



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO



DIREITO E HUMANISMO NAS OBRAS DE MARX NO PERÍODO 1839-1845

ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO

Dissertação de Mestrado
Área de Concentração: Filosofia e Teoria Geral do Direito

Recife
2004



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO



DIREITO E HUMANISMO NAS OBRAS DE MARX NO PERÍODO 1839-1845

ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO

Recife
2004

ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO

DIREITO E HUMANISMO NAS OBRAS DE MARX NO PERÍODO 1839-1845

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito do Recife / Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Area de concentração: Filosofia e Teoria Geral
do Direito

Orientador: Prof. Dr. João Maurício Leitão
Adeodato

Recife
2004

FICHA CATALOGRÁFICA

340.1
S677d Sobreira Filho, Enoque Feitosa
Direito e humanismo nas obras de Marx no período 1839-1845 / Enoque Feitosa Sobreira Filho – Recife : Edição do Autor, 2004.
202 f.

Orientador: João Maurício Leitão Adeodato.
Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. CCJ. Direito, 2004.

Inclui bibliografia.
1. Filosofia do Direito. 2. Filosofia Marxista – Direito.
I. Adeodato, João Maurício Leitão. II. Título.

UFPE/CCJ-FDR/PPGD/EFR-efr

BPPGD2004-16

ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO

*DIREITO E HUMANISMO NAS OBRAS DE MARX NO PERÍODO
1839-1845*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito do Recife / Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Filosofia e Teoria Geral do Direito

Orientador: Prof. Dr. João Maurício Leitão Adeodato

A Banca Examinadora composta pelos professores abaixo, sob a presidência do primeiro, submeteu o candidato à defesa em nível de Mestrado e a julgou nos seguintes termos:

MENÇÃO GERAL: APROVADO E DISTINÇÃO

Prof. George Browne Rêgo, Dr. UFPE - Presidente da Banca

Julgamento: APROVADO E DISTINÇÃO Assinatura: [Assinatura]

Prof. Karl-Heinz Efken, Dr. UNICAP - 1º Examinador (externo)

Julgamento: APROVADO E DISTINÇÃO Assinatura: [Assinatura]

Prof. José Luciano Góes de Oliveira, Dr. UFPE - 2º Examinador

Julgamento: APROVADO E DISTINÇÃO Assinatura: [Assinatura]

RECIFE, 20 DE DEZEMBRO DE 2004.

COORDENADOR DO CURSO:

PROF. DR. RAYMUNDO JULIANO DO REGO FEITOSA.

DEDICATÓRIA.

A Enoque e Helena, meus pais: gente determinada e começo de tudo. Com carinho.

Wilson, Sonia, Marco, Alberto, Mércia, Leda e César, irmãos.

Pedro Aguiar e Paulo Ferreira, pelos primeiros passos.

Aos companheiros e amigos de sempre: Cláudio, Sérgio Rubens, Pereira, Nilson, Carlos Lopes, Edna, Edson, Roberto, Sonia Germano (pelo apoio permanente) e Sezário (este, em especial, sempre arranjando os textos mais difíceis e a quem devo muito do que aprendi, desde os tempos do *Lumière*).

A Souza, Marilene e Fragoso, que me honram com a amizade e convivência.

Aos funcionários do PPGD / UFPE: Josi, Bete, Carminha, Eliane, Eliseu, Eurico, Joanita e Wando.

Aos colegas de pós-graduação (e grandes amigos): Adrualdo Catão, Alê Macedo, Andréa Galiza (e Marquinhos), David Dantas, Eugênia Simões, Fabiano Pessoa, Mariana Fischer, Mayra Marinho e Sabrina, pela convivência, pelas idéias e pela alegria.

À moçada do grupo “Retórica e argumentação jurídica”.

E muito especialmente: Raquel (por tudo, pela vida, pelo amor e, em particular, pelas idéias e opiniões que fizeram este trabalho - e o autor – um pouco melhores); Cecília, Lucas e Clara, filhos queridos.

AGRADECIMENTOS:

Aos Professores Márcio Naves (UNICAMP), de quem, desde o início do projeto, recebi ajuda, textos e apoio e Dacier Barros (PPGCOM / UFPE).

Aos Professores do PPGD / UFPE, boa parte dos quais tive a honra de ser aluno e aos quais devo boa parte das melhores sugestões para aperfeiçoar esta dissertação (mas, por óbvio, não os responsabilizo pelas inevitáveis limitações): Alexandre da Maia, Artur Stamford, Eduardo Rabenhorst, Eneida Araújo, George Browne, Luciano Oliveira, Raymundo Juliano, Sérgio Torres Teixeira e Torquato Castro Jr, que engrandecem a cultura jurídica ao incorporar novos olhares, para perceber velhos (e novos) problemas.

E de forma especial ao meu orientador, Professor João Maurício Leitão Adeodato, exemplo de mente aberta e de – nestes tempos incoerentes - praticar o que defende (uma autêntica ética de tolerância – a de conviver respeitosamente com o outro - e não uma falsa e afetada “tolerância”, tão comum nos dias de hoje), pelo apoio, pelo permanente incentivo e pela crítica permanente, sem os quais não teríamos chegado a esse momento.

Cada coisa está em outra
De sua própria maneira
E de maneira distinta
De como está em si mesma.

(Esta epígrafe contém a penúltima estrofe do *Poema sujo*, composto em 1975 por Ferreira Gullar. *In*: GULLAR, FERREIRA. *Toda poesia*. RJ: Civilização Brasileira, 1983. P. 388-389).

RESUMO

SOBREIRA FILHO, ENOQUE FEITOSA. *DIREITO E HUMANISMO NAS OBRAS DE MARX NO PERÍODO 1839-1845*. 2004. 92 F. DISSERTAÇÃO MESTRADO – CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS / FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE, UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, RECIFE.

Buscar-se-á, neste trabalho, examinar o direito através da perspectiva teórica formulada por Marx, especialmente valendo-se de suas obras no período de 1839-1845. Partindo de um entendimento, o qual constitui-se a tese central do presente trabalho, qual seja, a filosofia de Marx não é ontologizante, podendo inclusive ser coordenada com uma ética de tolerância, investigaremos como se deu a formação do pensamento do autor-objeto desta dissertação, especialmente o uso da tradição grega para enfrentar a problemática hegeliana de seus textos de juventude, particularmente os que abordam questões jurídicas. Produzidos no contexto de um século de grandes mudanças, não se pode deixar de considerar a intensa influência do racionalismo e da filosofia clássica alemã em seu pensamento. Após esta análise prospectiva procuraremos explicar o conceito marxista de alienação enquanto categoria que pode se prestar à compreensão do jurídico. A seguir adentraremos no exame da idéia de Estado e sociedade civil em Marx e Hegel, e ainda as vicissitudes do marxismo em dar conta de um dos problemas chaves do direito e da teoria do conhecimento: a interpretação dos fatos. Na última parte do trabalho confronta-se o marxismo com duas correntes contemporâneas de pensamento – a teoria dos sistemas e o pragmatismo -, apontando-lhes pontos de convergência e separação na tentativa de explicação do fenômeno jurídico. Nas conclusões procuramos pontuar os elementos centrais da nossa tese central acerca da inexistência de um Marx ontologizante.

Palavras-chave: Marxismo, marxismo e direito, filosofia do direito.

ABSTRACT

SOBREIRA FILHO, ENOQUE FEITOSA *TITLE.* 2004. F. MASTER DEGREE
– CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS / FACULDADE DE DIREITO DO
RECIFE, UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, RECIFE.

It is pursued in this work to examine Law from the theoretical perspective formulated by Marx, especially taking into consideration the papers he produced from 1839 through 1845. From an understanding that constitutes the central thesis of this dissertation, which is to say, the philosophy of Marx which allows being coordinated based on an ethics of tolerance. We shall investigate how his thought formation came into being, focusing on the Greek tradition so as to face Hegel's ideas on his earlier writings as a youth, particularly the ones which deal with Law issues carried out in a century of great changes. It should not be disregarded though, the intense influence of rationalism and of the German classic philosophy upon his thought. Following this prospective analysis, we shall try to explain the Marxist concept of alienation as a category which can be instrumental for the comprehension of the rule of Law. Succeeding the examination of the idea of State and Civil Society found in Marx and in Hegel and furthermore, the vicissitudes of Marx in dealing with one of the key issues of Law and the Theory of Knowledge – the interpretation of facts. At the last part of the work, Marxism will be confronted with two lines of contemporary thought – the theory of systems and pragmatism, pointing out the aspects of convergence and separation in an attempt to explicate the Law phenomenon. In the conclusions, we will try to pinpoint the core elements of our main thesis on the non-existence of an ontologizing Marx.

Keywords: Marxism, Marxism and Law, Philosophy of right.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. A visão marxista do direito como objeto de pesquisa
2. Abordagem metodológica

PRIMEIRA PARTE - A CONSTITUIÇÃO DA FILSOFIA MARXISTA

CAPÍTULO 1 – O LEGADO DA CULTURA GREGA

- 1.1. O despertar pela filosofia
 - 1.1.1. O resgate de uma problemática hegeliana na análise das diferenças entre as filosofias de Demócrito e Epicuro
 - 1.1.2. O pensamento de Demócrito no contexto dos pré-socráticos
 - 1.1.3. Dialética e determinismo
 - 1.1.4. O movimento do átomo como expressão de determinismo
- 1.2. O epicurismo
 - 1.2.1. Epicuro e o helenismo
 - 1.2.2. A declinação do átomo como reflexo da autonomia
- 1.3. Causalidade e acaso em Demócrito e Epicuro
- 1.4. Os resultados, em Marx, acerca do confronto entre um pré-socrático e um helenista.
- 1.5. Da Filosofia ao Direito
 - 1.5.1. A Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel
 - 1.5.2. A Crítica à Filosofia do Estado de Hegel
 - 1.5.3. A Crítica ao manifesto da escola histórica do direito
- 1.6. Marx e a epistemologia jurídica
 - 1.6.1. Uma análise sobre a Lei contra o furto de lenha
 - 1.6.2. Os debates sobre liberdade de imprensa
- 1.7. Do Direito à Economia e à Política.

CAPÍTULO 2 – O AMBIENTE DO SÉCULO XIX

- 2.1. A influência do racionalismo e da filosofia alemã
- 2.2. o século XIX, a dupla revolução e seu reflexo no jurídico.
- 2.3. A emergência do positivismo
- 2.4. Marx, a escola histórica e a afirmação do direito positivo.
- 2.5. Os pressupostos filosóficos do jovem Marx.
- 2.6. Liberdade, causalidade e a instância jurídica em Marx.

CAPÍTULO 3 – O CONCEITO DE ALIENAÇÃO COMO CATEGORIA EXPLICATIVA VÁLIDA PARA O JURÍDICO

- 3.1. Antecedentes do conceito de alienação
- 3.2. Alienação e trabalho enquanto categorias ontológicas
- 3.3. Trabalho e labor como expressões de trabalho concreto e abstrato
 - 3.3.1. Alienação e estranhamento em Hegel
 - 3.3.2. O conceito de alienação em Marx.
- 3.4. Alienação e valor

SEGUNDA PARTE – DA FILOSOFIA AO DIREITO E DO DIREITO À ECONOMIA

CAPÍTULO 4 – A CRÍTICA À FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL E O PROBLEMA DA SOCIEDADE CIVIL

- 4.1. Antecedentes do conceito de Sociedade Civil.
- 4.2. Direito e filosofia em Hegel - Pressupostos teóricos
- 4.3. Do Estado à sociedade civil: a filosofia do direito de Hegel
- 4.4. A sociedade civil em Hegel
- 4.5. A crítica de Marx: o texto de 1843 e o rompimento com a herança de Hegel
- 4.6. Marx: da sociedade civil ao Estado
- 4.7. Confronto e convergência teórica entre Hegel e Marx.

CAPÍTULO 5 – OS PROBLEMAS DA FORMULAÇÃO DE UMA TEORIA DO CONHECIMENTO E A INTERPRETAÇÃO DOS FATOS NO DIREITO

- 5.1. Verdade e conhecimento em Marx
- 5.2. Um duplo olhar sobre a teoria do conhecimento
- 5.3. Verdade como correspondência e interpretação: a concepção marxista de verdade e o lugar da interpretação
- 5.4. Os problemas da teoria do reflexo
- 5.5. Direito como superestrutura e suas particularidades
- 5.6. Autonomia relativa do direito e a necessidade da interpretação

TERCEIRA PARTE – O MARXISMO PERANTE DUAS FORMULAÇÕES JUSFILOSÓFICAS CONTEMPORÂNEAS

CAPÍTULO 6 – MARXISMO E PRAGMATISMO COMO FILOSOFIAS DA PRÁTICA E DE AÇÃO

- 6.1. Encontros e desencontros de duas filosofias com diferentes fundamentos
- 6.2. As fontes filosóficas do pragmatismo
- 6.3. Verdade e conhecimento no pragmatismo
- 6.4. O pragmatismo, hoje.

CAPÍTULO 7 – AUTOPOIESE DO DIREITO X AUTONOMIA RELATIVA: DUAS NARRATIVAS SOBRE O MESMO PROBLEMA

- 7.1. A concepção de autopoiese e o direito
- 7.2. O direito como dominação e a teoria dos sistemas.
- 7.3. Autonomia relativa e direito
- 7.4. Duas visões objetivistas e o lugar da subjetividade.
- 7.5. Direito e violência: contradição e legitimidade
- 7.6. Autopoiese e autonomia relativa: encontros e desencontros.

CONCLUSÃO

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Marx
2. Obras de Engels
3. Obras de Marx e Engels
4. Doxografia
5. Outros livros
6. Capítulos de livros e artigos
7. Internet
8. Teses e dissertações

INTRODUÇÃO

“(…) Junto à filosofia francesa do século XVIII, e por trás dela, surgira a moderna filosofia alemã, cujo ponto culminante foi Hegel. O principal mérito dessa filosofia é a restauração da dialética, como forma suprema de pensamento. Os antigos filósofos gregos eram todos dialéticos inatos, espontâneos, e a cabeça mais universal de todos eles – Aristóteles – chegara já a estudar as formas mais substanciais do pensamento dialético”.¹

1. A visão marxista do direito como objeto de pesquisa

Esta dissertação tem como objetivo analisar e compreender o fenômeno jurídico mediante o uso do instrumental teórico fornecido pelo marxismo: sua filosofia, o materialismo dialético e seu método de análise da vida social, o materialismo histórico, sem olvidar, *pari passu*, onde, no campo do conhecimento e especificamente na filosofia, Marx foi buscar os fundamentos essenciais de sua concepção: nos materialistas gregos, na filosofia aristotélica e na dialética hegeliana, ou seja, na própria filosofia clássica alemã, com a qual irá romper num texto do assim chamado período de transição: A ideologia alemã.²

Entretanto é de se notar que a formação de um sistema de pensamento não se faz sem um imenso esforço de reflexão e à margem de quaisquer polêmicas. Por isto, procuramos situar a construção do pensamento de Marx em toda herança cultural que ele assimilou e criticou, bem, como no contexto de um século de imensas transformações, o século XIX.

Por ter sido constituída no entrecruzar de um período de intensas lutas políticas e sociais, chamada por Hobsbawm de dupla revolução, que vai do levante

¹ ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Edições Sociais, 1977, parte II, p.37.

² ALTHUSSER, Luis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. P.22-30.

de 1789, revolução política, cujo epicentro foi na França, até a revolução de 1848, de caráter econômico, que eclode na Inglaterra³, expandindo-se, em seguida, pelo mundo, bem como na encruzilhada de uma série de concepções filosóficas, que vão desde o racionalismo cartesiano, passando por Kant e chegando nos primórdios do positivismo e mais ainda, por ter de construir num ambiente disputadíssimo a sua afirmação como corrente de idéias, enfim por um pouco destas e de outras razões que estudaremos ao longo deste trabalho, é que uma das críticas mais recorrentes que se faz ao pensamento marxista diz respeito – especialmente quanto à sua filosofia, o materialismo dialético – de ser excessivamente ontológica ou, por outros termos, holística.

A dificuldade de sustentação de uma tal crítica se situa no fato de que qualquer sistema filosófico, mesmo para negar ou criticar os fundamentos de uma visão dita ontológica, também o é, na medida em que busca a compreensão da essência do objeto que analisa.

Nossa tese central será, portanto, no sentido de demonstrar que a concepção marxista, ainda que se pretenda total, não é ontológica, e que pressupõe uma atitude tolerante que a valide pela autoridade do argumento e não pelo argumento de autoridade.

Entretanto, não se deve deixar de levar em conta – por justiça - que muitas dessas análises se fundaram numa crítica a determinadas leituras do marxismo que, ou por uma atitude dogmática ou por insegurança no próprio ponto de vista defendido, se colocavam com dificuldade em relação a convivência com o contraditório. E a negação de tal convivência, na vida acadêmica ou fora dela, do ponto de vista do desenvolvimento das idéias – ponto de partida e razão de ser do progresso científico – é de um prejuízo incalculável.

Trata-se de uma atitude arrogante – a postura de quem *viu a luz* - e que levada ao limite, gera uma mistura de insegurança com autoritarismo. Para

³ HOBBSAWM. Eric J. *A era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.P.15-16.

enfrentar isto nada melhor que uma boa dose de ceticismo metodológico ou, para fazer uso de uma categoria analítica, construir uma ética de tolerância⁴.

A pesquisa terá, como objeto central de seu desenvolvimento, o exame da concepção marxista de direito, mais desenvolvida especialmente no que se convencionou conhecer como o Marx da primeira fase ou o jovem Marx, temporalmente situado nos escritos que vão desde a sua produção lítero-acadêmica, expressa na *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*, tese com que obteve o grau de doutor até a *Ideologia Alemã* e as *Teses sobre Feuerbach*, estas escritas em parceria com Engels.

Mas, apesar dessa divisão não há como se deixar, em vários momentos de se adentrar – até para se fazer necessários contrapontos – nos textos pós-transição e, algumas vezes, também não se poderá deixar de levar em conta, mesmo perfunctoriamente, importantes referências ao direito ao longo de *O capital* e mesmo obras mais tardias de Engels, como o *Anti-Dühring* e na *Crítica ao Programa de Gotha*, de Marx.

Buscaremos aprofundar a análise de uma visão do direito enquanto instrumento – também e principalmente, já que não pressupomos sua produção neutra – do choque entre interesses classistas diversos.

Corresponderia assim, o direito, a um reflexo – no campo das idéias – da vida social dos humanos, ou – como lembra o próprio Marx, em passagem muito citada, de um texto de 1859, o modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, política e espiritual, não sendo a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, pelo contrário, é o seu ser social o determinador de sua consciência.⁵

Ao tempo em que se examina a concepção de direito em Marx, se tratará de mostrar que a influência grega na dialética marxista se condensa não apenas pela

⁴ ADEODATO, João Maurício Leitão. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Ed. Saraiva, 2002. P. 199-204.

⁵ MARX, Karl. *Prefácio para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P.130.

argumentação desenvolvida para a superação da dialética hegeliana – que, na expressão de Engels, fora colocada de cabeça para cima, ou mais exatamente, recolocada sobre os pés ⁶ – mas também ao se perceber o próprio caráter retórico que perpassa a dialética, enquanto concepção que usa todo arsenal clássico da argumentação: os *topoi*, os silogismos, as antíteses e outras figuras discursivas.

Para tanto, esta pesquisa pretende vir a ser uma contribuição para que se rompa a barreira dos reducionismos – para o que também contribuiu boa parte das interpretações estreitas e unilaterais da obra de Marx - e se retome um fecundo diálogo entre a concepção marxista e as outras formas de interpretar – e contribuir na transformação – (d) o mundo.

2. Abordagem metodológica

Esta dissertação, em seus três primeiros capítulos, correspondentes a primeira parte do presente trabalho, terá como eixo buscar compreender onde e como o legado da cultura grega influenciou na formação do pensamento de Marx, bem como perquirir de que modo esse homem tipicamente do século XIX (nasceu em 1818 e faleceu em 1883) assimilou tais influências num período de significativas mudanças nos paradigmas das ciências e, no terceiro capítulo, como se valeu de uma categoria tomada de Hegel, e sua releitura por Feuerbach – a alienação – para explicar a cisão entre produtor e seu produto.

É um Marx com um pensamento político e filosófico ainda em construção e que recém concluíra - em 1841, aos 23 anos – a tese de doutoramento, iniciada dois anos antes e na qual o – ainda – jovem hegeliano buscava na filosofia grega o que esta tinha de aplicável e em que medida ela seria apta a compreender aquele século conturbado.

⁶ ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. In 'Marx e Engels. Textos, Volume 1'. São Paulo: Edições Sociais, 1987. P.104

Só em 1843, com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* é que ele começa o processo que o leva a romper com o referencial teórico do idealismo alemão e a constituir um sistema de pensamento próprio.

Nos capítulos quatro e cinco – que constituem a segunda parte da dissertação – será examinado o fenômeno jurídico, onde discutiremos – sem pretensão de chegar a uma verdade definitiva – qual o caráter central do direito, seu conteúdo e funções numa sociedade classista.

O direito será analisado, de forma assumida, como representação cotidiana de um fenômeno superestrutural e que só tem razão de existir devido à demanda social pela solução controlada dos conflitos.

Nesta parte, ainda que se aceitando, apenas em caráter aproximativo e pela necessidade de delimitação do objeto da pesquisa, a divisão althusseriana, de um jovem Marx em oposição ao Marx maduro⁷, adentraremos ao exame da concepção marxista de direito, que começa a delinear-se na *Crítica ao manifesto da escola histórica de direito*, escrita em 1842 e que só vai atingir a plenitude numa das obras da cesura, a supracitada *Ideologia Alemã*, escrita em parceria com Engels, em 1845 e a partir da qual não apenas uma visão do jurídico se consolida – em todos seus componentes essenciais - em Marx, mas fundamentalmente se estabelece uma concepção própria e original de se interpretar o mundo, exatamente porque se propõe, como condição prévia, não se limitar a interpretação⁸.

Para isso, a análise da visão jurídica de Marx será feita – e o que ela ainda teria, ou não, de aplicável contemporaneamente – em torno do problema das relações entre o indivíduo, a sociedade civil e o Estado, bem como nas relações entre teoria de conhecimento e interpretação dos fatos, tema típico de hermenêutica e onde se concentra a maioria das críticas a um provável reducionismo da argumentação marxista.

⁷ ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. P. 23

⁸MARX, Karl. *Teses contra Fierbach*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, P.49-53, XI Tese.

E por fim, nos capítulo sexto e sétimo – constituintes da terceira e última parte da dissertação -, trata-se, à guisa de conclusão, de examinar alguns dos desdobramentos das formulações da primeira fase e como – ainda que se assuma plenamente a tese do corte – elas influíram, até pela negação, nas concepções de um Marx maduro, além de se procurar demonstrar a atualidade da explicação marxista do fenômeno jurídico.

Para isto, mesmo com o risco de tratar num espaço curto não só de textos fundamentais da maturidade – o que não se constitui no objeto da pesquisa – também se aborda o que, ao ver do autor, são as questões ao mesmo tempo, mais complexas, tormentosas, atuais e chave da teoria marxista, qual seja, sua capacidade de diálogo com outras correntes do pensamento, afins ou até opostas.

Para tanto nos valem os pontos de contato – e os inegáveis conflitos – entre as idéias de Marx e o pragmatismo em sua versão clássica e a teoria dos sistemas de Luhmann.

As relações estabelecidas, nas formulações marxistas, entre direito, Estado e democracia, serão olhadas sob o ângulo de sua adequação e atualidade.

A metodologia de trabalho será centrada unicamente em pesquisa bibliográfica, dado o tema e a abordagem escolhida.

Faremos uso, ao longo deste trabalho, de textos de Marx e Engels, bem como de obras doxográficas e textos de autores marxistas, não marxistas e, inclusive, os que se situam a partir de um ponto de vista antimarxista, mas cujas incursões estão nos marcos desta pesquisa, quer corroborando, quer criticando as concepções de Marx acerca dos temas propostos para esta dissertação.

Optamos por uma abordagem metodológica – a pesquisa bibliográfica -, e um corte epistemológico – tomando como referência central as obras de juventude de Marx – não apenas pela impossibilidade de abordá-las como um todo, ao menos numa dissertação de mestrado – mas também visando continuar tal estudo num pretendido trabalho de doutorado - mas, fundamentalmente, pelo fato de permitir

com que o tema seja tratado de forma mais aprofundada, ao se delimitar com mais precisão seu próprio objeto.

Usaremos aspas para citações *ipsis literis*, expressões ou palavras tomadas de terceiros ou palavras ambíguas ou em sentido diverso do usual.

Nos títulos far-se-á uso de negrito e o itálico será reservado para quando se fizer uso – estritamente necessário – de palavras ou expressões estrangeiras, título de obras a que se refira no corpo do texto e quando nos referirmos a assuntos específicos.

Os rodapés se referenciarão no sistema completo, conforme normas da ABNT.

PRIMEIRA PARTE

A CONSTITUIÇÃO DA FILOSOFIA MARXISTA

CAPÍTULO 1

O LEGADO DA CULTURA GREGA

Sumário: 1.1. O despertar pela filosofia; 1.1.1. O resgate de uma problemática hegeliana na análise das diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro; 1.1.2. O pensamento de Demócrito no contexto dos pré-socráticos; 1.1.3. Dialética e determinismo; 1.1.4. O movimento do átomo como expressão do determinismo; 1.2. O epicurismo; 1.2.1. Epicurismo e helenismo; 1.2.2. A declinação do átomo como reflexo da autonomia; 1.3. causalidade e acaso em Demócrito e Epicuro; 1.4. Os resultados, em Marx, acerca do confronto entre um pré-socrático e um helenista; 1.5. Da filosofia ao direito; 1.5.1. A Introdução á critica da filosofia do Estado de Hegel; 1.5.2. A Crítica à filosofia do Estado de Hegel; 1.5.3. A Crítica ao manifesto da escola histórica do direito; 1.6. Marx e a epistemologia jurídica; 1.6.1. Uma análise sobre a lei contra os furtos de lenha; 1.6.2. Os debates sobre a liberdade de imprensa; 1.7. Do direito à economia e à política.

1.1. O despertar pela filosofia

Ainda que o objeto deste capítulo não seja apenas reconstruir a trajetória intelectual de Marx e sim buscar demonstrar como e em que medida a filosofia grega influenciou em suas concepções filosóficas, faz-se necessário, para contextualizá-lo, abordar sua aproximação com as origens da filosofia e com as principais correntes de seu tempo.

Típico filho de uma família de classe média – seu pai era advogado -, Marx teve uma formação dos jovens de sua condição: leu os clássicos gregos e os de sua época e a seguir rumou para uma carreira jurídica. Em Berlim, a posição mais progressista, na Faculdade de Direito, era a representada por Eduard Gans, que fazia uma leitura liberal do pensamento de Hegel. A contraposição à tal visão

liberal era sustentada pela escola histórica de Savigny, que também viria a ser professor do autor objeto de nossa pesquisa⁹.

A aproximação de Marx com a reflexão filosófica ocorre por uma particularidade da situação da Alemanha no século XVIII: não havendo discussão política aberta e devido à inexistência de uma vida pública democrática, a presença de uma monarquia autoritária levava os liberais e a juventude universitária, bastante influenciada pelas idéias da revolução francesa, a buscarem refúgio na atividade filosófica ou, nas palavras de Marx, realizarem no cérebro o que outros povos fizeram na prática.¹⁰

O jovem que opta pela carreira jurídica o faz sem bastante convicção e já em escritos juvenis demonstra interesse por outros campos de reflexão. Como ele mesmo aponta, deveria estudar o direito, mas o que o atraía era a filosofia, visto que constatara que sem ela não conseguiria ir muito longe.¹¹

Por isto é de se entender como superficial um tratamento que se confere a Marx, de um herói intelectual que, desde muito jovem já tinha prefigurado na sua cabeça tudo o que seria seu sistema filosófico. Naquelas condições o jovem estudante era atraído pelo idealismo, a quem não considerava – ainda – uma quimera e sim algo bastante concreto.¹²

Marx dá seus primeiros passos intelectuais numa sociedade na qual o prestígio do que veio a ser chamado 'idealismo alemão' era imenso, primeiro através de Kant e depois com Hegel, embora já se evidenciassem alguns elementos de suas futuras preocupações¹³.

⁹ MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990. P. 38 e ss.

¹⁰ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Martin Claret, 2000. P. 51-52.

¹¹ MARX, Carlos. *Escritos juvenis. Carta a su padre (10 de nov. de 1837)*. In: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Claridad, 1946. P. 42-43.

¹² MARX, Carlos. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 16. Alguns autores para tentar fugir a ambigüidade do termo 'idealismo' – que em filosofia não tem qualquer relação com o uso da linguagem comum – se valem de 'ideísmo', conforme SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003. P. 96.

¹³ É dessa época uma série interessante de epigramas sobre Hegel: 'Kant e Fichte querem entrar no céu / e lá buscar uma terra distante / enquanto que meu único alvo é entender plenamente / o que eu encontro na rua'. *Apud* MC LELLAN, David. *Marx – vida e obra*. Petrópolis: Vozes, 1990. P. 35.

Claro que num ambiente intelectual de racionalidade estrita e num contexto de fortes convicções quanto às possibilidades do conhecimento, era previsível que o estudante de jurisprudência já pensasse de forma sistemática e aspirasse a um domínio pleno do objeto que, na expressão concreta do mundo – no qual lei, natureza, filosofia e Estado consistem – deve ser estudado em seu desenvolvimento, não se lhe introduzindo divisões arbitrárias. Isto é, a razão do objeto, conquanto contraditória em si, deve continuar seu movimento e encontrar sua unidade nela mesma¹⁴. Mais hegeliano, impossível.

A essas alturas, e já vinculado à filosofia, ocorre o que para ele seria uma descoberta significativa: uma “cortina caíra”, pois passara a procurar a idéia no próprio real.

Com isso ele supunha, algo ingenuamente, que estaria deixando para trás o idealismo que o alimentara. Mas como veremos adiante a superação de determinadas convicções não se constitui em algo aparentemente tão simples.

Ainda assim, a dita conversão não foi um processo fácil, ao contrário: “li fragmentos da filosofia de Hegel, cuja grotesca melodia não me agrada”.¹⁵

Na citada carta ao pai, ele lembrava que, em seu escrito da ocasião¹⁶, a última proposição era o começo do sistema hegeliano. O filho predileto (o texto que escrevera – esclareço) o entrega nos braços do inimigo. Segundo ele mesmo relata, seus infrutíferos esforços intelectuais e a ira o consumiam por idolatrar uma visão que odiava e o deixava doente: “eu me via obrigado a fazer-me ligado, cada vez mais e de forma mais profunda, a uma concepção filosófica que me era odiosa e da qual julgara possível subtrair-me”.¹⁷

¹⁴ MARX, CARLOS. “Carta a su padre, acerca del origen de su ‘Crítica de la filosofía del Estado de Hegel’”. In: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Claridad, 1946. P. 39-40.

¹⁵ Carta de Marx ao seu pai, Heinrich Marx, escrita em 10/11/1837. In: MARX, Carlos. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Claridad, 1946. P. 43-44.

¹⁶ Era um diálogo de vinte e quatro páginas, intitulado “‘Cleantes’ ou ‘O ponto de partida e o progresso necessário da filosofía’”, citado pelo próprio Marx na carta dirigida à seu genitor.

¹⁷ Carta de Marx ao seu pai, Heinrich Marx, escrita em 10/11/1837. In: MARX, Carlos. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Claridad, 1946. P. 44-45.

Tal crise de identidade é resolvida posteriormente pela adesão de Marx ao hegelianismo, o que se configurou, naquele momento, como o seu mais importante passo intelectual.

A partir dessa adesão algo diferenciada visto que, sempre que necessário, demarcasse terreno em relação a Hegel, apontando o que classificava de seu idealismo e lembrando sempre a operação de “inversão” – ter posto a dialética de pé – tanto Marx quanto Engels sempre renderam as mais justas homenagens ao seu principal referencial intelectual.

Para eles, não se tratava de “por Hegel de lado”, antes ao contrário, era necessário se valer do seu método dialético.

A limitação da dialética hegeliana, segundo eles, é que ela se restringia ao desenvolvimento do conceito enquanto tal, ou seja, na própria idéia. Tratava-se, pois de eliminar essa inversão ideológica e corrigir a dialética, que assim se encontraria, conforme o famoso *topos* argumentativo, de cabeça para baixo.

O próprio Marx, posteriormente, frisaria que quando Hegel estava na moda, ele criticara o lado mistificador da dialética hegeliana e que quando elaborava o primeiro volume de *O capital*, epígonos arrogantes e medíocres se permitiam tratar Hegel como – a expressão é dele mesmo - um “*cachorro morto*”. Desde então, escrevia, *confessei-me, abertamente discípulo daquele grande pensador* e, aqui e acolá, andei namorando seus modos de expressão. A mistificação que a dialética sofre, em Hegel, não impede que ele tenha sido *o primeiro a expor suas formas gerais, de maneira ampla e consciente*. É necessário apenas invertê-la, para descobrir o conteúdo racional, sob o invólucro místico.¹⁸

Quando conclui seu curso, com vínculos bastante claros ao que se chamaria juventude hegeliana¹⁹ e já visando uma futura carreira docente, opta por apresentar sua tese perante a Universidade de Jena, então uma pequena

¹⁸ MARX, Karl. *O capital*. Volume 1, Livro primeiro, Tomo I (*O processo de produção do capital*). São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 20-21. A citada afirmação encontra-se no posfácio, escrito por Marx para a segunda edição do livro. Os destaques são meus (E.F.).

instituição, o que facilitaria a obtenção do grau. Obtém o título *in absentia* e a tese, aprovada a unanimidade pela banca, é considerada pouco sutil, embora de muita erudição.²⁰

A tese foi elaborada nos anos 39-40, e nela Marx se valia de materiais anteriormente produzidos acerca das filosofias epicurista, estóica e céptica, e defendida em abril de 41. O manuscrito da mesma se perdeu e dela só se conservou uma cópia incompleta, com correções, adições e notas do próprio Marx.

Nessa cópia que restou falta o texto correspondente ao quarto capítulo da primeira parte cujo título era *“Diferença genérica entre os princípios das filosofias da natureza de Demócrito e a de Epicuro”*, bem como o texto do capítulo quinto, intitulado *“Resultados”*, cujos títulos figuram no índice manuscrito da tese, já as notas correspondentes a esses dois capítulos se conservaram.²¹

Já no prefácio Marx deixava claro seu objetivo ao advertir que não devia ser visto, no estudo, mais do que a antecipação de um trabalho mais importante no qual se propunha expor em detalhes os ciclos daquelas três filosofias, bem como as suas relações com toda a especulação grega²².

Marx não realiza tal intento, para o qual chegou a produzir textos preparatórios. Ou seja, o objetivo inicial a que se propunha era mais amplo do que efetivamente veio a se realizar, já que considerava a tese doutoral apenas a primeira etapa de um projeto cuja finalidade seria traçar um detalhado painel acerca do período tardio da filosofia grega.²³

¹⁹ Para um maior conhecimento dessa corrente do hegelianismo ver: MCLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Martinez Roca, 1969. P. 13-61.

²⁰ O parecer é do relator, Professor Bachmann, em 13/04/1941. Para mais informações, ver: www.marxists.org/archive/marx/1841 Acesso em: 01/03/2004

²¹ Na única tradução brasileira disponível comete-se o erro de as notas de Marx ao citado capítulo IV serem apresentadas como o próprio, além de não constar, no índice apresentado, sequer a menção ao capítulo V. Ver: MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Global: São Paulo, s/data. P. 29-32.

²² MARX, Carlos. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 17.

²³ Na etapa preparatória a este período, como pode se verificar na supra citada correspondência com seu pai, ele estava lendo Hegel, Aristóteles (do qual chega, em 1837, a traduzir do grego, embora que parcialmente, a 'Retórica'), Leibniz, Hume e Kant.

É, pois, esse jovem Marx, anterior a 1845 – quando, conforme a discutida (e discutível) formulação althusseriana, ocorre a cesura epistemológica²⁴ em suas idéias - que escreve a tese doutoral. O que significaria, sob tal ângulo interpretativo, que o autor da dita tese pensa os gregos a partir de premissas hegelianas e não, marxistas.

1.1.1. O resgate de uma problemática hegeliana na análise das diferenças entre as filosofias de Demócrito e Epicuro

Pelo exposto, e para os fins a que se propõe a presente dissertação – ou seja, não apenas demonstrar que o pensamento de Marx não é ontológico, mas que, inclusive, pode ser coordenado com uma ética de tolerância -, passamos a pesquisar que motivos levaram o então jovem hegeliano a eleger os gregos enquanto objeto de reflexão e, mais especificamente, buscar, pela via de confrontação entre dois filósofos, um modo de abordagem da realidade através de um princípio teórico pré-construído, ou seja, uma teoria objetiva baseada em um princípio conceitual determinado com antecedência, mas que não tornará sua teoria uma ontologia, dado o próprio caráter crítico da mesma.

Não se subestime que a análise por meio de um conceito prévio - como se verá no capítulo onde se examina o problema da alienação – terá importantes repercussões no seu amadurecimento intelectual.

A escolha do tema de pesquisa tem a ver com o interesse que os jovens hegelianos tinham pela filosofia grega. Para Marx, especialmente, as filosofias estoica, céptica e epicúrea eram protótipos da mentalidade romana e a forma pela qual a especulação grega realiza seu movimento de transição para Roma.

²⁴ Sobre a tese do *corte epistemológico* e a conseqüente separação entre um Marx 'jovem' e um Marx 'maduro', ver: ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. P. 22-30, bem como a nota 2, supra.

É interessante atentarmos, no sentido de realçar a natureza hegeliana da problemática abordada na tese doutoral, que sua interpretação enquanto transição da Grécia para Roma já fora abordada por Hegel.²⁵

Outro ponto que chama atenção de Marx é o fato de tais correntes – epicuristas, estóicos e cépticos – não se referenciam em Platão e Aristóteles ao examinarem a especulação grega, optando por olhar mais para trás, isto é, se valerem dos pré-socráticos como referencial reflexivo²⁶.

Portanto, tratava-se, para ele, de estabelecer sua forma de relação com a filosofia hegeliana - problema esse, aliás, que não era original e perpassava as preocupações dos seguidores de Hegel. Ou, em outros termos, responder a pergunta, por várias vezes, e de várias formas, colocada na tese doutoral: pode o saber filosófico ter a pretensão de fundamentar a autonomia do conhecimento objetivo, isto é, a compreensão do mundo à base do conceito?²⁷

Chama atenção a similitude de conduta entre a atitude – não explicitamente assumida - de Marx em examinar Hegel através do confronto entre as idéias de Demócrito e de Epicuro, e a deste, que olha o desenvolvimento da filosofia grega não através de Platão e Aristóteles, mas pelo resgate do atomismo pré-socrático.

Na verdade, parece-nos que Marx tentou refazer – na tese – o trajeto de como se deu a formação do pensamento grego, mas o faz, ainda, sob referência das categorias analíticas hegelianas visto que, naquela ocasião, ele tão só esboça as questões do que viria a constituir o seu sistema teórico. O que se tem, naquela ocasião, e como já acentuado, é um Marx racionalista, no sentido hegeliano do termo e que, portanto, examina a filosofia grega munido de todo arsenal teórico que toma emprestado da filosofia clássica alemã.

Mas, abramos um parêntese a fim de alertar que ver as coisas sob tal ângulo não implica, necessariamente, que abracemos o aspecto material da concepção

²⁵ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Global: São Paulo, s/data. P. 18. Ver também: HEGEL, Georg W. F. *Filosofia da história*. Brasília: UNB, 1999. P. 235-242 e HEGEL, Georg W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002. P. 151-159.

²⁶ MARX, Carlos. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 21 (na edição brasileira, P. 18).

²⁷ FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM / CNPq, 1986. P. 24.

althusseriana de cesura epistemológica. Tal formulação, embora metodologicamente interessante para efeitos de periodização, produz – a meu ver – uma cisão quase neurótica visto que pressupõe a evolução do sujeito pensante não como um processo contínuo e sim cortado em fases estanques.

O objetivo da empreitada era, pois, investigar a forma subjetiva, o caráter, a validade e o alcance da especulação grega enquanto meio apto a responder aos problemas então colocados perante a filosofia e penetrar no conteúdo da filosofia epicúrea, aquela que – segundo o próprio Marx – fez sua a profissão de fé de Prometeu, patrono da rebeldia humana contra os mitos.²⁸

Era o velho – e ainda atual – problema acerca de como se manifesta, entre os filósofos, as diferentes formas de consciência teórica e a forma pela qual é refletida a relação entre pensamento e ser, visto que é na reciprocidade geral que se estabelece entre mundo e pensamento que se manifesta a consciência particular ante o mundo real.²⁹

Já no objeto da dissertação ele justifica a escolha do tema argumentando que se os sistemas filosóficos anteriores são mais significativos e interessantes, quanto ao conteúdo da filosofia grega, os sistemas pós-aristotélicos e notadamente os ciclos epicúreos, estóicos e cépticos o são mais quanto à apreciação da forma subjetiva e do caráter dessa filosofia.³⁰

Pelo que se vê que ele aborda a filosofia grega valendo-se de todo instrumental teórico legado pela filosofia clássica alemã e em especial por Hegel, com o fim de investigar além da forma subjetiva e o caráter daquela filosofia, também a sua validade e alcance. O que seria essa filosofia e o que ela pode ele vai buscar nos materialistas antigos, em Demócrito e Epicuro, fazendo um contraponto entre ambos.³¹

²⁸ MARX, Carlos. *Tesis doctoral: Diferencia entre la filosofía democriteana y epicurea de la naturaleza*. In: *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 18.

²⁹ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Global: São Paulo, s/data. P. 25.

³⁰ MARX, Carlos. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 21.

³¹ MOTTA PESSANHA, José Américo. *Marx e os atomistas gregos*. In: MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Global: São Paulo, s/data. P. 6.

Demócrito é ressaltado não somente para enfatizar o contraponto, mas – fundamentalmente – para acentuar a admiração por Epicuro.

E é o próprio Marx a lembrar que enquanto uma gota de sangue pulsar em seu [da filosofia – EF] coração absolutamente livre e dono do universo, a filosofia não se cansará de lançar ao rosto de seus adversários o grito de Epicuro: “não é ímpio quem despreza os deuses do senso comum e sim quem se submete às opiniões que o senso comum tem dos deuses”.

E completa: a filosofia não oculta tal lema e faz sua a profissão de fé de Prometeu, opondo tal divisa a todos os deuses, do céu e da terra, que não reconheçam a autoconsciência humana como suprema divindade.

Aos pobres de espírito que se alegram com o fato aparente de que haja piorado a situação da filosofia na sociedade burguesa, ela [a filosofia – EF] dá a resposta que Prometeu dava a Hermes: “podes estar certo que jamais trocarei meu destino miserável por tua servidão”.

É por tudo isso que, para Marx, Prometeu ocupa o primeiro lugar dentre os mártires da filosofia.³²

1.1.2. O pensamento de Demócrito no contexto dos pré-socráticos

A afirmação da escola atomista (inicialmente com Léucipo e posteriormente com Demócrito) teve como um de seus fundamentos a reformulação da noção de espaço, derivada da escola pitagórica.³³

A concepção cosmológica do pitagorismo dependia, para sua coerência, da noção de número, entendido este como sucessão de unidades descontínuas.

³² MARX, Carlos. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 18.

³³ Para o contexto de surgimento do atomismo e a exposição dos aspectos principais da sua crítica ao pitagorismo, nos valem de: VVAA. *Os pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 17-32.

O pitagorismo, entretanto, traz no cerne de sua formulação uma aporia que deixava em crise a coerência do próprio sistema: a idéia dos intervalos que separariam as unidades.

Tais intervalos só poderiam ter, no mínimo, o tamanho de uma unidade e, dessa forma, o número de unidades cresceria ilimitadamente (porque ilimitado os números), com o que cada coisa tenderia a tornar-se infinita.

A superação dessa aporia levaria – como de fato levou – a reformulação da noção de espaço, o que se deve à escola democriteana.

Partindo da concepção eleática³⁴ de que a existência do movimento pressupõe a existência do não-ser, Demócrito afirma, pela primeira vez, a realidade do vazio.

Ou, dito de outro modo: o movimento existe porque eu penso e o pensamento tem realidade, mas, se há movimento, este pressupõe um espaço vazio, o que nos permite dizer que o não-ser é dotado de tanta realidade quanto o próprio ser.³⁵

E é no vazio que se movimentam os átomos. O universo, portanto, seria um todo formado por dois princípios: átomos e vazio.³⁶

Mas, antes de tratar do próprio movimento é de se tratar da infinita, ou não, partibilidade dos átomos. E aqui fica claro um pressuposto que é próprio do atomismo: na concepção original havia um limite nessa divisão e é tal concepção que se chama de atomismo.

