. Tradução: Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000. 351 p.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 329 p.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991. 103 p.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade e estado*. Tradução de Carlos A. F. N. Dastoli, revisão técnica de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 1998. 244 p.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução: Marília Barroso. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. 379 p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Striner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009. 614 p.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005. 176 p.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a. 191 p.

_____. *Sobre a questão judaica*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b. 139 p.

MÉSZÁROS, Istvan. *A teoria da alienação em Marx*. Tradução: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006. 296 p.

PACHUKANIS, Evgene B. *Teoria geral do direito e marxismo*. Tradução: Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988. 136 p.

PROGRAMA sistemático, O. In: SCHELLING, Friedrich Von. *Obras escolhidas*. Seleção, tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 39-43.

RANIERI, Jesus. *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001. 174 p.

_____. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011. 171 p.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. Tradução: Maria Encarnación Moya. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. 448 p.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Tradução: Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013. 652 p.