Contemporaneamente sabemos que não é assim, visto que já na física a idéia original de átomo teve de ser revista e o pressuposto teórico de um “mínimo

³⁴ O eleatismo (ou ‘escola eleática’ – em homenagem a Eléia, sul da Itália) tem suas principais expressões em Parmênides, Zenão e Melisso e inaugura, em filosofia, a problemática do ser ao afirmá-lo como ‘o que é’. Ver: RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura das idéias – dos pré-socráticos à Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. P. 34-39.

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da filosofia na época da tragédia grega*. . In: Os pré-socráticos. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 303-308. Ele também lembra que, de todos os sistemas antigos, o de Demócrito é o mais lógico: pressupõe a mais rigorosa necessidade, que encontrar-se-ia presente em toda parte e não admitindo nem interrupção brusca, nem intervenção estranha no curso natural das coisas.

³⁶ BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2003. P. 124.

abstrato” indivisível foi ocultando-se cada vez mais nas entranhas da própria natureza.³⁷

Demócrito admitia dois tipos de movimentos do átomo – esta será uma das diferenças entre sua física e a de Epicuro, injustamente acusado de ser um mero plagiador – a queda (ou declinação) em linha reta e a repulsão dos diversos átomos entre si.

Por fim, Demócrito defendia um conhecimento da *physis* - conceito que, ao contrário do que parece sugerir, é bem mais complexo, podendo ser visto em, pelo menos, três acepções fundamentais: o de um princípio autogerador, ora como algo que abrange o psíquico, ou ainda como totalidade de tudo o que é.

Trata-se, portanto, de ter claro o significado originário da palavra e a ele não misturarmos as noções correntes de física³⁸.

Assim, ele distinguia o conhecimento sensível - que trataria da percepção pelo sujeito da realidade objetiva e que ele chamava de conhecimento “bastardo”, do conhecimento legítimo – que seria o que garantia a percepção exata e racional das coisas³⁹.

Com isso, se colocava objetivamente em oposição ao relativismo dos sofistas, o que se expressaria, por exemplo, na discutida – e nem sempre bem compreendida - afirmação de Protágoras, pela qual “o homem é a medida de todas as coisas”, e que se prestou a se rotular os sofistas como relativistas, obscurecendo o humanismo radical que coloca o homem como medida de tudo. Esse humanismo acabou abafado pelo preconceito que se criou contra essa corrente que, ao invés de sábios, como a etimologia da palavra está a indicar, virou sinônimo de charlatões.

Para estudiosos do período, ele foi o primeiro grego a concretizar a essência do que veio a, posteriormente, se chamar de ‘espírito científico’: explicou, de modo

³⁷ CASTRO JUNIOR, Torquato da Silva. *A pragmática das nulidades e a teoria do ato jurídico inexistente (reflexões sobre metáforas e paradoxos da dogmática privatista romanista)*. São Paulo: PUC, 2003 (tese de doutorado). P. 143.

³⁸ BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2003. Estudo introdutório. P. 11-14 e JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. P. 196.

³⁹ Por isso afirma: ‘por convenção (nomos) existe o doce, o quente, o frio; na realidade, somente átomos e vazio’. Ver: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2003. P. 112. Fragmento 125.

concatenado e plenamente coerente uma ampla gama de fenômenos, sem lhes acrescentar, nas ocasiões de dificuldade, um deus *ex machina*.⁴⁰

Ele resumiu, em sua formulação, já citada, e segundo a qual no mundo tudo são átomos e vazio todo um imenso período anterior de especulação dos gregos acerca da natureza.

1.1.3. Dialética e determinismo

A dialética faz parte de uma certa herança intelectual que os gregos legaram a humanidade, que remonta desde a afirmação heracliteana que “ninguém se banha no mesmo rio duas vezes”⁴¹, o que remete-nos a idéia de movimento permanente de tudo.

Demócrito é herdeiro dessa tradição que vem de Heráclito, a qual afirma que a única coisa absoluta é o movimento.

Embora seja um conceito problemático, valemo-nos, para os fins aqui propostos, da idéia hegeliana de dialética – que foi recepcionada, no essencial, pelo autor objeto de nosso estudo.

Segundo Hegel, ela é, ao mesmo tempo: a) dialética externa, enquanto raciocínio que não se dissolve em si mesmo; b) dialética imanente do objeto; c) dialética enquanto objetividade proposta por Heráclito, ou seja, vista como princípio, é o progredir enquanto necessidade e o absoluto enquanto unidade dos contrários. Por isto, para Hegel, é de Heráclito que se deve datar o começo da filosofia.⁴²

Certamente podemos dizer que é através de análises apressadas dessas concepções das origens da dialética que se atribui, ao nosso ver incorretamente, ao marxismo uma atitude ontológica e intolerante. Se isto pode ser afirmado tendo

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. “O nascimento da filosofia na época da tragédia Grega”. In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1986. P. 311.

⁴¹ BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2003. P. 36. A passagem encontra-se no fragmento 12.

⁴² HEGEL, Georg W. F. Preleções sobre a história da filosofia. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 102 e 111.

em vista determinadas leituras que dele se faz, seguramente é incorreto em relação ao próprio Marx, como temos reafirmado até aqui.

A oposição que uma leitura *prima facie* poderia fazer seria: como conciliar uma visão de eterno movimento, de que tudo muda, com a idéia de determinação, que pode conter um conteúdo de “fixidez”?

É importante lembrar que a determinação de que aqui se trata é a necessidade, a causalidade, o que não nega – ao contrário – uma concepção dialética da realidade.

Claro que modernamente sabe-se que a necessidade não pode nem ser reduzida à mera relação de causa e efeito – como uma interpretação meramente reflexionista admitiria – nem pode deixar de levar em conta que a causalidade não pode ser transposta mecanicamente da natureza para a sociedade.

Pois embora possa se falar de realidade do objeto, isto é de sua existência independente do sujeito não se pode reduzir tal consideração a um mero clichê, visto que se aparência e essência coincidissem sempre a ciência – a filosofia também, eu acrescentaria (E.F.) – tornar-se-ia supérflua em suas tentativas de entender e explicar o mundo.⁴³

Como lembra Marx – do qual (como, aliás, de todos os filósofos dignos deste nome) não se devem fazer leituras superficiais e / ou apressadas - a verdade científica é sempre paradoxal quando olhada pelo senso comum, que só apreende a aparência das coisas.⁴⁴

O próprio Marx, na tese de dissertação – como veremos em sede própria – contrariamente ao que uma leitura apressada dele esperaria, mostra clara simpatia por Epicuro (que defende o acaso) e se opõe ao determinista Demócrito.

É de sua concepção de mundo, de necessidade, de sua visão da natureza, enfim, de *physis* pensada em termos da tradição grega, que se passa a tratar a idéia de determinação, em Demócrito.

⁴³ MARX, Karl. *O capital*. Livro III. Tomo 2, capítulo XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 271.

1.1.4. O movimento do átomo como expressão de determinismo

Marx, apoiando-se em Estobeu e Eusébio, cita Demócrito para lembrar que “os homens inventaram o fantasma do acaso como manifestação de seu próprio embaraço, pois um pensamento livre deve ser inimigo do acaso”.⁴⁵

A idéia de determinismo, da férrea necessidade, era muito clara em Demócrito – e tal não decorre apenas da leitura de Marx.

Em textos doxográficos atribui-se, por exemplo, à Demócrito além da afirmação de que na origem de todas as coisas estão os átomos e o vazio, o princípio segundo o qual tudo se faz pela necessidade, sendo as propriedades, convenções dos homens, ao passo que átomos e vazio existem segundo a natureza.⁴⁶

Para ele, os princípios verdadeiros são os átomos e o vazio, todo o resto é opinião, aparência. Ora, se coligirmos tal afirmação com a outra, acerca dos tipos de conhecimento, um autêntico e outro obscuro, veremos que o primeiro é o obtido pela necessidade e o segundo pelo acaso.

Demócrito reduz, com tal raciocínio, a realidade sensível a uma mera aparência subjetiva - ou seja, ela não é o que aparece ao sujeito e sim, fundamentalmente, o que parece – com o que se cairia num subjetivismo que poderia ser expresso pelo título da obra pirandelliana, “assim é, se lhe parece”.

O problema que disso resulta – como agudamente captado por Marx - é que a antinomia, eliminada do mundo dos objetos, retorna, e com muito mais intensidade, em sua própria consciência de si, onde a idéia de átomo (que tem uma base objetiva) e a intuição sensível passam a se chocar obrigatoriamente.⁴⁷

São nos próprios fragmentos de Demócrito que Marx localiza as bases do cepticismo: “o homem deve reconhecer que está afastado da verdade”.⁴⁸

⁴⁴ MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. In: *manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. parte VI. P. 79.

⁴⁵ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Global: São Paulo, s/data. Pp. 26 e 100.

⁴⁶ A citação é de Diógenes Laércio e encontra-se em: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2003. P. 124.

⁴⁷ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Global: São Paulo, s/data. P. 23.

⁴⁸ SEXTUS EMPIRICUS. ‘*Contra os matemáticos, VII, 137*’. In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 266. Também em: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2003. P. 107, fragmento 6.

O problema, o qual abordaremos mais adiante no confronto das duas filosofias, é que no determinista Demócrito, o princípio (o átomo) não se torna fenômeno e, portanto, fica carente de realidade e existência, sendo, pois, puro conceito. Com o que se fica a mercê, exatamente, de um mundo conhecido tão só pela percepção sensível, mundo da aparência subjetiva e para o qual resta só o conhecimento bastardo.⁴⁹

Com isso restam contradições interessantes, que – para efeitos deste trabalho – não abordaremos em detalhes, pois não imprescindíveis para demonstrar como e de que modo o ideal grego foi recepcionado por Marx, mas que registraremos a fim de aprofundá-la posteriormente: o materialista e determinista defende, conforme vimos acima, uma atitude cética, ao afirmar que estamos afastados da verdade.

1.2. O epicurismo

Há autores⁵⁰ que consideram que Epicuro e Lucrécio promoveram um renascer do atomismo.

A tese deve ser entendida com as devidas cautelas, visto que ao se opor a Demócrito – mesmo adotando a física desse para fundamentar sua ética⁵¹ – Epicuro introduz na conduta a concepção de arbítrio, que se expressaria no conceito de *clinamen* enquanto expressão de autonomia do átomo na medida em que tais desvios na trajetória do átomo ocorreriam sem nenhuma explicação causal.

⁴⁹ Tal oposição, como aqui formulada, encontra-se em '*Demócrito de Abdera - fragmentos de escritos físicos*'. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2003. P. 107.

⁵⁰ MOTTA PESSANHA, José Américo. "*Os pré-socráticos: vida e obra*". In: *Os pré-socráticos – Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 31.

⁵¹ Para Nietzsche, '*é na moral que está a chave da física de Demócrito*'. NIETZSCHE, Friedrich. "*O nascimento da filosofia na época da tragédia grega*". In: *Os pré-socráticos – Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 312.

Por isso que Marx, a sua vez, em sua tese doutoral, afirma que os doxógrafos de Epicuro coincidiam num ponto: este fora buscar em Demócrito os fundamentos de sua física.⁵²

Assim, a idéia do *clinamen* introduz, na causalidade do modelo de Leucipo e Demócrito, a questão da autonomia, da declinação, isto é, da casualidade.

Ora, se se levar em conta, como já visto, a amplitude que tinha para os gregos o conceito de *physis* (não apenas natureza física) e transpor tal modelo de autonomia para a esfera da conduta, a teoria do átomo tornar-se-ia apta para conceber os humanos enquanto individualidades determinadas pela necessidade, mas também agindo conforme um livre-arbítrio.

Entretanto, para entender-se com mais rigor a razão das diferenças de visão de mundo entre os dois pensadores não se deve deixar de ter em conta que enquanto Demócrito produz suas reflexões no final do século V a.C., Epicuro o faria mais de um século depois e numa Grécia tremendamente marcada pelo caos da decadência grega pós-Alexandrina.

A perda da liberdade política, através da dominação por impérios externos, alterou os marcos de vivência no interior dos quais os gregos – e Epicuro provavelmente não foi indiferente a isso - desenvolviam sua experiência cultural mais marcante: a especulação filosófica.

As novas condições impostas ao mundo grego impossibilitam a participação do indivíduo na *polis* e a aquisição de conhecimento deixa de ser requisito para a preparação para a vida pública.

Distanciada de preocupações tão mundanas, a filosofia volta-se aos problemas de estabelecer regras de validade universal para a conduta humana e o problema ético torna-se central para a maioria dos filósofos de então.

A ética então produzida centra-se na conduta individual e da busca da ataraxia, com o bem passando a ter acepção estritamente existencial.

⁵² MARX, Carlos. *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza (tesis doctoral)*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 23. [Na edição brasileira, já citada, P. 21].

Para traçar as diretrizes que conduzam à tal serenidade o epicurismo parte de uma visão de mundo racionalmente fundamentada e da natureza vista de forma bem lata (*physis*) para construir sua moral.⁵³

Por isso, dizer que Epicuro simplesmente copia a física de Demócrito é tomar um aspecto do problema como se fosse o todo.

A questão fundamental é que ele deduz um elemento de espontaneidade no movimento dos átomos - a autonomia e a declinação da linha reta - para justificar e fundamentar sua noção de liberdade, o que repercute na própria formulação de toda sua ética dado que, ao mundo da natureza democriteano, determinado por leis mecânicas, adiciona um mundo de natureza animada e no qual o elemento vontade age.

E tal desdobramento, agudamente captado por Marx, é que nos leva a negar a existência nele de uma atitude ontologizante, e – em consequência - afirmar uma atitude eticamente tolerante, cujas raízes podemos localizar na opção por Epicuro, ao invés de Demócrito, no momento em que buscava resgatar uma problemática hegeliana para fundamentar seus textos de juventude.

Mas registre-se, ainda que este não seja o problema da presente dissertação, que há quem discorde de tal leitura da filosofia epicurea, afirmando que a hipótese do *clinamen*, desvio ou declinação não se apoiaria em nenhum texto de Epicuro.⁵⁴

1.2.1. Epicuro e o helenismo

É no contexto do chamado helenismo – período marcado pela predominância da cultura grega que se consolida o rompimento de fronteiras entre países e culturas as mais diversas. Na religião predomina o sincretismo e, no limite, até a negação da mesma, através das filosofias materialistas; na ciência e na cultura a mistura de vertentes diversas: dos pré-socráticos até Sócrates, Platão

⁵³ JOYAU, Emmanuel. *Estudo Introdutório sobre Epicuro*. In: *Antologia de Textos - Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio. (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. VI-XIV.

e Aristóteles, tomados como fundamentos das correntes que permitem à cultura grega transitar para outras civilizações e, especialmente, para Roma. Cínicos, céticos, estóicos e epicuristas e neoplatônicos são expressões desse período.

E ele caracteriza-se pela contínua disseminação daquela cultura no mundo mediterrâneo, ao mesmo tempo em que em solo grego ela se dissolia. As principais escolas surgidas naquela ocasião sempre formularam seus pontos de partida a partir da reflexão de temas platônicos e / ou aristotélicos: o estoicismo, centrando-se nas noções de dever, o ceticismo questionando o próprio conhecimento e o epicurismo fazendo a síntese da noção de prazer ligado ao exercício da virtude com as concepções atômicas de Leucipo e Demócrito fundamentando uma visão de ética.

Para Hegel⁵⁵, estóicos, céticos e epicúreos fazem valer o conceito enquanto sujeito, ainda separado abstratamente ou – conforme a explicação do próprio Hegel – ainda não como forma livre e concreta e sim como universalidade abstrata e formal.

Mas, para entender o epicurismo – e qual seu aspecto fundamental absorvido por Marx - não devemos deixar de considerar que mesmo primordialmente devendo ser considerada em si mesmo, toda corrente filosófica, para uma compreensão mais profunda do que se propõe, deve ser contextualizada e, portanto, examinada em relação à sociedade, à cultura e ao momento histórico em que foi elaborada.

O epicurismo, via de regra, é associado tanto ao hedonismo como ao atomismo. Na verdade, Epicuro não elaborou nenhuma das duas doutrinas, mas, inegavelmente, seu mérito situa-se não só na síntese que construiu entre as duas, mas – e este é o ponto central, a meu ver – nas decorrências que formulou em relação ao pensamento do atomismo, bem como na construção de uma ética que valorizou a autonomia, num contexto que tendia cada vez mais a negá-lo.

⁵⁴ MORAES, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998. P. 48.

⁵⁵ HEGEL, Georg W. F. Lições sobre história da filosofia. In: *Os pensadores: Hegel*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 457.

Ou, em outros termos, à homogeneidade materialista do universo de Epicuro correspondia uma ética igualitária.⁵⁶

Para Epicuro, o todo (o universo) é constituído de corpos e vazio⁵⁷. O que torna inevitável a comparação com Demócrito: por convenção (*nomos*), o quente e o frio, na realidade, só átomos e vazio.⁵⁸

No que diz respeito a sua ética, ela representa – como um todo – o esforço para libertar o indivíduo de equívocos e crenças infundadas. A filosofia deveria ser um instrumento à disposição do homem para libertá-lo e utilizada como via de acesso à felicidade, a qual consistiria na serenidade espiritual resultante da consciência que é ao ser humano que compete o domínio de si e de suas faculdades, inclusive a plena razão. Para tal nível de autodomínio seria imprescindível aos humanos libertarem-se da submissão às falsas opiniões e a conquista do conhecimento pleno, verdadeiro e seguro da realidade.⁵⁹

Com sua visão materialista do mundo Epicuro pretendeu libertar o homem dos temores que o escravizavam: os deuses e a morte.

1.2.2. A declinação do átomo como reflexo da autonomia

O resgate da tese da declinação – que interpretamos como negativa clara não só de uma atitude ontologizante como de uma possível postura teórica intolerante - retoma um problema dos jovens hegelianos acerca do valor do epicurismo, na medida em que este resolve o conflito sobre se tudo é determinado – inclusive a conduta humana –, através da recepção da idéia de autonomia (no caso, pelo movimento de declinação) e pela extensão da visão dos indivíduos enquanto átomos (isto é, entes isolados) na sociedade que emerge.

⁵⁶ QUARTIM DE MORAES, João. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998. P. 10-11. Deste livro, tiramos parte das informações sobre o contexto do epicurismo, embora tenhamos chegado a algumas conclusões diferentes das do autor em questão.

⁵⁷ EPICURO. “Carta a Heródoto”. In: QUARTIM DE MORAES, João. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998. P. 86.

⁵⁸ VVAA. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 226.

⁵⁹ JOYAU, Emmanuel. *Estudo Introdutório sobre Epicuro*. In: *Antologia de Textos - Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio. (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. VIII.

Diferentemente de Demócrito, que só admitia dois movimentos para o átomo: a queda em linha reta e a repulsão dos átomos entre si, Epicuro formula a proposição segundo a qual haveria desvios da trajetória em linha reta.

Tais desvios, além de não terem causas determinadas, fazem os átomos chocarem-se entre si e através disso gerar o tudo e o todo e refletem exatamente o princípio da autonomia, que Epicuro estenderia – ou, para alguns, derivaria – para sua ética.

Marx, na sua defesa do princípio da autonomia formulado por Epicuro, além da carta dirigida por este ao discípulo Heródoto (não se trata do historiador, que vivera um século antes) apóia-se em Cícero para afirmar a declinação⁶⁰.

A noção de *clinamen*, formulada por Epicuro, é destituída de qualquer explicação mecânica: os átomos em dado momento de sua trajetória podem se desviar e se chocar. Logo, a noção de desvio aparece como o reconhecimento de um dado grau de arbítrio e do imponderável numa correlação até então estritamente causal: é a ruptura da necessidade, no plano da física, para acolher a contingência!

A justificativa do *clinamen* estaria na “*Canônica*” – uma das partes do sistema de Epicuro: as evidências indicam que existe um ser que, embora formado por átomos, é dotado de arbítrio, pelo qual altera sua vida, modifica sua atitude perante o mundo. E, pela lógica, seria impossível que o composto (o homem) tivesse qualidades inexistentes em seus componentes (o átomo).

O *clinamen* torna-se então categoria explicativa que, na filosofia epicúrea, justifica o fato de que dentro de um universo regido pela causalidade exista a espontaneidade, a liberdade humana e a autonomia da vontade.

Por isso, se Marx lembrava, em sua tese doutoral, que todos os doxógrafos eram unânimes em afirmar que Epicuro fora buscar sua física em Demócrito, nós teremos de acrescentar: mas, foi em sua própria percepção da física democriteana que ele (Epicuro) baseou as premissas de sua ética.

⁶⁰ MARX, Carlos. *Diferencia entre las filosofías democriteana y epicúrea de la naturaleza (tesis doctoral)*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 30 e 57. [Na edição brasileira, já citada, P. 33 e 65].

1.3. Causalidade e acaso em Demócrito e Epicuro

Por sua concepção de *physis* torna-se compreensível que a posição de Demócrito desembocasse numa ética determinista. O que se trata de indagar é: como um determinista pode defender uma ética normativa (por convenção) que pretende descrever o dever ser da conduta? E esse foi um dos pontos – mesmo se ressaltando que Marx potencializou a oposição entre ambos ao limite – em que sua ética se chocaria com a de Epicuro, ao este introduzir o elemento do arbítrio para dar conta da complexidade das escolhas individuais.

No determinismo democriteano o “desvio” na conduta não pode ser explicado. Disto decorre que sua ética é coerente com a sua física, pressupondo valores norteadores da conduta. Em outras palavras: o cientista físico e racional é também um moralista rígido, que traça normas para conduta com o fim de refrear o relativismo e o individualismo que permeavam a sociedade grega de sua época.⁶¹

E, ao examinar as formulações sobre casualidade e causalidade, em um e outro, Marx o faz para mostrar que o único ponto comum entre aqueles dois era a identidade materialística – e esta decorria da formulação similar para a teoria do átomo.

Mas ressalta o simplismo de ver a segunda filosofia como plágio da primeira dada as diferenças completas quanto aos fundamentos e pontos de partida o que levaria, obrigatoriamente a conclusões opostas. Vejamos:

Embora ambos defendam a mesma doutrina, pela qual o substrato de tudo são átomos que se movem no vazio, um (Demócrito) é céptico quanto às possibilidades do conhecimento – o homem deve reconhecer que está afastado da verdade - e empírico no que diz respeito à valorização do mundo físico. Já o outro (Epicuro), para Marx, é dogmático e filosófico;

O céptico e empírico afirma que o mundo sensível é mera aparência subjetiva – e, no entanto, não se pode chegar a saber o que a coisa realmente é⁶² -, ao passo

⁶¹ PESSANHA, José Américo Motta. “Os pré-socráticos: vida e obra”. In: *Os pré-socráticos – fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. P. 30-32.

⁶² In: BORNHEIM, Gerd (org). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2002. P. 107. Fragmentos 6 e 8.

que o dogmático e filosófico afirma que o mundo sensível, isto é, dos fenômenos, é real e objetivo;

O céptico valoriza o conhecimento positivo e representa a tensão, a inquietude do observador da natureza, o outro (Epicuro) despreza o empirismo, vai para o Jardim e se entrega à filosofia, expressando assim o ideal filosófico da ataraxia e da autonomia que cria o saber a partir do autodesenvolvimento;

E, por fim, na contradição mais gritante, quanto à forma de reflexão, isto é, as relações entre pensamento e ser, o céptico e empírico vê a natureza do ponto de vista da necessidade e usa-a para buscar explicar e compreender a existência real das coisas; já o filósofo e dogmático valoriza totalmente o acaso. Para ele, a necessidade, convertida por alguns em dominadora absoluta, não existe⁶³, e o seu modo de explicação, por abstrato e filosófico, não se fundamenta na observação da realidade objetiva.

Ou seja, Marx se vale da extensão das idéias físicas de Epicuro ao mundo social (átomo = indivíduo), valorizando a idéia de autonomia e acentuando o potencial da reflexão epicurista pela via da exacerbação das diferenças com Demócrito.

Com isso o próprio Marx dá o primeiro passo do que viria a ser sua atitude perante a filosofia: vinculá-la sempre e ao máximo com a realidade, procurando dar conta de seu papel transformador.

1.4. Os resultados, em Marx, acerca do confronto entre um pré-socrático e um helenista.

Marx, fixando-se no pressuposto metodológico supra citado e cujo objetivo era o de levar aos limites o contraponto a que se propunha, acentua as diferenças entre Demócrito e Epicuro, mas reconhece, desde o início, os elementos comuns entre eles:

⁶³ 'A necessidade, convertida por alguns em dominadora absoluta, não existe'. (Epicuro). In: MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/data. P. 26.

E, desde o início da tese, acentua propositadamente – como já se disse – um contraste, um paradoxo na relação entre os sistemas dos dois filósofos:

- a) A filosofia de Epicuro tinha todos os lineamentos de uma concepção objetivamente centrada na realidade, entretanto como na ética buscasse preservar a liberdade, negou o mundo como governado por leis imutáveis, o que – para alguns – soava como uma rejeição à objetividade da natureza,
- b) Já a filosofia de Demócrito era céptica quanto a realidade do que aparecia ao sujeito, mas, no entanto, sustentava a causalidade e era determinista.

Marx criticava esse determinismo de Demócrito e mostra – ao longo da tese – identidade com a ética epicúrea da liberdade. E foi, para alguns doxógrafos, a visão de ética de liberdade de Epicuro que pesou na a preferência visto que, como filósofo e cientista, Demócrito parecia mais qualificado e original.⁶⁴

E ainda que, mesmo aparentemente, estivesse – do ponto de vista do materialismo – mais próximo de Demócrito, seria, a meu ver, pouco crível que Marx deixasse de levar em conta a situação da Alemanha, caracterizada pela inexistência de uma vida pública democrática, e o potencial crítico que, inevitavelmente existiria num filósofo que, além de solapar o misticismo religioso, defendia também uma ética de liberdade, expressa na autonomia do átomo / indivíduo.

Ele “opta” por Epicuro fundamentalmente por dois motivos:

- a) A ênfase que Epicuro dava sobre a absoluta autonomia do espírito humano contribuía para a libertação da superstição acerca do transcendental. Na Alemanha, onde a crítica da religião era a base de toda crítica⁶⁵, é de se supor, ao ver do jovem pensador, o potencial explosivo de tal posicionamento,

⁶⁴ Ver, por exemplo: MC LELLAN, David. *Marx – vida e obra*. Petrópolis: Vozes, 1990. P. 50.

⁶⁵ MARX, KARL. ‘Introdução à Crítica da Filosofia do direito de Hegel’. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 45. Marx abre a ‘Introdução’ exatamente com essa afirmação.

- b) Também a ênfase, em Epicuro, sobre a autoconsciência individual livre apontava para um caminho no sentido de se ir além, de superar, o sistema de uma dada filosofia total (no caso, a de Hegel).

Ou seja, já estava ficando claro para o advogado recém-formado que filosofia não se poderia fazer de costas para o mundo: Marx concluiu, corretamente, que a física de Epicuro era apenas uma parte de sua filosofia moral – esta, sim, o centro de seu sistema e que foi pela recepção crítica das concepções de Demócrito que Epicuro formulou sua física e sua ética.

Foi por não se dá conta dessas diferenças que parte da tradição posterior viu em Epicuro apenas um plagiador de Demócrito.

Por fim, diga-se que a admiração por Epicuro não se prendeu a tese doutoral. Na *Ideologia Alemã* ele aponta Epicuro como a mente mais radicalmente esclarecida da antiguidade.

E mais: não devemos subestimar que, ao tratar das diferenças entre as duas filosofias, o que Marx objetivava abordar era uma questão cara ao contexto da discussão filosófica e que tinha rebatimentos na discussão – através e por meio da filosofia – da situação da Alemanha de então: a questão de como coadunar num sistema filosófico determinista – e aí Hegel era apenas motivo e motivador da discussão – a questão de uma consciência livre.

Por isso a “consciência de si” (ou autoconsciência) se constituía em conceito-chave nas reflexões dos chamados “jovens hegelianos de esquerda”. Sua tarefa – e a da crítica filosófica – era desnudar todas as formas e forças que se opunham ao seu livre desenvolvimento.

1.5. Da Filosofia ao Direito

Como herança dessa época, o materialismo em Marx ainda era muito preso ao empirismo feuerbachiano, um materialismo extremamente naturalista que, só de forma incipiente, partia de um conceito pré-construído e capaz de interpretar a totalidade, o que só vem a acontecer quando, pela descoberta do caráter

mediador da práxis, a tematização do homem como ser objetivado já não tem mais uma marca antropológica, mas um sentido – no dizer de Harbermas⁶⁶ - teórico-cognitivo.

E se Marx considera como limitação desse materialismo anterior o fato de captar o objeto apenas enquanto tal e não como atividade humana⁶⁷, isto é, práxis objetivada, então a própria atividade adquire sentido de constituição do mundo objetivo. Por isso, nele, o mundo objetivo possui primazia ante o espírito (que em Marx é a idéia ou imagem que dele se faz).

Já a interferência da filosofia hegeliana no desenvolvimento da teoria de Marx – e os pressupostos de sua superação - pode ser claramente notada, em três textos do “jovem Marx”: a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, notas escritas em 1843, e que, apesar do título, a referência (e reverência) em relação a Hegel é notável; na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, que – contrariamente ao que o nome parece expressar – foi escrita posteriormente e, portanto, já tem um caráter de balanço sobre o texto que pretende introduzir; e, por fim, na *Crítica da dialética e da filosofia de Hegel* – voltado ao exame da *Fenomenologia* de Hegel. Esse texto de Marx foi escrito em 1844 e faz parte dos chamados *Manuscritos econômicos-filosóficos*.

Dos três textos citados, o primeiro e o terceiro são análises que, especialmente no tocante à forma – mas não só quanto a ela - acabam por situarem-se no campo dos textos criticados, ao passo que a *Introdução* já representa uma evolução de Marx em direção ao seu próprio eixo de reflexão.

Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel* o foco de Marx é inteiramente centrado nas questões acerca do Estado, ou seja, um aspecto – mesmo que do ponto de vista de Marx o mais importante, mas, ainda assim, um aspecto – da filosofia hegeliana de Direito.

⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987. P. 43-47. Nessa obra, em sua primeira parte, Habermas faz um apanhado profundo da crise da crítica do conhecimento, examinando os pressupostos da crítica de Hegel à Kant e o que chama de metacrítica de Marx a Hegel, análises as quais nos valem para fundamentar aspectos deste texto.

⁶⁷ MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. P. 51. Ali, já na primeira glosa, Marx aponta que a falha capital de todo materialismo, inclusive o de Feuerbach, é o de captar o objeto apenas enquanto tal e não como ação humana, isto é, enquanto práxis.

A crítica de Marx abrange do parágrafo 261 ao 313 da Filosofia do Direito de Hegel. As notas aos parágrafos 257 a 260 nunca foram localizadas.

Note-se que a aludida obra de Hegel é composta por 360 parágrafos e o que Marx examina corresponde apenas a uma parte da 3ª secção (O Estado), precisamente a subsecção A-I (Direito político interno: a constituição interna para si). E desta parte Marx não analisa (ou se o fez, não se localizaram as notas) do parágrafo 314 ao 320, onde se conclui A-I. A parte A-II não foi examinada por ele.

Por isso é mais correto se falar em uma crítica da Filosofia do Estado de Hegel.

Ressalte-se que Marx, desde antes da elaboração das notas de Kreuznach – cidade onde escreveu as glosas que compõem a *Crítica da filosofia do Estado de Hegel* – nunca se deixou seduzir, como poderia se concluir a partir de análises superficiais de sua atitude para com Hegel, por explicações da filosofia deste enquanto mera tática de adesão ao Estado prussiano.

Já nas notas a um dos capítulos perdidos de sua tese doutoral, o quarto da primeira parte, ele chama atenção ao que considera prova de ignorância de parte dos discípulos de Hegel ao julgarem qualquer das determinações do seu sistema enquanto mera adaptação cômoda. Assim, Marx adota uma atitude que sempre marcou sua atitude em relação à Hegel, qual seja, defendê-lo perante ataque de “anões que precisam subir em ombros de gigantes”: é seu próprio passado que evidenciam ao suporem estar pelejando contra Hegel.

E mais adiante lembra que o ponto-chave do problema não é o fato de um filósofo cometer uma incoerência por comodismo, ou seja, moralmente, o que considera até compreensível, inclusive mesmo o filósofo tendo consciência disso.

A questão essencial é que aquilo sobre o que pode não ter consciência é a possibilidade de que tal adaptação – e frisa: aparente – ter sua origem primitiva numa determinada insuficiência ou na própria compreensão insuficiente do princípio do qual parte. E conclui: se isso ocorre a um filósofo, os seus discípulos devem explicar a partir da consciência essencial e íntima desse filósofo o que nele aparentava a forma de uma consciência esotérica (isto é, filosófica, especulativa,

teórica), pois não se suspeita da consciência individual de um filósofo e sim se descobre a forma essencial dessa consciência atribuindo-lhe uma caracterização e um significado determinado (ou seja, exotérico, prático), e assim ela é ultrapassada.⁶⁸

Portanto, o problema fundamental que, na prática, passara a enfrentar era o de como aprofundar a crítica a Hegel, mas, realizar um movimento simultâneo de resgatar as questões fundamentais da posição criticada – no caso a força explicativa do sistema filosófico hegeliano e, ao mesmo tempo, como evitar cair numa mera explanação positivista sem deixar-se levar pelo hermetismo.⁶⁹

Ao mesmo tempo tratava-se de combinar todas essas preocupações com o afastamento de uma atitude não apenas ontológica, mas cientificamente rígida, onde o fim já estaria predeterminado no começo da formulação, o que tornaria a teoria mera escatologia.

Se Marx teve êxito em tal intento é questão a ser examinada e debatida.

1.5.1. A Introdução à Crítica a filosofia do direito de Hegel

Mas, antes de adentrarmos à *Crítica* adiantemo-nos temporalmente e abordemos um aspecto da *Introdução* – como visto, ela foi escrita posteriormente, o que explica, inclusive sua forma mais acabada, pois se destinava a publicação, ao passo que a ‘Crítica’ eram anotações de leitura ao texto hegeliano.

Ao tempo em que deixa clara a influência de Hegel e Feuerbach sobre suas idéias, aponta para a superação das limitações de questões fundamentais de ambos – de Feuerbach, a idéia de que o positivo seria apenas o puro imediato, o que aproximaria de um empirismo; e de Hegel, ao tempo em que criticava o idealismo, o resgate da capacidade construtiva da teoria a partir do domínio de um conceito autônomo pressuposto.

⁶⁸ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/data. P. 29-30.

⁶⁹ FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: LP&M / CNPq, 1986. P. 37.

A introdução acentua a na análise crítica das diversas formas de ideologia religiosa porque – como já dito acima – os jovens hegelianos lutavam contra o aspecto autoritário do regime prussiano pela via da crítica filosófica da religião, afinal, a crítica da religião, como acentuado logo na abertura, era a condição de toda crítica.⁷⁰

A visão da religião enquanto consciência invertida do mundo – levando a consciência ingênua a dar conta de uma aparência ilusória nas suas experiências imediatas com o mundo externo – e, também enquanto modo pelo qual os humanos atribuem suas melhores qualidades à divindade – isto é, realização fantasiosa da essência humana, retoma idéias de Hegel e Feuerbach: do primeiro, a tese do mundo invertido vai ser buscada na *Fenomenologia do Espírito* e do segundo, a idéia de religião – e este é o segredo desta - como realização fantasiosa das qualidades humanas, onde o homem objetifica sua essência e se faz um objeto deste ser objetivado, na 'Essência do Cristianismo'.⁷¹

A crítica filosófica do direito, portanto, aceitava como ponto de partida a questão do “mundo invertido”, levantada por Hegel, e esta é outra demonstração do respeito devotado ao pai intelectual.

E reconhecia, adiante, que a crítica da filosofia alemã do direito e do Estado teve em Hegel a mais lógica, profunda e completa expressão, surgindo ao mesmo tempo como a análise crítica do Estado moderno.

Sua crítica centrava-se no domínio absoluto do 'conceito', provocador do idealismo hegeliano e da concepção abstrata – ou seja, formal – de liberdade. Assim, ao lembrar, - não sem uma certa dose de ironia - que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, completava: a força material só será abatida pela força material.⁷²

⁷⁰ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 45.

⁷¹ As formulações de Marx da religião enquanto *consciência invertida* e *realização fantástica da essência humana* – que foram buscadas, respectivamente, em Hegel e Feuerbach – encontram-se em: MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 45. O conceito hegeliano de 'mundo invertido' é aprofundado em: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002. P. 125-126, parágrafo 157. A idéia de religião como 'realização fantástica da essência humana', que Marx aborda em vários pontos de sua obra está em: FEUERBACH, Ludwig. *A essência da religião*. Campinas: Papirus, 1988. P. 71 e ss.

⁷² MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Martin Claret, 2002. Pp.52 e 53.

Cada vez mais se colocava para o nascente filósofo o problema acerca das possibilidades de uma teoria da qual se pudesse deduzir a necessidade de uma prática política.

Ou, no dizer do próprio filósofo: a crítica da filosofia especulativa do direito não se perde em si mesma, mas leva a questões que só se resolvem pela via da práxis.⁷³ A opção por tal via reforça, em nosso entendimento, a atitude não ontológica de Marx, visto que não há terreno mais inadequado para visões preestabelecidas do que o confronto com os fatos.

1.5.2. A Crítica à filosofia do Estado de Hegel

Adentrando no exame da “Crítica”, devemos salientar, antes de tudo, e como já frisamos anteriormente, a impropriedade com que a obra é, geralmente, traduzida como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*⁷⁴, visto que não se trata de uma crítica de Marx à filosofia do direito hegeliana.

Na verdade, o texto de Marx são notas de estudo, localizadas em 1927 e em forma manuscrita, onde ele analisa do parágrafo 261 até o 313 da obra de Hegel.

Ou seja, o que temos são glosas a uma parte da 3ª secção, dedicada ao Estado, em especial o direito político interno, na linguagem enviesada de Hegel chamado “Constituição interna para si”, abrangendo o poder do príncipe, o poder do governo e o poder legislativo – todos os temas insertos na terceira parte da Filosofia do direito de Hegel, parte essa que estuda a “moralidade objetiva” (o direito posto).⁷⁵

⁷³ MARX, Karl. ‘En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel: Introducción’. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 493-503. [Na edição brasileira citada, P. 52-59].

⁷⁴ É o caso da tradução portuguesa, já citada neste trabalho, sem data e de responsabilidade da Editorial Presença, Lisboa.

⁷⁵ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 212-258. As notas de Marx aos parágrafos 257 até 260 nunca foram localizadas, Marx interrompe suas notas no parágrafo 313, que analisa, deixando de examinar dos parágrafos 314 até 320, onde se conclui a parte relativa ao poder legislativo.

De forma que é muito mais apropriado falar-se, como já apontamos, numa “Crítica da filosofia do Estado de Hegel”, ou “Crítica do Estado hegeliano” ou mesmo numa “Crítica da filosofia hegeliano do direito público”.⁷⁶

Sobre a Filosofia do direito de Hegel, Marx já afirmara anteriormente, e de forma categórica, que era então a única que estava de par com a época moderna oficial e que a negativa de suas circunstâncias imediatas já estavam dadas em suas circunstâncias ideais.⁷⁷

Mas, para desconstruir a crítica de Marx faz-se necessário um exame prévio da própria teoria que é objeto da “Crítica”.

Antes de fazê-lo é mister compreender-se o motivo de, para Marx criticar o Estado prussiano de então, valer-se do confronto com parte da filosofia do direito de Hegel.

O ambiente intelectual e o contexto daquele século de gigantes só poderiam conferir dignidade intelectual a um tema se tratado não apenas em sua dimensão filosófica, mas na medida em que se propunha a ser um sistema de pensamento. E a “Crítica” já era um dos passos, ainda que primeiros, de Marx, em tal direção.⁷⁸

Marx, no exame de uma nota do próprio Hegel ao parágrafo 279 da *Filosofia do direito*⁷⁹, expõe – valendo-se das próprias palavras do, simultaneamente, mestre e objeto de sua crítica – a concepção que norteia a filosofia hegeliana do direito e do Estado: o desenvolvimento imanente de uma ciência, a dedução de todo o seu conteúdo a partir do simples conceito (sem o qual nenhuma ciência merece o nome de ciência filosófica) – aqui, a vontade – no começo (e por ser começo) é, ainda, abstrata.

⁷⁶ Na clássica tradução do Professor Carlos Liacho, para o Editorial Claridad, de Buenos Aires, em 1946 - e a qual sempre nos remetemos no presente trabalho - temos *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Já Atienza, com o que está de acordo, no essencial, com Della Volpe (que traduz: *Crítica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Roma: Riuniti, 1983), fala numa *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel*. Ver: ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Mezquita, 1983. P. 39-40 e nota 41.

⁷⁷ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 51.

⁷⁸ Nesse mesmo sentido segue a análise feita no próximo capítulo desta dissertação e na qual nos colocamos de acordo com a arguta análise de: FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995. P. 51-52.

⁷⁹ A nota de Hegel ao parágrafo 279 (nota esta que Marx classifica de ‘curiosa’) encontra-se em: HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 234 e a análise de Marx, que a reproduz quase na íntegra, em: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/ data. P. 35-51 e MARX, Carlos. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Claridad, 1946. P. 72-86.

Assim também, o elemento fundamental da personalidade, de início, abstrato, desenvolveu-se através de suas diversas formas de subjetividade e se torna no Estado, que é a objetivação concreta da vontade, a sua personificação e certeza de si⁸⁰.

Isto significa que Hegel partindo da idéia formal de vontade desdobra-a, através de sucessivas determinações – modos de concretizá-la – e chega ao Estado, representando por um indivíduo a encarnar a racionalidade do conceito, o monarca (ainda que constitucional).

Do que se pode inferir que se é um exagero atribuir-lhe a paternidade do republicanismo liberal⁸¹, também o é considerar-lhe um dos “inimigos da sociedade aberta”.⁸²

Hegel era sim, em sentido econômico, um liberal e, politicamente, um defensor da monarquia constitucional. Mas, no espectro de seu tempo, colocá-lo a partir de uma perspectiva autoritária é algo forçado.

Marcuse, num dos mais detalhados estudos sobre a filosofia de Hegel, critica as visões apressadas segundo as quais este se tornara filósofo oficial do Estado prussiano e lembra que, para Hegel – o que o colocava em contradição com tal Estado – o princípio da razão, na sociedade, significa a existência de uma ordem social construída sobre a autonomia racional do indivíduo. E não pode haver conceito menos compatível com ideologias autoritárias do que aquele que funda o estado a partir de leis universais e racionais que salvaguardam os interesses individuais independente de contingências sociais.

E complementa: a obra de Hegel reflete criticamente a ordem social. É vista como reacionária na medida em que a ordem social que reflete o for, mas também será progressista na medida em que a aquela ordem assim se expressar.

Para ele, algumas das incompreensões quanto à filosofia do direito podem ser esclarecidas pelo simples entendimento da obra no sistema hegeliano: ela não

⁸⁰ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 234.

⁸¹ ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. P. 19.

⁸² Como em: POPPER, Karl. *A sociedade aberta e os seus inimigos*. (2v). São Paulo: EDUSP, 1974. P. 37, 2º v.

trata da totalidade do mundo exatamente porque o âmbito do direito é apenas uma parte do espírito (o espírito objetivo – esclareço).⁸³

Em Hegel, o Estado funciona como integrador dos interesses dispersos na sociedade civil e onde a vontade geral expressa-se – e condensa-se – na pessoa do monarca.

E é nesta última construção conceitual que se centra a crítica de Marx ao afirmar que, na filosofia de Hegel, o ser real (enquanto ser empírico e dotado de existência concreta) está alienado – isto é, separado de sua essência – pois a razão encontra-se por fora e acima dele (na religião, em deus, e na vida mundana, no monarca).

O idealismo de Hegel revelar-se-ia em que as categorias intelectuais constituiriam o mundo [da idéia ao ser] ao invés de, meramente, reproduzi-los, dando a idéia o caráter de criadora de tudo.

Marx condensou tal inversão taxando o Estado de essência alienada da sociedade civil, determinando aquele e não por ele sendo determinada. Enfim, ela (a sociedade civil) é a esfera dos interesses egoísticos, espaço privilegiado da guerra de todos contra todos e não espaço de reconciliação do indivíduo com o outro.

Mas, para os críticos mais apressados da perspectiva política de Hegel, este via a reconciliação num outro sentido, ou seja, enquanto reconciliação com a realidade prussiana de então e que se expressaria na crítica veemente às tentativas de que a filosofia tente se antecipar ao mundo presente visto que conceber o que é, é a tarefa da filosofia.⁸⁴

Daí que, para os que formulam acerca de um conservadorismo em Hegel, a racionalidade do real é apenas mero antecedente desse apego ao presente.⁸⁵

⁸³ MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. P. 161-171.

⁸⁴ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 36.

⁸⁵ Apenas para problematizar com o rótulo de conservador é de se citar um depoimento do poeta Heine: Hegel – de quem fora aluno – forçava a obscuridade de suas exposições pelo temor de possíveis consequências de uma possível leitura ‘avançada’. Ele conta que uma vez interpelou o mestre, por considerar conservadora a equivalência entre o real e o racional. Segundo ele, Hegel sorriu e respondeu: ‘e se o senhor lesse a frase assim: o que é real deve também ser racional?’. *In*: FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995. P. 24.

Não se trata de tentar obscurecer que Hegel tentou, ao máximo, na sua filosofia – para conferir racionalidade ao real – aprofundar as mediações entre a individualidade empírica (o monarca) e a generalidade empírica (a sociedade civil), entre princípio monárquico e povo. Não é a toa que ele lembrava que constitui um perigoso – e corrente – preconceito o de se representar as assembleias (ele falava da Prússia - EF), sobretudo do ponto de vista de sua oposição ao governo, como se esse fosse o seu caráter essencial.⁸⁶

Para Marx, ao contrário, o pressuposto para tal reconciliação se dar seria exatamente pela negação, pela extinção do Estado, tema que viria a aprofundar em seus escritos de maturidade.

O problema situava-se – do ponto de vista de Marx – no fato de que o mestre com quem se confrontava não pretendia que “o geral em e para si” ou seja, o Estado político, seja determinado pela sociedade, mas sim que a determine. Marx bateu-se contra mais essa inversão hegeliana, onde o determinante era determinado e o sujeito, predicado.

Marx, desde então, já rejeitava a possibilidade de mediação entre as duas esferas ao afirmar que um suposto acordo moral entre a vontade do Estado enquanto vontade soberana e o outro aspecto de sua vontade enquanto vontade da sociedade civil, não era o suficiente.

O motivo, na análise que faz, é que se é certo que Hegel preferia a realidade do acordo e a impossibilidade de uma oposição hostil, tanto mais seria certo que tal possibilidade não poderia ser alcançada.⁸⁷

Os pressupostos da construção de identidades e diferenças com o mestre, já estavam dados, pois para o jovem filósofo as categorias ideais de Hegel ao invés de reproduzirem o real pretendiam constituir-lo, pelo que o verdadeiro interesse já não mais seria a filosofia do direito e sim a ciência da lógica.

Assim, o trabalho filosófico não consistiria em que o pensamento se materializa em determinações políticas, mas que as determinações políticas se volatilizam em

⁸⁶ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 251. Trata-se de uma nota ao parágrafo 302.

⁸⁷ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/ data. P. 139

pensamentos abstratos. O elemento filosófico não é a lógica do objeto e sim o objeto da lógica, a lógica não serve para justificar o Estado, ao contrário, o estado é quem justificaria a própria lógica!

Ou, em termos de Estado e Direito, tratava-se do seguinte problema da teoria hegeliana: O Estado político não pode existir sem a base natural da família e sem a base artificial da sociedade civil, ambas constituem sua *conditio sine quae non*, mas esta condição é formulada, em Hegel, como sendo o condicionado; o determinante como sendo o determinado; o produtor como sendo o seu produto.⁸⁸

Entretanto, tal crítica não o levou – especialmente em relação à Hegel – a uma atitude intolerante.

1.5.3. A Crítica ao Manifesto da escola histórica do direito

Já sua oposição à escola histórica, como teremos oportunidade de aprofundar no próximo capítulo, foi menos resultante dos bancos acadêmicos (foi aluno de Savigny no Curso de inverno de 1836/1837, cujo tema foi o *'Pandectas'*, tendo sido considerado um aluno diligente⁸⁹) e pode-se atribuir muito mais tanto ao posicionamento concreto da escola histórica ante a situação da Prússia e, mais certamente ainda, a atitude anticodificação – onde Savigny choca-se com Thibaut.

O posicionamento político de Savigny expressava muito mais a resistência a um código que teria clara influência das idéias libertárias francesas do que a valorização de um indefinido “espírito do povo”.

Mas também a filiação do então jovem Marx ao hegelianismo daria o tom de boa parte de sua crítica.

O próprio Hegel, na esteira da crítica a Fries, refere-se – a meu ver – de forma induvidosa à escola histórica, que – para ele - é menos espiritual quanto mais fala do espírito; é mais árida quanto mais se expressa pronunciando as palavras vida e

, 142-143.

⁸⁸ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/ data. P. 13 e 65-66.

⁸⁹ BERLIN UNIVERSITY. *Leaving certificate*. In: *Marx and Engels collected Works*. Volume 1. Baixado de: <http://www.marxists.org/archive/marx/letters/misc/1841-cb.htm> em 01/03/2003.

vivificar; e, onde manifesta mais orgulhosa vaidade, tem sempre na boca a palavra povo. Para Hegel, o sinal mais característico da escola seria o ódio à lei.

Isto porque para Hegel o direito é racional e determinado e é isto que constitui a lei. A sentimentalidade que se reserva o arbitrário, que faz consistir o direito na convicção subjetiva, tem seus motivos para considerar a lei sua pior inimiga.

E mirando o alvo que queria acertar, deixa claro, ao analisar sua própria época que, naquele contexto, a filosofia já não era exercida, como entre os gregos, como uma atividade privada, possuindo uma existência pública, principalmente, ou mesmo exclusivamente, a serviço do Estado.⁹⁰

Fundamentalmente, e nos mesmos termos, Marx reitera, na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, não só as observações de Hegel, como também as feitas na *Crítica ao manifesto da escola histórica do direito*.

Para ele, uma teoria que explica a mácula de hoje pela de ontem; que considera todo o grito do escravo sob o açoite como um grito de rebelião, mas na condição que o açoite tenha se tornado venerável pela idade; enfim, uma teoria pela qual a história só mostra seu *a posteriori*: esta é a escola histórica do direito. Poderia julgar-se que ela inventou a história alemã, se não fosse ela mesma uma invenção da história.⁹¹

Em verdade – e como já se falou apropriadamente⁹², já que o ideal científico implica numa crítica do próprio conhecimento – a polêmica de Marx com a escola histórica acabou por resultar numa significativa contribuição para a epistemologia jurídica. E tal é de ser apropriado – sem genuflexões, mas também sem preconceito – por quem quer que deseje fazer uma reflexão científica acerca do jurídico e numa perspectiva emancipatória.

Trata-se de notar que dentre as questões tidas como de método e que existem de forma abundante nas reflexões sobre o jurídico, muitas servem tão só para reforçar, as vezes até de forma sofisticada, um dado grau de alheamento – na

⁹⁰ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 30-32.

⁹¹ MARX, Karl. 'Contribuição à Crítica da filosofia do direito de Hegel (Introdução)'. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 47.

⁹² GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Teoria da ciência jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2001. 43.

terminologia de Marx, alienação, estranhamento – do jurista, caracterizado por um fechar-se em si mesmo, numa postura imobilizante e, no limite, destrutiva, uma adequada compreensão da própria prática jurídica não se alcança sem que antes se compreenda o sentido da sua própria teorização.⁹³

A contribuição de Marx, nesse ramo, tem em comum com seus estudos sobre direito o fato de ser uma crítica negativa onde as proposições e saídas não são formuladas – ao menos explicitamente – o que, se entendido o estilo, nada tem de estranho e, apesar disso, não deixa de propor alguns fundamentos do que deveria ser uma ciência jurídica ou um estudo científico sobre o direito.

Concentra-se, por outro lado, num profundo questionamento ao modelo de ciência jurídica proposto pela escola histórica e acaba por contribuir, exatamente pelo que desnuda, para a expansão do paradigma jurídico que se expressa nos modelos estritamente dogmáticos – e, mais grave, não reflexivos - do direito.

O que Marx propõe, ao criticar Savigny, já não é apenas uma ciência jurídica alternativa que simplesmente rompesse com o paradigma dominante, ela optou por criticar os próprios fundamentos de tal paradigma. E certamente o fez sob a influência da crítica de Hegel, visto que em 1841/42 – época da Crítica ao manifesto da escola histórica – já era um “jovem hegeliano” e já tinha começado seus estudos sobre a ‘Filosofia do direito’ do mestre.

Para Marx, a escola histórica ao invés de ser uma reação contra o espírito do século XVIII, era o seu produto mais acabado. À visão da história como mera caudatária do passado e ao apego pelas fontes, Marx opôs-se com ácida ironia ao frisar que a escola histórica lembrava um barqueiro que navegava não sobre o rio, mas sobre as “fontes”, recorrendo ao barqueiro apenas para ignorar o rio da história. E desnudando o conservadorismo da escola histórica, que se escudava como herdeira de Kant, Marx rebate: se a filosofia de Kant é corretamente

⁹³ CASTRO JUNIOR, Torquato da Silva. *A pragmática das nulidades e a teoria do ato jurídico inexistente (reflexões sobre metáforas e paradoxos da dogmática privatista romanista)*. São Paulo: PUC, 2003 (tese de doutorado). P. 28.

considerada a teoria alemã da revolução francesa, o direito natural da escola histórica é a teoria germânica do ancien regime francês.⁹⁴

Marx dá um acento jusnaturalista - ainda que se valendo de uma atitude retórica – à escola histórica, que valorizava o homem em seu ‘estado natural’: o homem da natureza da escola histórica, ainda que sem os adornos da cultura romântica, é Gustav Hugo. Seu manual de direito natural é o velho testamento da escola histórica.⁹⁵

Finalmente – e para contextualizar a *Crítica ao manifesto da escola histórica* – é de se registrar que a idéia inicial era publicá-lo numa revista de um jovem hegeliano, Arnold Ruge – o que não aconteceu. O motivo provável do artigo foi a nomeação de Savigny, o mais destacado membro da escola histórica, como ministro de Frederico IV, em fevereiro de 1842.

1.6. Marx e a epistemologia jurídica

1.6.1. Uma análise sobre a Lei contra o furto de lenha

Aqui, aprofundaremos a questão epistemológica na perspectiva de examinar as compatibilidades (e incompatibilidades) entre a concepção jurídica de Marx e a teoria jurídica que em sua época era hegemônica, a da escola histórica de direito, ao tempo em que reafirmaremos nossa tese que, com o exercício da crítica ele acaba por afastar-se de uma atitude ontológica.

E o faremos através do exame de dois casos jurídicos paradigmáticos, ambos acabando por envolver o jurista recém-formado que se vê forçado – e por uma dessas ironias da vida, não através do direito e sim da atividade jornalística – a envolver-se nas chamadas questões materiais: o julgamento do caso dos

⁹⁴ MARX, Carlos. ‘*El manifiesto filosófico de la escuela historica del derecho*’. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 237, 239.

⁹⁵ MARX, Carlos. ‘*El manifiesto filosófico de la escuela historica del derecho*’. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 237

lenhadores, acerca da proposta de criminalização da coleta de lenha na Prússia de então e os debates acerca da legislação sobre a liberdade de imprensa.

Neste artigo, Marx se manifesta pela primeira vez e de forma concreta – não genérica – acerca de problemas concretos e cotidianos, expresso em questões econômicas.

Tais problemas que aí tratou acabaram tendo o condão de forçá-lo a estudar economia política. Ele mesmo assinala, posteriormente, que, até então sua especialidade era a jurisprudência, a qual exercia como, contudo, como disciplina secundária, ao lado da filosofia e da história. Mas, nos anos 42/43, como redator de jornal vira-se – segundo ele mesmo – em apuros, pois que obrigado a, pela primeira vez, ter de se posicionar perante os chamados “interesses materiais”. Os debates sobre o que se qualificou como furtos de lenha, sobre questões de parcelamento da propriedade da terra e a situação dos camponeses, os problemas de câmbio, livre-comércio e as questões aduaneiras foram os motivos que o impulsionaram em tal direção.

Marx viria, posteriormente, a admitir que naquelas condições o impulso de seguir adiante ocupava, na maioria das vezes, o lugar do conhecimento aprofundado do assunto. Por isso admitiu a incapacidade de manifestar julgamentos com base nas informações que possuía, retirando-se do cenário público para o gabinete de estudos.⁹⁶

A lei contra o furto de lenha – até então a coleta de lenha caída era livre ao camponês – fora regulada pelo então Ministro Savigny, destacado membro da escola histórica, acima examinada, e defensor da concepção de direito como resultante do “espírito do povo”.⁹⁷

Marx critica a criminalização de uma conduta consagrada pelo costume e rejeita a tese de compatibilidade da norma argumentando que não há porque aceitá-la apenas pelo fundamento de ela é harmônica com a ordem jurídica, além de emanada de um poder apto a produzi-la.

⁹⁶ MARX, Karl. *'Prefácio para a crítica da economia política'*. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. 128.

Com tais argumentos, ele se distancia de qualquer formalismo para o qual não importa o conteúdo vertido na lei – isto é, seu aspecto material e sim, apenas se ela é, numa linguagem contemporânea, procedimentalmente válida.

Entretanto, apesar de tais considerações, opta por travar o debate também no campo jurídico. Ele vê em tal lei uma violência a dois princípios caros ao direito: o da adequação e o da verdade, levando a colisão entre os interesses dos proprietários de terras e os princípios do direito.

Feriria ao princípio da verdade porque, argumentava Marx, recolher lenha caída ou roubar madeira são coisas essencialmente distintas, não cabendo equiparar o costume social de colher lenha a um conceito de furto; e fere ao princípio de adequação a partir do momento que a lei chama de roubo a um ato que, no máximo, é uma transgressão.

Marx critica ainda o uso de uma sanção penal - no caso uma pena de trabalho forçado, aplicada sobre a pessoa do imputado - ao invés de medidas patrimoniais, como se deveria esperar de uma relação jurídica privada.

E ele complementa: a pena pública é o ajuste de contas do delito com a razão de Estado; é, portanto, um direito de Estado, mas um direito que este não pode ceder a um particular, pois todo direito do Estado contra o delinqüente é, ao mesmo tempo, um direito estatal público do próprio delinqüente⁹⁸.

A lei fere o costume, acusa Marx, questão que deveria ser tão cara à escola histórica e ao próprio Savigny, com a agravante de se sancionar uma norma que não apenas se choca contra um costume secular, mas que, além de tudo, coloca interesses privados / patrimoniais acima de interesses sociais. Era esse o *topos* argumentativo perpassava a retórica de Marx.

Ele ironiza toda situação lembrando que aos demais, gente pouco prática, só restaria reclamar para a massa socialmente desamparada o que os sábios e

⁹⁷ GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Teoria da ciência jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2001. P. 36.

⁹⁸ MARX, Carlos. *Los debates de la VI dieta renana sobre la ley castigando los robos de leña*. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 251, 257, 260, 273-276, 281-282.

eruditos servidores da chamada história têm erigido como pedra filosofal: reivindicamos para a pobreza o direito consuetudinário.⁹⁹

Suas obras de então eram caracterizadas por uma exegese polêmica, demonstrando o talento panfletário que ele amadureceria em obras posteriores. Os textos eram escritos num estilo vivo, com um enfoque radical, sua polarização caracteriza-se por tratar as posições opostas pelo uso intenso de figuras argumentativas tais como: *reductio ad absurdum*, antíteses, slogans, clímax, anáforas, paralelismo e quiasmas.¹⁰⁰

Além dessas e de outras estratégias discursivas, ele se valeu em sua análise de um *topos* de proporcionalidade: o sacrifício que a lei impunha aos desfavorecidos era desproporcional em relação as vantagens que dela tirariam os donos de terra. Logo, a lei que criminalizava a colheita de lenha caída feria, em seu ponto de vista, os princípios fundamentais do direito, v.g., igualdade de todos perante a lei, generalidade da norma e racionalidade.

Ou seja, os direitos consuetudinários dos “de cima” se rebelam, por seu conteúdo, contra a generalidade da lei e não podem condensar-se em leis porque são negações pura e simples dela mesma.

E ao rebelarem-se, exatamente por seu conteúdo, contra a forma da lei e sua conseqüente generalidade, desnudam-se precisamente enquanto direitos costumeiros que não se podem fazer valer na medida em que são opostos a lei e, pelo contrário, por isso mesmo, devem ser derogados.¹⁰¹

Para vários estudiosos¹⁰², as questões suscitadas nesse artigo de Marx lançaram elementos importantes para uma renovação do direito e se não romperam com os paradigmas então vigentes, muito os ampliou dado que retomados por várias correntes jurídicas posteriores a exemplo da jurisprudência dos interesses, de Ihering e da tópica de Viehweg, embora pelo fato de nunca ter

⁹⁹ MARX, Carlos. *‘Los debates de la VI dieta renana sobre la ley castigando los robos de leña’*. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 253.

¹⁰⁰ MCLELLAN, David. *Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990. P. 56.

¹⁰¹ MARX, Carlos. *‘Los debates de la VI dieta renana sobre la ley castigando los robos de leña’*. In: *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 254.

¹⁰² Dentre eles: GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Teoria da ciência jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2001. P. 36-43; MCLELLAN, David. *Marx: vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990. P. 57.

se proposto a elaborar uma teoria geral do direito e sim realizado uma crítica centrada na negação, muitas de suas conclusões só foram explicitadas pela via da recepção – mesmo que parcial – de suas formulações.

Marx, após ter concebido uma práxis voltada para a interpretação crítica do direito, desdogmatizou-o, desnudando-o do seu véu de mistério, tornando-o terreno e, conseqüentemente, aberto e receptivo à crítica, mas como visto acima, não vai adiante, pois opta por dominar outras questões, transitando do direito e da filosofia para a economia política, embora não tenha deixado de, mesmo que pontualmente, sempre se remeter a tais problemas.

Talvez seja a partir daí que surgem interpretações acerca das colocações de Marx sobre o direito tentando colocá-lo sob a perspectiva de um certo positivismo, visto que ele tentaria explicar o jurídico a partir de uma descrição da economia e da vida social.

Outro desdobramento seria que tal concepção do direito reforça a crítica que lhe é atribuída de um certo ontologismo.

Tais análises, a meu ver, subestimam pelo menos dois problemas: o primeiro que – mesmo não sendo um jusnaturalista - Marx atribuía um conteúdo ao direito, só que esse conteúdo era extremamente mundano: a dominação classista; e o segundo problema seria a crítica que ela já havia empreendido a todas as formas empíricas, ou seja, positivistas, de materialismo, quando critica as concepções feuerbachianas, especialmente expressas nas onze teses¹⁰³.

Por outro lado, e no que diz respeito ao direito, a nota essencial que ele atribuía, era o aspecto de dominação, o que, ainda assim, guarda alguma distância com uma atitude dogmaticamente rígida e intolerante.

Dizer que falta ao marxismo um elemento ético é negar que tal concepção filosófica não só defende determinados valores morais como também – e fundamentalmente – desenvolve uma reflexão sobre a própria moral, tarefa que a

¹⁰³ MARX, Karl. *'Teses contra Feuerbach'*. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. P. 51-53.

meu ver é exercida – independente da filiação filosófica - pela ética, enquanto moral de segunda ordem.

1.6.2. O debate sobre liberdade de imprensa

Continuamos ainda, para efeito de demonstração dessa atitude não-ontológica, a nos determos sobre os escritos de Marx.

Agora, ao exame de escritos dedicados as questões acerca da liberdade de imprensa – artigos produzidos para um jornal chamado “Gazeta Renana”, ao longo do ano de 1842 e do qual Marx era editor – continuamos a ter diante de nós um escritor racionalista de matriz claramente hegeliana, que já no início do artigo escrito para a edição nº 125, de 05 de maio daquele ano, deixa claro, como a demarcar seu campo intelectual, que a primeira condição da liberdade é a autoconsciência.¹⁰⁴

Marx chama atenção, no artigo seguinte (08 de maio) que o espírito específico de cada estamento social não se manifestou em lugar algo de forma mais clara do que em tais debates.¹⁰⁵

E, em seguida fulmina com o argumento de que as restrições à liberdade de imprensa decorrem da falta de maturidade de um povo para a vida política: se a imaturidade humana é o argumento contra a liberdade de imprensa, sem dúvida a censura é uma medida altamente eficaz contra tal imaturidade e como tudo aquilo que se desenvolve é imperfeito e o desenvolvimento só pára com a morte, teremos que concluir obrigatoriamente que devemos matar os homens para salvá-los da imperfeição!¹⁰⁶

Marx conclui demarcando sua concepção do papel da imprensa num Estado democrático e acaba por abordar o próprio conteúdo da liberdade em geral, ao argumentar que a liberdade é de tal forma caracterizadora da essência humana

¹⁰⁴ MARX, Karl. *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM, 2001. P. 10. Publicado originalmente na ‘Gazeta Renana’ nº 125, em 05/05/1842.

¹⁰⁵ Idem. P. 19. Gazeta Renana nº 128, em 8/05/1842.

¹⁰⁶ Idem. P. 45-46. Gazeta Renana nº 130, em 10/05/1842.

que mesmo os seus mais ferrenhos opositores a reconhecem, na medida em que a combatem.

E traça o que é ao meu ver um esboço de sua visão amadurecida de liberdade humana ao lembrar que ninguém luta contra a liberdade, no máximo luta contra a liberdade dos outros. Por isso é que todos os tipos de liberdade existiram sempre, só que algumas, as vezes, como prerrogativa particular e outras como direito geral.¹⁰⁷

E as formulações do que era então sua concepção, que pode ser chamada de racionalista-liberal - o que, se levada em conta a realidade prussiana, era um progresso: a lei seria verdadeira quando dentro dela a lei natural da liberdade torna-se lei consciente (isto é, racional) do Estado.

Mas, como já falamos, os lampejos da concepção definitiva já se esgueirava pelos desvãos das formulações herdadas do hegelianismo. No mesmo artigo – mais adiante – ele aponta que para a liberdade não interessa somente que, mas muito mais como vivo, interessa não apenas que eu ajo em liberdade, mas, fundamentalmente, que eu ajo livremente.¹⁰⁸

Mas o seu conceito universal – portanto, racional e liberal – de lei não se deixa ocultar nesta afirmação final: as leis não são medidas repressivas contra a liberdade mais do que a lei de gravidade é uma medida repressiva contra o movimento. As leis são normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade ganhou existência impessoal e teórica. Um texto legal é a bíblia da liberdade de um povo.¹⁰⁹

Só nos textos da maturidade esses dilemas acerca da lei, do Estado e do direito seriam definitivamente dissipados. Entretanto, ao contrário do que se afirma, ao invés de um filósofo rigidamente dogmático, encontraremos um Marx maduro, mais científico e metodologicamente cético.

¹⁰⁷ Idem. P. 49. Gazeta Renana n° 132, em 12/05/1842.

¹⁰⁸ MARX, Karl. *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM, 2001. P. 68. Gazeta Renana n° 135, em 15/05/1842. Os itálicos são do próprio Marx. Essa formulação de Marx é, posteriormente, resgatada por Vishinski, para se contrapor a Pasukanis. Ver: VYCHINSKI, Andrei. 'Problemi del diritto e dello stato in Marx'. In: CERRONI, Umberto (cura). *Teorie sovietiche del diritto*. Milano: Giufreé, 1964. P. 271

¹⁰⁹ MARX, Karl. *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM, 2001. P. 60. Gazeta Renana n° 132, em 12/05/1842

1.7. Do Direito à Economia e à Política

Na própria conceituação de feição mais definitiva de sociedade civil – que, primordialmente, remonta à sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* – Marx se vale de um grego, Aristóteles, para criticar as chamadas concepções contratualistas de sociedade, bem como a idéia da existência de um pacto originário como fundamento explicativo da vida sob o Estado.

Argumentando a partir da *Política* de Aristóteles ele lembra que o homem é literalmente um animal político e não apenas animal social, e o é na medida em que até a hipótese de seu isolamento pressupõe e leva em conta a vida social.¹¹⁰

Marx rejeita as teorias contratualistas de um pacto originário argumentando que os que se valem de tal explicação tomam como pressuposto algo que estariam obrigados a explicar¹¹¹, com o que retoma a Aristóteles – que mesmo sem formular explicitamente o conceito de sociedade civil e historicamente não tinha os elementos para fazê-lo – partia da família como agregação natural e conceituava a *polis* – embrião da sociedade civil - como agregação que ultrapassava o mero âmbito familiar. Para o estagirita a família é a sociedade constituída por natureza, formada para atender as necessidades cotidianas e que evolui para a *polis*, sociedade política por excelência e voltada para atender as necessidades não cotidianas.¹¹²

Mas a influência de Aristóteles não é apenas o tributo juvenil de um admirador da cultura grega. Mesmo em obras da maturidade – O capital¹¹³, por exemplo – Marx presta justo tributo a Aristóteles, quando lembra que foi esse quem primeiro percebeu que a expressão em dinheiro de uma mercadoria é tão somente o aspecto desenvolvido de sua forma mais simples, o valor, e que é graças exatamente ao valor que elas (as mercadorias) relacionam-se entre si como grandezas intercambiáveis.¹¹⁴

¹¹⁰ MARX, Karl. *Crítica da economia política (Prefácio)*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. 104.

¹¹¹ MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos (1º manuscrito)*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 110-111.

¹¹² ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2004. P. 13-15, 88, 119, 175 e 193.

¹¹³ MARX, Karl. *O capital*. Lv 1, Vol 1, Cap 1º. São Paulo: Abril Cultural, 1989. P. 61-62.

¹¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: M. Claret, 2002. P. 113-115 (1134a-b).

Portanto, não foi por uma simpatia de ocasião (nem por acaso) que Marx, já na tese de doutorado, intitula Aristóteles de 'Alexandre Magno da filosofia grega, voz poderosa que atravessa os séculos e que com ele parece terminar, na Grécia, a história objetiva da filosofia.'¹¹⁵

Foi, assim, a partir dessa base teórica, concretamente situada nos marcos de um século de grandes mudanças, que Marx enceta sua crítica a filosofia e ao direito, fazendo-o a partir da realidade existente, pois – como abordaremos no próximo capítulo - também a filosofia não surge por geração espontânea.

O filósofo que afirmaria na sua obra definitiva – *O capital* – que toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente e que o conhecimento aparente sente-se tanto mais à vontade quanto mais tal relação lhe pareça óbvia¹¹⁶, poderia ser tudo menos ontologizante, visto que a consequência desta postura intelectual só poderia ser, em nosso ver, uma visão estática da ciência, onde tudo já estaria dado e resolvido previamente.

Seu fundamento perante o conhecimento era o que poderíamos chamar de ceticismo metodológico – “duvidar de tudo”, frase de Terêncio, era, segundo ele, a sua máxima preferida -, o que dota seu pensamento de um fundamento plenamente ético e que se coaduna com a tese que seguimos afirmando até aqui.

¹¹⁵ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/data. Pp. 17 e 32.

¹¹⁶ MARX, Karl. *O capital*. Volume III, Tomo 2. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 271.

CAPÍTULO 2

O AMBIENTE DO SÉCULO XIX.

Sumário: 2.1. A influência do racionalismo e da filosofia alemã; 2.2. O século XIX, a dupla revolução e seu reflexo no jurídico; 2.3. A emergência do positivismo; 2.4. Marx X a escola histórica e a afirmação do direito positivo; 2.5. A filosofia marxista; 2.6. O marxismo e o conteúdo do direito.

2.1. A influência do racionalismo e da filosofia alemã

Para se buscar uma compreensão acerca das condições de surgimento das concepções de Marx deve-se, em primeiro lugar, se lembrar que sua filosofia e sua concepção jurídica não surge espontaneamente, como Minerva da cabeça de Júpiter (ou, Atena da cabeça de Zeus)¹¹⁷.

As condições de sua emergência foram dadas em um determinado ambiente político, social e intelectual, no qual a herança da racionalidade cartesiana era, ainda, incontestável, mesmo a partir da revolução Kantiana, que muda radicalmente o problema do conhecimento ao introduzir na problemática o sujeito e as condições em que este conhece.

E, numa consideração que será posteriormente desenvolvida, pode se dizer que o principal acento do cartesianismo foi ter trazido a necessidade do método como pressuposto que gera segurança e certeza, questões fundamentais para solidificar a sociedade mercantil e viabilizar – ao longo dos séculos XVII e XVIII – as condições que permitirão emergir o paradigma da sociedade moderna, que viria a se expressar na sociedade burguesa¹¹⁸.

¹¹⁷ GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense, 1982. P. 48. Aqui se relata a lenda sob o enfoque da cultura grega (Atena / Zeus). Já ULIANOV, Vladimir I. *Que Fazer? In: Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980. Vol.1, à propósito de examinar o conceito de liberdade de crítica, faz a mesma comparação, em outro sentido, e utilizando-se dos mitos romanos (Minerva / Júpiter). Mas, tanto numa como noutra acepção, usa-se a mitologia greco-romana ao fazer-se menção do surgimento de Minerva / Atena, de forma espontânea e sem intervenção de um princípio feminino, da cabeça de Júpiter / Zeus.

¹¹⁸ DA MAIA, Alexandre. *Da epistemologia ao argumento como racionalidade jurídica: para uma dogmática jurídica da multiplicidade*. Recife: UFPE, 2002. Tese de doutorado. P.51-55; DA MAIA, Alexandre. *O embasamento epistemológico como*

E foi também por isto que se fortaleceu a demanda por um conhecimento racional, que pretendia uma observação controlada dos fenômenos sociais, pelo estabelecimento, para estes, de leis equivalentes às naturais.

Nesta premência por certeza e segurança é que vislumbramos, como veremos adiante, a sedimentação das bases teóricas do positivismo jurídico.

Além de moldado por esse ambiente de racionalidade estrita – que, aliás, marca o pensamento ocidental até hoje – Marx (1818 - 1881) não foi indiferente àquela que, depois dos gregos, foi a mais importante corrente filosófica que a humanidade produzira, a chamada filosofia clássica alemã, do qual Kant (1724 - 1804) foi a expressão mais notável e destacada e não apenas no campo filosófico: ele anteciparia, fazendo uso apenas da especulação, o que Laplace só em 1796 vem a comprovar, uma teoria evolucionista do sistema solar.¹¹⁹

E foi exatamente Kant quem questionou alguns dos pressupostos mais caros do racionalismo – e proporcionado uma reviravolta no tormentoso problema do conhecimento - ao postular, em seus escritos, a impossibilidade de se conhecer a essência das coisas (a chamada “coisa em si”).

As interpretações mais superficiais tendem a confundir a tese da impossibilidade, resultante da formulação kantiana, como uma forma de solipsismo, o que é completamente errado, na medida em que ele não nega – ao contrário – a existência da “coisa em si” e sim, afirma a impossibilidade de nosso aparato cognoscitivo em apreendê-la plenamente e, em outros termos, transformá-la de coisa em si em coisa pra nós.¹²⁰

A confluência das contribuições de Descartes e Kant, no que diz respeito ao jurídico, poderiam ser posta da seguinte forma: se o pleno conhecimento da essência é impossível pela via da razão e se a busca do conhecimento deve

legitimação do conhecimento e da formação da lei na modernidade: uma leitura a partir de Descartes. Recife: repro, 2003. P.1-5.

¹¹⁹ Aqui, uma pequena digressão para frisar a relação problemática entre ciência e fé: quando perguntado por Napoleão em que parte de sua mecânica celeste se encaixaria deus, Laplace respondeu serenamente que não teve necessidade de tal hipótese para justificar o seu sistema.

¹²⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 34-36, 78-86 e 256-257 e ADEODATO, João Maurício Leitão. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência (através de um exame da ontologia de Nicolai Hartmann)*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 25-33.

começar pela dúvida permanente pode-se deduzir que bastaria determinar como o direito funciona sem perquirir acerca de uma possível essência.

É oportuno, aqui, dizer que, na quarta parte de seu 'Discurso', Descartes toma a precaução de ressaltar que sua dúvida é metodológica (e não, cética), pois se se pode duvidar de tudo, não se duvida que duvida.

Por sua vez, a forma como tal tradição racionalista influi Marx evidencia-se num desses questionários infantis, no qual ele responde a perguntas formuladas por suas filhas e afirma como seu lema preferido exatamente o "duvidar de tudo".

Já uma corrente dotada duma visão diversa da marxista – o pragmatismo – coloca-se noutra direção ao afirmar, através de um de seus fundadores, Peirce (como examinaremos com mais detalhe na última parte), que não se pode partir da dúvida completa, pois é preciso iniciar um estudo com todos preconceitos que possuímos no momento em que o começamos, visto que eles não podem ser banidos por uma máxima. E conclui: não vamos duvidar em filosofia daquilo que não duvidamos em nossos corações.¹²¹

Ou, em outros termos: se não havia como conhecer o direito no que ele é, somado a constatação de que a ética que norteia o jurídico não é material, tratar-se-ia então de reduzi-lo a estruturas formais de produção¹²².

Foi esta a base filosófica do positivismo jurídico, somado a crítica ao direito natural, efetuada pela escola histórica.

2.2. O século XIX, a dupla revolução e seu reflexo no jurídico.

O Estado moderno, tal como o conhecemos hoje, é fruto da reação contra o absolutismo e toda concepção de direito que lhe caracterizava. Esse nascimento

¹²¹ DESCARTES, RENÉ. *Discurso do método*. Brasília: UNB, 1989. P. 55 e ss; MARX, Karl. 'Jogo da verdade'. In: *Sobre literatura e arte*. São Paulo, 1979. P. 102-103; PEIRCE, Charles S. 'Algumas conseqüências de quatro incapacidades – o espírito do cartesianismo'. In: *Escritos coligidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 71-72.

¹²² DA MAIA, Alexandre. *Da epistemologia ao argumento como racionalidade jurídica: para uma dogmática jurídica da multiplicidade*. Recife: UFPE, 2002. Tese de doutorado. P. 84.

tem como pontos culminantes as revoluções inglesas do século XVII e a revolução francesa, no fim do século XVIII.¹²³

Tal período - somado especialmente aos eventos da primeira metade do século XIX, em particular a revolução de 1848, que se disseminou por quase toda a Europa ocidental e teve amplos reflexos no mundo – ficou marcado como a “dupla revolução”.¹²⁴

As concepções filosóficas, os padrões de pensamento e a cultura gerada na época acabaram se expandindo e dando início a uma visão de mundo que veio a se estabelecer em quase todo o ocidente. É no auge dessa dupla revolução que emerge, com extrema intensidade, a questão social.

Note-se que não é por acaso que, exatamente nesse período, se afirma: o contínuo revolucionamento da produção, o abalo de todos os condicionamentos sociais, a agitação e a incerteza constante distinguem a época atual de todas as precedentes. Todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séqüito de crenças e opiniões tornadas veneráveis pelo tempo são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem. O estável se volatiliza e tudo que é sólido desmancha no ar, tudo que é sagrado é profanado e os homens se vêem na contingência de encarar sem ilusões e de modo sóbrio sua posição ante o mundo e suas relações recíprocas.¹²⁵

O direito – e muito menos o próprio Marx - não ficaria imune a esse ambiente e a todas essas transformações, capazes de abalar qualquer concepção estática da realidade. E, aliás, para ter mínima capacidade de compreender tal período talvez o primeiro requisito fosse a adoção de uma atitude dotada de um mínimo de ceticismo metodológico e não, um ontologismo tacanho.

A sociedade da época tinha características muito particulares: no final do século XVIII a Europa dava os primeiros – e decisivos – passos na transição da vida rural

¹²³ BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2002. P. 24.

¹²⁴ HOBBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. P. 15-20 e 301-320.

¹²⁵ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 1990. P. 69; BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia de Letras, 1986. P. 88-89.

para a urbana, o que só se concluiu nos meados do século XIX, (na Inglaterra, para ficar num exemplo, só em 1851 a população urbana ultrapassa a rural).¹²⁶

E é esta sociedade urbana emergente, politicamente liberal, - e aqui o sentido de liberal é de ciência política, sem as conotações negativas de hoje – que ao buscar um estado construído sob o império da lei, visava certeza e segurança como condições necessárias para o florescimento dos negócios e dos contratos.

O iluminismo, enquanto ideologia secular e agnóstica, com sua explicação racional do mundo, ao afirmar a convicção no progresso e no conhecimento, teve suas bases alicerçadas nesse conjunto de especificidades que se pode chamar de espírito de época. Ou seja, o saber, que é poder, não levou em conta nenhuma barreira e por estar a serviço de todas as finalidades da esfera burguesa, pode ser disponibilizado ao dispor de qualquer empresário, não importando sua origem, visto que o que interessava não era a satisfação que se chama verdade e sim o procedimento eficaz, pois dali por diante a matéria deveria ser dominada sem que se recorresse ilusoriamente nem a forças imanentes e nem a supostas qualidades ocultas.¹²⁷

Visto desta perspectiva, evidencia-se que o “esclarecimento” não foi apenas – e nem principalmente – fruto tão somente da inteligência de alguns iluminados, que se revoltaram contra um determinado estado de coisas que perpassava a vida social. Essa primeira etapa da “dupla revolução” foi histórica e socialmente condicionada, representando uma necessidade de seu tempo visto que o regime político do absolutismo, sua expressão econômica feudal e a sua esfera jurídica, já não atendiam mais as demandas dos atores sociais em ascensão.

2.3. A emergência do positivismo

Tais modificações na vida econômica não podiam deixar de ter reflexos na vida social: a afirmação do primado da razão, herdada do cartesianismo e intensificada

¹²⁶ HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. P. 27.

¹²⁷ ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. São Paulo: Brasiliense, 1982. P. 19-20.

no iluminismo, o avanço das ciências da natureza e a generalização de seu método – a necessidade seria o correlato, no campo científico, da demanda por certeza e segurança, típicas da época - foram fortes argumentos para os que advogavam a extensão da causalidade para a ciência social.

O exame do espírito de época acaba por levar um analista mais apressado a afirmar que Marx – e, por extensão, Engels – teria defendido tal tipo de extensão.

Mas, se se examinar um dos textos do segundo (e a quem sempre foi imputada uma atitude rigidamente determinista) onde se aborda questões de filosofia, moral e direito, encontra-se uma análise mais cautelosa e que parte do reconhecimento de que deve-se a Hegel o mérito de ter sido o primeiro a expor, de modo exato, a relação entre liberdade e necessidade, pelo que aquela não seria outra coisa senão a consciência dessa, enfim, que a necessidade só é cega enquanto não compreendida.

Sendo assim, a liberdade não consistiria em uma maior independência em relação às leis naturais e sim na consciência acerca das mesmas, pelo que o livre-arbítrio nada mais seria do que a capacidade de decidir com conhecimento de causa, embora ressalte que as verdades eternas saem sempre perdendo nas chamadas ciências históricas, aquelas que investigam condições de vida, relações sociais e direito, nestas áreas, quem sair à procura de verdades definitivas e de última instância, não conseguirá reunir grandes despojos.¹²⁸

Na mesma época emerge o positivismo nas ciências sociais, num primeiro momento na França, com Comte, e depois em toda Europa. A expressão “positivismo jurídico” é uma derivação de “direito positivo” enquanto contraposição ao direito natural, contraposição esta que acabou por dominar o pensamento jurídico ocidental, embora devamos lembrar que, quanto ao conteúdo, ela já se apresentava no pensamento grego e no latino.

Cabe ressaltar, para evitar dubiedades, a distinção que se faz entre positivismo filosófico e positivismo jurídico: enquanto corrente filosófica surgiu na França; mas como explicação do fenômeno jurídico, fundada no entendimento de que não há

outro direito que não o direito posto, tem raízes germânicas. O equívoco entre uma e outra acepção decorre de que boa parte dos positivistas jurídicos também se colocavam enquanto tal no terreno puramente filosófico.¹²⁹

Mas ainda que se leve em conta tal distinção não se pode subestimar que o ambiente histórico em que ambos desenvolveram-se foi praticamente o mesmo.

E foi devido à afirmação do positivismo jurídico que se operou a redução do direito ao direito positivo. O direito natural passa, no máximo, para um positivista conseqüente, a ser tão somente uma reflexão de caráter filosófico sobre o direito posto.

Por outro lado, a ascensão do positivismo jurídico resulta também na necessidade de formas mais “terrenas” – em outros termos, modernas - de explicação para o fenômeno jurídico, e que não ficasse na esfera do direito natural, visto que a herança aristotélico-tomística não respondia as demandas de justificação e legitimação social.

Enfim, a ideologia da facção vencedora da primeira etapa da dupla revolução – e que influenciou todo o desenvolvimento posterior do mundo das idéias – era racionalista, secular e plenamente convencida da capacidade humana de tudo resolver pela via da razão.

Filosoficamente predominou as diversas formas de materialismo e empirismo, o que condizia com uma visão do mundo cujas fontes formativas era o rigor do método e a precisão da ciência.

2.4. Marx, escola histórica e a afirmação do direito positivo.

Como já se teve oportunidade de discutir, o início do século XIX foi marcado por uma enorme transformação nas ciências em geral e nas ciências humanas, em particular.

¹²⁸ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 75, 95-96.

¹²⁹ BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico - lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995. P. 15.

Para tanto é preciso não olvidar a ocorrência de duas mudanças de porte cujas conseqüências convergiram para o surgimento do marxismo enquanto síntese abrangente das ciências sociais e que se fizeram sentir até na vida do cidadão comum.

A primeira delas – e que dava continuidade ao caráter inovador das concepções racionalistas - estabelecia equivalentes das leis físicas para as populações humanas. A construção de uma sistemática teoria dedutiva da economia política foi o seu primeiro feito e seguiu-se da busca de aplicação de equivalente de leis físicas à vida social.

Esta primeira mudança era um desdobramento da ousada inovação dos racionalistas clássicos que foi a de tentar demonstrar que leis logicamente compulsórias, ou seja, leis naturais, necessárias, causais, seriam aplicáveis à consciência e ao livre arbítrio humanos.

Com tal tipo de rigorismo do racionalismo se chocou o romantismo que, dessa forma tendia a uma oposição radical, visto que é compreensível que seres humanos se ressentam com a afirmação de que suas ações possam ser guiadas por qualquer coisa que não única e tão somente o livre-arbítrio de cada um.

A segunda mudança – esta intimamente ligada ao próprio romantismo – foi o reconhecimento da evolução histórica, ou em outros termos, a descoberta da história como processo de evolução dotado de lógica interna e não mais como mera sucessão de fatos.

A inserção do histórico nas ciências sociais teve um efeito quase que imediato no direito, onde Savigny, por volta de 1815, funda a escola histórica de jurisprudência.¹³⁰

O historicismo também deitou raízes na teologia histórica e na própria exegese dos textos religiosos, o que depois teria influência decisiva na hermenêutica jurídica.¹³¹

¹³⁰ HOBBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. P. 307-310.

¹³¹ CORETTI, Emerich. *Questões fundamentais da hermenêutica*. São Paulo: EPU / USP, 1973. P. 8.

Note-se, aqui, que as principais correntes de pensamento têm, quase sempre, seus correspondentes no campo da ciência, o que nos ajuda a fundamentar mais ainda o paralelo entre ciências, artes e atitudes políticas e sociais.

Como o auge da polêmica entre os historicistas e defensores do direito natural tenha se dado em plena efervescência da cultura romântica, além do que a tese dos historicistas de “retorno às raízes” era comum a aqueles, vários estudiosos acabaram por identificar a escola histórica como uma vertente do próprio movimento geral.

E isso explica como uma corrente tida como meramente literária, o romantismo, adquira uma expressão nas ciências sociais, via escola histórica, embora tal enquadramento seja alvo de polêmicas na história das idéias, havendo quem reflita numa outra direção ao considerar uma tentação convidativa enquadrar uma vertente jurídica tão expressiva quanto a escola histórica, e seu principal mentor, quer no romantismo quer no classicismo, pois se para uns ele foi um romântico genuíno, para outros ele foi visto como o principal ramo romanístico da escola histórica vinculada ao classicismo alemão.

Em síntese: para uma tentativa de enquadramento teórico da escola histórica e de Savigny tais remissões seriam relativas visto não ter sentido explicá-lo apenas como produto de influências culturais. Tal escola deve antes ser entendida em si mesma e enquanto centro de gravitação de movimentos gerais da cultura de então.¹³²

Para que o positivismo em direito se afirmasse foi necessariamente como condição preliminar que se promovesse um “ajuste de contas” com o jusnaturalismo, até então predominante, com toda sua herança oriunda do racionalismo e de seu desdobramento do final do século XVIII, o iluminismo.

A escola histórica promoveu tal ajuste e preparou o terreno adequado para a afirmação do positivismo jurídico. Ela criticava o forte apego a razão, típico do

¹³² WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. Lisboa: fundação Calouste Gulbenkian, 1980. P.409-410. Numa outra direção e considerando a escola histórica não como reação ao espírito do século XVIII e sim seu produto mais acabado, ver: MARX, Karl. *The philosophical manifesto of the historical school of law*. In: www.marxists.org/archive/marx/works/1842/08/09.htm. Em 24/04/2003. P.1

período e a isto opunha a apreensão dos instintos, o resgate da tradição, vendo a história muito mais como caudatária do passado do que antevisão do futuro, ou seja, a matéria do direito atual estava predeterminada pelo passado.¹³³

Apesar de sua crítica ao exagerado racionalismo do período, a escola histórica ajudou a criar as condições de emergência do positivismo – que, em contraposição a esse certo irracionalismo, se afirmou dentro de um ambiente de racionalidade estrita – na medida em que promoveu a crítica ao direito natural, distinguindo-o, como teoria filosófica do direito em si mesmo, do elemento filosófico ou sistemático da filosofia do direito, que pode ser estudada com o direito natural ou sem ele.¹³⁴

Classicismo e romantismo, como já visto, também tinham expressão no campo das ciências: a adequação do classicismo - que representava o universo newtoniano, racionalista e cartesiano, do iluminismo – com o ambiente liberal e em oposição ao romantismo, que por sua vez se identificava com uma filosofia natural ainda que simplificadora, em certos termos, retém alguns aspectos da verdade.

E talvez mesmo como simplificação explique o fenômeno da aceitação do historicismo na Alemanha - reunindo personalidades tão opostas - pelo fato de que o liberalismo clássico era ali inexpressivo e a filosofia natural com seu caráter empírico-intuitivo em sua vertente romântica, buscando expressar o “espírito da vida”, mais popular.

A filosofia natural – expressão genérica da escola histórica – foi subestimada porque entrava em conflito com o que se considerava ciência. Era especulativa e intuitiva, chocando-se contra o materialismo predominante na época e as vezes contra o próprio racionalismo¹³⁵.

¹³³ WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. P. 444.

¹³⁴ LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. P. 9-10. Ele levanta esse mesmo problema – em outros termos – quando, discorrendo ainda sobre Savigny e escola histórica, se interroga ao examinar o texto do curso de inverno 1802-1803 se ali havia um resíduo jusnaturalista, depois superado, ou se Savigny teria permanecido fiel às posições de combate ao jusnaturalismo tardio. Marx, como vimos no capítulo anterior, dá um acento jusnaturalista à escola histórica. Ver: MARX, Karl. *The philosophical manifesto of the historical school of law*. In: www.marxists.org/archive/marx/works/1842/08/09.htm. Em 24/04/2003. P.1-2.

¹³⁵ HOBBSBAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, exemplifica tal conflito com uma história: “o grande Goethe gastou uma considerável quantidade de seu precioso tempo tentando desmentir a ótica

Mas, como já vimos, não se pode deixar de levar em conta o débito que a filosofia marxista – apesar das polêmicas com a escola histórica – sempre reconheceu ter com a filosofia natural. Aliás, o próprio Hobsbawm lembra que em algumas das obras fundamentais da filosofia marxista é feita uma qualificada defesa da filosofia natural.¹³⁶

Por ter sido fruto duma época onde a razão foi erigida em parâmetro para tudo e a exaltação nas potencialidades da ciência ganhou *status* de dogma, o surgimento do marxismo em tal contexto – e por ele se assumir como filosofia e ciência da história – fez com que a ele fosse aposto o selo de um determinismo estreito, essencialista e escatológico: teoria que estaria dispensada de qualquer demonstração na medida em que o fim já estava pré-figurado desde o início.

Dessa forma amputava-se de tal sistema de pensamento o que ele – e qualquer outro que mereça tal nome - teria de mais caro: a capacidade de auto-reflexão e de transformação, atitude que só se compatibiliza com uma ética que negue uma ontologia rígida.

Esse período, marcado por grandes mudanças no mundo, foi também o do auge da filosofia clássica alemã – corpo de pensamento formado entre 1760 e 1830 e cuja confluência - quer por identificação quer por oposição - não foi alheia a Savigny (que viveu de 1779 até 1861) e foi contemporâneo de Kant (1724/1804), Hegel (1770/1831), Hugo (1764/1844) e do próprio Marx (1818/1881).

de Newton pela simples razão de que não se sentia feliz com uma teoria que deixava de explicar as cores pela interação de luz e escuridão'. (P.318).

¹³⁶ ENGELS, FRIEDRICH. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P.41-64. Nesta parte referente a filosofia da natureza, Engels estende tal defesa às contribuições de Kant, ao qual Dühring tentava criticar. Dizia Engels, com refinada ironia: "talvez pessoas de menor alcance encontrassem motivos para reflexão no fato de 'um Kant' [as aspas são de Engels] achar nisso [na primeira antinomia da razão pura – nota nossa] uma dificuldade insolúvel, nunca, porém, o nosso audacioso fabricante 'de resultados e de teorias essencialmente originais' [as aspas são de Engels e a expressão refere-se a Dühring]: o que lhe pode servir na antinomia de Kant ele o copia sem pestanejar, pondo o resto de lado".

2.5. Os pressupostos filosóficos do jovem Marx.

A filosofia clássica alemã teve um papel decisivo na formação do pensamento moderno, junto com a filosofia francesa do século XVIII, retomando as melhores tradições da Grécia antiga.

É nesse mundo, contraditório e complexo, de gigantes do pensamento, que surge Marx, com toda herança idealista da filosofia de então. E, em tal contexto, a afirmação de um sistema de pensamento próprio e original não se faria à margem de polêmicas. Elas seriam imprescindíveis, sob pena de impossibilidade da aludida afirmação. É por isto que procuramos situar o marxismo dentro da herança cultural que não apenas assimilou, mas, fundamentalmente, criticou e re-elaborou, num contexto de dramáticas transformações.

A concepção marxista de direito, embora esparsa em todo conjunto da obra de Marx, é mais rica em referências no lapso temporal que se convencionou chamar de “jovem Marx” ou “Marx da primeira fase”, que vai dos escritos que marcam sua produção lítero-acadêmica e que se expressará na tese acerca das *Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro* – examinada no primeiro capítulo desta dissertação -, e através da qual recebeu o grau de doutor, até a *Ideologia alemã*, esta escrita em parceria com Engels.

Tal divisão, desenvolvida por Althusser, embora questionada pela arbitrariedade que a envolve – como ocorre em quase todas esquematizações – é operativa e didaticamente útil. Ela separa um Marx jovem, ainda pensando com os marcos conceituais oriundos do idealismo alemão, de um Marx já maduro.²⁴

A obra que operaria a cesura entre a primeira fase e as seguintes seria a *Ideologia alemã* e, de certa forma, as *Teses contra Feuerbach*, escritas no mesmo ano. Com a primeira dessas obras, Marx faria, para usar uma expressão que é dele (e de Engels), um acerto de contas com a nossa consciência filosófica anterior.

²⁴ Tal divisão, embora muito questionada pela arbitrariedade que envolve qualquer esquematização, é muito operativa e didaticamente útil. Ela separa o Marx jovem, ainda pensando com os referenciais do idealismo alemão, do Marx em amadurecimento e do Marx já maduro. A obra que opera a cesura entre uma fase e as outras é a '*Ideologia Alemã*', [mas também as '*Teses sobre Feuerbach*', do mesmo ano de 1845] com a qual, nas palavras de Marx, fizemos um 'acerto de contas com nossa consciência anterior'. A formulação de tais divisões está desenvolvida especialmente em ALTHUSSER, Luis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. P.22-30.

O Marx que escreve a tese de doutorado é, portanto, no dizer da historiografia, um hegeliano de esquerda – ou como seria classificado posteriormente, racionalista liberal, na medida em que ainda não formulara o que viria a ser sua concepção materialista da história.

E o que isto significava? O jovem advogado ainda pensava a filosofia grega não a partir de uma concepção histórica tal como conhecemos hoje e sim pelos parâmetros da crítica que começava a esboçar à filosofia clássica alemã.

Por isso nela, como vimos no capítulo anterior, o contraponto é entre um Demócrito cético e empírico, que nega o acaso, em oposição a um Epicuro ontológico, que vê o mundo como fenômeno objetivo, mas que considera o acaso como parte de sua ontologia¹³⁷.

Quando, ainda na juventude, esboça uma crítica a concepção do direito predominante – a qual abordaremos na segunda parte desta dissertação – o faz centrando-a na superação da dicotomia entre indivíduo x Estado, caracterizando a sociedade civil, da qual o indivíduo é membro, enquanto esfera de interesses egoísticos privados, oposto àquele outro, objetivo da emancipação, que pela afirmação de sua humanidade genérica se libertaria das amarras dos mesquinhos interesses.

Assim é que ele delinea a superação da contradição entre indivíduo e sociedade, onde aquele deve despojar-se de sua classe, a sociedade civil privada, a fim de adquirir significação, pois a sociedade civil encontra-se precisamente entre o indivíduo e o estado político.¹³⁸

Com isso, Marx desenvolve a seguinte crítica: frente a visão da realidade, que Hegel explica – como um dos luminares da filosofia clássica alemã – à partir das idéias, opõe uma visão materialista: as idéias se explicam à partir da realidade e o Estado se explica à partir da sociedade, e não o oposto.

Fundamenta ainda a sua posição em três pressupostos principais: a um: Marx nega o caráter ideal da oposição sociedade civil x Estado, o que – conforme ele

¹³⁷ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/data. P.19.

¹³⁸ MARX, Carlos. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Buenos Aires: Claridad, 1946. P.149.

crítica em Hegel – daria à administração um papel mediador; a dois: embora, como Hegel, parta da separação entre essas duas esferas, em Marx a sociedade civil (como dito acima) não aparece determinada pelo Estado; e, por fim, para resolver tal separação Marx propõe que se extinga o Estado, algo que sequer Hegel imaginaria¹³⁹.

Mas só no Marx “maduro” o direito será visto claramente como instrumento de dominação, expressando o conflito entre interesses classistas diversos¹⁴⁰.

Mas, do exposto, não se pode legitimamente inferir que o direito tenha de ser exercido sempre através da violência e coação abertas, embora muitas vezes se faça tal vulgarização para se tentar desqualificar, por superada, a concepção marxista de direito.

O argumento segundo o qual a imensa maioria das regras jurídicas é aplicada sem violência, não responde ao problema visto que o ponto nodal da mesma situa-se em torno da seguinte questão: se o que dá qualidade – ou, em outros termos, o que define, o que caracteriza – o fenômeno jurídico é a dominação, o controle, ele não precisa, para ficar bem caracterizado, ser exercido sempre mediante tal coação aberta.

2.6. Liberdade, causalidade e a instância jurídica em Marx.

Embora se encontre, de forma esparsa, ao longo da obra de Marx – mas também em Engels – várias análises sobre o direito, especialmente nos textos da juventude, o que é explicável, entre outros motivos, por sua formação acadêmica, não se pode afirmar, exatamente pelo caráter disperso das análises, que ali exista uma teoria geral do direito, se isto se entende como um estudo sistemático, estrito e generalizado.¹⁴¹

¹³⁹ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Editorial Mezquita, 1983. P.39-45.

¹⁴⁰ MARX, Karl. *Crítica ao programa de Gotha*. In: *Marx e Engels – textos*. Volume 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977. P.227-243.

¹⁴¹ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Editorial Mezquita, 1983. P.6.

A importância de Marx neste campo é, fundamentalmente, crítica, ou seja, pelo que desnudou e desmistificou em relação à forma jurídica.

Na construção de sua concepção filosófica, a partir de um olhar crítico-histórico sobre a atividade dos humanos e fundamentalmente sobre os diversos papéis que eles ocupam na produção e reprodução de seus meios de vida, Marx acabou por se diferenciar das demais filosofias postas até então porque teorizava, de forma explícita, que não bastaria mais “interpretar o mundo”.¹⁴²

As principais polêmicas enfrentadas, naquela época, pelo marxismo (no terreno que abrange direito e moral), além da atitude não-contemplativa em relação ao mundo e de perceber o direito como dominação, foram a da discussão acerca do papel do chamado livre-arbítrio, nas ações humanas e como se colocar perante as visões predominantes acerca do direito.

Para a primeira polêmica se note que é comum se afirmar que os seres humanos são dotados de livre-arbítrio sem que se faça maiores discussões sobre o alcance e o significado dessa liberdade de escolha e até que ponto elas podem ser social e historicamente determinadas. O correlativo de tal senso comum, no qual a liberdade é tratada de forma tão genérica, é considerar-se o direito como sua realização.

Trata-se então de se perguntar – como o fizemos de outra forma mais atrás – se essa é mesmo a qualidade essencial do direito ou, dito de outra forma, se o direito realiza a liberdade.

Em Kant, as leis que regem o âmbito da conduta humana são chamadas de leis da liberdade para se contrastarem das chamadas leis da necessidade, isto é, aquelas que regem os fenômenos do universo natural.¹⁴³

Na verdade, o reconhecimento da instância de liberdade não resulta numa negação da causalidade, mas na busca de um conhecimento cada vez maior e amplo das múltiplas determinantes do comportamento humano visto que, cada vez mais, num mundo complexo, a liberdade de vontade será a de decidir com

¹⁴² MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. XI tese. P.53.

¹⁴³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 13.

conhecimento de causa, de forma que tanto mais livres serão julgamentos que presidam as nossas condutas perante algo, quanto maior for nosso conhecimento acerca do problema.

Ora, nestas condições ideais não se pode dizer que haverá crescente possibilidade de se estabelecer um nível de necessidade entre a plena consciência dos dados em exame e os possíveis resultados dos juízos a serem emitidos?

Quanto a segunda polêmica, das duas citadas acima, lembremo-nos que o marxismo diferenciou-se do positivismo, quer em sua forma legalista, quer nos desdobramentos seguintes, não só por não ter se proposto a formular uma teoria geral do direito, mas, fundamentalmente, pelo afastamento de qualquer concepção meramente formalista ou em si do fenômeno jurídico (embora tenha havido quem pensasse em conciliar as duas posições, baseando-se no fato de o normativismo kelseniano, por ser não-conteudista, seria apto a assimilar qualquer visão do jurídico).¹⁴⁴

Mas também nunca considerou o marxismo ter maior afinidade com as visões jusnaturalistas, pois nesta a concepção de justiça é também algo em si, ou seja, genérica, e não uma construção classista ou ideológica. Além do mais, como já lembrado com propriedade, se a crença em um direito natural, superior, pode servir como fato de progresso, não se deve esquecer que elas podem embasar perspectivas intolerantes.¹⁴⁵

O ponto comum com essa concepção seria apenas o fato do marxismo ter uma visão conteúdista do direito.

Mas, para o marxismo, tal conteúdo – ou qualidade essencial – seria o direito ter sua essência na dominação e não, como os jusnaturalismos, na realização da justiça.

¹⁴⁴ MANERO, Juan Ruiz. "Sobre la crítica de kelsen ao marxismo". In: *Revista Doxa*, N°3, 1986. P. 191-231. Neste artigo, Manero procura recensear as principais críticas – e incompatibilidades – da teoria pura do direito com o marxismo, embora mostre uma série de colocações de Kelsen reconhecendo aspectos positivos do sistema soviético (especialmente nas pp.195-200). Penso que, opostamente, é uma atitude estreita de alguns analistas marxistas não reconhecer nenhum mérito da obra kelseniana.

¹⁴⁵ ADEODATO, João M. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P.199.

Ao mesmo tempo a teoria colocou um problema acerca do qual trataremos de aprofundar no próximo capítulo os reflexos no mundo jurídico: a categoria da alienação como afastamento, separação e estranhamento e que buscaremos estender à contradição entre os que produzem normas e os seus destinatários. Ou seja, entre o indivíduo e o Estado cujas normas lhes são estranhas, de cuja produção ele objetivamente é alijado e, por consequência, com as quais não se identifica.

CAPÍTULO 3

ALIENAÇÃO E HUMANISMO.

Sumário: 3.1. Antecedentes do conceito de alienação; 3.2. Alienação e trabalho enquanto categorias ontológicas; 3.3. Trabalho e labor como expressões de trabalho concreto e trabalho abstrato; 3.3.1. Alienação e estranhamento em Hegel; 3.3.2. O conceito de alienação em Marx; 3.4. Alienação e valor.

3.1. Antecedentes do conceito de alienação.

Dado o contexto do século XIX, que acabamos de examinar, e como resultante da forte influência de Hegel em seu pensamento, além da emergência de uma formulação com um viés racional, centrada – o que se evidenciou na tese de doutorado - na consciência de si do indivíduo, não surpreende o acento que Marx daria, em outros textos do período que examinamos, ao conceito de alienação.

A recepção desse conceito – que alguns, equivocadamente, atribuem a Marx – cujo centro é a separação do indivíduo não apenas do produto de seu trabalho, como uma mera análise economicista sugeriria, mas, fundamentalmente, do exercício pleno de suas potencialidades humanas, deixa evidente não só o forte traço humanista de tal filosofia, bem como seu potencial crítico.

Tal desdobramento de sua teoria ocorre quando nosso autor ao analisar a vida social, suas instituições, o lugar do indivíduo em tal mundo e como ele o recebe em sua consciência, percebe a existência de um momento de não-identificação, de estranhamento entre o sujeito e o que este produz, mas também dele com a realidade e com os outros indivíduos, chamando-o de alienação.

De um modo geral, ao conceito inteiramente especulativo que toma emprestado de Hegel, ele dá caráter concreto e conseqüências novas,

entendendo-a enquanto condição de alheamento à natureza e ao mundo, aos outros seres, aos resultados da própria atividade e também a si mesmo e as suas possibilidades.

Tal conceito, tido como um dos centrais da teoria marxista, embora de uso mais amplo, só se tornou corrente, nessa filosofia, a partir da segunda metade do século XX, embora sua problemática, mesmo antes da descoberta de vários manuscritos de Marx nos anos trinta daquele século, já fizesse parte das reflexões de alguns estudiosos. Lukács, por exemplo, examina-a, de forma não explícita, quando trata o fenômeno da coisificação enquanto relação dos humanos com sua própria atividade como algo objetivo, independente deles, como algo que os dominam por obra de leis alheias à humanidade.

Desta forma, tal fenômeno ocorre objetivamente no sentido de que surge um mundo de coisas e relações coisificadas ou reificadas, ou seja, o mundo das mercadorias e de seu movimento concreto – o mercado, cujas leis, ainda que os homens paulatinamente as conheçam, se lhes contrapõem como potências aparentemente invencíveis e autônomas em sua atuação.¹⁴⁶

Anteriormente usado fora da filosofia e com várias acepções: como designativo de afastamento; para indicar transferência de propriedade e / ou posse de uma pessoa para outra; ou como desvio da chamada vida psíquica normal.

Em Hegel, a visão da natureza enquanto forma auto-alienada (separada de si) do Espírito Absoluto equivale à visão platônica do mundo natural como imagem imperfeita do mundo das idéias.

Na idade moderna a terminologia e a problemática da alienação encontra-se nos formuladores do chamado “contrato social”: Grotius usa o termo alienação para tratar da transferência para outrem da autoridade do homem sobre si mesmo; Rousseau, ao estabelecer a oposição entre o homem no “estado da natureza” e no “estado civil” e, ainda, na superação da dicotomia entre vontade

¹⁴⁶ LUCÁCS, Georg. *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, 1978. P. 127.

geral e vontades particulares, que pode ser lida como equivalente a um programa de superação da alienação humana.¹⁴⁷

Embora tenha outras acepções, e dela tenha se valido autores seu uso na especulação filosófica começa com Hegel, no período de Jena, aparecendo nos textos de juventude sob o nome de positividade, significando instituições ou complexos ideológicos que se contrapõem à subjetividade humana e, sobretudo, a subjetividade da prática humana, como uma morta objetividade.¹⁴⁸

Como subproduto podemos afirmar o mesmo fenômeno com a falta de identidade entre o indivíduo e as instituições políticas, enquanto destinatário das normas e as próprias normas, quando enfim, pela cisão entre ele e tal mundo passa a situar-se como objeto e não, sujeito; enquanto criado e não, criador.

Como a essência constitutiva do indivíduo, em Marx, é a sua atividade social, expressa no trabalho, resulta que – ao menos em um dos seus aspectos – a alienação passa a estar a ele estreitamente vinculada.

3.2. Alienação e trabalho enquanto categorias ontológicas

Embora no final do século XX, tenha sido praticamente decretado o fim do mundo do trabalho – com o que o pensamento social ficaria destituído quase que totalmente de objeto e aplicabilidade - os fatos do mundo contemporâneo parecem indicar a precipitação de tal entendimento. O próprio período que se convencionou chamar de neoliberal – período onde ontologias tais como “o fim da história” e a negação de padrões mínimos de tolerância se estabeleceram - ao que parece esgotou-se.

Com esse esgotamento, anunciado desde a crise dos mercados asiáticos e acirrado mais recentemente pelo questionamento da política externa americana, voltou-se a discutir assuntos tais como a função dos Estados nacionais, inserção internacional, soberania e outras questões conexas que, abruptamente, foram

¹⁴⁷ PETROVIC, Gajo. “Alienação”. In: BOTTOMORE, Tom (org). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. P. 4 e ss.

eliminados da agenda de debates, enquanto temas dados por superados no admirável mundo novo que então se formava.

Entre as questões que se tornaram heréticas brilhava, pelo ocultamento das premissas, qual o lugar do trabalho – e, por via de consequência, qual o papel de quem trabalha – na sociedade dita global.

Interessa, especialmente aos que lidam com as lides jurídicas – mas não só a estes - rever o lugar e o papel do trabalho na vida social.

Mas, não se trata de, aprioristicamente, determinar – como muito se fez, em prejuízo da própria teoria - que uma concepção do mundo tenha a palavra final e sim de analisá-la em seus fundamentos, visto ser, se não a única, mas uma das que tratou de forma mais profunda a ontologia¹⁴⁹ do ser social a partir do próprio trabalho.

Ao Direito, que opera com um tal mundo complexo de relações, essa discussão não pode ser indiferente, pois – para fazer uso de uma paráfrase – malabarismo pode se fazer de costas para o mundo, Direito, não.¹⁵⁰

Assim, para entendermos o problema da alienação necessário se faz, previamente, localizar o *status* que o trabalho ocupa na vida social dos humanos e os problemas e conflitos daí resultantes.¹⁵¹

Para tanto partimos da constatação que, em Marx, ele é a essência constitutiva dos indivíduos e, portanto, categoria ontológica do ser social que – por consequência – no momento em que é desapossado da riqueza que produz, deixa de ser livre em sua atividade, que perde seu caráter criativo e origina o fenômeno da alienação, do estranhamento, da não identificação do indivíduo com o que lhe confere a essência humana, isto é com o seu próprio trabalho.¹⁵²

¹⁴⁸ LUKÁCS, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1976. P. 516.

¹⁴⁹ A filosofia, dentre várias formas de dividi-la, pode ser enfocada a partir da teoria do conhecimento (gnosilogia), da teoria dos valores (axiologia) e da teoria do ser (ontologia). Para uma análise mais aprofundada destes três campos, ver: ADEODATO, João Maurício. *Filosofia do Direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 1-18.

¹⁵⁰ A frase original, aqui parafraseada, é “malabarismo se faz de costas para o mundo, poesia, não!”, cuja autoria deve-se ao poeta maranhense Ferreira Gullar.

¹⁵¹ ARAUJO, Eneida Melo Correia de. *As relações de trabalho: uma perspectiva democrática* (Tese de doutorado). São Paulo: LTr, 2003. P. 85-94 e 298-321.

¹⁵² Na concepção marxista de humanidade o trabalho adquire peso tal, que Engels dedica-lhe um texto clássico – e incompleto – escrito em 1876 e publicado vinte anos depois e que, em geral, aparece como apêndice da ‘Dialética da

Mas, ainda que se afirme a existência de elementos de uma ontologia – do trabalho, do ser social - em Marx, tal atitude deve ser precedida de cautelas.

Em primeiro lugar significa, quanto ao método, reconhecer que este tem como pressuposto o reconhecimento da existência do objeto independentemente do processo de conhecimento, ou como é afirmado: os pressupostos dos quais partimos não são arbitrários e nem dogmáticos, são reais e não podem ser abstraídos, a não ser na imaginação.¹⁵³

Por outro lado, é de se frisar que a ontologia em Marx não tem uma natureza meramente especulativa. Ele mesmo afirma que não procede à base de conceitos e que parte da mais simples forma na qual o produto do trabalho se manifesta, que é a mercadoria, para daí formular idéias gerais. E é isto que ele analisa, para estar seguro, na forma em que ela aparece.¹⁵⁴

Como lembra Lukács, no desafio de fixar, em traços gerais, os pontos de partida de uma possível ontologia marxista do ser social, deve-se sublinhar em primeiro lugar, quanto ao próprio ser, em sua generalidade e em cada um de seus processos, que se pressupõe como ser singular (orgânico) e em suas relações com a natureza; em segundo lugar, e do ponto de vista metodológico, trata de delimitar a realidade que existe em si e como processo, das formas através das quais se pode conhecê-la.

Como o conhecimento desenvolve-se, quer o queiramos ou não, a partir do real, da vida, somos quase que obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico¹⁵⁵, ainda que tal não implique necessariamente numa atitude estática.

Natureza'. Conferir: ENGELS, Friedrich. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Moscú: Progreso, 1966.

¹⁵³ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. P. 27.

¹⁵⁴ MARX, Karl. *Notas sobre Adolph Wagner*. In: *Marx e Engels: Obras*. Baixado de: www.marxists.org/works/1880.htm Em: 16/12/2003. Os itálicos são do próprio Marx.

¹⁵⁵ LUKÁCS, Georg. *Ontologia do ser social*. In: *Lukács*. São Paulo: Ática, 1992. P. 93-99.

3.5. Trabalho e labor como expressões de trabalho concreto e abstrato.

De início cabe discutir a natureza mesma do trabalho, a fim de poder se responder se a alienação é algo intrínseco à atividade humana ou um mero fenômeno que os humanos podem operar e, portanto, modificar.

Neste campo, uma das contribuições mais interessantes vem de uma autora claramente não-marxista (mas que não sentiu necessidade de, para não sê-lo, colocar-se, necessariamente, a partir de um ponto de vista antimarxista¹⁵⁶).

Partindo da distinção entre labor e trabalho, ela atribui ao primeiro uma característica mais próxima do trabalho escravo (corpo que labora), herdado da antiguidade grega, que colocava, quanto a utilidade, de um lado animais domésticos e escravos e de outro, os homens livres, construção intelectual aristotélica para explicar a existência de escravidão naquela sociedade.¹⁵⁷

Ao segundo (mãos que trabalham), se atribuí a atividade dos artesãos, pessoas livres.

Provavelmente – embora não seja este o objeto deste capítulo – a distinção que a filósofa faz não seja tão inusitada, como ela modestamente afirma no início do capítulo III, de *A condição humana*. Nem despropositada, como poderia se rotular, a fim de se resistir a uma contribuição decisiva, vinda de uma pensadora assumidamente liberal.

Refletindo numa outra direção, Engels – em nota de revisão à 4ª edição de O capital - chama atenção a outra distinção entre labor e trabalho: o trabalho que gera apenas e tão somente valor de uso é qualitativamente determinado e chama-se *work*, em oposição a *labour*; o trabalho que cria valor [de troca – EF] é

¹⁵⁶ Aliás, e a esse propósito, chama atenção como ela fez questão de se diferenciar de um antimarxismo militante, que, num dado período, se tornou moda nos meios acadêmicos. Ver: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. P. 89.

¹⁵⁷ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 19 e ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. P. 118.

medido apenas quantitativamente. E conclui: a língua inglesa tem a vantagem de possuir duas palavras distintas para esses dois aspectos diferentes do trabalho.¹⁵⁸

Lembremo-nos ainda que o trabalho que produz valor de uso – ou seja, aquele que vale apenas pela utilidade que o tem para o produtor – é trabalho concreto (*work* / trabalho). Marx distinguiu-o do trabalho abstrato (*labour* / labor) que - por ser socialmente necessário – é meio de produzir valores de troca.

Ao contrário de considerar que as duas concepções se opõem, entendo que Hannah Arendt penetra – ainda que indiretamente - na essência da alienação ao apontar a correlação labor / trabalho escravo, com o que, quanto ao conteúdo, sua tese não tem contradição alguma com a idéia que o trabalho como valor de troca (e que Engels aponta enquanto *labour*) é gerador do mercado e da extração de mais-valia.

Como ela mesmo afirma, laborar significa ser escravizado pela necessidade, sendo surpreendente que a era moderna, invertendo toda tradição, tenha glorificado o labor como fonte de toda riqueza. E, adiante, completa – ainda que, mesmo lamentando, considere um ideal utópico – numa sociedade plenamente socializada a distinção entre labor e trabalho desapareceria.¹⁵⁹

Tal ocorreria exatamente porque, suprimido o mercado os seres humanos estariam dispensados da condição de vender sua força de trabalho – isto é, cérebro, músculos e nervos – como uma mercadoria qualquer. A supressão de tal qualidade implicaria, a meu ver, na supressão da própria mercadoria enquanto categoria a separar o indivíduo de sua essência.

Portanto, em Marx, a atividade humana é visto sob um duplo aspecto:

1 – o trabalho criador unicamente de valor de uso, (e que configura o chamado trabalho concreto);

¹⁵⁸ MARX, KARL. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1º, Volume I. São Paulo: Abril, 1983. P. 53 e ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. P. 116.

¹⁵⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. P. 94, 96 e 100.

2 – o trabalho que origina valor de troca (ou seja, trabalho abstrato) e que, como se verá em sede própria separa o produtor de seu produto, resultando na alienação do trabalhador.

O trabalho abstrato é também conceituado como trabalho socialmente necessário, ou seja, expressão social e genérica do trabalho humano.

Muito se discute sobre a natureza ontológica do trabalho, isto é, como conferidor de essência, nas concepções de Marx.

Se tal for visto como uma primazia da realidade, isto é, do ser que existe independentemente e anterior ao conhecimento sobre o mesmo, pode-se aí atribuir tal caráter ontológico.

Mas, como nos aponta, de forma precisa, Adeodato¹⁶⁰, ao analisar *A condição humana*, falar do conjunto de atividades e capacidades do ser humano é admitir uma realidade ontológica, mas isto certamente não implica em aceitar algo como uma “natureza” do próprio homem. E é exatamente em tal direção que caminha nossa tese quanto ao caráter, que poderíamos chamar de ontologicamente mitigado, do pensamento de Marx, que é, ao nosso ver, o que lhe confere permanência e aptidão para uma ética do contraditório – ou de tolerância.

Nos textos da maturidade Marx polemiza acerca deste problema: para ele, a característica essencial do trabalho não residiria, como imagina o senso comum, num suposto *status* de fonte de toda riqueza. Isto seria tomar o modo pelo qual o fenômeno aparece como sendo seu aspecto essencial.

Antes pelo contrário: o trabalho não é fonte de toda riqueza e sim a natureza. Ele seria tão só a manifestação de uma força natural, a força de trabalho humana.

E só na medida em que o homem situa-se como proprietário diante da natureza – primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho - e a trata como

¹⁶⁰ ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. P. 114. Ver também, do mesmo autor, para o entendimento do conceito de *ética de tolerância: Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 199-204.

possessão sua, seu trabalho converte-se em fonte de valores de uso, portanto, em fonte de riqueza.¹⁶¹

Por outro lado, para Marx, a mercadoria encerra, ao mesmo tempo, dois valores:

- a) Valor de uso,
- b) Valor.

Logo, o trabalho que a produz tem um duplo caráter:

1º - qualquer ato de trabalho é uma atividade produtiva de determinado tipo e que visa a um objetivo determinado. A isto se chama trabalho útil ou trabalho concreto e ao produto de tal trabalho útil ou concreto dá-se o nome de valor de uso. E mais: este aspecto da atividade do trabalho é condição da existência humana e independe da forma de sociedade,

2º - qualquer ato de trabalho pode ser considerado separadamente de suas características específicas (isto é, pode delas ser abstraído). Ou seja, pode ser visto simplesmente como dispêndio de força de trabalho humana. E o dispêndio de trabalho humano, visto sob tal aspecto, cria valor e é chamado de trabalho abstrato. E é nessa qualidade (de trabalho abstrato) que ele constitui o valor das mercadorias.¹⁶²

De um lado, todo trabalho é dispêndio de força de trabalho humana em sentido fisiológico geral e é nessa qualidade de trabalho humano igual (ou abstrato) que ele constitui o valor das mercadorias.

Mas, por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força de trabalho humana em uma dada forma e com um objetivo definido (ou seja, é, aqui, trabalho concreto) e é nessa qualidade que produz valor de uso.

Assim, o valor só aparece sob a forma de valor de troca enquanto importância em dinheiro.

¹⁶¹ MARX, Karl. *Crítica ao programa de Gôtha*. In: *Marx e Engels: textos*. São Paulo: Ed. Sociais, 1977. P. 227-228. E, no mesmo sentido: ENGELS, Friedrich. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Moscú: Progreso, 1966. P. 3, onde ressalta, logo de início: afirmam os economistas clássicos que o trabalho é fonte de toda riqueza. Ele é, com efeito, *na medida em que a natureza o provê de todos os materiais que ele converte em riqueza*. (destaquei – EF)

¹⁶² MARX, Karl. *O capital*. Livro I, volume 1, capítulo 1º. São Paulo: Abril Cultural, 1989. P. 72. Marx ressalta que o trabalho abstrato é igual a trabalho socialmente necessário.

Logo, é somente como dinheiro que o trabalho privado, individual – concreto, produtor de valor de uso – toma a forma de trabalho social – isto é, de trabalho abstrato.

O tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo de trabalho necessário à produção de qualquer valor de uso sob condições de produção normal em uma dada sociedade e mediante o uso de um grau médio de habilidade.

Dessa maneira, o que determina a magnitude do valor de qualquer produto é a quantidade de trabalho socialmente necessário à sua produção.¹⁶³

O trabalho socialmente necessário é trabalho abstrato e, portanto, substância do valor. Sua medida se faz em unidades de tempo.

Mas, apesar dessas particularidades, a mercadoria, em geral, tem um preço relativamente uniforme qualquer seja a forma como foi produzida.

Tais relações entre trabalho, valor, força de trabalho são de grande importância para a compreensão da vida social. E, quando se ressalta, no processo de trabalho, para o dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos humanos, se faz para provar que o caráter problemático do mesmo provém não só do conteúdo das suas determinações, como também do fato que ele reflete aos homens as características sociais de sua própria atividade enquanto características objetivas dos próprios produtos do trabalho.¹⁶⁴

Por isso Marx insiste que nenhum átomo de matéria adentra a objetividade do produto do trabalho enquanto valor e que tal produto só tem caráter objetivo como valor na medida em que é expressão de uma substância social: o trabalho, dado que seu caráter de valor é social.

Ou seja, é só por meio da troca que o trabalho privado torna-se social e a equalização do trabalho como trabalho abstrato só se viabiliza por via da própria troca.

¹⁶³ MARX, Karl. *O capital*. Livro I, volume 1, capítulo 1º. São Paulo: Abril Cultural, 1989. P.48.

3.3.1. Alienação e estranhamento em Hegel

Hegel usa duas palavras diversas ao tratar de alienação:

a) Alheamento (estranhamento),

b) Despojar-se de.¹⁶⁵

Em seu sentido mais forte a alienação é, para Hegel, o estágio de desunião que emerge de uma unidade e que será, posteriormente, reconciliado numa unidade superior.

Ele faz duas descrições do conceito de alienação:

a) Enquanto 'consciência infeliz', cindida, que se considera não-essencial e, por conseqüência, projeta seu aspecto essencial num ser transcendente, com o qual busca reunir-se (ou identificar-se). Esta visão de Hegel deixa-o bem próximo da análise de Feuerbach em 'A essência do Cristianismo' e está expressa no capítulo IV, secção b, da 'Fenomenologia do Espírito'¹⁶⁶, e

b) Quando a vida ética, não-alienada, na Grécia antiga, declina no atomismo de indivíduos dotados de direitos do império Romano (mas como entes isolados uns dos outros) e no mundo do espírito auto-alienado – isto é, separado de si. Tal mundo marcado pela separação entre o indivíduo autoconsciente e sua substância social, separação esta expressa na oposição indivíduo X sociedade civil¹⁶⁷ e onde cada um dos elementos é estranho e dependente do outro ao mesmo tempo.

Assim, a alienação expressa tanto o fato de que a substância social é estranha ao indivíduo, e, ao mesmo tempo, o abandono do indivíduo de seu eu, para se identificar com uma substância que lhe é alheia, de tal forma que envolve a perda

¹⁶⁴ MARX, Karl. *O capital*. Livro I, volume 1, capítulo 1º. São Paulo: Abril Cultural, 1989. P. 70 e 71.

¹⁶⁵ *Entfremdung* corresponde a *entfremden* ("alhear"), de *fremd* ("alheio") e passou a indicar estranhamento / alheamento. Já *entäusserung* corresponde a *entäussern* ("tornar exterior" ou "externo" / *ausser*) e significa despojamento / despojar-se. Hegel usa a segunda acepção para falar em alienação. Neste ponto, para a aplicação de uma "fenomenologia conceitual" nos apoiamos em: INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. P. 45-46 e ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. P. 115-120, onde, além do uso de uma fenomenologia conceitual, a alienação é olhada em seu aspecto de reificação.

¹⁶⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002. P. 151-171; KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002. P. 64-65 e 71-72.

¹⁶⁷ Ver: HEGEL, Georg W. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1997, P. 169-20 e *Filosofia da História*. Brasília: UnB, 1999. P. 235-236 e 239-242; MARX, Carlos. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Claridad, 1946, Parágrafos 261-313.

da integridade e independência individual e o sujeito alienado é estranho em si e a si mesmo.

Mas note-se também outra nota característica do fenômeno: a separação do produto do produtor implica que os mesmos pretendem ter uma existência independente de quem o produziu. Por isso a alienação (reificação / coisificação) reflete-se também numa violência necessária contra a natureza¹⁶⁸, pois é nela (e sobre) que o homem age.

Em Hegel a solução para tal contradição não se dava apenas pela não identificação com a substância social da qual o indivíduo já se separara. Nele, o essencial já era a intensificação da própria alienação, ou seja, da própria contradição.¹⁶⁹

3.3.2. O conceito de alienação em Marx.

Em Marx, uma das questões fundamentais é a compreensão da conexão entre todo o sistema de alienação – que ele elenca, de forma exemplificativa: propriedade privada, espírito de posse, a separação do trabalho, o capital, a troca, a concorrência, a desvalorização do homem – e o sistema do dinheiro.¹⁷⁰

Como ponto de partida em sua análise, Marx um fato econômico, que ele afirma, contemporâneo, qual seja: o trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, e torna-se mercadoria mais barata quanto maior o número de bens que cria.

Com a valorização do mundo das coisas, aumenta, na mesma proporção, a desvalorização do mundo humano, pois o trabalho não resulta apenas em mercadorias: ele produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria.

¹⁶⁸ ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. P. 119.

¹⁶⁹ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. P. 45.

¹⁷⁰ MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1º manuscrito, XXII: O trabalho alienado). São Paulo: M. Claret, 2002. P. 111. Nesta nota, e nas seguintes, também levamos em conta a edição espanhola dos '*Manuscritos*', In: MARX, Carlos. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987. P. 557-668.

Quais as conseqüências de tal fato?

O objeto produzido pelo trabalho, ou seja, o produto, opõe-se ao sujeito criador como um ser estranho e como um poder independente do produtor.

O produto do trabalho, isto é a energia que se fixa num objeto e que se transforma em coisa física, é a objetivação da própria atividade. Enfim, sua realização aparece como desrealização de quem trabalha (e que se invalida até a morte); a objetivação aparece como perda (pois o produtor fica privado até de objetos mais necessários); e a apropriação manifesta-se como alienação (pois quanto mais objetos ele produz tanto menos ele os possui).¹⁷¹

Todas essas conseqüências derivam do fato de que o indivíduo, enquanto produtor, se relaciona com o produto de seu trabalho como a um objeto estranho. Portanto, quanto mais se esgota, mais poderoso se torna tal mundo, mais pobre fica sua vida interior e menos pertence a si próprio: põe sua vida no objeto, mas ela não já lhe pertence, enfim, quanto maior o produto, mais ele fica diminuído.

Assim, a alienação significa não apenas que o trabalho se transforma em objeto e assume existência externa, mas, fundamentalmente, que existe fora de quem produz e até contra ele, tornando-se estranho, um poder autônomo e em oposição ao próprio sujeito.

Enfim, quanto mais produz, menos consome; quanto mais valor cria, mais desvalorizado torna-se; quanto mais refinado o produto, mais desfigurado o produtor; quanto mais civilizado o produto, mais desumanizado é o trabalho; quanto mais poderosa a atividade, mais impotente quem trabalha.

E tal alienação consiste no fato de que o trabalho torna-se exterior ao trabalhador, não mais pertence a sua característica e nem ele se afirma no que faz, pois, em tal condição, a atividade já não constitui a satisfação de uma necessidade, mas virou um meio de satisfazer outras necessidades.¹⁷²

¹⁷¹ MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1º manuscrito, XXII: O trabalho alienado). São Paulo: M. Claret, 2002. P. 112.

¹⁷² MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1º manuscrito, XXII: O trabalho alienado). São Paulo: M. Claret, 2002. P. 113-114.

Disso resulta o paradoxo de que o ser humano só se sente livre nas suas funções mais animais – comer, beber, procriar – enquanto que na função que lhe humanizou, se vê reduzido a uma condição animal.

Mas, a diferença essencial é que o animal identifica-se simplesmente com sua atividade vital e dela não se diferencia. Já que o ser humano faz da sua atividade vital um objeto da consciência e por este motivo ele é um ser genérico.

O trabalho alienado inverte tal relação, aliena o homem de sua vida genérica, torna-o um ser estranho em meio de sua existência individual e aliena-o – separa-o – em relação aos outros seres humanos, pois do mesmo modo que se afasta de si mesmo, passa a opor-se aos demais seres humanos.¹⁷³

Marx aponta como grande mérito da Fenomenologia de Hegel o fato de conceber a autocriação do homem como um processo e a objetivação como perda do objeto, como alienação e como condição de abolição da própria alienação.¹⁷⁴

3.6. Alienação e valor

Como visto acima, através do trabalho os seres humanos transformam a natureza e com o objetivo primordial de satisfazerem suas necessidades.

Dessa ação sobre a natureza surge o que se chamará de produto *strictu sensu*, se a sua finalidade for meramente de uso; e mercadoria, se sua finalidade for a de intercâmbio com outros artigos.¹⁷⁵

Do que se decorre que aquele que produz objeto para seu uso pessoal e direto, cria um produto ou valor de uso (e não, mercadoria).¹⁷⁶

¹⁷³ MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1º manuscrito, XXII: O trabalho alienado). São Paulo: M. Claret, 2002. P. 115-116.

¹⁷⁴ MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos* (3º manuscrito, XXIII: Propriedade privada e trabalho). São Paulo: M. Claret, 2002. P. 178

¹⁷⁵ MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. P. 74. Este texto, um dos mais didáticos de Marx, foi um informe pronunciado, em junho de 1865, nas sessões do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores. Corresponde, originalmente, as anotações de tal palestra e incluía os materiais de um esboço resumido dos primeiros nove capítulos de 'O capital', servindo assim de introdução às partes mais abstratas de tal obra. Foi encontrado entre os papéis de Marx e publicado por sua filha, Eleanor Marx, em 1898, sob o título '*Valor, preço e lucro*'.

¹⁷⁶ Como vimos, neste capítulo, o idioma inglês distingue o trabalho que produz um e outro pelos termos '*work*' para a atividade que produz apenas valores de uso e '*labour*' para a atividade que produz valor de troca (ou seja, para o trabalho assalariado).

Mas, como lembra o próprio Marx, as mercadorias ‘vêm ao mundo’ num primeiro momento sob a forma de produtos e só se tornam mercadorias devido a sua dupla qualidade de objeto de uso e, simultaneamente, substrato de valor¹⁷⁷ e assim são porque aptas à mercancia, enfim, são, também, valores de troca.

A utilidade de algo é o que o torna primeiro um valor de uso. Tal utilidade, entretanto, ‘não paira no ar’. É determinada pelos caracteres do produto e é isso que o torna mercadoria.

A mercadoria inexistente sem tal relação, pois o valor de uso só se realiza ou no próprio uso ou no consumo e constituem o conteúdo concreto da riqueza, qualquer que seja a forma social desta.¹⁷⁸

Dito de outra forma, tudo que é dotado de possibilidade potencial de negócio e intercâmbio no mercado consumidor, é mercadoria e, neste sentido, não apenas os produtos, mas até a força de trabalho humana.

Verifica-se, assim, que a mercadoria é, em sua forma natural, um valor de uso e que é portadora de um valor de troca.

Através da análise deste, descobriu Marx que o valor de troca é apenas uma forma de aparência, um modo independente de manifestação do valor, contido na mercadoria.¹⁷⁹

E quanto ao valor de troca, expressão monetária do trabalho abstrato, lembra Marx que, o valor de uma mercadoria “a” ou de outra mercadoria equivalente “b” são iguais a uma terceira coisa, pelo que se deduz que ambas têm de ser reduzidas a uma expressão comum.

E mais: como os valores de troca não são mais do que funções sociais, devemos nos perguntar: qual a substância social comum a todas as mercadorias? Por todo o exposto não há dúvida em se afirmar que é o trabalho.

¹⁷⁷ MARX, Karl. *O capital*. Livro I, volume 1, capítulo 1º. São Paulo: Abril Cultural, 1989. P. 53.

¹⁷⁸ MARX, Karl. *O capital*. Livro I, volume 1, capítulo 1º. São Paulo: Abril Cultural, 1989. P. MARX, Karl. *O capital*. Livro I, volume 1, capítulo 1º. São Paulo: Abril Cultural, 1989. P. 45-46.

¹⁷⁹ MARX, Karl. *Notas sobre Adolph Wagner*. In: *Marx e Engels: Obras*. Baixado de: www.marxists.org/works/1880.htm Em: 16/12/2003.

Logo, para produzir uma mercadoria tem-se de inverter nela – ou a ela incorporar – uma dada quantidade de trabalho, mas não simplesmente trabalho e sim trabalho social.¹⁸⁰

Enquanto o valor de uso é derivado diretamente das propriedades (e da utilidade) do produto, o valor de troca não o é e sem deixar clara tal distinção, não se apreende corretamente os conceitos reais de valor.

Claro que um se relaciona com outro – como já vimos – na medida em que o valor de troca só existe se antes houver o valor de uso.

Mas, apesar de tais diferenças, os vários tipos de trabalho são trabalhos humanos e os diferentes valores de uso que contêm originam-se de atividades de diferentes qualidades, mas que, abstraídos, constituem formas de trabalho.

Os trabalhos contidos neles não valem apenas devido à relação que mantêm com o produto, mas apenas e tão somente como força de trabalho humana.¹⁸¹

Em suas descobertas sobre a teoria do valor, Marx – o que é recorrente em seu trabalho e em Engels¹⁸² – presta um justo tributo a Aristóteles: de fato, este afirma claramente que a expressão, em dinheiro, das mercadorias é tão somente o aspecto desenvolvido da forma simples, o valor, e que elas se relacionam entre si como grandezas intercambiáveis, ou nas palavras do próprio filósofo grego: agindo o dinheiro como medida, ele torna os bens mensuráveis e os equipara entre si, portanto, não haveria sociedade se não houvesse troca, nem troca se não houver igualdade e nem igualdade sem comensurabilidade.¹⁸³

Lembra Marx que, ao se deter na análise do valor e estranhar – e até considerar impossível - que coisas tão diversas sejam qualitativamente iguais¹⁸⁴, com o que paralisou sua análise, Aristóteles o fez porque lhe faltara o conceito de valor enquanto expressão do trabalho humano e ele não podia deduzir isto dado

¹⁸⁰ MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. P. 74. note-se a ressalva: não é simplesmente trabalho (porque este, enquanto trabalho concreto, só produz valor de uso) e sim trabalho social (que é expressão do trabalho abstrato, produtor de valor de troca).

¹⁸¹ MARX, Karl. *O capital*. Livro I, volume 1, capítulo 1º. São Paulo: Abril Cultural, 1989. P. 52.

¹⁸² Engels aponta Aristóteles como 'a cabeça mais universal dentre todos os filósofos gregos'. Conferir em: ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Edições Sociais, 1977. P. 52.

¹⁸³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 113-114, 1134 a-b. E, mais adiante – lembra Marx – Aristóteles frisa: se uma casa = dez minas, isto não é diferente de uma cama = 'x' dinheiro (p. 115).

¹⁸⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 115.

que a base da sociedade grega era o escravismo e somente tal limitação histórica o impediu de realizar a descoberta.

Os fatos posteriores à chamada globalização, a intensificação da crise, a precarização das condições de trabalho – por via da desregulamentação -, a crise dos chamados Estados de bem-estar social (a maioria, até recentemente, sob hegemonia americana) obriga-nos ao reexame desses problemas, dos novos paradigmas, mas também talvez indiquem que não devemos fechar os olhos às perspectivas humanistas e as categorias de análise marxista enquanto tentativas de entender, e - por que não? - ajudar a fazer um pouco melhor o mundo no qual vivemos.

SEGUNDA PARTE

DA FILOSOFIA AO DIREITO E DO DIREITO À ECONOMIA

CAPÍTULO 4

A CRÍTICA À FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL E O PROBLEMA DA SOCIEDADE CIVIL

Sumário: 4.1. Antecedentes do conceito de sociedade civil; 4.2. Direito e filosofia em Hegel – pressupostos teóricos; 4.3. Do Estado à sociedade civil: a filosofia do direito de Hegel; 4.4. A sociedade civil em Hegel; 4.5. A crítica de Marx: o texto de 1843 e o rompimento com a herança de Hegel; 4.6. Marx: da sociedade civil ao Estado; 4.7. Confronto e convergência entre Hegel e Marx.

4.1. Antecedentes do conceito de Sociedade Civil.

Embora comumente seja considerado como formulado por Hegel e, em seguida, criticado por Marx, do conceito de sociedade civil já se valiam outros autores, antes daqueles.

Em seu significado mais originário a sociedade ou esfera civil não apresentava nenhuma autonomia perante o Estado.¹⁸⁵

Em Aristóteles, Estado, sociedade política, sociedade civil e comunidade civil são termos que se equivalem.¹⁸⁶

Ele reconhece implicitamente a existência de uma economia que ultrapassava o mero âmbito familiar ao afirmar que enquanto a família é a comunidade constituída por natureza, a primeira comunidade derivada da união de famílias e que se desenvolve para satisfazer necessidades não-cotidianas, é a aldeia e cujo conjunto é que constitui a *polis*.

Para ele, a família é a sociedade formada para atender as necessidades cotidianas, e que evolui para o pequeno burgo e deste para a sociedade política: o homem é, por natureza, um ser político.

¹⁸⁵ BECCHI, Paolo. "Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil". In: *Doxa – Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Nº 14, 1993. P. 379. www.cervantesvirtual.com/porta/doxa Acesso: 14/06/2003.

Acrescente-se ainda que Aristóteles entendia o estado civil como inerente ao ser humano, ou seja, a natureza faz com que todos os homens se associem.¹⁸⁷

Só com o claro estabelecimento da dicotomia “estado natural X estado civil” se começa a operar uma transformação no conceito de sociedade civil. E isso se inicia quando o estado civil deixa de ser mero prolongamento do estado natural e, pelo contrário, passa a ser resultado (numa visão pactualista) de um contrato estipulado por indivíduos originalmente livres e que decidem abandonar àquele estado e dar vida a um estado civil dotado de poder e legitimidade.¹⁸⁸

Hobbes, Locke e Rousseau usam os conceitos de Estado e de sociedade civil sem fazer entre eles nenhuma distinção de fundo.

Hobbes, na sua obra *De Cive*, ao tratar do processo pelo qual se forma a vontade única, afirma que a sociedade civil é a união construída por tal modo, pois, prossegue, quando a vontade é de todos e é única, ela adquire personalidade, que se expressa na, e através da sociedade civil.¹⁸⁹

Locke, por sua vez, no *Segundo Tratado sobre o Governo*, trata a sociedade civil como sociedade política ou civil. Para ele, a esfera civil não se distingue da esfera política. E afirma que só se pode dizer que existe sociedade política quando cada um de seus membros transfere seu direito natural para a sociedade e que, visto de tal maneira, torna-se simples distinguir quem é e quem não é membro da sociedade política: aqueles que estão unidos sob lei comum estabelecida, que contam com autoridade a quem possam recorrer e dotada de poder para dirimir diferenças que surjam entre as pessoas, tais sujeitos estão em sociedade civil.¹⁹⁰

Rousseau, em *Do contrato social* referia-se a uma “esfera civil” enquanto governo dos homens – homem, nessa acepção, tomado em sentido genérico – e contraposta a um estado natural.¹⁹¹

¹⁸⁶ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2004. P. 88, 119, 175, 193.

¹⁸⁷ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2004. P. 13-15.

¹⁸⁸ BECCHI, Paolo. “Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil”. In: *Doxa – Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Nº 14, 1993. P. 382. www.cervantesvirtual.com/portal/doxa. Acesso em: 14/06/2003.

¹⁸⁹ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martin Claret, 2004. P. 87.

¹⁹⁰ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o Governo*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 69-70, 109; BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Ed. Mandarim, 2000. P. 59-64.

¹⁹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martin Claret, 2001. PP. 32, 35-36, 42 e 49.

Hegel, como veremos na parte seguinte, afirma na sua obra o conceito de sociedade civil como esfera autônoma, mas considera-a precedida pelo Estado.

Sua diferença fundamental em relação às explicações contratualistas é que, ao invés da sociedade criar o Estado, o movimento é exatamente o oposto.

Marx, que herda o conceito hegeliano de sociedade civil, ainda que inverta a precedência, também se contrapõe às teorias contratualistas, onde o indivíduo isolado abandonaria o estado natural e pactua viver em sociedade.

Ele, como se abordará em sede própria, chama a sociedade civil de esfera do homem egoísta, voltado unicamente para si mesmo, ou seja, enquanto humano desvinculado da sua humanidade.¹⁹²

Em sua análise, valoriza claramente a explicação aristotélica e critica as teorias de um pacto originário, argumentando a partir da *Política*: o homem é, literalmente, um animal político, não é apenas animal social, mas o é no sentido de que, até o seu isolamento pressupõe vida social. A produção do indivíduo fora da sociedade é uma raridade que só aconteceria a um homem civilizado que, mesmo sendo transportado a um lugar selvagem, ainda assim levaria consigo as forças da sociedade, ou seja, é algo tão inusitado como seria a criação e desenvolvimento de uma linguagem sem o pressuposto de indivíduos que vivessem juntos e falassem entre si.¹⁹³

As pessoas vivem e produzem em sociedade e este é o ponto de partida. O caçador e o pescador isolados pertenceriam ao mundo da ficção.

Ou seja, ao invés de enxergar o indivíduo como resultado de um processo histórico, vêem-no como o *príus* da história. Tal visão é meramente aparência visto que a sociedade primitiva é tão somente uma antecipação do que virá a ser a sociedade civil.

Em Marx, a teoria do “pacto originário” é rejeitada e os que dela se valem, tomam como pressuposto algo que estariam obrigados a explicar¹⁹⁴, pois o espírito

¹⁹² MARX, Karl. *A questão Judaica*. São Paulo: Ed. Moraes, 1991. P. 26-27 e 41.

¹⁹³ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. 104.

¹⁹⁴ MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos* (primeiro manuscrito). São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 110-111.

da sociedade civil pressupõe a existência da “guerra de todos”¹⁹⁵ e não a sua eliminação, como imaginou, por exemplo, Rousseau. E, quanto a este, ele lembra que mesmo a idéia de contrato social, que pressupõe a relação de sujeitos independentes por natureza, tampouco repousaria sob tal naturalismo aparente, pois o que se forjava, já naquela época, era a concepção de uma sociedade que se preparava para a livre-concorrência e na qual o indivíduo aparece plenamente destituído de tais laços naturais.¹⁹⁶

Mas, embora critique Rousseau quanto as suas formulações de um estado da natureza, foi o genebrino que talvez tenha mais se aproximado de uma concepção socialista para explicar a origem da sociedade civil. Para Rousseau, a origem da sociedade civil e das desigualdades sociais dela decorrente, reside na propriedade privada, pois o primeiro indivíduo que, tendo cercado um pedaço de terra, teve a idéia de dizer “isso é meu” e encontrou quem acreditasse, foi o verdadeiro inventor da sociedade civil.¹⁹⁷

4.2. Direito e filosofia em Hegel – pressupostos teóricos.

Para uma apreciação da filosofia do direito de Hegel, precisa-se abordar alguns elementos de sua filosofia geral, isto é, de seu sistema filosófico, empreendimento que, como já afirmado, é marcado por algumas dificuldades, especialmente porque além da linguagem densa e hermética, ele estabelece conceitos e categorias bastante peculiares.

Superada tal prévia deve-se começar a buscar entender a relação que ele estabelece entre a filosofia, o direito e a história.

¹⁹⁵ MARX, Karl. *A questão Judaica*. São Paulo: Moraes, 1991. P. 28-29.

¹⁹⁶ ‘Do mesmo modo, o ‘Contrato Social’ de Rousseau, que relaciona sujeitos independentes por natureza tampouco repousa sob tal naturalismo. Isto é aparência, pois se trata – ao contrário – de uma concepção da sociedade que se preparava (...) a sociedade da livre concorrência, onde o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais’. MARX, Karl. *Introdução à Crítica da economia política*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. 103.

¹⁹⁷ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. P. 87, 2º volume.

Quanto ao direito, para Hegel, é uma manifestação e parte do *espírito objetivo*, que nada mais é que o espírito comum de um grupo social e que se consubstancia em costumes, leis e instituições, sendo, pois o espírito subjetivo objetivado.¹⁹⁸

O sistema hegeliano é todo construído sobre a idéia de tríades formadas por uma tese, sua antítese e a síntese da contradição. Cada aspecto da tríade se desdobra em novas e assim por diante.

A tese geral do sistema filosófico seria a chamada “idéia” (esta, a sua vez, desdobra-se noutra tríade: ser, essência e conceito). O pólo antitético da “idéia” é a “natureza” (cuja tríade é: a natureza mecânica, a qual tem como antítese a natureza física; a síntese entre as duas é a “natureza orgânica”). E a síntese geral do sistema, ou seja, seu plano mais elevado seria o “espírito” – que se divide em espírito subjetivo, objetivo e absoluto.

Cada uma dessas tríades abre-se em novas tríades. O ser, por exemplo, que é a tese da “idéia” desdobra-se numa tese – que é o próprio ser -, numa antítese – o nada -, e numa síntese, o devir.

O espírito objetivo – que é o que no momento nos interessa – desdobra-se na tríade direito, moralidade e vida ética.¹⁹⁹

Para Hegel, a filosofia era, por assim dizer, o epitáfio da história e, embora coubesse àquela desvendar o movimento geral do mundo, desde sua origem até o presente, ocorria sempre dela chegar muito tarde para o transformar. Ou, falando hegelianamente: sobre a pretensão de ensinar como o mundo deve ser, devemos levar em conta que a filosofia vem sempre depois. E, enquanto pensamento do mundo, aparece só quando a realidade já deu por findo seu processo de formação.

Quando a filosofia chega ao anoitecer, uma manifestação de vida já se tornou velha e não se pode rejuvenescê-la colocando cinza sobre cinza, e sim,

¹⁹⁸ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a filosofia do espírito* (3º volume). São Paulo: Loyola, 1995. P. 284-289.

¹⁹⁹ Para tal exposição nos apoiamos em: ADEODATO, João Maurício Leitão. *Filosofia do Direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência (através de um exame da ontologia de Nicolai Hartmann)*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 63-71; INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. P. 64, 104, 117, 146, 168, 202, 224, 231, 310 e 322; SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003. P. 103-112 e, principalmente, KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002. P. 421 e ss. Este livro consiste em aulas ministradas por Kojève em 1933-39, na Escola de Altos Estudos, em Paris, sobre a *‘Fenomenologia do Espírito’*, de Hegel.

apenas conhecê-la. Hegel, um rígido racionalista, conclui tal afirmação com uma construção poética, acerca da filosofia: só quando chega a noite, é que voa o pássaro de Minerva.²⁰⁰

Tal desdobramento mostra, ao mesmo tempo, um aspecto inteiramente não-idealista, em Hegel, quando advoga que a filosofia (idéia) sempre chega depois da história (realidade).

Ao invés de manifestar um limite, expressa a relação tal como ela se apresentaria e numa reflexão bastante realista.

Ao mesmo tempo permite perceber que, mesmo idealista, Hegel faz uma afirmação de conteúdo diverso, qual seja, a filosofia (idéia) é sempre posterior a história (realidade); o que nos mostra que os rótulos, embora bastante tentadores, são – via de regra – meras simplificações.

É o aguçado sentido de história que diferencia a forma de reflexão, em Hegel, de todos os demais filósofos de então e dos que lhe antecederam.

Por mais abstrata e idealista que seja, o desenvolvimento das suas idéias segue sempre o desenvolvimento da história mundial e esta última é – na visão de Hegel – tão somente a demonstração daquelas.²⁰¹

Dessa visão de história universal resulta que a missão da filosofia, para Hegel, é: conceber o que é e explicar porque o que é é a razão. É o desdobramento da célebre – e polêmica – máxima “o que é racional é real e o que é real é racional”.²⁰²

Portanto, em Hegel, não se trata de descobrir o que ocorre antes, faticamente, e sim o que é racionalmente anterior.²⁰³

Mas é de se notar que, sendo a razão anterior, do ponto de vista lógico, decorre que o Estado seria construído, num primeiro momento, idealmente.

²⁰⁰ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 37.

²⁰¹ ENGELS, Friedrich. *Notas de revisão para a 'Contribuição à Crítica da economia política'*. Marx e Engels: obras escolhidas em três tomos. Moscou: Ed. Progresso, s/data. Vol. 1. P. 337-338.

²⁰² HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. P. 35-36.

²⁰³ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. P. 48 e, ainda do mesmo autor: *Filosofia do Direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência (através de um exame da ontologia de Nicolai Hartmann)*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 65.

Então, desde já aprendamos com Hegel, acerca da filosofia da história para, a partir daí, entender em que medida e de que maneira tais aspectos influem na sua filosofia do direito.

Sendo o processo histórico, racional, o destino de uma filosofia reflete seu valor essencial, afinal é a história universal, em última análise, o juízo do mundo.²⁰⁴

Assim, os estágios pretéritos de um ente estão contidos, dialeticamente, em seu estado atual: a tese realizar-se-ia – ou estaria contida – na antítese enquanto negação e, posteriormente, ambas, na síntese, enquanto qualidade nova e superior as duas anteriores, de modo que, visto historicamente, a compreensão do presente não poderia prescindir de um entendimento do passado.

É por isto também que a história, em Hegel, tem finalidade. A sociedade é o seu palco, os homens concretos seus atores e o direito, um dos modos de sua efetivação.

Dados alguns traços místicos em Hegel, a afirmação de que a história é dotada de significado pode ser lida de vários modos: desde a interpretação segundo a qual seria propósito de algum criador, ou de que o universo, enquanto vida, tenha seus próprios propósitos.

Mas, é importante registrar que cabe uma outra leitura, alijada de qualquer visão teológica ou teleológica, para ser tomada como afirmação restrita de que olhar o passado permite perceber o rumo dos acontecimentos presentes²⁰⁵ e ter um mínimo de previsibilidade sobre o futuro.

Afinal, como lembra o próprio Hegel, a história universal não é nada mais do que a história do progresso da consciência da liberdade, na medida em que o presente suprime sua barbárie e a verdade abandona sua transcendentalidade e a contingência do seu poder.²⁰⁶

²⁰⁴ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 340. P. 272.

²⁰⁵ SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003. P. 23.

²⁰⁶ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. §§ 342 e 360 (P. 272 e 279, respectivamente). Ver também: *Filosofia da História*. Brasília: UNB, 1995, *passim*.

Ao examinar essa história da consciência da liberdade, Hegel analisa o que ele chama de os quatro impérios históricos, desde o mundo oriental, no qual só o soberano seria efetivamente livre e onde a personalidade individual era totalmente carente de direitos. Deste império oriental – China, Índia e Pérsia – o último, dado seu contato com o mundo grego, sofre alguma influência dos princípios da individualidade.

Mas, a idéia grega de liberdade é, para Hegel, ainda limitada, dada a admissão da escravidão.

O terceiro império seria o romano, onde todos os indivíduos se reduziram ao limite de pessoas privadas, ou seja, de iguais que possuem tão somente direitos formais.

Tanto em Grécia quanto em Roma, o reflexo do reconhecimento de tal princípio da liberdade individual enquanto meramente formal, resultou numa liberdade abstrata do indivíduo e a liberdade real – que só se expressa na individualidade concreta – inexistia.

Hegel considera, ao fim dessa análise histórica – que, como se verá, repercute na sua teorização da sociedade civil como caudatária do Estado – que o povo germânico, o quarto império, é quem estaria fadado a concretizar tal liberdade.²⁰⁷

A instância fundamental da filosofia hegeliana – a sua síntese - não é, entretanto, a história e sim o “espírito”: aquela é tão só um dos pólos da contradição com a natureza.

Vê-se que Hegel não negava em suas formulações a idéia de liberdade. Por isso, entendo que carece de maior fundamento a tese – por si só bastante polêmica – de que ele seja um dos pais do Estado absoluto e que os totalitaristas modernos têm uma dívida com o mesmo.²⁰⁸

²⁰⁷ Esta exposição, embora hoje vista como sem sentido, está resumida de forma algo esquemática – o que pode reforçar mais ainda tal impressão. Para lê-la pela mão do próprio Hegel, ver: HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. 3ª parte, 3ª secção, II.b (A História universal), §§ 354 até 358 (P. 272-278).

²⁰⁸ POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e os seus inimigos*. 2v. São Paulo: EDUSP, 1974. 2º volume, P. 37.

Para ver a correção do que se afirma deve se indagar qual era, para Hegel, o sistema político que realizaria a razão, e Hegel atribuía tal capacidade à Monarquia Constitucional²⁰⁹, estado liberal centrado na lei e que já havia no seu tempo. Enfim, uma ordem jurídica que garantisse a liberdade pessoal, ainda que enquanto liberdade negativa – ou seja, liberdades abstratas, dotadas de forma e não de substância -, reflexo de um pensamento imaturo e carente da noção de vontade absolutamente livre.²¹⁰

Mas, tanto quanto chamá-lo de filósofo totalitário é fora de propósito, também o é querer classificá-lo como predecessor do republicanismo democrático-liberal.²¹¹

Para resgatar o legado político de Hegel é mister se reconhecer a herança que ele recebeu da cultura iluminista, a admiração pela vida pública da Cidade-Estado grega, na qual a participação ativa no governo era a expressão mais elevada de liberdade individual, como matrizes fundantes do seu pensamento e também o contexto em que viveu, tendo de se haver com uma conjuntura rica em adversidades.²¹²

O papel mais apropriado ao Estado, para Hegel, era o de proteger a autonomia privada dos cidadãos e sem se contrapor ao desejável fato de se incentivar o chamado “espírito público”. Para ele, a oposição entre estes dois ideais de liberdade não era insanável: a tarefa de um Estado moderno seria articular as duas esferas numa síntese regida pela razão.

A sua formulação do modelo de Estado articulado – e, ao mesmo tempo, articulador, pois anterior – como “sociedade civil” foi a marca mais distintiva do

²⁰⁹ SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003. P. 56.

²¹⁰ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 15, nota, e § 38. P. 54 e 70.

²¹¹ ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992. P. 19.

²¹² Dois exemplos: O primeiro: a sua '*Filosofia do Direito*' vai a público menos de dois anos após a rígida censura imposta pelo Governo, em 1919. Em tal situação o livro fortalecia a luta por liberdade de expressão; o segundo exemplo além de situar o contexto é uma demonstração do primeiro: Arnold Ruge – da 'juventude hegeliana de esquerda e que, junto com Marx, veio a editar os '*Anais Franco-Alemães*', onde será publicada a '*Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*' – relata que o futuro Imperador Frederico, em um jantar, pede a Hegel que afaste o Professor Gans, um dos principais colaboradores de Hegel, de ministrar cursos sobre a '*Filosofia do Direito*', pois esse estava transformando as aulas em propaganda republicana. BECCHI, Paolo. '*Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía el derecho hegeliana*'. In: *Doxa*, N° 8, 1990. Baixado de www.cervantesvirtual.com/porta/doxa. 14/06/2003

que se poderia chamar de sua teoria política, a qual foi elaborada exatamente com o fim de permitir a materialização de tal finalidade.²¹³

E é precisamente sobre tais relações, entre Estado e sociedade civil, que se passará a tratar, desafio que não é pequeno visto que o conceito de sociedade civil é polissêmico e a ele aplicam-se perfeitamente os questionamentos que se enfrenta quando se trata de definir o direito: multivocidade, complexidade, desacordo entre os estudiosos sobre o objeto, e a inadequação do conceito em relação ao mesmo.²¹⁴

4.3. Do Estado à Sociedade civil: a filosofia do direito de Hegel

Em Hegel, a filosofia do direito é desenvolvida enquanto filosofia do espírito objetivo, isto é, como teoria que concebe o direito enquanto realização objetiva do conceito de liberdade numa dimensão jurídica.

Como já apontamos anteriormente, o espírito, na formulação hegeliana, divide-se em subjetivo, objetivo e absoluto e é no segundo que se situa o direito – costumes, leis e instituições – e junto a ele, a moralidade e a vida ética.

A liberdade concreta consiste, por sua vez, no reconhecimento da individualidade pessoal, de tal modo a possuir pleno desenvolvimento e reconhecimento dos seus próprios direitos (inclusive na sociedade civil) e que, em parte, integram-se no universal e, também em parte, no particular, agindo para ele como fim último.²¹⁵

Disto resulta que, nem o universal tem valor ou se realiza sem interesse e vontade particulares, nem os indivíduos podem viver como pessoas unicamente orientadas por seus interesses e sem relação com a vontade universal.²¹⁶

²¹³ ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992. P. 20-21.

²¹⁴ Para fazer tal correlação nos apoiamos nas formulações, quanto as dificuldades de conceituar direito, desenvolvidas em: ADEODATO, João Maurício Leitão. *Ética e Retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 16-17.

²¹⁵ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 37.2, P. 70.

²¹⁶ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 260. P. 211-212.

Na primeira parte de sua *Filosofia do Direito*, Hegel examina o direito abstrato, expondo os conceitos de personalidade e propriedade, cujos desdobramentos jurídicos expressam-se no contrato, além de tratar das injunções decorrentes das violações de propriedade.

Transita, em seguida, do direito abstrato para a moralidade subjetiva, onde aborda os problemas da subjetividade, da ação autônoma e da consciência moral, parte esta quase que totalmente dedicada, por Hegel, a criticar à ética de Kant.

E no fim, vai da análise da eticidade enquanto moralidade subjetiva, para o exame da família e seu trânsito para a instância coletiva maior – a sociedade civil – e como esta procede do Estado (análise esta que será outra diferença de Marx para com Hegel, visto que aquele compreendia tal transição em sentido oposto).

Hegel examina ainda a idéia de Estado, diferenciando-o enquanto universalidade concreta e esfera da vida ética, do Estado em sentido estrito, organizado a partir da divisão de poderes.

A preocupação de Hegel com o direito enquanto manifestação do espírito objetivo, além de resultar na publicação da obra citada, leva-o a ministrar sete cursos sobre o tema, entre os anos de 1817 e 1831.

Além de tratar de direito nos *Princípios da filosofia do direito*, Hegel aborda o tema na *Propedêutica filosófica* e, como já dito, na *Enciclopédia das ciências filosóficas*.²¹⁷

O primeiro esboço das idéias que viriam a tomar corpo definitivo na *Filosofia do Direito* aparece, portanto, já na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, publicada pela primeira vez em 1817, na secção dedicadas ao espírito objetivo.

Nos três anos seguintes ele ministra três cursos de filosofia do direito, o primeiro em Heidelberg e os dois seguintes em Berlim.

Em outubro de 1820 (no original consta o ano de 1821) aparece a primeira edição dos *Princípios da filosofia do direito*. A obra demora a sair mais do que o prazo previsto devido a atribulações com a censura prussiana.²¹⁸

²¹⁷ BECCHI, Paolo. "Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho de Hegel". In: DOXA Nº 8. 1990. P. 221 e ss; INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: JZE, 1997. P. 104.

Entre 1825 e 1830 Hegel não mais ministra cursos de filosofia do direito, tarefa que fica a cargo de alguns auxiliares, mas em seguida retoma-os, por pressões do regime prussiano, que – como comentado anteriormente - acusa alguns colaboradores diretos de Hegel, responsáveis pela realização de cursos, de se aproveitarem da filosofia do direito do mestre para fazerem propaganda republicana.²¹⁹

Nestes cursos, e na “*Filosofia*”, um dos problemas analisados por Hegel é a questão da sociedade civil.

O termo tanto pode dizer respeito ao cidadão, mas também pode ser associado à esfera burguesa. Hegel quando queria especificar o sentido de cidadão de um Estado usava *citoyen*, ao invés de *bürger*.

Assim, o adjetivo, em Hegel, tanto podia ter o sentido de “civil” (ex: direitos civis), como também um sentido classista, denotando a qualificação de “burguês”.²²⁰

4.8. A sociedade civil em Hegel

A sociedade civil, em Hegel²²¹, é uma área distinta da chamada “vida ética”, em contraste com a família e o Estado.

A sua formação resulta do fato que o indivíduo, cuja referência primitiva era a família, dela se destaca a fim de adquirir uma existência independente²²², por isto é que, na filosofia de direito hegeliana, a pessoa concreta constitui-se em fundamento primeiro da sociedade civil.

Logo, uma pessoa só tem existência social através de suas relações com outras pessoas, portanto com elas interage e cada uma se afirma e se satisfaz por meio de outra, gerando assim um sistema de necessidades bi e multilaterais, nos

²¹⁸ BECCHI, Paolo. “*Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho de Hegel*”. In: DOXA Nº 8. Madrid: 1990. P. 222-223.

²¹⁹ BECCHI, Paolo. “*Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho de Hegel*”. In: DOXA Nº 8. Madrid: 1990. P. 224-225. Para tal informação Becchi se vale de depoimento, retrocitado, de Arnold Ruge.

²²⁰ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 294-297.

²²¹ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 182-256. P. 169-203.

²²² HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 181. P. 168-169.

quais a subsistência – e a própria existência – de todos se assenta em todos. É este complexo que constitui a chamada esfera das necessidades.²²³

Antes de Hegel formular o conceito de tal esfera, como o conhecemos atualmente, inexistia qualquer distinção entre Estado e sociedade civil. E isto se explica pelo fato de que a vida econômica não se distinguia, nas sociedades antigas, da vida familiar.

Hegel, ao teorizar sobre a sociedade civil, distingue três níveis:

- a) A economia enquanto sistema de necessidades,
- b) A administração da justiça expressa na afirmação segundo a qual a realidade objetiva do direito está em ser conhecido como universalmente válido²²⁴
- c) A polícia, que aqui não está apenas no sentido de “garantir a ordem”, mas também enquanto atividades relativas ao poder genérico da administração pública em regular atos, fatos e condutas, v.g., o “poder de polícia” (fixar preços, controlar qualidade de produtos e serviços etc.). A respeito, Hegel lembra que o Estado será tanto mais perfeito quanto menor for a parte de atribuições que se abandona à iniciativa dos indivíduos.²²⁵

O homem passa a ser produto da sociedade civil, pois a família enquanto espaço que na sociedade primitiva provinha o indivíduo dos meios de sobrevivência, perde tal função para a esfera das necessidades, para a sociedade civil enquanto lugar onde se realiza a economia.²²⁶

Mas, embora Marx – como veremos adiante – tenha se diferenciado, ao menos no sentido de quem gera o que, na dicotomia sociedade civil versus Estado, é inegável que muito de sua concepção coletivista ele fora buscar em Hegel. Outra não é a resposta ao notarmos que Hegel defende claramente a interferência da

²²³ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 183. P. 169.

²²⁴ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 210. P. 182.

²²⁵ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 242. P. 198.

²²⁶ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 238. P. 197.

sociedade – enquanto dever e direito desta! – nos aspectos da educação que digam respeito aos requisitos que permitam ao indivíduo ser membro da sociedade. E, logo adiante sugere: para a consecução de tais fins a sociedade pode criar instituições coletivas de educação.²²⁷

Tal concepção estatal de educação e formação dos indivíduos já se encontrava em Platão²²⁸ e é por essas – e outras – idéias que se pode explicar o virulento ataque de Popper a Platão, Hegel e Marx, todos eles tendo uma matriz comum, segundo aquele, de inimigos da sociedade aberta.

Mas essa sociedade que atua em tais aspectos, diga-se desde logo, é a sociedade política, ou seja, o Estado, já que na visão de Hegel, como se observou com precisão, não se reconhece direitos inatos do indivíduo ante o Estado, o Estado não é meio, mas, fim em si. É a vontade geral radicalizada e, portanto, levada às últimas conseqüências, como apenas intuía Rousseau.²²⁹

Por isto – em complemento ao raciocínio supra, desenvolvido por João Maurício Adeodato - chama atenção o fato de que Marx desenvolve os mesmos fundamentos da crítica de Hegel, quando contrapõe Aristóteles a Rousseau. Mas, como se trata do exame das condições do surgimento da sociedade civil, Hegel também é, ainda que de forma implícita, alvo da crítica.²³⁰

Ao mesmo tempo, Hegel já percebia algumas das conseqüências da expansão capitalista que se iniciava: ao apontar que o aumento da acumulação de riquezas ao tempo em que gerava a necessidade de especialização também acarreta dependência e demandas do que ele chamava “classes associadas”, bem como a incapacidade destas de fruir das conquistas materiais e espirituais da sociedade civil, visto que sempre é possível haver contradições entre os diversos interesses, de produtores e de consumidores.²³¹

²²⁷ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 239. P. 197.

²²⁸ PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, s/d. 8ª ed. Livro VII, 520ª, P. 325.

²²⁹ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. P. 48.

²³⁰ Ver: MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política. Introdução*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 103-105

²³¹ HEGEL, G. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. § 243 e 236. Pp. 196 e 198, respectivamente.

É evidente que tais formulações não são para situar Hegel como dotado de, no terreno econômico, uma visão coletivista e, no campo político – como já se falou - de um republicanismo radical.

Não se trata disso! Hegel era, economicamente, um liberal e, politicamente, um defensor da monarquia constitucional. Mas, também – no espectro político de seu tempo – colocá-lo a partir de uma ótica autoritária é algo exagerado. Não é a toa que uma de suas leituras, talvez a mais expressiva filosoficamente, foi a dos jovens hegelianos “de esquerda” – a que chegou à modernidade através de Marx.

Do que pode se concluir que a sociedade civil, se abandonada à sua própria dinâmica – o livre-mercado do que a chamada globalização é o maior exemplo – conduz a uma situação onde pobreza e riqueza aumenta, simultaneamente e com mesma intensidade.

Disto pode se decorrer que a imagem da sociedade que se tem do quadro acima, não é a sociedade civil que ele formulara inicialmente.

Em Hegel ocorre, quanto mais cresce sua percepção do econômico e um certo ceticismo, um duplo movimento: a economia sai do mundo doméstico e se estende à sociedade civil e esta carrega um novo conteúdo, visto que não mais se identifica com o Estado na totalidade de suas atribuições. O resultado é uma sociedade contendo em seu interior um sistema de necessidades com o qual não mais se identifica.

Mas, ainda segundo o mesmo estudo, a diferença essencial entre as concepções de Hegel e Marx – derivada ainda, a meu ver, da diversidade de explicação de quem origina o quê – é que, no segundo, a parte se confundiria com o todo e o sistema de necessidades (isto é, a vida econômica) que, em Hegel, não é mais que o termo inicial da sociedade civil se sobrepõe à totalidade.

Em Marx – como se abordará na parte final desta dissertação, quando se examinam os problemas da relação infra-estrutura e superestrutura – a sociedade civil, embora determinada pela vida econômica, não se reduz a isso.

Daí, a limitação do raciocínio que vê a teoria de Marx como mera escatologia. É uma redução simplista não só subestimar os elementos éticos de sua teoria, como supervalorizar uma pouco provável ontologia.

Assim também, e do mesmo modo, é uma redução afirmar-se que em Hegel, a sociedade civil é tão só a descrição da economia e de suas relações.

Mas, se de tal reconhecimento buscar inferir, como fazem alguns estudiosos – inclusive Becchi, no texto ora em exame²³² - que em Hegel a sociedade civil não é uma extensão do Estado é uma tarefa dificultosa e que deixa em aberto algumas questões. A maior delas é quando Hegel trata, no nível da sociedade civil, da administração da justiça e do poder de polícia, duas esferas típicas do Estado!

Pode-se tentar sair deste impasse pela afirmação segundo a qual a administração da justiça e a administração pública são instrumentos de desenvolvimento da sociedade e o que estaria em jogo seria não a justiça e a Polícia enquanto aparatos estatais e sim na condição de meios de garantir que os indivíduos trabalhem em sociedade para a satisfação de suas necessidades.

Mas, a meu ver, tal argumento só demonstra a pertinência da afirmação que em Hegel o Estado precede a sociedade. E não é à toa que, mais adiante, o próprio Becchi reconhece que, em definitivo, as oscilações de Hegel, neste ponto – isto é, na concepção de sociedade civil, esclareço – parecem evidentes.²³³

Pelo exposto, entendemos até como compreensível falar estritamente numa ontologia, determinadas essências fixas, no pensamento de Hegel – talvez pelo caráter idealista de sua filosofia. Mas, daí estender - apenas pela clara filiação de Marx ao pensamento hegeliano - tal prioridade ontológica ao autor de *O capital* pode ser explicado muito mais por uma leitura canônica do pensamento de Marx, e que só o ossificava, do que ao próprio Marx.

²³² BECCHI, Paolo. "Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho de Hegel". In: DOXA Nº 8. Madrid: 1990. P. 393, N. 51.

²³³ BECCHI, Paolo. "Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho de Hegel". In: DOXA Nº 8. 1990. P. 389-394.

4.5. A crítica de Marx: O texto de 1843 e o rompimento com a herança de Hegel

O texto de 1843 demarca o afastamento de Marx da tradição filosófica então predominante, o idealismo. Esse movimento de cisão conclui-se em 1845, como já visto, quando na *Ideologia Alemã*, no dizer dos próprios Marx e Engels, “promove-se um ajuste de contas com a consciência filosófica anterior”.²³⁴

A crítica empreendida por Marx à Filosofia do Direito de Hegel, como já afirmamos anteriormente, só aborda a 3ª seção, intitulada “O Estado”, que vai do parágrafo 261 até o parágrafo 313, ou seja, o direito político interno, ali intitulado, “Constituição interna para si”.

Embora tenha se tornado conhecido como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o texto escrito por Marx em 1843 – encontrado tempos depois da sua morte - e só publicado em 1927, refere-se a uma crítica da filosofia do direito público de Hegel.²³⁵

O problema a que se propunha Marx era, depois da constatação hegeliana segundo a qual “a filosofia sempre chega depois”, tirar as derivações necessárias de tal conclusão.

Num primeiro momento o fez através da tese de doutorado que, como vimos, resgatava uma problemática típica do mestre; e, num segundo momento, indo às consequências de tal afirmação.

E, para Marx, a condição para a superação da filosofia seria a sua realização.²³⁶

Como se daria tal realização?

A maneira, embora não explícita, com a qual Marx procura tratar a relação, brilhantemente formulada por Hegel, entre filosofia e história é a seguinte: já que

²³⁴ MARX, Karl. *Para a crítica da economia política – Prefácio*. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros escritos*. São Paulo; Abril Cultural, 1978. P. 131.

²³⁵ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Editorial Mezquita, 1983. P.40. A tradução, em língua espanhola, mais referenciada é a de 1946, feita por Carlos Liacho e que contém um estudo introdutório de Mayer e Laudshut, além de uma carta de Marx ao pai. Nessa edição, se optou pela tradução *Crítica da filosofia do Estado de Hegel*. Uma das explicações possíveis é que a crítica de Marx à filosofia do direito de Hegel tenha se limitado a parte onde Hegel analisa o direito público (parágrafos 261 até 313), exceto os parágrafos 257 até o 260, cuja folha nunca foi localizada.

²³⁶ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*. In: www.marxists.org/works Acessado em: 25/06/2003.

a filosofia “sempre chega depois”, tratar-se-ia então de realizá-la através de... sua superação!²³⁷ A XI tese sobre Feuerbach já estava aqui, em seus fundamentos, formulada.

Ou seja, quer através da história, averiguando a verdade do que nos circunda, quer desnudando a auto-alienação em suas formas terrenas, através da própria filosofia que, dessa forma, se converte de crítica do céu em crítica da terra; de crítica da religião em crítica do direito; de crítica da teologia, em crítica da política²³⁸, a filosofia se realizaria. E se superaria.

Enfim, Marx faz da sua crítica à filosofia de Hegel um instrumento de intervenção no cotidiano e não de contemplação.

O resultado disso é que, cada vez mais, deixa de ser hegeliano. E ele reconhece tal atitude ao, ainda na mesma introdução, complementar: a crítica não é uma paixão do cérebro, mas a consciência da paixão; não é um bisturi, mas uma arma; seu objeto não é refutar, mas destruir o adversário; não é um fim em si, mas um meio; seu sentimento essencial é a indignação e sua tarefa, a denúncia²³⁹.

Se por um lado, podemos dizer que vemos aqui, e de novo, os elementos essenciais da XI glosa contra Feuerbach; por outro lado, devemos perceber que afirmações como as supracitadas, que devem ser entendidas no contexto de um debate por afirmação de idéias, foram na maior parte das vezes utilizadas para fundamentar uma possível atitude intolerante e avessa ao debate, em Marx e no marxismo.

Uma das contraposições de Marx em relação a Hegel, na medida em que avançava na sua atitude crítica para com o Estado, se condensava cada vez mais exatamente na negação do Estado como *locus* de realização do indivíduo, enquanto que em Hegel o Estado era a realização máxima da idéia.

²³⁷ “Não podereis superar a filosofia, sem realizá-la”. MARX, KARL. *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. In: *A questão judaica*. São Paulo: Ed. Moraes, 1991. P. 115. Nos pontos em que se abordar Marx, voltarei a questão, porque há de se aprofundar de que superação se trata.

²³⁸ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. In: *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, 1991. P. 106-107 e 115

²³⁹ MARX, Karl. *Introdução à Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. In: *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, 1991. P. 109.

Na *Questão judaica*, na qual trava uma polêmica com Bruno Bauer, Marx estabelecia – ao examinar a relação entre direitos humanos, visto como direitos individuais do homem egoísta e voltado para si, e direitos políticos, visto como direitos do cidadão – um dos aspectos centrais da polêmica sobre a natureza da emancipação que se obtém nos limites da esfera burguesa. Nesta, confunde-se uma emancipação falsa e limitada, com a emancipação humana.

E completa: o limite de tal emancipação se torna evidente no fato de que o Estado pode se livrar de seus limites sem que o indivíduo dele se liberte. Ou seja, a emancipação que se expressa na sociedade civil, enquanto esfera que determina o Estado, não implica em emancipação humana.²⁴⁰

Na Itália – onde houve uma tradição de valorização dos textos da juventude de Marx – a chamada *Escola de Della Volpe*²⁴¹ entende que com a *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, bem como com o texto da *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, inicia-se o marxismo propriamente dito, enquanto corpo específico de idéias, pois aí é que ocorre, ainda segundo tal escola, o rompimento de Marx com os referenciais hegelianos²⁴².

Tal formulação não veio a se contrapor com a dicotomia althusseriana entre o “jovem” e o “velho” Marx e dela apenas se diferencia quanto a forma de periodização e pelo fato de não desvalorizar um Marx humanista.

Lembremo-nos, mesmo já tendo abordado tal questão no primeiro capítulo desta dissertação, que como consequência de sua tese da cesura epistemológica – de matriz bachelardiana e pela qual o jovem Marx era tão só um humanista admirador de Feuerbach, e, portanto, que a crítica que empreendera a Hegel se circunscrevia a tais condicionamentos - Althusser entendia que o Marx maduro só surge com a *Ideologia Alemã* e só com esta obra é que rompe com os resquícios

²⁴⁰ MARX, Karl. *A questão Judaica*. São Paulo: Ed. Moraes, 1991. P. 23 e 37. Ver também: ATIENZA, Manuel. *Marx e los derechos humanos*. Madrid: Mezquita, 1983. P. 46 e 57.

²⁴¹ Ver sobre a influência de Galvano Della Volpe sobre uma geração de intelectuais italianos de esquerda, entre eles, Luciano Coletti e Umberto Cerroni: ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto: Afrontamento, s/data. P. 39-41.

²⁴² ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Editorial Mezquita, 1983, P. 40, situa Umberto Cerroni – que vem a publicar vários estudos sobre o direito soviético - como procedente dessa tradição.

humanistas, antropológicos e historicistas anteriores, o que permitiria ao futuro autor de *O capital* fundar um novo continente científico.

O princípio fundamental de que parte Marx para a crítica a Hegel já se encontrava implícita na tese doutoral, ou seja, todos os filósofos têm feito dos predicados, sujeitos, especialmente na forma de reflexão e relação entre pensamento e ser.²⁴³

E tal concepção, diferença fulcral entre mestre e discípulo se evidencia já na crítica de Marx ao parágrafo 262 da *Filosofia do Direito* de Hegel.

Na análise deste parágrafo, Marx condensa seu desacordo conceitual com Hegel: para este a idéia real, em ato ou espírito (na sua linguagem enviesada) é o Estado, o qual se divide em duas esferas ideais (para, segundo Hegel, sair de sua idealidade e tornar-se “espírito real” ou, ao nosso modo, idéia concretizada): ou seja, reparte por duas esferas – família e sociedade civil – o material constituinte de sua realidade.

Portanto, família e sociedade civil constituiriam o aspecto finito do Estado.²⁴⁴

Marx centra sua crítica acentuando o erro em afirmar-se que o Estado ‘determina’, ou seja, define a sociedade civil. Para Marx, ele é determinado, pois a família e a sociedade civil são os pressupostos do Estado e o determinam, caindo (a concepção oposta) num misticismo perante o Estado visto que não explica como, e através de que relações, ele surge, ou seja, em tal formulação condensa-se todo o mistério, todo esoterismo da filosofia hegeliana em geral e como ele se reflete na filosofia do direito, em particular.²⁴⁵

4.6. Marx: da sociedade civil ao Estado.

Para chegar as formulações da crítica de 1843, Marx transita de uma concepção positiva do Direito e da política, ambas resultantes de um pensamento

²⁴³ MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/data. P. 25-27.

²⁴⁴ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997. 262. P. 213-214.

²⁴⁵ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/ data. P. 10-14.

ainda de matriz hegeliana, no qual o Estado e o Direito ainda são vistos como realização da razão e da sua universalidade.

A lei – vista por um Marx ainda hegeliano - é tratada em termos de ser ou não ser verdadeira. Não é também considerada como medidas repressivas contra a liberdade. Nessa etapa ele afirmava que as leis não eram medidas repressivas contra a liberdade mais do que a lei da gravidade seria uma medida repressiva contra o movimento: a lei é verdadeira quando, dentro dela, a lei natural da liberdade torna-se lei consciente do Estado.²⁴⁶

Tal afirmação evidencia o conflito entre caráter da reflexão jurídica de Marx, na ocasião e a tomada de consciência acerca dos fundamentos dos problemas sociais.

Marx trabalha com o conceito de sociedade civil de Hegel, mas, da mesma maneira que na dialética, opera também aqui uma inversão: a vida social, isto é, os humanos são quem determinam o Estado e não o oposto.

Ao empreender o exame da filosofia do direito de Hegel, Marx começa, desde logo, pela crítica a concepção de ser.

Ele nega, explicitamente, o pressuposto segundo o qual todo o sistema parte da “idéia”, que, em Hegel, é colocada como sujeito e não como decorrência ou qualidade do real.

Em outras palavras, ao abordar família e sociedade civil Hegel faz a partir da idéia, do Estado e não, a partir daquelas.²⁴⁷

E, adiante, no parágrafo 308, Marx critica Hegel por este desenvolver um formalismo de estado, já que, no sistema hegeliano, o princípio material de que parte é a idéia, forma pensada e abstrata do Estado, enquanto sujeito ou idéia absoluta desprovida de qualquer elemento passivo.²⁴⁸

E, reitera, tal ocorre porque Hegel inverte a precedência entre os elementos da relação, inverte a determinação de sujeito e de objeto e, por exemplo, converte todos os atributos do monarca em autodeterminações absolutas da vontade. Hegel

²⁴⁶ MARX, Karl. *Debates sobre a liberdade de imprensa*. In: *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM, 2001. P. 60-61.

²⁴⁷ MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/data. P. 10-14 e HEGEL, Georg W. F. *Filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 213-214

não diz – frisa Marx – “a vontade do monarca é decisão última” e sim: “a decisão última da vontade é o monarca”. A primeira afirmação prossegue, é empírica, já a segunda tergiversa o fato empírico em axioma metafísico.²⁴⁹

Ou seja, em lugar de partir do ser real, Hegel se vale de um “suporte”, papel que no seu sistema é cumprido pela “idéia”.

Com isso Hegel dá um “passo atrás” e reforça uma certa teleologia de sua concepção, visto que nela o sistema age com finalidade, isso leva, de novo, a crítica de Marx, segundo a qual, não é o curso da vida, da família, enfim, da sociedade, que forma o Estado, e sim o oposto: é o curso da idéia que leva ao Estado, a idéia real é representada como se atuasse de acordo com princípio e intenção determinadas.²⁵⁰

A questão, para Marx, é: Hegel não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, ao contrário, desenvolve os objetos partindo de um pensamento.²⁵¹

Apesar desta diferença de perspectiva não se pode obscurecer o legado de Hegel (também nessa questão), fato que Marx reconhece quando lembra ao leitor que sua especialidade era jurisprudência, ainda que como disciplina secundária, e das dificuldades em tomar parte nos debates sobre questões materiais, embora – frisava com honestidade científica – muitas vezes a vontade de “ir à frente” ocupasse o lugar do conhecimento do assunto.

Mas, decidido a estudar, empreende uma revisão da filosofia do direito de Hegel, onde conclui que as relações jurídicas, tais como formas de Estado, não se compreendem a partir de si mesmas nem de um suposto “desenvolvimento geral do espírito”, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel – afirma ele – sob o nome de “sociedade civil”.²⁵²

Ou seja, a “revisão” que faz da filosofia do direito de Hegel permite-lhe formular respostas quanto a dúvida central que o assediava: os problemas

²⁴⁸ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/data. P. 177-178.

²⁴⁹ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/data. P. 35-39. O comentário refere-se ao parágrafo 279.

²⁵⁰ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/data. P. 11.

²⁵¹ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, s/data. P. 22.

²⁵² MARX, Karl. *Para a crítica da economia política. Prefácio*. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P.129.

relativos a concepção de Estado, a natureza do mesmo e como ele reflete os conflitos da sociedade.

Posteriormente, na *Ideologia Alemã*, ele lembraria que todas as lutas no interior do Estado são formas aparentes e nas quais se manifestam as lutas sociais reais.²⁵³

Marx nega então, o Estado como ente autoposto para demonstrar sua gênese na concreticidade das contradições da sociedade civil.

Na visão de Marx, a base natural do Estado moderno é o homem moderno, ligado aos outros apenas pelos frios laços dos interesses privados. E toda a sociedade assim constituída não conseguiria ultrapassar os limites dessa guerra recíproca entre as pessoas.²⁵⁴

Enfim, para se contrapor aos conceitos jusnaturalistas de sociedade civil – mas também para criar um ponto arquimediano que o diferenciasse de Hegel - Marx foi buscar seu fundamento, como vimos na primeira parte, em Aristóteles, pelo qual, como já vimos, tinha grande reverência.²⁵⁵

4.7. Confronto e convergência teórica entre Hegel e Marx

A afirmação segundo a qual - apesar do *topos* argumentativo de Marx, acerca da operação de inversão na dialética hegeliana – há muitas convergências entre o pensamento de Marx e Hegel, além do fato evidente da matriz do pensamento deste se encontrar naquele – remonta a tradição filosófica do século XX, antes e depois do conhecimento dos chamados manuscritos de Paris.

Os exemplos são vários, mas detenhamo-nos no que interessa para as finalidades desta dissertação:

²⁵³ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. 29.

²⁵⁴ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Lisboa: Presença, 1974. P. 174-175.

²⁵⁵ Marx e Engels tinham grande referência, nos gregos, especialmente em Aristóteles (e, no caso do 'jovem' Marx, também em Epicuro). A este, Marx chama, dentre todos os gregos de o 'primeiro filósofo das luzes' e Engels chama àquele de 'o mais universal de todos os filósofos gregos e um dialético inato'. Ver: MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/data. P. 60 e ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Edições Sociais, 1977. P.37.

Marx se valeu do conceito de sociedade civil em vários de seus escritos, principalmente ao afirmar que na comunidade política, o homem é um ser coletivo, já na sociedade civil, atua como particular e os outros para ele são apenas meios²⁵⁶;

Na sociedade civil cada indivíduo constitui uma totalidade de necessidades e só existe para ele na medida em que se tornam meios, uns para os outros²⁵⁷;

Esfera das necessidades e das relações materiais de vida e que Hegel resumiu sob o nome de “sociedade civil”²⁵⁸;

A sociedade civil é o autêntico palco de toda história e compreende o conjunto de relações materiais do indivíduo dentro de um estágio determinado de desenvolvimento das forças produtivas²⁵⁹.

Note-se que podemos, grosso modo, falar de dois períodos quanto ao uso do conceito:

- a) Até a *Ideologia Alemã* o conceito de sociedade civil é muito influenciado por Hegel: esfera dos indivíduos enquanto particularidades e em oposição a generalidade do Estado,
- b) Depois de 1845/1846 o vê enquanto esfera das necessidades ou das condições materiais de vida, tal como coloca na *Contribuição à Crítica da economia política*, de 1859.

Mas, igualmente ao mestre, parte da separação entre Estado e sociedade civil, dele diferenciando-se tão só quanto a precedência de um ou de outra.

O ponto comum em toda essas formulações é que tal esfera seria uma forma de transição de relações feudais, centrada no mundo familiar, para relações jurídicas burguesas, socialmente mais desenvolvidas e fundadas na atividade econômica em ampla escala.

A sociedade civil, surgida da fragmentação da sociedade medieval substitui as sociedades particulares e seus laços corporativos pela ampla e aberta

²⁵⁶ MARX, Karl. *A questão Judaica*. São Paulo: Moraes, 1991. P. 26.

²⁵⁷ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. (3º manuscrito). São Paulo: Martín Claret, 2002. P. 160.

²⁵⁸ MARX, Karl. *Prefácio para a Crítica da Economia Política*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. 129.

²⁵⁹ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. 33.

competição, de forma que o único elo entre os indivíduos passa a ser as regras sociais e aí se destaca o direito como a principal dentre elas.

O Estado, que surge – na visão de Marx - como decorrência de tais conflitos na sociedade civil, leva a um limite tão intenso tal oposição, que ele além de negar à administração, aos tribunais e à atividade legislativa qualquer caráter mediador nos conflitos entre um e outro, rejeita qualquer aspecto de neutralidade ao Estado e passa a formular sua supressão, bem como a eliminação da propriedade privada e da própria sociedade civil enquanto arena de confronto de interesses egoísticos.²⁶⁰

Já em Hegel, por sua vez, a sociedade civil ou sociedade burguesa corresponde a aqueles indivíduos que deixam de serem subordinados à esfera familiar e adentram no mundo dos interesses econômicos.

A formação de tal esfera resulta de uma necessidade social visto a importância de se constituir um espaço despolitizado e focado nos interesses materiais.

A economia que, primitivamente, nada mais era do que conjunto de regras para a direção das famílias (e, portanto, dependente da polis) adquire, com a afirmação da sociedade civil, uma dimensão não apenas autônoma, mas, fundamentalmente, preponderante.²⁶¹

A sociedade civil opõe-se ao Estado – sociedade política por excelência – mas este tem primazia sobre aquela, regulando-a, inclusive, visto que ela é um palco de lutas em prol de necessidades particularistas e, portanto, autodestrutivas.

É o Estado, em Hegel, o meio de fazer prevalecer a universalidade sobre as particularidades, gerando a sociedade civil e esta, a sua vez, rompendo laços familiares e primitivos, tornando o indivíduo um “seu filho”, com a educação incorporando o valor anteriormente atribuído à religião.²⁶²

²⁶⁰ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Mezquita. 1985. P. 42 e ss.

²⁶¹ BECCHI, Paolo. “*Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil*”. In: *Doxa – Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Nº 14. 1993. P. 385 e 393-394.

²⁶² HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1997. P. 197. Parágrafos 238 e 239.

Por fim, a crítica de Marx à filosofia do Direito de Hegel, especialmente a metáfora da inversão – Hegel toma por sujeito aquilo que é predicado – não deve servir de fundamento a que se subestime as idéias daquele para quem Marx sempre rendeu justas homenagens.

Mas, o reconhecimento à Hegel, nas gerações marxistas pós-Marx, ainda está por acontecer (afinal, como afirmou o próprio Hegel, a filosofia sempre chega depois).

Tal “resistência” a Hegel pode se explicar no fato de que se faz uma adesão apressada à Marx, quando este critica a dialética hegeliana como “metafísica”.

Daí a se inferir, de forma superficial e pueril, pela negação de qualquer mérito a Hegel, vai razoável distância.

Nunca foi gratuita toda a reverência que Marx manteve sempre em relação à Hegel.

Primeiramente pelo que desvelou em filosofia. Mas também pelos problemas que deixou para as gerações seguintes se debruçarem.

E isto não é pouco. O próprio Marx afirmara, categoricamente: formular um problema é resolvê-lo²⁶³, pois a humanidade não se coloca questões para os quais já não tenha criado as condições de solucioná-lo.²⁶⁴

Quais questões perpassam a crítica de Marx à *Filosofia do Direito* de Hegel?

Pelo menos algumas se afiguram importantes:

- 1) Nos escritos anteriores a crítica não era colocada a oposição entre sociedade civil e Estado. Para Marx, como vimos linhas atrás, tal contraposição é uma característica do Estado moderno perante o Estado feudal;
- 2) Um segundo dado era que tal oposição não era, como em Hegel, ideal, e sim, real. Ou seja, em Marx nega qualquer caráter mediador, entre Estado e sociedade civil, aos órgãos do próprio Estado;

²⁶³ MARX, Karl. *A questão Judaica*. São Paulo: Moraes, 1991. P. 15.

- 1) Embora parta, como Hegel, da separação entre Estado e sociedade civil, enquanto categoria explicativa do mundo moderno, Marx inverte o raciocínio hegeliano: a sociedade civil não é determinada pelo Estado e sim, determina-o, é elemento atuante (e não atuado) pela idéia real (o Estado).²⁶⁵

Hegel, antes de colocar respostas – e as colocou, em grandes e cruciais temas – formulou questões. Todas, essenciais ao desenvolvimento de toda filosofia posterior, pois dúvidas e problemas são condições essenciais à atividade filosófica.

A atitude de Marx para com Hegel – um comportamento de amplo respeito científico e intelectual – reforça a idéia do que chamamos de padrão ético centrado não apenas na tolerância, visto que não era apenas disso que se tratava, e sim de uma visão do conhecimento como processo de construção e onde ninguém tem a última palavra.

Em relação a Hegel, certamente Marx diria, com Brecht: ele formulou projetos.²⁶⁶

E um deles, a abordagem das questões de teoria de conhecimento, que Hegel enfrenta, de forma profunda, na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, Marx retoma, não só nas suas obras até 1845, como também nos textos da maturidade. É o que trataremos no capítulo seguinte.

²⁶⁴ MARX, Karl. *Para a crítica da economia política – Prefácio*. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. 130.

²⁶⁵ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Mezquita, 1985. P. 41-43.

²⁶⁶ Brecht em um de seus poemas reivindica que, se absolutamente imprescindível colocar algo em seu túmulo, fosse escrito: 'ele formulou projetos'. Algo que, além de formular problemas, pode também se dizer de Hegel. In: Peixoto, Fernando. *Brecht – vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. P. 289.

CAPÍTULO 5

OS PROBLEMAS DA FORMULAÇÃO DE UMA TEORIA DO CONHECIMENTO E A INTERPRETAÇÃO DOS FATOS NO DIREITO

Sumário: 5.1. Verdade e conhecimento em Marx; 5.2. Um duplo olhar sobre a teoria do conhecimento; 5.3. Verdade como correspondência e interpretação: A concepção marxista de verdade e o lugar da interpretação; 5.4. Os problemas da teoria do reflexo; 5.5. O direito como superestrutura e suas particularidades; 5.6. autonomia relativa do direito e a necessidade de interpretação.

5.1. Verdade e conhecimento em Marx

A nossa tese acerca da inexistência de um viés ontológico nas concepções de Marx nos remete, quase que necessariamente, a discussão do problema da verdade e de como a filosofia marxista enfrentou as questões concernentes à teoria do conhecimento.

O problema da verdade é uma das questões mais tormentosas da filosofia. Talvez dele se possa dizer que existe filosofia porque existe a ânsia de tal busca.

Não é gratuito que há quase dois milênios o Cristo histórico recusou-se – ou porque não sabia, ou porque não quis, ou porquê diante da situação iminente que já estava a enfrentar não interessava mais o que dissesse, ou, mais provavelmente por um pouco de todas estas razões – a responder a indagação: ‘o que é a verdade?’²⁶⁷

Para uns, a verdade corresponde a coincidência entre a realidade e sua representação em nosso intelecto, resultando na submissão daquela à este.

²⁶⁷ JOÃO. *Evangelhos*, 18. 37. In: *Bíblia Sagrada*. Petrópolis: Vozes, 2000. P. 1409.

Uma das conseqüências de tal concepção é que, munido de métodos corretos, do uso da lógica, da intuição e demais ferramentas de nosso aparato cognoscitivo – enfim, pelo uso pleno da razão – se tem acesso à verdade.²⁶⁸

A questão da relação entre conhecimento e verdade – e também, por decorrência, entre verdade e veracidade – ocupa papel-chave na gnosiologia, pois coloca, ainda que de forma implícita, as condições de possibilidade de um conhecimento correto e que represente fielmente a realidade, bem como em que campos do saber tal tipo de conhecimento ‘pleno’ é possível, ou se (e também em que campos) só podemos trabalhar com aproximações e com verossimilhanças que, aliás, é um conceito problemático visto não se tratar apenas de algo que se assemelha a uma verdade, como uma leitura meramente etimológica poderia sugerir. Para Kant, por exemplo, a verossimilhança é uma verdade, conquanto conhecida por razões insuficientes.²⁶⁹

No limite oposto, tratar-se-ia de saber se toda possibilidade de conhecimento não seria mera ilusão.

Portanto, a questão é reconhecer *ab initio* a existência da dicotomia “esta é a verdade X não existem verdades”, que, nos estudos mais recentes é examinada como dualismo entre ontologias X retóricas ou conjectura X verdade.²⁷⁰

Mas, parece que tal dualidade, ainda que argumentativa e didaticamente operativa, é um tanto extremada e que as barreiras entre tais concepções não são insuperáveis se se levar em conta tanto os níveis diferentes em que elas se dão (ontológicos e gnosiológicos), como também não olvidar de examiná-las através de métodos adequados a cada um dos ramos de conhecimentos (métodos das ciências da natureza, para uma, e métodos das ciências sociais, para outra).

Boaventura de Sousa Santos, ao recensar as principais posições que buscam explicar as diferenças entre ciências sociais e da natureza, lembra que as ciências sociais não podem estabelecer leis universais devido ao fato de os

²⁶⁸ ADEODATO, João Maurício L. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 82.

²⁶⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret, 2002. P. 267.

²⁷⁰ Ver, a propósito: ADEODATO, João Maurício Leitão. *Filosofia do direito*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 1-6 e ADEODATO, João Maurício Leitão. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 81-95.

fenômenos sociais serem historicamente condicionados e culturalmente determinados, já nas ciências naturais, o desenvolvimento do conhecimento tornou possível a formulação de princípios e teorias que são aceitos por toda comunidade científica.²⁷¹

Aliás, diga-se neste aspecto que, a tradição hermenêutica de viés metodológico deu uma grande contribuição ao debate sobre a teoria do conhecimento ao assumir o método como seu ponto referencial e ao questionar acerca de se é possível aplicar as regras das ciências naturais ao que chamou de ciências do espírito.

Vale a pena salientar aqui a distinção clássica estabelecida por Dilthey entre esses dois tipos de saberes. Ela se baseia em três aspectos que dariam especificidade as chamadas ciências do espírito: 1º- identificação de sujeito e objeto, ambos pertencendo ao universo da cultura e da história, 2º- a unidade dos julgamentos de fato e de julgamentos de valor, 3º- a necessidade de compreender a significação vivenciada dos fatos, enquanto que nas ciências naturais se trabalha com uma explicação exterior aos fenômenos.²⁷²

Olhados sob tais cautelas, boa parte de tais dualismos tornam-se meramente argumentativos.

É por isso que na atividade verdadeiramente científica – mesmo no terreno das ciências da natureza – todos os trabalhos dignos de serem tidos como tais, na maioria das vezes, se abstêm cuidadosamente de empregar termos tão dogmaticamente normativos como os de verdade e erro.²⁷³

Ora, se os textos originais dos fundadores do marxismo são caracterizados, na maioria das vezes, por essas cautelas metodológicas – aqui não estamos falando das vulgarizações posteriores – é de se perguntar: onde estaria uma atitude ontológica e rigidamente dogmática?

²⁷¹ SANTOS, Boaventura.Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1999. P. 20-21

²⁷² LOWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994. P. 70-74 e WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000. P. 23-27.

²⁷³ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 77.

Portanto, a questão é de saber se não é possível tratar retoricamente as ontologias. Caso contrário estaremos nos condenando ao beco sem saída se o conhecimento pode ser verdadeiro ou se é meramente opinativo, o que oporia – de forma unilateral – a noção de verdade à de testemunho, pelo qual se advogaria, em filosofia, como fazem alguns estudiosos, a substituição de um conceito por outro.²⁷⁴

Ver o mundo através de um olhar céptico pode até servir de imunização contra as ontologias – embora se o ceticismo não for, neste caso, metodológico, vira também uma ontologia – mas, por outro lado, limita o ato cognitivo ao, paralelamente, imunizar o sujeito a perceber o progresso humano em relação à natureza e ao mundo cultural.

Além do mais, nas ciências históricas – isto é, aquelas econômica e temporalmente condicionadas – que investigam a vida dos humanos em suas relações sociais, o conhecimento é fundamentalmente relativo e construído por aproximações e superações sucessivas. Neste domínio, quem sai à procura de verdades definitivas, não obtém êxitos significativos.²⁷⁵

E é exatamente no terreno de tais ciências que se faz ao marxismo a acusação de ser excessivamente ontologista, reducionista e totalizante.

Tal crítica, de difícil sustentação, é o que pode se chamar de “crítica interessada” – embora o termo seja inapropriado visto que inexiste crítica desinteressada.

Mas, não desconsideremos que qualquer sistema filosófico, mesmo quando crítica uma ontologia, deve ter cautelas para não cair também numa atitude essencialista, na medida em que com a crítica que empreende o que visa é plena compreensão da essência do objeto que examina.

²⁷⁴ Neste sentido: GUSDORF, Georges. *Tratado de metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. P. 67.

²⁷⁵ ENGELS, FRIEDRICH. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 75.

5.2. Um duplo olhar sobre a teoria do conhecimento.

De início cabe a questão: a atitude gnosiológica do marxismo se constitui num limite a interpretação?

A análise marxista sobre os problemas de teoria do conhecimento pode ser vista a partir de uma dupla ótica: no interior mesmo da gnosiologia e numa perspectiva de um exame de tal teoria.

De um ponto de vista interno à teoria, a ênfase marxista situa-se na objetividade, ou seja, na realidade plenamente independente da natureza, e relativamente independente quando se fala de formações sociais, mas, em ambas perspectivas sem deixar de levar em conta que os humanos modificam a natureza e atuam socialmente.

Por outro lado, Marx coloca a centralidade do trabalho e da *praxis* em todo o processo gnosiológico e, portanto, trata do caráter social e historicamente condicionado do conhecimento que, dessa forma, depende da mediação humana, pelo que a crítica científica se torna uma crítica sobre os objetos (ou sistemas de relações estruturadas).

Do ponto de vista de uma formulação externa à teoria do conhecimento, ou seja, olhando, “de fora”, a gnosiologia, Marx trata do problema em dois níveis: a) examinando a cientificidade, e; b) a historicidade do processo de conhecimento. Assim, Marx propõe o materialismo histórico não como ideologia e sim como ciência de reconstrução social da realidade²⁷⁶.

Cientificidade e historicidade, aqui tidos como aspectos intrínseco e extrínseco, ou seja, a primeira como aspecto interno e a segunda como aspecto externo da relação. Dito de outro modo, a cientificidade sem história desloca aquela dos seus condicionantes temporais e sociais, e a história sem ciência resulta num historicismo meramente cronológico e desprovido de sentido e unidade interna.

²⁷⁶ GORENDER, Jacob. *O nascimento do materialismo histórico. Estudo Introdutório*. In: MARK, Karl e ENGELS, Friedrich,. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. XXIII.

Entretanto, para que se supere qualquer resquício positivista quanto a distinção entre ciências da natureza e ciências da sociedade, o melhor critério não é o de considerar que uma “explica” enquanto que a outra “interpreta”, até porque ambas fazem as duas operações. Ou seja, a interpretação está intimamente relacionada com a explicação.²⁷⁷

Outros fazem a distinção centrada na oposição explicar / compreender: a primeira significa a redução causal de cada fenômeno, conforme leis gerais e necessárias, a segunda – e em oposição a primeira – significa apreender o individual em sua particularidade.²⁷⁸

A distinção pode ser encontrada, e de forma muito mais precisa, nas características unitárias de como cada uma delas examina a realidade.²⁷⁹

5.3. Verdade como correspondência e interpretação: A concepção marxista de verdade e o lugar da interpretação.

O marxismo, como qualquer outra teoria, jamais pode ter uma única leitura, Quando se busca tal intento, surge a epistemologia a nos lembrar que um texto sempre é lido a partir do contexto de quem o lê. São esses “óculos” da realidade quem determinam a interpretação da teoria.²⁸⁰

E, qualquer leitura que reconheça o texto, mas – numa cisão neurótica – dispense o sujeito, negando sua importância e intencionalidade, reduz a teoria a mera teleologia econômica.

Portanto, trata-se de admitir a linguagem como terreno de disputa do significado, porém dotada de sua própria especificidade e não apenas como fenômeno superestrutural.

O próprio Althusser, no prefácio para a edição de 1965 do *A favor de Marx* se via forçado a concordar, mesmo contra a quem fazia acirradas críticas, que o

²⁷⁷ RAZ, Joseph. “*La intención en la interpretación*”. In: *Revista Doxa*. Nº 20. Alicante: UA, 1997. P. 200.

²⁷⁸ CORETTI, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: EDUSP, 1973. P. 20.

²⁷⁹ RABENHORST, Eduardo Ramalho. *A normatividade dos fatos*. João Pessoa: Vieira Livros, 2003. P. 31.

²⁸⁰ BETTO, Frei. *Cristianismo e marxismo*. In: LOWY, Michel (org.) *O marxismo na América Latina*. Texto baixado de www.ensaioaberto.com Em: 10/12/2003

uso do critério de classes deve ter limites e não se pode, à força, fazer da língua uma superestrutura. O que é um reconhecimento explícito da especificidade do fenômeno lingüístico.²⁸¹

Sem chegar a um extremo de afirmar que o que existe é a linguagem – o que cairia no beco sem saída de negar a realidade – pode-se dizer com segurança que nós, seres, humanos, existimos na linguagem, atitude gnosiológica que pode ser tida como uma objetividade mitigada, ou como alguns preferem intitular “objetividade entre parênteses” (sic).²⁸²

O ser, refletido no signo, não apenas reflete-se nele, mas também por ele é refratado. E o que determina tal refração é a, já citada, disputa de significado, do que decorre que classe social e comunidade semiótica não se confundem.

Os fundamentos de uma teoria marxista da criação (e o direito envolve vários atos de criação) estão intrinsecamente vinculados com os problemas de filosofia de linguagem.

A linguagem, como vimos, é um produto ideológico, mas também é um produto que faz parte da realidade objetiva e com a particularidade de refletir outras realidades que lhes são exteriores.²⁸³

Aliás, qualquer sistema filosófico – mesmo se reivindicando ontologicamente pleno e correspondentista quanto ao conhecimento – entraria em contradição se negasse a possibilidade de ser interpretado, pois, no limite, se chocaria com a própria possibilidade de ser conhecido.

Um exemplo dessas peculiaridades nós tomamos de um texto clássico que, a propósito de, entre outras questões, discutir as múltiplas exegeses de Marx, permite ao filósofo Karel Kosik colocar uma série de questões que se aplicam não apenas à interpretação estritamente sócio-econômica, mas dizem respeito à própria atividade hermenêutica.

²⁸¹ Ver: LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994. P. 181-182; ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. P. 11-30; STALIN, Josef. *Acerca del marxismo y la lingüística*. Madrid: Vanguardia obrera, 1984. P. 183-232.

²⁸² MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. P. 27-28 e 36.

²⁸³ BAKHTIN, Mikhail. (V. N. Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1992. P. 31-32.

Já de início ele pergunta (e se pergunta) acerca da própria necessidade de interpretar textos: seria por que eles não falam por si só? Por que não são claros? Quem melhor do que o próprio autor, para exprimir seus pensamentos? O que é inserir no texto um significado?

As respostas de Kosik são elucidativas de algumas dificuldades de sua maneira de ver a questão: a primeira, não separar uma concepção ontológica da realidade do ato de percebê-la, o que – como visto anteriormente não significa dizer que não há interpretação correta; a segunda, não conseguir dialogar com autores de outras tradições, e que muito tinham o que dizer sobre a questão (Gadamer, por exemplo), o que leva a uma posição que é o núcleo da terceira dificuldade, a saber, em alguns momentos parece resistir a interpretação como algo inerente ao conhecimento e, em outros momentos, quando a aceita, o faz em um horizonte limitado.

Segundo ele, a interpretação deve captar o autêntico significado do texto. E logo a seguir se interroga se tal significado coincide com o propósito do autor.

Para a grande maioria dos textos é válida a norma segundo a qual intenção coincide com texto e, em tais casos, estaria expressa no, e por meio dele. A linguagem do texto – e só ela – fala das intenções do texto. Ele é o ponto de partida da interpretação, que parte dele e a ele retorna, devendo explicá-lo. Assim, a história do texto torna-se, em certo sentido, a história de sua interpretação.

Todas as épocas e gerações acentuam alguns aspectos nos textos e relegam outros, atribuindo-lhes mais ou menos importância e assim descobre no texto significados diferentes. Épocas, gerações e classes podem ser indiferentes a determinados aspectos do texto porque não os acharam significativos, mas que parecerão o oposto às outras gerações. A vida do texto é, portanto, uma atribuição de significados.

Mas, ao final, interroga-se: Esta atribuição é uma concretização de sentido que já estavam no texto? (ou lhe foi posposta, completo - EF). Existe um significado objetivo do texto ou ele só é compreensível nos diversos modos de abordá-lo?

E assim, parece que ele volta ao começo do problema.

Na verdade, tal maneira de ver o problema acerca do que seja uma “boa interpretação” – e colocado por um refinado representante da filosofia marxista contemporânea – parece-nos ainda circunscrita aos limites positivistas. Para comprovar tal afirmação basta confrontar algumas das regras que ele levanta na sua principal obra, *Dialética do concreto*, com as que Bobbio elenca n’*O positivismo jurídico*.²⁸⁴

Tal questão pode ser respondida numa perspectiva ampla e que não nega, inclusive, nenhuma das questões caras à concepção marxista. Trata-se de se levarem conta que o sentido de um texto manifesta-se também pelo fato de que quem o lê, o faz à partir de determinadas expectativas, experiências e visão de mundo, o que o leva ao encontro de um sentido algo determinado.

Como se vê, toda expressão cultural, toda atividade moral e intelectual, tem uma língua historicamente determinada.²⁸⁵

Por outro lado, o ato interpretativo além de não relevar que o texto é um todo orgânico, leva em conta também as condições em que ele foi produzido.²⁸⁶

A compreensão do que está no texto envolve uma atitude prévia de interpretação, o que não impede dele ser revisado em conformidade com o andamento da operação de captação do sentido do próprio texto e se estabeleça sua unidade.

Enfim, a interpretação começaria com conceitos prévios que são, paulatinamente e ao longo do processo, substituídos por outros mais adequados. Mas, a compreensão só alcança suas possibilidades plenas quando as opções com as quais se inicia o processo, não são arbitrárias.²⁸⁷

²⁸⁴ Ver: KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. P. 156-158 e BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995. P. 214-215.

²⁸⁵ GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. P. 27.

²⁸⁶ RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Sobre os limites da interpretação. O debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida. Prim@facie*, João Pessoa, ano 1, n.1, p. 1-17, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://www.cci.ufpb/primafacie>. Acesso em: 17/11/2003. P. 10.

²⁸⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1998. P. 402-403. Gadamer sempre se situou em oposição a uma hermenêutica meramente metodológica. Seu campo de pesquisa foi a hermenêutica fenomenológica, iniciada por Heidegger, mas que teve seus principais desenvolvimentos formulados por ele. Gadamer, embora reconhecesse os aportes da hermenêutica metodológica, apontou as limitações dela, no tocante ao acesso à verdade e - por isso - seus desenvolvimentos se deram nos limites daquela. O foco da hermenêutica

Tal substituição, como se vê, não se trata de uma atividade aleatória, movida pelo acaso, como imagina o senso comum. É atividade metódica, científica, e não, como pareceria a primeira vista, algo onde se aplica a justiça e tem-se a impressão de que todos estejam errados²⁸⁸.

Essas mutações ocorrem porque no curso dos grandes períodos históricos, juntamente com as formas de viver das sociedades, transforma-se também suas maneiras de sentir e de perceber. A expressão orgânica que a sensibilidade humana assume e interpreta a realidade e o meio no qual ela se realiza não é algo que dependa tão só e unicamente da natureza, mas também é dependente do desenvolvimento histórico.²⁸⁹

O fundamental é que se leve em conta que se o uso do texto é ilimitado, a sua interpretação não o é²⁹⁰.

5.4. Os problemas da teoria do reflexo.

Marx sempre deu destaque a realidade do objeto, ou seja, a idéia segundo a qual eles existem independentemente de nosso conhecimento.

Mas, ao mesmo tempo – e no âmbito da atitude filosófica cautelosa, enfim, não-holística, como temos defendido ao longo desta dissertação - sempre teve a devida cautela na redução de tal tese a um mero clichê e por isto chamou a atenção ao fato de que se aparência e essência coincidissem sempre e perfeitamente, a ciência se tornaria supérflua na sua tarefa de entender e explicar o mundo.²⁹¹

gadameriana não é a teoria ou uma metodologia do conhecimento e sim a realidade vivida, na qual a linguagem tem lugar privilegiado, visto que a compreensão se realiza nela e através dela.

²⁸⁸ ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Record, 1986. P. 420.

²⁸⁹ BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. In: *Benjamin, Adorno e Goldmann – Sociologia da Arte*. Vol.4. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. P. 20.

²⁹⁰ RABENHORST, Eduardo Ramalho. *Sobre os limites da interpretação. O debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida*. *Prim@facie*, João Pessoa, ano 1, n.1, p. 1-17, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://www.ccj.ufpb/primafacie>. Acesso em: 17/11/2003. P. 9.

²⁹¹ MARX, Karl. *O capital*. Livro III, Tomo 2, capítulo XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 271.

Ademais, para ele, a verdade científica é sempre paradoxal quando olhada pelo senso comum, que só apreende a aparência das coisas.²⁹² Enfim, para Marx, o idealismo²⁹³ é um erro típico dos filósofos, ao passo que o empirismo seria um erro característico do senso comum.

Na epistemologia, dita reflexionista, em Engels – que para muitos é responsável pela excessiva naturalização do marxismo – a formulação segundo a qual o pensamento é visto como espelho ou cópia do real é relativizada ao se observar, por exemplo, suas percepções quanto aos progressos da ciência, à exemplo do prefácio ao livro segundo de *O capital*, conclusões estas consideradas por alguns como notáveis e até pós-kuhnianas!²⁹⁴

Mas, a atribuição de um reflexionismo a teoria do conhecimento de Engels, além de ser, de certo modo, uma interpretação literal e que toma uma afirmação dele em torno de um aspecto como se fosse o todo, é também duvidosa quando examinada sob o ângulo da crítica que sofre dos próprios fundadores do marxismo as operações filosóficas de inversão entre causa e efeito.

Na polêmica travada com Proudhon, por exemplo, Marx ironizava ao afirmar que seu oponente deveria acreditar que a circulação de sangue no corpo humano seria uma consequência das descobertas de Harvey, e não o oposto. O próprio Engels, na *Ideologia alemã*, lembrava o atraso científico dos que, até então, acreditavam que as pessoas se afogavam devido ao fato de estarem possuídas pela idéia da gravidade.²⁹⁵

Mas, apesar de tais ressalvas, não se pode minimizar que, de maneira geral, nos textos de Marx e Engels, a verdade é quase sempre conceituada, numa herança claramente aristotélica – o que não é de se estranhar se levarmos em conta o que já apontamos anteriormente, ou seja, a grande admiração que

²⁹² MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Parte VI. P. 79.

²⁹³ Alguns autores, com o que eu concordo, preferem chamar tal corrente de 'ideísta', para evitar a conotação pela qual quem combate o idealismo é desprovido de qualquer ideal. Ver: SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2002. P. 96.

²⁹⁴ ENGELS, Friedrich. *Prefácio ao livro 2º de 'O capital'*. In: MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P. 14-15. e BASKHAR, Roy. *Teoria do conhecimento*. In: BOOTMORE, Tom (org.). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. P. 377. Este prefácio de Engels também é analisado em ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. P. 23.

²⁹⁵ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. P. 4.

nutriam, dentre os filósofos gregos, por Aristóteles²⁹⁶ -, como correspondência entre realidade e idéias, já o seu critério de aferição é, ou envolve, a prática humana.

Tal correspondência resultou, como vimos acima, na metáfora do reflexo e se estabelecia em um duplo nível: a) em nível imediato estaria em jogo um postulado explicativo cujo ponto de partida metodológico seria a crítica de Marx ao conhecimento vulgar por apenas refletir a forma direta, aparente, das manifestações de relações essenciais.²⁹⁷; b) num nível mediato, enquanto essência interna ou subjacente ao objeto refletido e no qual está em jogo a questão de existência, ou não, de normas de adequação descritivas ou científicas.

Pelo que a preocupação é com a produção, no pensamento, de uma representação adequada e que seja reflexo de suas conexões internas.

Neste ponto é inegável a influência de uma epistemologia reflexiva que envolve a teoria e sua transformação conceitual, mas que não é uma mera replicação passiva da realidade.

O reflexo seria então – por um lado - representação de algo que tem existência independente e que, em sendo um elemento realista (e para não tornar ocioso tal conceito) deve admitir certas imposições ao próprio processo de representação produzido pelo objeto real,

E, por outro lado, se tal reflexo é visto como produzido em acordo com certos princípios de projeção, convenções ou representações, sendo – conforme a ênfase praticista – a idéia de que não há representação real que não seja mediada, o conduziria a uma atitude idealista.²⁹⁸

²⁹⁶ Ver: ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Ed. Ciências sociais, 1977, parte II. P. 37.

²⁹⁷ MARX, Karl. *Marx to Engels in Manchester*. (Carta à Engels em 27/06/1867). In: *Marx-Engels correspondence*. <http://www.marxists.org/letters> Acesso em: 23/01/2003.

5.5. O direito como superestrutura e suas particularidades.

O direito não pode se enquadrar - como não se enquadram outros ramos das assim chamadas ciências do espírito - nos esquemas causais, típicos das ciências naturais.

E não pode, não apenas porque seu objeto é plástico, contingente, e moldado pelas circunstâncias, mas pela complexidade – e até impossibilidade – que significaria a tentativa de transposição mecânica das regras e relações necessárias da natureza para a conduta humana.²⁹⁹

O âmbito de aplicação da categoria de uma causalidade meramente reflexiva, tal como a conhecemos em alguns fenômenos naturais, é extremamente limitado e, mesmo nessas ciências ela sofre sucessivas precisões em função das novas descobertas científicas.

O conhecimento social é, fundamentalmente, relativo, dado que o seu objetivo é de buscar compreender o essencial de cada época e de cada formação historicamente determinada, que – por sua própria natureza – reveste-se de transitoriedade.

Portanto, a aplicação de leis necessárias, deve ser cercada, com muito mais razão, de cautela, nas ciências sociais.

Verdades eternas saem perdendo no grupo das ciências históricas, nas relações sociais, nas formas de direito e do Estado, onde o campo de conhecimento é essencialmente relativo. Quem sair por esses domínios à cata de verdades definitivas, não conseguirá reunir grande coisa, já que verdade e erro, como todos conceitos que se movem no interior de antíteses, só têm aplicação absoluta dentro de uma faixa muito restrita do real.³⁰⁰

Por isso é que para se dar conta da complexidade é que deve se reportar aos aspectos da autodeterminação do jurídico.

²⁹⁸ BOOTMORE, Tom (ORG.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. P. 403.

²⁹⁹ ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 75 e 96. Engels aborda essa questão ao tratar das relações entre liberdade e causalidade, distinguindo a causalidade de uma e de outra.

³⁰⁰ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 95.

A explicitação de relações entre infra-estrutura e um fenômeno isolado e destacado de seu contexto, não apresenta nenhum valor cognitivo.

Ignorar a particularidade da interpretação e dos fenômenos lingüísticos é reduzir o seu próprio caráter ideológico, ao invés de torná-lo nítido³⁰¹.

A diferenciação entre base e superestrutura corresponde a um corte metodológico no interior da vida social e que, para ser corretamente operado, necessita de cuidados na definição de seus objetos, sob o risco de se cair em excessivas simplificações.

Entre base e superestrutura as diferentes instâncias que atuam no interior das duas não se comportam de iguais modos nesse conjunto de determinações. E é dessa constatação que é o ponto crucial e o cerne da noção de autonomia relativa das esferas que compõem a superestrutura, aí incluso o fenômeno jurídico.³⁰²

Não é que a economia seja a causa de tudo e o resto tão somente um efeito passivo.

Há um jogo de ações e reações entre os diversos subsistemas componentes da superestrutura e que regulam a vida social. Ao mesmo tempo, deles também por sobre a infra-estrutura, que só se impõe, apenas, em última instância. Não é um efeito automático.³⁰³

Dessa forma, afirmar dogmaticamente que o econômico tudo determina leva a que se converta a idéia de superestrutura e de sua autonomia relativa em algo vazio e sem sentido.³⁰⁴

³⁰¹ BAKHTIN, Mikhail. (V. N. Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1992. P. 39.

³⁰² MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Estampa, 1994. P. 74-75.

³⁰³ ENGELS, Friedrich. *Carta a Starkenburg*. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Escritos sobre literatura e arte*. São Paulo: Global, 1979. P. 46-48.

5.6. Autonomia relativa do direito e a necessidade da interpretação.

Quanto mais complexo e massificado o aparato da sociedade, de cujo comando o indivíduo foi, de há muito tempo, alienado, tanto mais empobrecida e carente torna-se a vida do ser humano³⁰⁵.

Essa constatação, algo desesperançada, feita por dois dos principais pensadores da que se tornou conhecida como Escola de Frankfurt (cuja característica predominante foi o abandono de um historicismo absoluto, a ênfase na autonomia relativa da teoria e um pessimismo crescente quanto ao futuro da humanidade³⁰⁶), quando realiza uma dissecação do programa do “esclarecimento”, ainda hoje é de grande atualidade e vale plenamente para o fenômeno jurídico.

Mas, para escapar a tais impasses teóricos, no âmbito do direito, um dos caminhos é reconhecê-lo como estrutura argumentativa, persuasiva enfim, mas dotado de objetivos sociais e políticos claros e, ao mesmo tempo, superando suas visões, quer ingênuas, quer interessadas, de um fenômeno neutro e acima das classes sociais.

E, até por causa disso, perceber, dado tal caráter argumentativo, qual o lugar e o papel da interpretação no interior dele mesmo.

Mas, não subestimemos que defender uma concepção realista do direito e perceber a função de dominação dele, combinando tal ponto de vista com uma postura aberta às possibilidades interpretativas, não tem o condão de eliminar todas objeções.

Habermas, por exemplo, lembra que as teorias jurídicas realistas embora não contestem o valor descritivo da metodologia hermenêutica, avaliam a pré-compreensão de modo crítico.

E complementa afirmando que na medida em que o resultado de um processo for explicado por interesses, enfoques políticos ou outros fatores – internos ou externos ao sistema jurídico – a prática da decisão deixaria de ser determinada de dentro do sistema jurídico e através da seletividade de

³⁰⁴ ENGELS, Friedrich. *Carta a Joseph Bloch*. In: <http://www.marxists.org/> Acesso em: 22/09/2003.

³⁰⁵ ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. P. 48.

procedimentos, com o que a lógica do próprio direito desapareceria por completo.³⁰⁷

Parece-nos que tal formulação habersiana, embora deixe desnudo o caráter interessado do direito, não exclui – mesmo olhado a partir de uma perspectiva marxista – uma atitude mais ampla quanto a interpretação.

O direito não é interpretação apenas porque seus operadores necessitam estabelecer sentido e alcance dos textos normativos³⁰⁸. Nem porque precisem eliminar os problemas de conotação e denotação a fim de dar conta da vagueza e ambigüidade dos mesmos, antes de aplicá-los silogisticamente e como se tudo não passasse de uma trivial operação de subsunção.

O ponto nevrálgico é que o direito e todos os demais ramos de conhecimento não podem prescindir da atividade interpretativa, na medida em que ela é inerente ao próprio conhecer.

Nosso cérebro, já se disse, não recepciona fatos em estado bruto, visto que a própria recepção já constitui uma primeira elaboração dada seu caráter forçosamente seletivo. E se assim não fosse, o indivíduo entraria em colapso tantas seriam as sensações que teria de processar.

No terreno dos fatos, como já se anotou³⁰⁹, a questão torna-se mais evidente devido que os juristas comportam-se como se os tais não fossem interpretados – admiti-lo seria como subtrair ao direito uma suposta objetividade científica. Como resultado, tais eventos são tratados da forma correspondentista e quase como fenômenos do mundo físico, ao invés de uma convergência de sentido racionalmente construída.

Mas, considerado como fenômeno dotado de autonomia relativa em suas relações com a vida material da sociedade, bem com os outros componentes da superestrutura, o direito passa a ser compreendido em seu caráter concreto.

³⁰⁶ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto: Afrontamento, 1976. P. 46-49.

³⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre factidade e validade*. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. P. 248-249.

³⁰⁸ RABENHORST, Eduardo Ramalho. *A interpretação dos fatos no direito*. [Prim@facie](http://www.ccj.ufpb.br/primafacie), João Pessoa, ano 2, n.2, p. 8-18, jan./jun. 2003. Disponível em <http://www.ccj.ufpb.br/primafacie>. Acesso em: 17/11/2003. P. 8.

³⁰⁹ RABENHORST, Eduardo Ramalho. *A interpretação dos fatos no direito*. [Prim@facie](http://www.ccj.ufpb.br/primafacie), João Pessoa, ano 2, n.2, p. 8-18, jan./jun. 2003. Disponível em <http://www.ccj.ufpb.br/primafacie>. Acesso em: 17/11/2003. P. 14.

Ao mesmo tempo em que normatiza a vida social, direito não exerce tal função de modo unilateral, isto é, com expectativas dirigidas apenas a condutas lícitas do indivíduo, mas, ao contrário, prevendo as transgressões, o que deixa evidente desde logo o caráter não causal da norma (como a mera observação da realidade mostra, sequer podemos afirmar – a não ser idealmente – que há necessidade entre transgressão e punição).

Admitido, pois, esse caráter específico do jurídico, a inaplicabilidade da causalidade da natureza as suas regras, e ainda, a particularidade dos fatos que regula, enquanto fatos sociais, dotados de plasticidade específica, fácil será perceber o lugar e função específica da interpretação no, assim chamado, mundo jurídico.

Assim, em nosso ponto de vista, a tese acerca da capacidade da razão de captar a realidade em plenitude, não conduz necessariamente a uma ontologia e nem está em contradição com as possibilidades múltiplas de interpretação da mesma, ou, como se frisou: a interrogação acerca do *que é* ocorre em nível diverso da questão como de como se conhece *o que é*.

Uma possível maneira de, com isso, não se cair no relativismo (pelo qual haveria várias verdades), ou num ceticismo (pelo qual ela inexistiria, ou se existisse, seria inacessível), ou ainda, e no limite, até num solipsismo, é o de considerar que, como na comunidade científica, a verdade se constrói por aproximações sucessivas e de forma argumentativa. Seriam tais debates que definiriam a interpretação correta e até ele concluir-se se trabalharia com as mais consensualmente verossímeis.

Alguns enfoques colocam em outros termos o problema da interpretação correta ao examinarem a dicotomia interpretações descritivas X interpretações prescritivas: assim, se o que se pretende for elaborar uma teoria de interpretação do direito, o que se deve encetar é um estudo descritivo, ou seja, se uma teoria da interpretação responde a questão *o que é interpretar?*, e o faz de forma descritiva, tem-se um estudo científico, mas se utilizar um discurso diretivo, inserto no âmbito do dever-ser, teremos um estudo político da interpretação, logo não susceptível de

controle empírico e que cumpre uma função prescritiva, atuando como uma doutrina e não como teoria sobre a interpretação.³¹⁰

Uma outra conclusão a extrair-se da diversidade de abordagem de fatos naturais e de fatos sociais é que tais diferenças não nos devem levar a inferir que é possível ter um conhecimento exato dos primeiros, mas nunca dos segundos.

Seria contraditório – e até um resquício algo teológico - que, mesmo levando-se em conta a diversidade de abordagem e a própria natureza diversa dos dois fenômenos, cindir a racionalidade humana em dois níveis: um, onde o ato de conhecer a realidade é admitido, e outro em que tal conhecimento não seria possível.

Podemos situar tais diferenças no fato de que os objetos de análise das ciências naturais têm variáveis mais facilmente controláveis e observáveis em comparação com os das humanidades, que são mais complexos e aptos a interferências culturais, sociais etc.

A idéia de que um conhecimento objetivo do mundo é impossível deixa a ciência não só em crise, mas desprovida de objeto e de finalidade. O que, em termos da própria ciência, seria não apenas uma idéia anticientífica, mas, fundamentalmente, suicida.³¹¹

No campo das ciências sociais, como visto, não se trata de dizer que não existe interpretação correta dos fatos e sim que ela se afirma por uma via diversa das ciências naturais.

Há que se afirmar, portanto, que se em nome de valorizar-se o ato interpretativo, nega-se a realidade e a capacidade de conhecê-la, entra-se no beco sem saída de, ao interpretá-la acabar por reconhecê-la.

³¹⁰ GIMENO PRESA, Maria Concepción. “*Teoría y doctrina de la interpretación en la propuesta de Riccardo Guastini*”. In: Revista *Doxa*. Nº 23. Alicante: UA, 2000. P. 689-690.

³¹¹ SOKAL, Alan e BRICMONT, Jean. In: *Folha de São Paulo*. Edição de 09/11/1997. Seção “*Folha Ilustrada*”. A entrevista foi concedida à Betty Milan, a propósito do lançamento do livro em co-autoria dos dois físicos, “*Imposturas intelectuais*”. Baixado de: <http://www.cfh.ufsc.br/~takask/sokal.htm>, em 12/11/2003. Em 1996, Sokal, publica na “*Social Text*”, uma das revistas acadêmicas mais conceituadas dos EEUU, o artigo “*Transgredindo fronteiras: em direção a uma hermenêutica transformadora da gravidade quântica*”, que teve repercussão a partir do momento em que o próprio Sokal, em entrevista meses depois, revelou que realizara uma paródia, sem pé nem cabeça, se valendo de linguagem pós-moderna e relativista, com a finalidade de provar a inconsistência e o embuste daquelas posições.

O ato de interpretar a realidade – e como tal, de reconhecê-la – é, pois, enfrentar, no próprio âmbito da ciência, o problema de superá-la.

Nosso problema, portanto, para – sob outro ângulo de abordagem – demonstrar a inexistência de uma ontologia rígida nas formulações de Marx, bem como a capacidade de seu sistema de pensamento de, não apenas ter resgatado uma série de aspectos do acúmulo científico a ele anterior – mas, fundamentalmente – dialogar com correntes diversas e até opostas, será, na parte final deste trabalho, confrontar as idéias de Marx com duas teorizações diversas: o pragmatismo, em sua versão peirceana e a teoria dos sistemas.

A primeira, porque tendo uma atitude utilitarista perante a verdade, valorizando a ação e o conhecimento positivo, acaba por ter pontos de contato e afastamento (mais estes que aqueles) com o marxismo, e a segunda, porque ao compreender o direito como sistema que se auto-organiza permite-nos correlacionar tal idéia com a formulação de marxista de superestrutura como parte de uma totalidade.

TERCEIRA PARTE

O MARXISMO PERANTE DUAS FORMULAÇÕES JUSFILOSÓFICAS ATUAIS

CAPÍTULO 6

MARXISMO E PRAGMATISMO COMO FILOSOFIAS DA PRÁTICA E DE AÇÃO.

Sumário: 6.1. Encontros e desencontros de duas filosofias com diferentes fundamentos; 6.2. As fontes filosóficas do pragmatismo; 6.3. Verdade e conhecimento no pragmatismo; 6.4. O pragmatismo, hoje.

6.1. Encontros e desencontros de duas filosofias com diferentes fundamentos

Trata-se, neste capítulo, de se tentar fazer uma análise de alguns aspectos do pragmatismo cotejando-o com uma corrente filosófica que dele se diferencia e que sempre buscou examiná-lo em seus fundamentos, o marxismo.

O exame destes fundamentos do pragmatismo não deve implicar, necessariamente, em negar seus méritos, até porque não haveria como obscurecer as imensas possibilidades do uso que se pode fazer de vários construtos pragmáticos – e em especial na argumentação jurídica - a exemplo da afirmação segundo a qual verdadeiro é o que é útil e o que é útil é verdadeiro³¹². Seu autor, William James – que se tornou pragmatista através da leitura do *Como tornar clara nossas idéias*³¹³ – correlaciona de forma muito peculiar, em outro exemplo dessas possibilidades, verdade e direito, ao afirmar que assim como o verdadeiro é o conveniente no caminho de nosso pensamento, o direito é tão somente o conveniente no caminho de nosso comportamento.³¹⁴

³¹² JAMES, William. *Pragmatismo. 6ª conferência (concepção da verdade no pragmatismo)*. In: *Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P.73. Mas, é de se reconhecer, que essa foi uma colocação infeliz de James, até porque em todo o resto de sua obra, ela nunca a sustentou, como nos lembrou, em precisa contribuição, o Professor Doutor George Browne, do PPGD / UFPE.

³¹³ PEIRCE, Charles S. *Cómo esclarecer nuestras ideas*. Traducción castellana de José Vericat. <http://www.unav.es/gep/howmakeideas.html>. 25/12/2002.

³¹⁴ JAMES, William. *Pragmatismo. 6ª conferência - concepção da verdade no pragmatismo*. In: *Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P.80.

Vê-se, por essas duas formulações que tal aporte ao direito não é algo que se deva deixar de levar em conta - que o diga o crescente prestígio do chamado neopragmatismo e o uso de uma série de inferências desta concepção, por exemplo, em Rorty e em Harbermas.

Este último, para alguns estudiosos, deveria ser situado, hoje, nessa variante do pragmatismo, na medida em que só teria do marxismo da chamada teoria crítica apenas uma reverência moral com a Escola de Frankfurt.³¹⁵

Também a concepção desenvolvida sobre como se dá a construção de certeza na comunidade científica, aproxima muito o pragmatismo das modernas teorias de argumentação jurídica.

A base dessa concepção se fundamenta na crítica que o pragmatismo desenvolve ao chamado espírito do cartesianismo e que se expressava em quatro regras, uma das quais afirmava que o teste derradeiro da certeza se assentaria na consciência individual.

Em oposição a tal desenvolvimento, Peirce defendia que uma teoria está permanentemente sob prova até que se construa o consenso (que ele chamava de acordo) e este, uma vez obtido, torna a questão da certeza superada visto que ninguém ficara de fora para duvidar.³¹⁶

As peculiaridades do pragmatismo podem se explicar pelo caráter bastante particular do desenvolvimento da sociedade americana e de suas raízes remotas no empirismo.

Em sua forma acabada, tal qual como se consagrou, via Peirce e James, provavelmente não poderia ter surgido em outro ambiente e em outra época. Outras circunstâncias talvez não tivessem possibilitado o substrato necessário para que se germinasse corrente ao mesmo tempo tão peculiar e característica de uma dada sociedade e uma dada época.

³¹⁵ GHIRALDELLI JR, Paulo. *Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001. P.118-128.

³¹⁶ PEIRCE, Charles S. *Algumas consequências de quatro incapacidades*. In: *Escritos coligidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. P.71-72.

Foi inegavelmente – e é, de certa forma e em certa medida, até hoje – um ideário de legitimação do modo de vida americano – independente de qualquer conotação de valor, ou desvalor – ainda que essa não tenha sido a intenção de seus formuladores.

Ao afirmar, no terreno das idéias, o traço essencial do espírito americano, funcionou – e isso em geral ocorre com as filosofias e ideologias – como uma teoria de justificação.

Seu substrato poderia ser assim resumido: já que o êxito se ligaria ao mérito individual, o fracasso, por oposição, se daria pela falta de mérito.

A herança do puritanismo *quaker* explicava tal fenômeno pelo aspecto da fraqueza moral e não por falta de inteligência dos fracassados, pois já era evidente desde então, que o cérebro não era pré-requisito para se obter sucesso nos negócios.

Mas diga-se também que tal consideração não implicava numa atitude antiintelectual, embora a mesma já fosse bem disseminada na Inglaterra e Estados Unidos, em vista de que os vencedores nos negócios eram, sobretudo pessoas pouco ilustradas, que usavam do empirismo e do senso comum, valorizando mais a experiência ganha na vida real do que a pura introspecção.

Para quem assim via o mundo, a experiência a ser obtida através de livros, embora freqüentemente valiosa, é da natureza do aprender, enquanto que a experiência ganha na vida real é da natureza da sabedoria – uma pequena loja da última valeria muito mais que um estoque da primeira³¹⁷.

Afirmações desse tipo, que mais parece tirada de um desses manuais vulgares de auto-ajuda, acabaram por reforçar o preconceito de excessivo espírito prático, que se convencionou atribuir ao homem médio americano e a sua expressão no plano das idéias, o pragmatismo.

E para que não tenhamos dúvida alguma de tal preferência é que se afirmou categoricamente que praticam o pragmatismo, geralmente, os homens

que têm êxito; na realidade, o gênero dos homens eficientes se distinguiria dos ineficientes precisamente por isto.³¹⁸

É um pouco por todas essas razões que, à época de surgimento, a filosofia pragmatista dava eco aos anseios pela consolidação daquele novo mundo novo.

Tão disseminados estavam tais anseios que suas reverberações se estenderam, inclusive, ao campo da arte, expressando o libertarismo individualista, o igualitarismo antifeudal, reflexos do vigor inaugural do capitalismo, na América, com o espírito de época refletindo-se não apenas na filosofia, mas nas artes, na literatura e poesia.³¹⁹

E, por mais que rejeitem as teses centrais do materialismo histórico³²⁰ certamente os pragmatistas concordariam num ponto: aquele em que os marxistas procuram explicar o surgimento das idéias a partir do caldo de cultura das condicionantes históricas - embora nunca é demais ressaltar que tal relação não é de mera cópia, como a estabelecida entre um objeto e a sua imagem num espelho plano, visto que as idéias sofrem outras determinações, umas influem as outras³²¹ e, no caso em tela, o ambiente econômico, político e cultural que criou as condições de surgimento da sociedade americana tal com a conhecemos no século XX.

Não é ao acaso que, alguns anos depois, uma personalidade que não se pode acusar da menor identificação com o pragmatismo – embora tenha sido pragmático em muitas de suas ações – definira o ideal de um revolucionário como

³¹⁷ HOBBSAWM, Eric J. *A era do capital*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1977. P.256. Hobsbawm comenta que extraiu tal afirmação de um livro editado em 1859 e de autoria de um certo Samuel Smiles, intitulado *Self Help*. Pelo que se pode deduzir que o ramo da “auto-ajuda” deita raízes de longa data.

³¹⁸ PEIRCE, Charles S. *Pragmatismo: las ciencias normativas - §3º El significado de las consecuencias practicas*. In: *Harvard lectures on pragmatism*. Traducción castellana de Uxia Rivas. www.unav.es/gep/. Em 01/09/2003.

³¹⁹ A poesia Withman é emblemática desses tempos: “aceito a realidade e não ousa questioná-la (...) viva a ciência positiva / viva a experiência exata”. WITHMAN, Walt. *Canto a mim mesmo. Fragmento 23*. In: *Folhas de Folhas de relva*. Tradução e seleção por Geir Campos e apresentação por Paulo Leminski. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983. P.25-26.

³²⁰ Uma exposição das teses do materialismo histórico, que se constitui em uma teoria de interpretação da vida social, feita pelos próprios fundadores do marxismo, pode ser encontrada em ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *A ideologia Alemã*. Lisboa: Editorial Presença, 1975, 1º volume, especialmente a parte que examina as concepções de Feuerbach.

³²¹ ENGELS, Friedrich. *Carta a Stakenburg*. In: *Marx & Engels – Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso. 1974. Esta carta foi publicada pela primeira vez e sem indicação a quem era dirigida, na revista ‘*Der Sozialistische Akademiker*’, em 1895, cujo redator era Stakenburg, que – por esta circunstância – passou a ser tido como o destinatário (na verdade a carta fora dirigida a W. Borgius, militante socialista alemão).

sendo a junção do espírito *bolchevique* russo com o senso prático norte-americano³²².

6.2. As fontes filosóficas do pragmatismo

A principal característica do pragmatismo – além de sua teoria de conhecimento e de sua concepção de verdade, que abordaremos mais adiante – é o de se reivindicar como uma filosofia de ação.

A palavra pragmatismo vem do grego *pragma*, significando ato, ação, isto porque em tal filosofia a experiência ocupa lugar central, como critério de validação da teoria.

O sentido de *pragma* diferencia-se da concepção marxista da práxis – embora guardem, entre si, convergência semântica. Nos idiomas latinos tanto a palavra prática como práxis podem ser usados indistintamente se bem que a primeira tem uso mais corrente ao passo que a segunda é mais típica da linguagem filosófica.³²³

Logo, nesta acepção, práxis seria ação com fim em si mesma enquanto atividade refletida, ao passo que prática seria vista como ação destinada a criar objeto externo ao indivíduo, o que aproxima mais do sentido de *poiesis*.

O pragmatismo ao procurar resgatar uma série de aspectos, logicamente incompatíveis entre si, da ciência e da filosofia de seu tempo, abriu espaço, com isso, a ser criticado de um certo ecletismo e de tentar somar coisas contraditórias.

O pragmatismo é empirista – o que explica seu ceticismo em relação às visões fundacionistas e o aproximaria, grosso modo, do idealismo.

O próprio Peirce relata sua imensa admiração por Kant e admite que nunca conseguiu se libertar dos esquemas filosóficos da escola alemã, admitindo ainda que os primeiros livros estritamente filosóficos que leu, pertenciam à filosofia

³²² STALIN, Josif V. *Os fundamentos do leninismo*. In: *Questões de Política. Parte IX – O estilo de trabalho*. São Paulo: Ed. Global, 1982. A passagem completa tem o seguinte teor: 'não se trata de estilo literário. Refiro-me ao estilo de trabalho, ao específico e peculiar que existe na atividade prática do leninismo e que cria o tipo especial de militante leninista. O leninismo é uma escola teórica e prática, que molda um tipo especial de dirigente do partido e do Estado, que cria um estilo especial de trabalho: o trabalho leninista. Quais são os traços característicos deste estilo? Quais são as suas peculiaridades? São duas: o ímpeto revolucionário russo; o sentido prático norte-americano'. Mas ressaltava: 'O sentido prático norte-americano pode resultar num utilitarismo mesquinho se não se associar a um espírito revolucionário'.

clássica alemã, o que o teria deixado tão imbuído daquela maneira de pensar e nunca mais fora capaz de se libertar dela.³²⁴

Tal reconhecimento, ao meu ver, fundamenta a colocação do pragmatismo, ainda que com reservas, naquele campo genérico supra citado.

Mas, também sua valoração da experiência o aproximaria, vendo-se de uma outra perspectiva, das visões sensualistas e, por consequência, de um campo realista. Embora, admita – ainda que pragmaticamente! – a religião, a concepção de mundo pragmática poderia ser tida como um darwinismo social, onde a melhor idéia seria a mais apta no embate entre todas elas.

Talvez esse ecletismo quem melhor explicou foi o próprio James ao definir o pragmatismo como um nome atual para classificar velhas formas de pensar³²⁵. Ou como uma filosofia – aí, de novo, o ecletismo – que pode satisfazer a ambas espécies de procura: pode permanecer religiosa e pode também preservar seu apego aos fatos.³²⁶

Por isso é que, aparentemente problemático, é possível se compreender porque as raízes do pragmatismo encontram-se em diversas manifestações filosóficas.

Um dos chamados pioneiros do pragmatismo já lembrava que não havia nada de novo no método pragmático e dele foram adeptos Sócrates, Aristóteles – que o empregara metodicamente –, Locke, Berkeley e Hume, que fizeram contribuições esporádicas à tal metodologia³²⁷.

O próprio Aristóteles, conforme os pragmatistas, teria uma noção de justiça claramente empírica, quando afirma que no tocante a justiça e a injustiça, devemos indagar com que espécie de ações elas se relacionam.³²⁸

³²³ VÁSQUEZ, Adolfo S. *Filosofia da praxis*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977. P.3-15.

³²⁴ PEIRCE, Charles S. *Fragmentos Vários*. In: *Escritos coligidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P.114. E o próprio Peirce conclui: “Devotei duas horas diárias ao estudo da ‘crítica da razão pura’, de Kant, por mais de três anos, até que já sabia o livro todo de cor”.

³²⁵ JAMES, William. *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar*. Conferencias de divulgación filosófica. Nota preliminar de Jorge Luis Borges. Buenos Aires: Ed. Emecé, 1945.

³²⁶ JAMES, William. *Pragmatismo. 1ª conferência: o atual dilema em filosofia*. In: *Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P.3-16.

³²⁷ JAMES, William. *Pragmatismo. 2ª conferência: O que significa o pragmatismo*. In: *Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P.19.

³²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002. Livro V, P.103.

Entretanto, devemos nos lembrar que o empirismo é uma designação genérica, abrangendo desde o empiriocriticismo³²⁹ (variante formulada no final do século XIX por Mach e Avenarius e segundo a qual, a experiência se caracterizaria pela soma de impressões e sensações subjetivas), até os empiristas radicais (que eram claramente solipsistas), podendo incluir – com a devida cautela, dado a especificidade que marcou o seu desenvolvimento – o pragmatismo.

Tal cautela faz-se necessário porque as visões empíricas mais extremas – por considerarem só possível o conhecimento do que se é experienciado – acabam se aproximando de um idealismo subjetivo, do qual o pragmatismo busca se distinguir.

Para aquele empirismo, a filosofia não deveria levar em conta nada que estivesse fora da experiência humana, ou dito de outro modo, o que não for palpável aos sentidos, não faz sentido.

Por ser esta uma visão ainda muito limitada, é mister salientar que os pioneiros do pragmatismo – Peirce à frente – dela se diferenciavam e consideravam-na insuficiente tendo em vista que reforçaria uma concepção meramente psicologista da experiência.

Os pragmatistas superaram essa visão ao concluírem que os empiristas do passado foram cartesianos demais ao supor que a experiência psíquica se dá fora do mundo natural, não percebendo eles que se a experiência é necessária psíquica, então o empirismo seria uma forma de idealismo.³³⁰

Ou seja, a experiência vista por um pragmatista, foge de um padrão psicologista. E se assim fosse vista só poderíamos analisar a filosofia fundada por Peirce como estritamente idealista. Mas, em sentido lato, essa análise é possível, dado que no pragmatismo a experiência ocupa lugar central enquanto critério fundamental de validação das proposições³³¹.

³²⁹ LENINE, Vladimir I. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1975. P.31-43.

³³⁰ SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. P.17-18.

³³¹ PEIRCE, Charles S. *Cómo esclarecer nuestras ideas*. www.unav/gep/ P.6. Em 25/12/2002. Ali, Peirce afirma textualmente: “*nuestra idea de algo es nuestra idea de sus efectos sensibles*”

A crítica materialista a todo ponto de vista empírico fundamenta-se no entendimento de que a sensação é um laço direto da consciência com o mundo exterior, transformando estímulos num fato da própria consciência. Em oposição, o campo idealista – e aí incluem os empiristas – considera as sensações não como um liame, um elo entre nossa consciência e o mundo externo e sim como uma divisória, um limite entre um e outro.

A sensação vista desta forma, seria não uma imagem de um fenômeno exterior que a ela corresponde e sim adquiriria o status de único dado existente.

6.3. Verdade e conhecimento no pragmatismo

O pragmatismo é, na opinião de seus intérpretes, uma teoria do conhecimento que teria como objetivo responder a seguinte questão acerca de como se dá o conhecimento.³³²

Esta é, no fundamental, também a opinião do fundador do pragmatismo – que, posteriormente, e para evitar deformações de seus próprios seguidores, passou a chamar sua filosofia de *pragmaticismo*, ao considerar que a palavra original começava a ser violentada daquela maneira intensa e impiedosa a que estão sujeitas quando caem nas garras da literatura vulgar, ao mesmo tempo em que a nova denominação seria suficientemente antipática, o que a deixaria – supostamente – a salvo dos vulgarizadores.³³³

Peirce, no texto que assentou as bases do pragmatismo, afirma expressamente que os princípios ali expostos levam diretamente a um método de obter clareza de pensamento com um maior grau que a mera distintividade dos lógicos.³³⁴

³³² SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. P.11.

³³³ PEIRCE, Charles S. *Pragmaticismo*. In: *Escritos coligidos: fragmentos vários*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 116.

³³⁴ PEIRCE, Charles S. *Cómo esclarecer nuestras ideas, Parte II: la máxima pragmática*. www.unav/gep/ P.3. Em 25/12/2002

A regra para alcançar tal grau de clareza seria considerar que os efeitos que possam ter repercussões práticas e a nossa concepção acerca dos mesmos constituem o todo da concepção acerca do próprio objeto³³⁵.

É esta a pedra de toque de todo pensamento pragmático, tanto o formulado por Peirce quanto todos os desenvolvimentos que posteriormente a ele se agregou.

Note-se que tal definição, embora diferenciada, não está tão longe da concepção clássica dos empiristas, para os quais as coisas são, em última análise, complexo de sensações.

Para os materialistas, ao contrário, as sensações são reproduções mentais das coisas, isto é, suas imagens ou reflexos.

Esta é uma diferença que opõe a visão marxista da verdade e do conhecimento ao pragmatismo.

É a clássica questão fundamental da filosofia, que acaba por diferenciar as duas correntes: a forma de ser do pensamento não deriva de si mesmo e sim do mundo exterior³³⁶.

Para responder ao problema central de toda filosofia, ou seja, se é possível um conhecimento exato do mundo e como atingi-lo, é que o pragmatismo construiu sua concepção de verdade centrada nos efeitos e repercussões práticas que ela acarrete ou, em outros termos, vê-la um critério de utilidade, contrapondo-a à visão materialista que a considera como reflexo objetivamente fiel da realidade na consciência dos indivíduos, o que é o cerne da tese marxista.

No pragmatismo, todas as ações – inclusive as oriundas de atos de fé, como a religião – podem ser dadas como verdadeiras se, e na medida em que, forem úteis.³³⁷

Os pragmatistas clássicos - Dewey, por exemplo - num aporte que pode ser usado em argumentação, defendiam que todas as teorias, a moral, a vida social,

³³⁵ PEIRCE, Charles S. *Cómo esclarecer nuestras ideas, Parte II: la máxima pragmática*. www.unav/gep/ P.6. Em 25/12/2002

³³⁶ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Ed. Sociais, 1979. P.6.

³³⁷ SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. P.103-113.

gozam apenas de veracidade instrumental na medida em que são aptas a atingir os objetivos a que se propõe o indivíduo ou a sociedade.³³⁸

Enfim, para ao pragmatismo a discussão do chamado critério de verdade no conhecimento só tem sentido se tal regra for uma medida da utilidade desse conhecimento.

E numa abordagem que é diversa da marxista, esse critério de utilidade do conhecimento não é a experiência entendida como a prática social dos humanos e sim enquanto fluxo ininterrupto de provas individuais e de fenômenos subjetivos de consciência.

Essa experiência seria a única realidade, considerando caducos – por dualistas – os conceitos de matéria e espírito (que, dependendo do enfoque filosófico pode se chamar de idéia ou consciência).

6.4. O pragmatismo, hoje.

Tendo em vista a rejeição a qualquer definição de verdade fundada em critérios racionais *a priori*, o pragmatismo é considerado uma variante do empirismo e do ceticismo, ou, contemporaneamente seria tido como uma teoria deflacionista da verdade visto que não se preocupa em responder a questão acerca do que ela é através de critérios fundacionistas.³³⁹

O pragmatismo, como toda filosofia que se preze, captou a essência - se é que disso se pode falar - de sua época. Um período no qual o saber, que é poder, não respeitou nenhuma barreira.

É evidente que o pragmatismo – assim como sucedera com Marx - deixou questões sem resposta – não nos parece que, tê-las para tudo, fosse a intenção de Peirce e seus seguidores, o que desde já é algo muito positivo.

Dentre essas, uma das mais polêmicas dentre todas foi a questão da intuição.

³³⁸ SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. P. 156-160.

Ao afirmar que não temos o poder de intuir e que cada cognição é logicamente determinada por uma intuição prévia³⁴⁰, ficou em aberto a indagação acerca de como explicar a cognição primeira.

Peirce busca responder tal questionamento ao afirmar que é necessário admitir a proposição contida na tese da segunda incapacidade como hipótese e aceitar que não há primeira cognição em sentido absoluto, mas que esta surge de um processo contínuo.³⁴¹

Embora isso não resolva o problema e deixe a questão vaga, pois como colocou, com precisão, alguém que não estaria de modo algum num campo racionalista, intuir que não intui já é uma intuição, o que acarreta uma cisão esquizofrênica no sujeito pensante.³⁴²

As teses seminais do pragmatismo, formuladas por Peirce, foram aprofundadas por James e por Schiller – que o chamava de humanismo. Em Dewey, o instrumentalismo pode ser tido como o desenvolvimento pleno e desdobramento lógico das formulações dos dois primeiros.

O pragmatismo foi, ao seu tempo, uma tentativa de se criar – para usar uma expressão do jargão político recente – uma terceira via em filosofia. Para isto negou (como não-operante) a oposição materialismo x idealismo, bem como utilizando-se – coerentemente com a concepção de verdade como utilidade – elementos das duas teorias que fossem aptos ao seu edifício teórico.

³³⁹ GHIRALDELLI JR, Paulo. *Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001. P. 118-120.

³⁴⁰ PEIRCE, Charles S. *Algumas consequências de quatro incapacidades*. In: *Escritos coligidos*. São Paulo: Editora Abril, 1980. P.72.

³⁴¹ PEIRCE, Charles S. *Algumas consequências de quatro incapacidades*. In: *Escritos coligidos*. São Paulo: Editora Abril, 1980. P.73.

³⁴² CARVALHO, Olavo de. *Nota sobre Charles S. Peirce*. In: *O imbecil coletivo*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. P.68-74

Tendo o imediato como ponto de partida, do pragmatismo se decorre que ao mesmo fato podem ser oferecidas diferentes – e até opostas – explicações, desde que sejam úteis.

Se a conclusão obtida for determinada ou não, racional ou irracional, afirme ou negue deus, pouco importa. Se for útil – isto é, se resolver o problema e se for aceita, ou aceitável – será verdadeira.

Num mundo complexo como o jurídico, cheio de conflitos, onde o que se discute não é o que é verdade e sim o que parece veraz, o pragmatismo está longe de ser algo – para usar uma expressão com a qual marxistas e pragmáticos concordariam – desprovido de valor de uso.

Mas, no limite, ao supervalorizar a concepção de utilidade em si e por si, o pragmatismo pode servir – independentemente do sentido ético de seus criadores – para a justificação teórica, política e ideológica de uma série de condutas da chamada real *politik* - vide o exemplo da política externa americana onde em nome de uma atitude pragmática, que deve fazer Peirce tremer na cova, se pratica os maiores absurdos contra a humanidade.

Isto não deve nos levar a uma conclusão superficial que o pragmatismo teria oferecido, de forma consciente, fundamento para políticas conservadoras. Uma coisa é uma filosofia, outra o uso que dela se faz – algo que aconteceu ao próprio marxismo. Em Dewey, por exemplo, o conceito de utilidade é extraído da própria idéia de experiência. E, embora todas as ações sejam frutos da experiência e só pela experiência se percebe o que é útil, disto não se pode decorrer – a não ser por um sofisma – que tudo que dela decorra seja forçosamente útil.³⁴³

O pragmatismo refletiu seu tempo porque os filósofos são frutos de sua época e de seu povo e destes extrai sutilezas para exprimi-las nas idéias filosóficas.

³⁴³ É o que observou, com argúcia, em anotações enviadas ao autor, analisando um artigo em vias de publicação, o Professor Dr. George Browne, do PPGD / UFPE.

O espírito que constrói os sistemas filosóficos nos cérebros dos pensadores é o mesmo que constrói as estradas de ferro com as mãos dos operários. A filosofia não é exterior ao mundo.³⁴⁴

Foi por esta ligação interna com o mundo que a filosofia que aquela sociedade estava amadurecida para produzir não apenas se assumira como um método, mas fundamentalmente, como uma teoria genética do que se entende por verdade³⁴⁵, interrogando-se não apenas o que ela era, mas também como se diferenciaria do erro.

Esta pergunta, fundamental em qualquer especulação filosófica, levou o pragmatismo a elaborar não apenas um sistema filosófico, mas um conjunto de atitudes que ainda hoje repercute intensamente e é alvo de intensas, e produtivas, polêmicas.

Os marxistas, por mais que divirjam das diversas formas de empirismo – e o pragmatismo é uma delas – com elas tiveram pontos de contato: a valorização da experiência, o reconhecimento do positivo como o real (mas se diferenciando ao afirmar que não era o único real).

O uso de inferências do pragmatismo, por exemplo, em argumentação jurídica, não é algo que uma atitude serena, não-ontológica e tolerante, deva desprezar. Habermas, por exemplo, herdeiro do marxismo da escola de Frankfurt – ainda que se diga que em relação à ela não tenha mais nada em comum, guardando apenas um respeito reverencial – não ignorou-as, pelo contrário, delas fez uso amplo.

A existência de pontos de contato com a concepção do real como, ainda que parcialmente, o que está posto, nos leva a perquirir, no próximo capítulo, sobre o que separa e aproxima algumas idéias do marxismo – a exemplo da autonomia relativa da superestrutura – com uma visão sistêmica da realidade.

³⁴⁴ MARX, Karl. *Artigos (14 de julho de 1842) para a 'Gazeta Renana'* In: *Obras*, Tomo I. Moscú: Editorial Progreso, 1976. P.242.

³⁴⁵ JAMES, William. *Pragmatismo. 2ª conferência: O que significa o pragmatismo. In: Pragmatismo e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P.25.

CAPÍTULO 7

AUTOPOIESE X AUTONOMIA RELATIVA DO DIREITO: DUAS NARRATIVAS SOBRE O MESMO PROBLEMA

Sumário: 7.1. A concepção de autopoiese e o direito; 7.2. O direito como dominação e a teoria dos sistemas; 7.3. Autonomia relativa e direito; 7.4. Duas visões objetivistas e o lugar da subjetividade; 7.5. Direito e violência: contradição e legitimidade; 7.6. Autopoiese e autonomia relativa: encontros e desencontros.

7.1. A concepção de autopoiese e o direito.

Não se entra de improviso no complexo universo teórico luhmanniano: para tal, há que se estar preparado, visto que não se trata de empreitada simples e exige de quem lê uma postura cognitiva diferenciada e desvinculada dos pressupostos epistemológicos tradicionalmente adotados na cultura ocidental, centrados na dicotomia sujeito versus objeto³⁴⁶.

Segundo tais pressupostos, a realidade ou bem é um dado anterior e existente de *per sí*, cabendo aos nossos sentidos percebê-la em plenitude - ou não, dependendo da perspectiva filosófica - ou ainda, numa visão oposta, a realidade não seria um dado prévio e sim uma construção dos sentidos.

O pressuposto gnosiológico luhmanniano é que o conhecimento não se baseia no descobrimento da realidade preestabelecida e sim nas construções do próprio observador.³⁴⁷

Assim, o conhecimento se dá por um duplo ato: pelo observador e pela observação do próprio observar, visto que a admissão da interferência estrutural do sujeito no objeto observado, tem implicações de vulto.

³⁴⁶ ZYMLER, Benjamin. *Política e direito: uma visão autopoietica*. Curitiba: Ed.Juruá, 2002. P.19.

Essa forma de ver o problema pode ser distinguida de outras, como já se falou noutro capítulo, da seguinte maneira: objetividade sem aspas e objetividade entre aspas não pretendem expressar uma antinomia entre o objetivo e o subjetivo, já que a objetividade entre aspas não quer dizer subjetividade. Significa tão somente que não se pode fazer referência a entidades independentes de mim para poder construir a explicação das coisas³⁴⁸.

Advirta-se, pois, de logo que tal premissa não autoriza uma leitura apressada que já partisse para rotular Luhmann como idealista, dado exatamente a peculiaridade de seus referenciais teóricos, que se colocam por fora da oposição clássica em filosofia, entre idealismo e materialismo.³⁴⁹

Luhmann pode ser incluído na escola funcionalista da sociologia, inspirada principalmente em Durkheim e Max Weber. Para ele, a sociedade é, basicamente, um sistema voltado para a redução de complexidade e controle de contingência inerentes ao mundo circundante. O sistema mantém sua identidade através de seu repertório e de sua estrutura: esta se constitui de regras que garantem o sistema contra a possibilidade de ocorrência de alternativas não selecionadas naquele.³⁵⁰

Influenciado primordialmente pelo estruturalismo funcionalista de Talcott Parsons, de quem fora aluno³⁵¹, Luhmann constrói um instrumental teórico que busca explicar o sistema jurídico a partir da função precípua de redução de complexidade apresentada pelos sistemas sociais, por via do que chama generalização de expectativas normativas.

Ao mesmo tempo, efetua uma crítica ao funcionalismo, mas o faz sob uma perspectiva radicalmente nova: não se trataria de tentar demonstrar uma provável inaplicabilidade como método de investigação social, ao contrário. Sua perspectiva centra-se na afirmação de que o mais grave problema do funcionalismo fora a falta

³⁴⁷ ZYMLER, Benjamin. *Política e direito: uma visão autopoietica*. Curitiba: Ed.Juruá, 2002. P.19.

³⁴⁸ MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte, UFMG, 2001. P. 32-36. Ver também: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências sociais*. Porto: Afrontamento, 1999. P. 26 e NEVES, Marcelo. *“De la alopoiesis a la autopoiesis del derecho”*. In: *“Doxa – Revista de filosofía del derecho”*. Nº 19. Madrid, 1996. P. 404.

³⁴⁹ Seria a distinção entre filósofos materialistas e idealistas, considerada classicamente a oposição fundamental em filosofia.

³⁵⁰ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. P.72.

³⁵¹ Para um sucinto perfil biográfico e intelectual de Luhmann recorremos a ESTEVES, João Pissarra. *“Niklas Luhmann. Uma apresentação”*. In: *Niklas Luhmann: a improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Vega, 1993.

de radicalidade com que usou a análise funcional. Ou seja, o problema não é que o método seria inadequado e sim que não foi usado em toda plenitude, entendendo a função como esquema lógico regulador e que antecede e condiciona a estrutura.³⁵²

Na tradição dominante no pensamento europeu, concebia-se a sociedade como um sistema soberano e com capacidade ilimitada de modelação do ambiente. A concepção de Luhmann, de funcionamento da sociedade em termos de uma relação sistema-meio, retoma tal tradição, mas, de seu ponto de vista, o meio não se limita mais a função de, por assim dizer, municiador do sistema, e sim, fundamentalmente, define também os seus limites de racionalidade.³⁵³

A formulação por ele desenvolvida começa com uma afirmação incisiva: os sistemas existem. Não parte, desde o início, com uma dúvida teórica do conhecimento, e esta é outra diferença de vulto.

Lembremo-nos que no início deste capítulo fizemos questão de salientar que uma das dificuldades de entender Luhmann é o fato dele não fazer uso de alguns dos paradigmas próprios da tradição cultural, entre eles, por exemplo, a separação entre sujeito e objeto; e aqui, ele se vale de outra diferenciação: ao afirmar logo de início a existência dos sistemas, opta por não partir de uma dúvida, o que delimita sua postura como algo diversa da tradição cartesiana – da qual Marx é herdeiro, com sua máxima predileta: duvidar de tudo – e pela qual o conhecimento deve começar pela dúvida permanente³⁵⁴.

Por outra parte não assume uma posição de retirada pela qual a teoria dos sistemas teria apenas relevância analítica, ao deixar evidente que recusa a interpretação estreita pela qual a teoria dos sistemas seria um mero método de análise da realidade. Para ele não há que se confundir afirmações sobre o objeto com o próprio objeto.

³⁵² ÁLVAREZ, Emilio Gerardo Arriaga. *"La teoria de Niklas Luhmann"*. In: Convergencia, N° 32. Mexico: UAEM, 2003. P.277-278.

³⁵³ ESTEVES, João Pissarra. *"Niklas Luhmann. Uma apresentação"*. In: *Niklas Luhmann: a improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Vega, 1993.

³⁵⁴ Mas devemos também cercar tal afirmação de cautelas, visto que em seu *Discurso* Descartes toma o cuidado de afirmar que sua dúvida é metodológica e não, cética, pois se se pode duvidar de tudo, não se duvida que duvida. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Brasília: UNB, 1989. P. 55 e ss.

Mas defende que sua teoria se refere ao mundo real e designa o que de fato é um sistema, assumindo com a isso a tarefa de provar o que afirma sobre a realidade.

Aqui, além de se evidenciar uma atitude claramente ontológica, mostra também que a abordagem sistemática de Luhmann deva ser vista como filosoficamente diferenciada e, talvez, uma nova maneira de abordar velhos problemas.³⁵⁵

Em outras palavras, pode se falar em sistema, no sentido que lhe confere Luhmann, quando o observado tem determinadas características que, se suprimidas, poriam em crise o caráter do mesmo.³⁵⁶

O sistema, assim visto, seria uma forma com qualidades tais que o diferenciaria, enquanto unidade, das demais, ou algo – o sistema – claramente distinto do resto – o entorno.³⁵⁷

E, para evitar que a formulação sistema / entorno, levada ao limite, ficasse num beco-sem-saída, Luhmann lembra, magistralmente, que a diferença entre os mesmos obriga a substituir a diferença entre todo e parte por uma teoria geral que dê conta da diferenciação dos sistemas: ela seria tão somente a repetição da formação de sistemas dentro dos sistemas.

Com isso o sistema global adquire a função de entorno interno para os sistemas parciais e disso decorre que o sistema de diferenciação seja um procedimento de elevação de complexidade.³⁵⁸

O grande mérito de Luhmann foi formular sua teoria dos sistemas sociais acoplando-a a observação segundo a qual neles – e não apenas nos sistemas que se materializam como vida – a organização autopoietica é um fato. Para ele, a

³⁵⁵ LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Mexico: UIA, 1998. P. 37. Luhmann assume uma atitude gnosiológica que lembra-nos um interessante debate, inclusive nos meios acadêmicos, pelos idos dos anos setenta, quando – numa atitude defensiva – alguns assumiam o marxismo apenas como 'método de análise'.

³⁵⁶ LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Mexico: UIA, 1998. P.27-28.

³⁵⁷ ÁLVAREZ, Emilio Gerardo Arriaga. "La teoría de Niklas Luman". In: Convergencia, N° 32. Mexico: UAEM, 2003. P. 281-282.

³⁵⁸ LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Mexico: UIA, 1998. P.42.

auto-referência e a circularidade constituem uma regra não apenas para células e organismos biológicos, mas também para sistemas sociais.³⁵⁹

O que distingue – no fundamental – a autopoiese biológica da autopoiese social são os elementos que compõem cada um dos sistemas: na primeira, são as células ou organismos vivos; no segundo são as interações ou atos comunicativos que resultem em padrões intersubjetivos de conduta.

Dessa forma, os sistemas autopoieticos são estruturas aptas a reproduzirem seus próprios elementos e que se diferenciam em relação ao entorno. Em tais sistemas os processos que os compõem são produzidos em seu próprio interior.³⁶⁰

Ou seja, ainda que operem em clausura operacional, “aprendem” com o ambiente através do mecanismo da “abertura cognitiva”.

Alguns autores interpretam a teoria de sociedade de Luhmann como supostamente conservadora e dotada de um pessimismo catastrofista, consequência da substituição da identidade substancial por um paradigma funcional e de reconhecimento do meio como fonte de instabilidade não-neutralizável.

Tais ousadias teóricas custaram a Luhmann o rótulo de neoconservador, afirmação que era sustentada tão somente pelas conhecidas simpatias políticas do autor, desde longa data, pela democracia-cristã³⁶¹.

Tal raciocínio, a propósito de justificar uma oposição as idéias de Luhmann, é – a nosso juízo – uma evidente simplificação visto que deixa de levar em conta que, muitas vezes, uma atitude política dita conservadora nem sempre obstrui formulações intelectuais progressistas. E, para efeito de comparação, estaria no campo do preconceito que alguns setores já cultivaram contra a filosofia de Marx, em função de seus desdobramentos políticos.

³⁵⁹ ZYMLER, Benjamin. *Política e direito: uma visão autopoietica*. Curitiba: Ed.Juruá, 2002. P. 26-27.

³⁶⁰ ZYMLER, Benjamin. *Política e direito: uma visão autopoietica*. Curitiba: Ed.Juruá, 2002. P. 29.

³⁶¹ ESTEVES, João Pissarra. “Niklas Luhmann. Uma apresentação”. In: *Niklas Luhmann: a improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Vega, 1993.

Como situar a teoria de Luhmann, sistemática, perante uma formulação – no fundo, também sistemática – que o define o direito como sistema de dominação?

7.2. O direito como dominação e a teoria dos sistemas.

De início cabe-nos refletir acerca da seguinte preliminar epistemológica: a dominação é uma característica do direito ou é apenas uma expressão deste e que se manifesta no exercício do poder político?

Parece-nos que a teoria dos sistemas de Luhmann, ainda que não de forma expressa, procura resolver tal problema.

O direito, na formulação luhmanniana, caracteriza-se como um sub-sistema social autopoietico de segundo grau, ou seja, surge a partir de uma diferenciação funcional realizada no interior mesmo da sociedade, esta se constituindo o sistema social mais abrangente e de primeiro grau.³⁶²

Visto nestes termos, o direito é concebido não pela suposta permanência de uma qualidade original – o dever ser – nem tampouco pela manifestação de um mecanismo fático – a sanção estatal.

Em Luhmann, tais elementos, convencionalmente utilizados na caracterização do direito, não são desprezados, excluídos ou dados como irrelevantes e sim referidos como algo que, embora determine qualidades do direito, não diz de suas funções essenciais.

O direito, assim visto, não é primariamente um ordenamento coativo, mas, um alívio para expectativas ou, de forma mais precisa, um sistema voltado a estabilizar expectativas de conduta. Tal alívio consiste na disponibilidade de caminhos congruentemente generalizados para as mesmas. A coação que importa ao direito residiria na obrigatoriedade de selecioná-las, o que pode motivar a imposição de determinadas condutas.³⁶³

³⁶² ZYMLER, Benjamin. *Política e direito: uma visão autopoietica*. Curitiba: Ed.Juruá, 2002. P. 81.

³⁶³ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. P. 114 e ss.

Como se vê, o que o direito não tolera é o desafio às suas decisões: melhor seria que se legitimasse pela via da neutralização de decepções, mas também é preciso ter os necessários meios de violência para fazer respeitar as diretrizes oficialmente institucionalizadas. E mais – lembra-se com propriedade: uma vez que a neutralização dos descontentes é obtida pela generalização das decepções, é vital para a sobrevivência do aparato estatal que ele impeça a organização das mesmas. Em outros termos, e para tomar um exemplo bem preciso, uma associação congregando pessoas que sentissem prejudicadas pelo judiciário traria perigo para a legitimação pelo procedimento³⁶⁴.

A função recíproca do direito, denominada prestação, em relação ao poder político, é a de estabelecer os meios de organização da dominação política³⁶⁵. A prestação, conforme a teoria dos sistemas, consiste na observação do sistema a partir de outro subsistema (os outros conceitos correlatos ao de *prestação* são os de *função* – observação do subsistema a partir do sistema global – e o de *reflexão* – que consiste na auto-observação do subsistema).

A sua vez, a política teria como prestação, em relação ao direito, institucionalizá-lo e garantir sua coercitividade³⁶⁶.

Como veremos mais adiante, ao exame da concepção marxista de direito como expressão das relações de classe, as quais se manifestam – entre outras formas – pelo exercício da dominação, pode-se dizer que se distinguem as duas formulações pelo fato de que o que uma toma como causa, a outra vê como efeito.

Em Luhmann o direito, fundamentalmente, generalizaria expectativas congruentes dado que, na medida em que é um sistema normativo autopoietico, se caracteriza enquanto sistema cuja estabilidade se alimenta de si próprio, quer em face de perturbações externas quanto internas³⁶⁷. Assim, a coação consistiria

³⁶⁴ ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 66.

³⁶⁵ ZYMLER, Benjamin. *Política e direito: uma visão autopoietica*. Curitiba: Ed. Juruá, 2002. P. 81-82.

³⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre factidade e validade*. Volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. P. 181-183, onde é apresentado um quadro que resume didaticamente tais relações.

³⁶⁷ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo: Atlas, 2001. P. 189.

na obrigatoriedade de selecioná-las, ou seja, não se nega a existência do elemento dominação e sim questiona qual o seu lugar e papel numa teoria do jurídico.

Disso decorre que se pode definir o direito – na concepção luhmanniana – como estrutura de um sistema social que se baseia na generalização congruente de expectativas comportamentais normativas.

Luhmann fala de expectativas normativas a fim de distingui-las das expectativas cognitivas, nas quais a frustração é neutralizada ou pela aprendizagem ou pela indiferença. A expectativa normativa, por sua vez, é estabilizada de forma contrafática, situação na qual a ocorrência de um fato em desacordo com a norma não leva, necessariamente, a invalidade da mesma³⁶⁸.

Visto por outra perspectiva, seria a espera de que o que ocorra aconteça no modo como prevê a norma, já que, num mundo complexo, a capacidade de assimilar frustrações, por via cognitiva, é limitada. Assim, a evolução social decorre de neutralização de expectativas fundamentalmente por via normativa.

Já para o marxismo, o exercício da dominação de classes, exercida pelos aparelhos do estado, através de vários mecanismos, inclusive do direito, seria a nota característica deste. A generalização de expectativas, a sua seleção e a absorção das frustrações, pelo não atendimento de todas expectativas – seria, sob tal ótica marxista – apenas uma manifestação dessa dominação.

Outro aspecto de diferença substancial é que, enquanto em Luhmann, pela via da auto-organização o sistema se estabilizaria, em Marx, tal estabilidade não seria, no limite, possível.

7.3. Autonomia relativa e direito.

O conceito de autonomia relativa, já se observou com propriedade, é bastante problemático, no próprio interior do marxismo.³⁶⁹

A gênese de tal conceito pode ser explicada – e não apenas descrita – como uma tentativa de dar conta dos problemas decorrentes da concepção do

³⁶⁸ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. P. 53-56 e 120-121.

materialismo histórico pelo qual a análise social se faz mediante a compreensão da infra e da superestrutura. Na primeira se subsumiriam, grosso modo, a realidade econômica, social, política e na segunda, as manifestações daquela na consciência individual e social – seriam as idéias, as ideologias, crenças e outros mecanismos correlatos.

Esta segmentação da realidade em dois níveis, ainda que meramente conceitual, seria, na teoria marxista, explicada pelo fato de que as idéias não se desenvolvem em si e por si mesma, como se fossem entes dotados de substantividade e plena autonomia.

A estrutura material, isto é, econômica, da sociedade determinaria uma superestrutura na qual se inseriria, em última instância – como ressalva o próprio Engels – todo o edifício das instituições jurídicas e políticas, de cada período histórico³⁷⁰. Ou seja, as idealizações existentes no cérebro humano são apenas sublimações resultantes dos reflexos da vida material em suas consciências: moral, religião, filosofias, ideologia e as demais formas de consciência a elas correspondentes perdem assim toda a aparência de independência relativamente a vida social³⁷¹.

E, embora conceituassem a ideologia – que seria, em última instância, determinada pela infra-estrutura, mas também influenciando, reciprocamente, sobre tal base e condicionando seu desenvolvimento – como consciência equivocada e aparente da realidade, nunca chamaram, Marx e Engels, sua própria teoria de ideologia, tendo-a na conta de uma crítica e reconstrução científica da realidade.

A dicotomia base / superestrutura – se expressada como contraposição entre realidade X idéias - também diria respeito às questões da teoria de conhecimento do marxismo.

Mediante tais conceitos, os dois filósofos procuravam expressar as relações existentes entre um aspecto da realidade - as estruturas econômicas de uma dada

³⁶⁹ OLIVEIRA, Luciano. *Imagens da democracia: Os direitos humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*. Recife: Pindorama, 1995. P. 100.

³⁷⁰ ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P. 24.

³⁷¹ MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 19-20.

sociedade - e como isto influía nas diversas formas de consciência social, ou seja, a estrutura ideológica, e nos níveis jurídico e político, aos quais correspondem o Estado e o Direito.

Se tal construção deu conta dos problemas postos ou se ela tem de ser complementada por outras formulações é do que se tratará a seguir, a fim de que não se adote uma atitude de se refugiar num lamento sem solução ao se recusar soluções mecanicistas, reconhecer os campos onde a teoria está por se desenvolver, mas que não ousa ir adiante³⁷², pelo qual não se busca em outros campos teóricos o que os fundadores do marxismo deixaram por ser feito.

Por outro lado, a cautela de Engels, na passagem do *Anti-Dühring*, supracitada, ao ressaltar o rebatimento, em última instância entre um nível e outro, revela não apenas que não há entre eles uma mera relação causal reflexiva, como demonstra o caráter de construção dos conceitos em questão. Até porque se o econômico tudo resolvesse, as idéias dos dois autores acerca da premência da ação humana sobre a realidade, visando transformá-la³⁷³, tornar-se-ia não só desnecessária, como sem sentido, visto que a história estaria pré-determinada e a atividade humana, por consequência, desnecessária.

Uma provável explicação – não necessariamente, “a” explicação – acerca do motivo de apesar dessas ressalvas, os textos de Marx e Engels se prestarem a tal interpretação, poderia ser encontrada no fato de que ambos acentuaram enfaticamente a importância que a estrutura econômica teria na vida social.

Entretanto recorde-se que à época em que foram produzidos tais escritos havia uma forte corrente idealista, que atribuía à vontade e às idéias a causa dos fenômenos sociais, ignorando os fatores da vida material, o que pode ser sugestivo da insistência em dar relevo ao primeiro aspecto do dualismo³⁷⁴.

³⁷² OLIVEIRA, Luciano. *Imagens da democracia: Os direitos humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*. Recife: Pindorama, 1995. P. 100.

³⁷³ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Teses sobre Feuerbach*. In: *A ideologia alemã*. [com introdução de Jacob Gorender]. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 103, XI Tese.

³⁷⁴ O raciocínio supra – ao meu ver, bem razoável - é desenvolvido por HARNECKER, Marta. *Os conceitos elementais do materialismo histórico*. S/local: s/editora, 1973. P. 91-98. Várias passagens desse capítulo são analisadas com argúcia por Luciano Oliveira, na obra: OLIVEIRA, Luciano. *Imagens da democracia: Os direitos humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*. Recife: Pindorama, 1995. P. 100 e ss. Análise similar a de Harnecker é feita em outro manual, que

As condições materiais determinam, em última instância, o desenvolvimento histórico. Mas, no que parece ser o fundamento da concepção posterior de autonomia relativa – e que hoje caberia, a meu ver, numa análise de sistema enquanto produtor de sua própria organização - ressalta-se que o desenvolvimento político, jurídico, filosófico etc, não apenas funda-se no econômico, mas que todos esses fatores repercutem uns sobre os outros e sobre a própria base econômica.

Não é que a situação econômica seja a causa e todo o resto efeito passivo. Há um jogo de ações e reações entre eles e deles sobre a economia, que se imporia, mas sempre em última instância. Não é, pois, como vez em quando, e por razões de comodidade, se imagina, que o efeito exercido pelo econômico seja automático³⁷⁵.

São os homens que fazem a história, ainda que a façam dentro de um meio determinado e que os condiciona e a base das relações efetivas com que se encontram.³⁷⁶

Na missiva, já citada, dirigida a Joseph Bloch, Engels lembra que se alguém afirma que o econômico tudo determina e se constitui no único fator, converte a tese acerca das relações entre base e superestrutura em uma frase vazia e sem sentido.³⁷⁷

Por fim é de se ressaltar que a idéia de autonomia relativa é, em nosso ver, consequência da chamada determinação em última instância, uma tentativa de tirar do aludido conceito o estilo de afirmação dogmaticamente estabelecida.

E, embora a gênese deste conceito encontre-se implicitamente no *Prefácio à Contribuição à Crítica da economia política*³⁷⁸, de 1859 – onde se assinala que,

circulou bastante na época: POLITZER, Georges; BESSE, Guy; CAVEING, Maurice. *Princípios fundamentais de filosofia*. São Paulo: Fulgor, 1975.

³⁷⁵ ENGELS, Friedrich. *Carta à Starkenburg*. In: *Obras escogidas em tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso, 1974; <http://www.marxist.org/espanol/marx-engels/cartas/e.htm>.

³⁷⁶ ENGELS, Friedrich. *Carta à Starkenburg*. In: *Obras escogidas em tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso, 1974; <http://www.marxist.org/espanol/marx-engels/cartas/e.htm>. Acessado em 23/12/2003. A menção acerca das condições em que os humanos fazem a história é recorrente em Marx e em Engels. Afirmação no mesmo sentido, e feita por Marx, é encontrada logo na abertura do *18 Brumário de Luís Bonaparte*.

³⁷⁷ ENGELS, Friedrich. *Carta à Joseph Bloch*, em 22/09/1890. In: *Obras escogidas em tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso, 1974; <http://www.marxist.org/espanol/marx-engels/cartas/e.htm>. Acessado em 23/12/2003.

³⁷⁸ MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. *Prefácio*. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P.129.

relações jurídicas, tais como as formas de Estado, não podem ser compreendidas em si mesmas ou a partir de um suposto desenvolvimento geral do espírito humano, pelo contrário, elas enraízam-se nas condições materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de sociedade civil -, ele só aparece de forma clara no *Anti-Dühring*, escrito em 1878, e nas cartas de Engels dirigidas a Joseph Bloch, em setembro de 1890, e na outra, dirigida a W. Borgius, e que se tornou conhecida como carta à Starkenburg, em janeiro de 1894, ambas já anteriormente citadas.

Para alguns, o conceito subordina inteiramente o desenvolvimento histórico a uma teleologia pré-existente³⁷⁹.

Mas, como afirmado acima, se a economia tudo determinasse de forma mecânica, o sistema filosófico se colocaria numa aporia insolúvel, especialmente em função do apelo da XI tese sobre Feuerbach e seu chamado à transformação da realidade.

Para outros³⁸⁰, dado a complexidade irreduzível do todo social, seria melhor fazer uso, ao invés de ações recíprocas entre si e reflexivas da superestrutura sobre a base econômica, do conceito de sobredeterminação.

O fundamental a concluir, a meu ver, é que – o próprio Engels o admite – a superestrutura, longe de ser simples reflexo da economia, tem uma eficácia própria e no mais das vezes esses fatores determinam as formas de expressão da mesma.³⁸¹

³⁷⁹ BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995. P. 112.

³⁸⁰ ALTHUSSER, Louis. *"Contradição e sobredeterminação"*. In: *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. P. 75 e ss.

³⁸¹ ENGELS, Friedrich. Carta a Joseph Bloch, em 22/09/1890. In: *Obras escogidas em tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso, 1974; <http://www.marxist.org/espanol/marx-engels/cartas/e.htm>. Acessado em 23/12/2003. Ver também: ALTHUSSER, Louis. *"Contradição e sobredeterminação"*. In: *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. P. 103 e ss.

7.4. Duas visões objetivistas e o lugar da subjetividade.

A atitude clássica do marxismo para com o direito considerando-o uma manifestação das relações de classe, decorre da própria visão de sociedade daquela teoria.

Mas tal formulação não pode ser vista como um ponto de partida cuja inegabilidade seja *conditio sine quae non*.

Ela também carece de demonstração e de um confronto permanente com a realidade, visto que o conhecimento não é – ou pelo menos assim não deve ser tomado – estático.

Para a teoria marxista, ou melhor, para qualquer teoria, ter um corpo conceitual fechado, e para todo o sempre desenvolvido, não apenas é uma impossibilidade epistemológica, mas também algo tedioso – que o digam as leituras canônicas dos textos de Marx – risco a que sempre se está exposto em qualquer teoria que se reivindique sistemática, e ao qual se deve sempre evitar, pois o marxismo, como qualquer teoria jamais pode ter uma única leitura e quando isso ocorre, da mesma maneira que em toda argumentação, tal unidade interpretativa não é dada previamente e sim, construída.

O processo epistemológico ensina que o texto é sempre lido a partir de um contexto em que o sujeito se insere.

Uma interpretação mais respaldada em consensos argumentativos – portanto, menos economicista – que perceba a autonomia relativa da superestrutura, e em seu interior a autonomia relativa do direito, a qual deve derivar da primeira e sem a qual torna-a um *non sense*, deve ter como pressuposto a superação de visões vulgares tais como as que entendem a teoria do conhecimento marxista como uma relação existente entre um objeto e o seu mero reflexo num espelho.

Tal vulgarização é óbvia e pobre – inclusive como metáfora – visto que a relação entre objeto e imagem é apenas um reflexo. E um reflexo invertido, portanto sem a correspondência plena que aquela atitude ontológica pretendia.

Claro que todas as cautelas e ressalvas epistemológicas não têm o condão de, automaticamente, livrar a teoria marxista – como também sucedeu com a de Luhmann – da pecha de objetivista, de subestimação do papel do indivíduo e de sua subjetividade.

Mas, entender que a concepção de Marx anularia o lugar do sujeito e da intencionalidade humana seria reduzir sua teoria a uma teleologia primária.

Do mesmo modo, em Luhmann, a aceitação do conceito de auto-organização não implica, necessariamente, em abraçar a tese de que só a comunicação, enquanto sistema completo e autocircunscrito, comunica, pois disto resultaria que ela basta a si mesma e prescindiria de toda e qualquer subjetividade³⁸².

Chame-se, ao final desta parte, atenção ao fato de que a relação entre direito e sociedade envolve, quase como decorrência, o tormentoso tema da legitimidade. E dele Luhmann não se esquivou ao estudar se as normas jurídicas podem ser legitimadas tão só pelo procedimento que as constitui ou se necessitariam de um fundamento material.

Disso resultou que a crescente complexidade do ordenamento jurídico nas sociedades modernas³⁸³ faz com que só se interroge sobre a questão meramente procedimental para daí aferir a legitimidade.³⁸⁴

7.5. Direito e violência – contradição e legitimidade.

De forma bem esquemática pode-se dizer que, na teoria marxista, o direito surge na sociedade devido ao fato que, no interior desta, se instala um conflito distributivo, fundado na apropriação privada dos bens, conflito tal que só pode ser resolvido por uma instituição, aparentemente acima das classes – o Estado –

³⁸² SAMPAIO, Inês S. *"Conceitos e modelos de comunicação"*. In: *Ciberlegenda*. Rio de Janeiro: UFF, 2001. Nº 5. <http://www.uff.br/mestici>, acesso em 10/02/2004.

³⁸³ "De acordo com a teoria dos sistemas, a sociedade moderna resultaria da hiper-complexificação social vinculada à diferenciação funcional das esferas do agir e do vivenciar'. Pelo que, em NEVES, a modernidade periférica é categorizada como modernidade negativa, ainda que se tome tal dicotomia como meramente analítica. NEVES, Marcelo. *"Do pluralismo jurídico à miscelânea social: o problema da falta de identidade da(s) esfera(s) de juridicidade na modernidade periférica e suas implicações na América Latina"*. In: Anuário do Mestrado de Direito. Recife: UFPE, 1993. P. 322-324.

³⁸⁴ LUHMANN, Niklas. *Legitimação pelo procedimento*. Brasília: UNB, 1980. P. 40-41 e MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. P. 59 e ss.

dotado de um aparato de normas jurídicas – o Direito – e com uma organização de poderes que garante a existência daquele e a aplicação deste, se preciso pela violência.³⁸⁵

Também por essa visão de direito é que não se opunham ao problema da autoridade enquanto garantia da aplicação do direito. Para a teoria marxista, autoridade quer dizer imposição da vontade de outrem à nossa, o que pressupõe, por outro lado, subordinação.³⁸⁶

Mas, não viam – especialmente nos textos pós-1845 - o direito como valor em si, cujo objetivo seria a igualdade. Para Marx, por exemplo, a idéia de um direito igual é mera ilusão: direito igual continua a ser direito burguês. Sua igualdade consistiria em que é medido por um mesmo critério, ou seja, pelo trabalho.

Só que, sendo alguns indivíduos mais eficazes, na atividade laboral, do que outros, resulta que o direito igual é direito desigual para trabalho desigual e no fundo é, como todo direito – afirma Marx – o direito da desigualdade³⁸⁷.

Ou seja, existe o direito – e o Estado - porquê na sociedade instalou-se uma contradição cuja solução definitiva não pode se dar nos marcos da mesma.

Marx e Engels viam tal contradição positivamente e como um fator de progresso social.

Por isso, a categoria da contradição ocupa lugar central no pensamento marxista, que, aliás, herdou-a da tradição filosófica ocidental, mas que só veio a ter papel chave no sistema filosófico hegeliano, de onde Marx foi buscá-la.

³⁸⁵ Embora nunca tenham se proposto a formularem uma teoria geral do Direito e do Estado, Marx e Engels, individual e conjuntamente, produziram vasta literatura que, detalhada ou pontualmente, abordam essas questões jurídicas, v.g: ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. P.71-91 e 137-160; Sobre a autoridade. In: *Marx e Engels – Textos*. Vol.2.. São Paulo: Ed. Ciências Sociais, 1977 e *A origem da Família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. P. 120 em diante. MARX, Karl. *Crítica ao Programa de Gotha*. In: *Marx e Engels – Textos*, Vol. 1. São Paulo: Ed. Ciências Sociais, 1977. P. 227-243; *The philosophical Manifesto of the Historical School of Law (O manifesto filosófico da Escola histórica do Direito)* e *Debates on the law on thefts of wood (Debates acerca da lei sobre os furtos de lenha)*, ambos em: www.marxists.org/archive/marx/works.htm; *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Porto: Ed. Presença, s/data; MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³⁸⁶ ENGELS, Friedrich. *Sobre a autoridade*. In: *Marx e Engels: Textos*. Vol. 2. São Paulo: Ed. Sociais, 1976. P. 119.

³⁸⁷ MARX, Karl. *Crítica ao programa de Gotha*. In: *Marx e Engels: Textos*. Vol. 1. São Paulo: Ed. Sociais, 1977. P. 232.

Luhmann não a nega e lembra que a contradição é um tema recorrente em sociologia, embora ressalte que dela muito se fale e pouco se determine o que significa.

Existiriam critérios pelos quais se possa dizer se algo é ou não uma contradição?

Luhmann ensaia uma resposta: as contradições são formas específicas de autoreferência e a função delas consistiria em conservar e ressaltar a unidade de um contexto de sentido e não o de fortalecer a separação das expectativas a ele ligadas.

Atuando de outra forma, as contradições desestabilizariam o sistema e redundariam em insegurança de expectativas.³⁸⁸

Mas, não se deixe de levar em conta que o direito não poderia se estabilizar se necessitasse permanentemente do uso de violência efetiva e atual. Ao mesmo tempo, para garantir estabilidade precisa justificar permanentemente sua prevalência – ou dominação. E quem cumpre esse papel é a legitimidade.³⁸⁹

A busca de legitimação se reflete, também, na tensão entre os diversos níveis da esfera pública, compreendida, em sentido estrito, como campo de tensão do mundo da vida e os sistemas político e jurídico, de outro.³⁹⁰

Finalmente, não podemos olvidar que a interpretação acerca da natureza de classe, ou não, do Estado, tem sido objeto de intensa disputa política, com algumas variantes se manifestando entre mesmo os que se reivindicam marxistas: há os que defendem uma visão abertamente instrumentalista, expressa na fórmula pela qual o Estado seria um mero gestor de negócios da classe burguesa e, em oposição, uma visão estruturalista que aponta os constrangimentos estruturais à ação do Estado como o que determina a sua natureza classista, e o que o faz gozar de autonomia relativa perante outras esferas.

³⁸⁸ LUHMANN, Niklas. LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais: lineamientos para una teoría general*. Mexico: UIA, 1998. P. 324 e 332.

³⁸⁹ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. P. 61 e ss e ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. *Passim*.

7.6. Autopoiese e autonomia relativa: encontros e desencontros.

Já se disse que a autonomia do sistema jurídico não teria condições de se manter sem a sua contínua recriação e justificação, através de discursos que, pretendendo-se meramente teóricos e descritivos, dotam-no de um fundamento ou roupagem racional, o que permite ao direito manter sua operatividade.³⁹¹

Para tal visão, de viés claramente funcionalista, o que importa no direito – se permitida a recorrência – é que funcione. Ou seja, o direito existe unicamente por uma necessidade funcional do sistema social e não como produto de uma pura intelecção.

É evidente que não devemos esquecer das cautelas epistemológicas e metodológicas de aplicar tal formulação nos países, acima conceituados, cujo processo de desenvolvimento pode ser analiticamente chamado de modernidade periférica.³⁹²

Outro ponto importante a ressaltar nesta ocasião é o fato, abordado anteriormente, de que a crítica de desconsideração à subjetividade é feita tanto ao pensamento marxista quanto ao luhmanniano - o que se não é suficiente para qualificar uma identidade entre ambos diz dos problemas de quem pretende elaborar uma visão sistemática.

À Luhmann, tal crítica centra-se nele não perceber que quando um sistema imune utiliza seu próprio *modus operandi* para distinguir entre efeitos internos e externos ou se o sistema social – estruturado a base de comunicações – passa a decidir, mediante a própria comunicação e não por qualquer outro meio, o que é ou deixa de ser comunicação,³⁹³ chega-se a um ponto limite que se minimiza – ou oculta – o papel do sujeitos no processo.

³⁹⁰ NEVES, Marcelo. “Do consenso ao dissenso: O Estado Democrático de Direito: a partir e além de Habermas”. In: *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Jessé Souza (Org.). Brasília: UNB, 2001. P. 132-133.

³⁹¹ GARCIA AMADO, Juan Antonio. “Sobre los modos de conocer el derecho. O de cómo construir el objecto jurídico”. In: *Revista 'Doxa'*. Nº 11. Madrid, 1992. P.197-198, 204.

³⁹² NEVES, Marcelo. “Do pluralismo jurídico à miscelânea social: o problema da falta de identidade da(s) esfera(s) de juridicidade na modernidade periférica e suas implicações na América Latina”. In: *Anuário do Mestrado de Direito*. Recife: UFPE, 1993. P. 323, e também “Do consenso ao dissenso: O Estado Democrático de Direito: a partir e além de Habermas”. In: *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Jessé Souza (Org.). Brasília: UNB, 2001. P. 134.

³⁹³ LUHMANN, Niklas. LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Mexico: UIA, 1998. P. 52.

Habermas lembra, em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, que enquanto as visões estruturalistas se limitam à lógica das estruturas existentes, o neo-evolucionismo de Luhmann é considerado de aplicação duvidosa à vida social, mas admite que pode-se reler Marx sob a ótica da teoria sistêmica, ressaltando que esta – dado aqueles limites que aponta – deve ser completada por uma teoria da evolução social³⁹⁴, algo que a meu ver, além do próprio marxismo oferecer elementos, demonstra, sob um outro olhar, os pontos de contato entre a concepção de autonomia relativa e a autopoiese, no sentido de uma contribuir em resolver impasses teóricos e questões em aberto da outra.

Em Marx, direito é dominação – valorizando assim a estrutura. Em Luhmann é mecanismo de alívio de expectativas – o que destaca a função. Parecendo que o que constitui causa em um, é visto como efeito pelo outro. Questão de perspectiva?

Lembre-mos que os elementos dos sistemas operam por códigos binários. Infra-estrutura e superestrutura não poderiam ser lidas como operando com tal similaridade?

São questões que, adequadamente respondidas, podem superar impasses no necessário aprofundamento de uma e de outra formulação.

³⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983. P. 148-150 e 184-185.

CONCLUSÃO

Através da argumentação que desenvolvemos até aqui, e que abrangeu não apenas a discussão da produção mais expressiva de Marx, desde sua tese de doutorado até a *Ideologia alemã*, procuramos construir um fio condutor que gradativamente desvendasse elementos centrais da sua concepção de direito, desde o período marcado pelo racionalismo estrito até a clarificação da idéia de direito como dominação.

Ao mesmo tempo buscamos demonstrar como e de que forma a tradição grega - desde os atomistas, passando por Aristóteles e, posteriormente Epicuro – moldou a reflexão de Marx, não apenas em sua juventude, mas servindo de referência a todo seu pensamento nos anos pós 1845.

Especialmente pretendemos deixar claro que em sua concepção não apenas não existe uma ontologia estática e rígida, mas que, fundamentalmente, seu sistema de pensamento coaduna-se com uma atitude tolerante e metodologicamente cética.

Não se tratou, evidentemente, de um texto histórico, sequer de história da filosofia – não foi esta nossa pretensão. Quando a ela recoríamos foi muito mais no sentido de mostrar como os filósofos – apesar dos rótulos – são pessoas de seu tempo e, por mais que as vezes aparentem o oposto, sua produção intelectual não se dá de costas para o mundo.

O método de reconstrução, de refazer as fontes, permite que a história da filosofia se torne uma análise crítica da própria história das idéias e não mera narrativa, valendo assim como forma de agregar elementos para que entendamos como toda a trajetória do pensamento pode servir de reflexão sobre o mundo de hoje e – por que não? – para agir sobre o próprio mundo, e ainda para – através do balanço de tais idéias, repensar o jurídico como fenômeno secular, concreto, enfim, humano, demasiadamente humano.

A redução do marxismo a mera teleologia, escatologia na qual o fim do caminho já estava pré-determinado, além de ser uma contradição lógica nos

termos da própria teoria que, em tal interpretação empobrecedora, nada deixava para a ação social, levou, especialmente após a crise do chamado socialismo real, a uma demonização de Marx, com reflexos até no mundo acadêmico, que nada mais fez do que refletir uma tendência exterior, no qual o fim da história fora antecipadamente decretado.

Filosofia razoavelmente nova, se comparada com a tradição milenar do pensamento ocidental, que, aliás, é até hoje – com muita razão – estudado nas universidades, o marxismo – e no nosso caso suas possibilidades em direito – pode e deve ser retomado, mas não deificado.

Tal atitude causou imensos prejuízos não só ao debate, que não tem porque ser obstruído, mas a própria capacidade da filosofia marxista se repensar e absorver o que as conquistas do pensamento humano construíram pós Marx.

O filósofo, cujos lemas preferidos eram *duvidar de tudo*, bem como a máxima de Terêncio, *nada que é humano é estranho*, foi um dos que mais se chocou – como todo cientista digno de tal nome – contra os dogmas e as interpretações esquemáticas da teoria.

O entendimento do direito como dominação, a percepção de seu caráter classista, se serve para imunizar os operadores jurídicos das concepções ingênuas do jurídico como algo em si e acima das classes e dos interesses concretos, certamente não tem o condão de, como num passe de mágica, ser a resposta a todos os problemas.

Ver a filosofia de Marx como mais um aporte de idéias a um mundo marcado fundamentalmente pelo que chamamos de disputa de significados é a melhor atitude para os que buscam a construção de consensos racionalmente construídos.

Em outras palavras, nas suas formulações sobre o direito Marx negou tanto as concepções de direito como realização da justiça (típica dos jusnaturalismos), mas também negou o reconhecimento de legalidade e legitimidade de uma dada ordem jurídica apenas pelo fato de ser positiva (que, grosso modo, resulta nos

positivismos) e por fim, ainda que implicitamente, sustentou a recusa de reconhecimento de qualquer cientificidade ao direito.³⁹⁵

Enfim, o direito como forma de coerção ou de exercício legal da violência não poderia pressupor, para existir, um estado – aqui entendido não no sentido político e sim, como situação - de paz social. Muito pelo contrário, se o direito passa a existir – como precisou existir (e neste sentido, como relação necessária) – numa sociedade é porque nela se instaurou um conflito que não teria, nas condições de emergência do próprio conflito, outra solução senão uma parte da sociedade sujeitar outra.

E, para concluir, retomamos uma hipótese, já citada anteriormente e que, de certa forma, explica o acento, nos textos de Marx (e também nos de Engels) às questões da base econômica: não devemos subestimar o fato de que, no contexto do século XIX, a polêmica com as correntes idealistas, que atribuíam, em suas diferentes nuances, a causa dos fenômenos sociais à atos de vontade divina e / ou ao pensamento, em detrimento da vida social, era muito intensa.

Isto favoreceu uma radicalização de posições, embora já se notasse num dos textos da fase de transição um cuidado maior quanto a forma como se daria a relação entre os dois níveis, quando se afirma que ao contrário da filosofia clássica, que desce do céu para terra, não se deve partir da imaginação e das representações humanas e sim dos indivíduos em sua atividade real, concreta. E só dessa forma, moral, religião, ideologias, filosofias, e todas as formas de consciência a elas correspondentes perderão sua aparência de autonomia, embora tal forma de considerar as coisas não esteja isenta de pressupostos.³⁹⁶

Da mesma maneira que Michelet, no início do século XIX – surpreendido ao descobrir um historiador que produziu parte de sua obra no século anterior, Giambattista Vico³⁹⁷ – os fundadores do materialismo histórico também estavam à

³⁹⁵ ADEODATO, João Maurício Leitão. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência (através de um exame da ontologia de Nicolai Hartmann)*. São Paulo: Saraiva, 2002. P. 175-176.

³⁹⁶ ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. P. 19-20

³⁹⁷ WILSON, Edmund. *Rumo à estação Finlândia: escritores e atores da história*. São Paulo: Companhia de Letras, 1987. P.9-39 e RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental – as aventuras das idéias: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. P. 297-298 e 391.

procura dos princípios de uma ciência nova, combinando história, filosofia e outros universos do saber.

Ao conseguirem êxito na empreitada a que se propuseram não só formularam uma interpretação do mundo da qual o jurídico – ainda que não como teoria geral – ocupa lugar para uma discussão fértil, bem como abriram caminho para novos problemas visto que só como escatologia é que estaria fechada à admissão de novas questões.

A concepção de direito em Marx – apesar de, como ressaltamos, ele não ter se proposto a construir uma teoria geral ou uma filosofia sobre o direito, já que exerceu, no essencial, uma crítica negativa – teve algumas peculiaridades, que ao final deste trabalho é de se ressaltar:

(1º) Se por um lado Marx se chocava com as concepções jusnaturalistas, que estabeleciam conteúdos prévios para o direito e por cima das classes – como justiça, neutralidade axiológica, por exemplo -, por outro lado defendeu uma concepção com um elemento conteudista do direito, expresso na dominação de classe – isto, para ele, especialmente nos textos da maturidade, era a nota essencial do direito,

(2º) Mas, ao mesmo tempo, sua formulação de direito como dominação, levando ao objetivo de conquista, pelos explorados, do poder político e, se preciso, exercendo o que chamou de violência revolucionária, dotava sua concepção de viés positivista, embora dessa corrente intelectual criticasse a idéia de que a realidade, inclusive a jurídica, é apenas e tão só o que está posto,

(3º) Tudo isto nos leva a concluir que a concepção de Marx, embora definindo um conteúdo ao direito e defendendo valores como justiça, mas, ao mesmo tempo por defender o direito como exercício estatal de violência, não pode ser reduzida nem a uma vertente moderna do direito natural nem tão pouco a um positivismo, sendo, uma visão própria e específica sobre o fenômeno jurídico e, por essas características, apto a ser usado na compreensão do jurídico e na argumentação de seus operadores.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE MARX

MARX, Carlos. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires. Claridad, 1946.

MARX, Karl. *Obras Escogidas en tres tomos*. Moscú: Ed. Progreso, 1976.

_____. *Marx – Textos*. (3 volumes). São Paulo: Edições Sociais, 1977.

_____. *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Sobre literatura e arte*. São Paulo: Global, 1979.

_____. *O capital: crítica da economia política*. 5v. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura, 1987.

_____. *A questão Judaica*. São Paulo: Ed. Moraes, 1991.

_____. *Liberdade de imprensa*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

_____. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/data.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: presença, s/data.

_____. *Letters: Marx to Engels in Manchester*. In: *Marx-Engels correspondence 1867*. (27/06/1867). <http://www.marxists.org/letters> Acesso em 23/01/2003.

_____. *The philosophical manifesto of the historical school of law*. In: <http://www.marxists.org/archive/marx/works.1842/08/09.htm>, 24 de abril de 2003.

MARX, Karl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Cambridge University Press, 1970. In: www.marxists.org/archive/marx/works em 25/06/2003.

MARX, Karl. *Notas sobre Adolph Wagner*. In: *Marx e Engels – obras completas*. Baixado de: www.marxists.org/works/1880.htm Acesso em: 16/12/2003.

2. OBRAS DE ENGELS

ENGELS, Friedrich. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Moscú: Progreso, 1966.

ENGELS, Friedrich. *Carta à Stakenburg*. In: *Marx e Engels: obras esgotadas em tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso, 1974.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *Notas de revisão para a 'Contribuição à Crítica da economia política'*. In: *Marx e Engels – obras escolhidas em três tomos*. Moscou: Progresso, s/data.

ENGELS, F. *Carta à Joseph Bloch*. In: <http://www.marxists.org> Acesso em 23/12/2003.

3. OBRAS DE MARX E ENGELS

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *a sagrada família*. Lisboa: Presença, s/ data.

4. DOXOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto: Afrontamento, 1976.

ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Mezquita, 1983.

BAKHTIN, Mikhail, (Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

BOOTMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx: nas pistas da desmistificação ideológica do capitalismo*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

_____. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM / CNPq, 1986.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 1994.

LUKÁCS, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1975.

_____. *Historia y consciência de classe*. Barcelona: Grijalbo, 1978.

_____. *'Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx (questões metodológicas preliminares)'. In: Textos de Lukács.* São Paulo: Ática, 1992.

LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: diálogos com Marx sobre o Direito.* Porto Alegre: Sergio Fabris / IARS, 1983.

MC LELLAN, David. *Marx y los jovenes hegelianos.* Barcelona: Ed. Martinez Roca, 1969.

_____. *Karl Marx: vida e pensamento.* Petrópolis: Vozes, 1990.

5. OUTROS LIVROS

ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ADEODATO, João Maurício Leitão. *Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência (através de um exame da ontologia de Nicolai Hartmann).* São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Ética e retórica – para uma teoria da dogmática jurídica.* São Paulo: Saraiva, 2002.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento.* São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ARENDT, HANNAH. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Marin Claret, 2000.

_____. *Política*. São Paulo: Marin Claret, 2000.

ARNAUD, Andre-Jean e LOPES JR., Dalmir (editores). *Niklas Luhmann: do sistema social à sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2003.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. In: *Benjamin, Adorno e Goldmann: textos sobre sociologia do conhecimento*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia de Letras, 1986.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1999.

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2002.

BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

CARVALHO, Olavo de. *Nota sobre Charles S. Peirce*. In: *O imbecil coletivo*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

CORETTI, Emerich. *Questões fundamentais da hermenêutica*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1973.

DESCARTES, Renê. *Discurso do Método*. Brasília: UNB, 1989.

ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Record, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1998.

EPICURO. *Antologia de textos*. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1998.

GHIRALDELLI Jr, Paulo. *Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GUSDORF, Georges. *Tratado de metafísica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

GUERRA FILHO, Wilis Santiago. *Teoria da ciência jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2001.

GULLAR, Ferreira. '*Poema sujo*'. In: *Toda Poesia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

_____. *Direito e Democracia: entre factidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (2v)

HARNECKER, Marta. *Os conceitos elementais do materialismo histórico*. S/local: s/editora, s/data.

HEGEL, Georg W. F. '*Introdução à história da filosofia*'. In: *Hegel: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. '*Preleções sobre história da filosofia*'. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997.

_____. *Filosofia da história*. Brasília: UNB, 1999.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

HOBBS, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOBBSAWM, Eric J. *A era do capital*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

INWWOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAMES, William. *Pragmatismo. – oito conferências. In: Pragmatismo e outros textos*. Série: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979. P.3-109.

_____. *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar – conferencias de divulgacion filosofica*. Buenos Aires: Ed. Emecé, 1945.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LENINE, Vladimir I. Ulianov. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1976, P.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

LUCRÉCIO. *Da natureza. In: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Sociologia do Direito II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. México: UIA, 1998.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Estampa, 1997.

MORAES, João Quartim. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. 'O nascimento da filosofia na época da tragédia grega'. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

OLIVEIRA, Luciano. *Os direitos humanos e o pensamento político de esquerda no Brasil*. Recife: Pindorama, 1996.

PEIRCE, Charles S. "Algumas conseqüências de quatro incapacidades – o espírito do cartesianismo". In: *Escritos coligidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PEIXOTO, Fernando. *Brecht: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, s/data.

POLITZER, Georges; BESSE, Guy e CAVEING, Maurice. *Princípios fundamentais de filosofia*. São Paulo: Hemus, 1995.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e os seus inimigos* (2v). São Paulo: EDUSP, 1974.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. *A normatividade dos fatos*. João Pessoa: Vieira Livros, 2003.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. 3 vol. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

_____. *História do pensamento ocidental – a aventura das idéias: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: ediuoro, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1999.

SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Loyola, 2003.

STALIN, Josef. *Los fundamentos del leninismo. Conferencias pronunciadas en la Universidad Sverdlov. Parte IX. In: Questões de Política.* São Paulo: E. Global, 1982.

ULIANOV, Vladimir I. *Que fazer? In: Obras escolhidas.* Volume 1. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980.

VÁSQUEZ, Adolfo S. *Filosofia da práxis.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VVAA. *A bíblia sagrada.* Petrópolis: Vozes, 2000.

VVAA. *Os pré-socráticos.* São Paulo: Nova cultural, 1996.

VYCHINSKI, Andrei. '*Problemi del Diritto e dello Stato in Marx*'. In: CERRONI, Umberto (cura). *Teorie Sovietiche del Diritto.* Milano: Giuffré, 1964.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* São Paulo: Martin Claret, 2001.

WHITMAN, Walt. *Folhas de 'Folhas de relva'.* São Paulo: Brasiliense, 1983.

WIEACKER, Franz. *História do direito privado moderno.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

WILSON, Edmund. *Rumo à estação Finlândia: escritores e atores da história.* São Paulo: Companhia de Letras, 1986.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. São Paulo: Editora RT, 2000.

ZYMLER, Benjamin. *Política e direito: uma visão autopoietica*. Curitiba: Juruá, 2002.

6. CAPÍTULOS DE LIVROS E ARTIGOS

ALVAREZ, Emilio Gerardo Arriaga. “*La teoría de Niklas Luhmann*”. In: *Convergencia*. Nº 32. México: UAEM, 2003. P. 277-312.

DA MAIA, Alexandre. *O embasamento epistemológico como legitimação do conhecimento e da formação da lei na modernidade: uma leitura a partir de Descartes*. Recife: repro, 2003.

ESTEVES, João Pissarra. “*Niklas Luhmann: uma apresentação*”. In: *Luhmann – a improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Veja, 1993.

GARCIA AMADO, Juan Antonio. “*Sobre los modos de conocer el derecho o de cómo construir el objecto jurídico*”. In: *Doxa*, Nº 11. Madri: UA, 1992. P. 193-217.

GIMENO PRESA, Maria Concepción. “*Teoria y doctrina de la interpretación jurídica en la propuesta de Riccardo Guastini*”. In: *Doxa*. Nº 23. Alicante: UA, 2000.

MANERO, Juan Ruiz. “*Sobre la crítica de Kelsen ao marxismo*”. In: *Revista Doxa*, Nº 3, Madrid, 1986.

MARINELLI, Vincenzo. “*Il problema dell’ermeneutica giudiziaria*”. In: *analisi e diritto* (a cura di Paolo Comanducci e Riccardo Guastini). Genova: UNIGE, 1998.

NEVES, Marcelo. *“Do pluralismo jurídico à miscelânea social: o problema da falta de identidade da(s) esfera(s) da juridicidade na modernidade periférica e suas implicações na América Latina”*. In: Anuário do Mestrado em Direito. Nº 6. Recife: UFPE, 1993. P. 313-357.

_____. *“De la autopoiesis a la alopoiesis del derecho”*. In: revista *Doxa*. Madrid, 1996, Nº 19. P. 403-420.

_____. *“Do consenso ao dissenso: O Estado democrático de Direito a partir e além de Habermas”*. In: *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Jessé Souza (org.). Brasília: UNB, 2001. P. 111-163.

RAZ, Joseph. *“La intención en la interpretación”*. In: *Doxa*. Nº 20. Alicante: UA, 1997.

7. INTERNET

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Baixado de: www.ibpi.net/dante.htm. Acesso em: 11/11/2003.

BECCHI, Paolo. *“Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho hegeliana”*. In: *Revista Doxa – Cuadernos de filosofía Del derecho*, Nº 8. 1990. Baixado de: www.cervantesvirtual.com/portal/doxa em 14/06/2003.

_____. *“Distinciones acerca del concepto hegeliano de ‘sociedad civil’”*. In: *Revista Doxa – Cuadernos de filosofía del derecho*. Nº 14. 1993. Baixado de: www.cervantesvirtual.com/portal/doxa em 14/06/2003.

BETTO, Frei. *“Cristianismo e Marxismo”*. In: *O marxismo na América Latina*. Michael Löwy (org). In: <http://www.ensaioaberto.com/textos> Acesso em: 18/01/2003.

PEIRCE, Charles S. *Cómo esclarecer nuestras ideas*. Traducción castellana y notas de José Vericat. In: <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>, em 25/12/2002.

_____. *Las ciencias normativas*. www.unav.es/gep Em 01/09/2003.

RABENHORST, Eduardo Ramalho. *“Sobre os limites da interpretação: o debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida”*. In: *Prim@facie* – ano 1, n. 1, jul-dez 2002. <http://www.primafacie> Acesso em 17/11/2003.

_____. *“A interpretação dos fatos no direito”*. In: *Prim@facie* – ano 2, n. 2, jan-jun 2003. <http://www.primafacie> Acesso em 17/11/2003.

SOKAL, Alan e BRICMONT, Jean. *Entrevista à Folha de São Paulo*. São Paulo: Ed. FSP, 1997. In: www.cfh.ufsc.br/sokal 10/03/2004.

8. TESES E DISSERTAÇÕES

ARAÚJO, Eneida Melo. *As relações de trabalho: uma perspectiva democrática* (Tese de doutorado / PPGD-UFPE). São Paulo: LTr, 2003.

CASTRO JUNIOR, Torquato da Silva. *A pragmática das nulidades e a teoria do ato jurídico inexistente (reflexões sobre metáforas e paradoxos da dogmática privatista romanista)*. São Paulo: PUC, 2003 (Tese de doutorado).

DA MAIA, Alexandre. *Da epistemologia como argumento ao argumento como racionalidade jurídica: por uma dogmática jurídica da multiplicidade*. (Tese de doutorado). Recife: UFPE, 2001.