

# O jovem Marx e o “Manifesto filosófico da escola histórica do direito”

RUBENS ENDERLE\*

*O dia de hoje não é o dia do Juízo,  
o presente não é o fim da história.*

Ludwig Feuerbach

Em 1840, exatamente um século após a coroação do grande Frederico II, a Prússia via um novo monarca subir ao trono. Com a morte de Frederico Guilherme III, assumia o poder seu filho, Frederico Guilherme IV, criando-se a expectativa de que, sob seu governo, seriam realizadas a reforma constitucional e a unificação alemã. A expectativa foi logo frustrada. O novo rei resistiu a implementar as reformas reivindicadas pelos liberais e pôs em obra uma política inspirada em um ideal medieval de Estado, no espírito dos filósofos do romantismo. “Entre Deus e a nação não deve haver nenhum papel escrito”<sup>1</sup>, dizia o monarca, evocando antigas doutrinas do “direito divino” dos reis.

Medidas reacionárias não tardaram a aparecer: substituição, como Ministro da Instrução, do “ilustrado” Karl Siegmund Altenstein pelo pietista Johann Albrecht Eichhorn e, na cadeira de filosofia do direito em Berlim, do hegeliano Eduard Gans pelo teocrata Friedrich Julius Stahl, condução de Schelling a Berlim, em 1841, para ocupar a cátedra de Hegel, afastamento dos hegelianos das universida-

---

\* Mestre em Filosofia pela UFMG. Professor de Ciência Política da Faculdade de Direito da Fundação Educacional Monsenhor Messias/Sete Lagoas-MG. *E-mail*: rmenderle@hotmail.com

<sup>1</sup> Antonio Ramos-Oliveira, *Historia social y política de Alemania*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995, vol. 1, p. 221.

des, reforço da censura e, o que especialmente nos interessa, nomeação, em 28 de fevereiro de 1842, de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) para o cargo de *Ministro para a Reforma da Legislação Prussiana*.

### I. O Ministro

Savigny era identificado, à época, como o principal representante da Escola Histórica do Direito e responsável pela formulação completa e sistemática de seu programa, o que ele realizou em 1814, numa obra escrita em polêmica contra seu colega da Universidade de Heidelberg, Anton Justus Thibaut. Este havia publicado *Da Necessidade de um Direito Civil Geral para a Alemanha*, em que argumentava pela unificação da legislação dos diversos Estados alemães em um Código único, inspirado no grande *Code Civil* de Napoleão. Segundo Thibaut,

os alemães só poderão ser felizes nas suas relações civis quando todos os governos alemães, em união de forças, procurarem efetuar a redação de um código promulgado para toda a Alemanha, subtraído ao arbítrio dos governantes singulares<sup>2</sup>.

Em consonância com o espírito da *Aufklärung*, ele defendia a necessidade de livrar a Alemanha do peso de uma tradição jurídica obscurantista, uma “miscelânea caótica” de direito canônico e códigos romanos que não correspondia à realidade da sociedade alemã e às “necessidades do povo”, e criar um “código simples”, que fosse “obra da nossa força e atividade próprias”<sup>3</sup>.

Savigny responde a Thibaut em *Da Vocação da Nossa Época para a Legislação e a Jurisprudência*. Nesse pequeno livro, ele combate a razão “esclarecida” e sua arrogante pretensão legisladora, que faz tábula rasa da tradição e julga-se capaz de edificar artificialmente uma nova realidade. O direito, assim como todo produto espiritual (a moral, a arte, a linguagem), não nasce da criação racional do legislador, mas da “vivência” de um povo, da conformação de uma “existência espiritual” que se desenvolve espontaneamente ao longo das gerações<sup>4</sup>. Diz Savigny:

Todo o direito surge do modo que o uso dominante da língua designa por direito habitual; isto significa que ele é gerado primeiro pelos costumes e

<sup>2</sup> Antonio Justus Thibaut apud José Barata-Moura, *Marx e a crítica da “escola histórica do direito”*. Lisboa: Caminho, 1994, pp. 346-347.

<sup>3</sup> Idem, p. 347.

<sup>4</sup> Cf. Georgio Del Vecchio, *Lições de filosofia do direito*. 5ª ed. Coimbra: Armênio Amado, 1979, pp. 159-160.

pela crença popular, depois pela jurisprudência; por toda parte, portanto, por forças internas que atuam tranqüilamente, e não pelo arbítrio de um legislador<sup>5</sup>.

Esse conjunto de “forças internas” (costumes, opiniões, crenças, jurisprudência) configura o “espírito do povo” (*Volksgeist*), compreendido como a *substância*, a *essência* que preside o desenvolvimento “orgânico” do direito na história. Não se trata, porém, de pensar a evolução das estruturas jurídico-institucionais no devir das sociedades humanas. O que está em jogo é, bem diferente, a afirmação conservadora de uma *matriz de identidade* que subjaz inalterada a toda mudança histórica: o *espírito do povo* adapta-se a novas realidades, incorpora novos conteúdos, mas o faz sem modificar sua “essência”, sua “especificidade”, aquilo que o constitui como o espírito de um povo particular. No caso do direito e dos institutos germânicos, a ênfase recai na identificação do *direito romano* como a base, a matriz a partir da qual foram acrescentadas, na Idade Média, modificações “orgânicas”, “vitais”. Com isso, Savigny não só confere ao direito romano o título de *fonte originária*, em relação à qual não caberia nenhuma inovação substancial, como também, ao outorgar aos *contributos medievais* o caráter de modificações “orgânicas”, acaba por privar o direito romano de seus atributos republicanos ou democráticos para reduzi-lo a mero protótipo da feudalidade. Nesse pressuposto ontológico assenta-se o princípio metodológico da Escola Histórica do Direito, assim caracterizado por Barata-Moura:

proceder a uma sistematização (técnico-erudita, e não filosófico-política) do direito transmitido, tomando-o como incontornável base positiva onde se poderão decerto introduzir melhorias de ordenamento e exposição, mas em que, no limite, não haverá que inovar materialmente<sup>6</sup>.

Contra a *hybris* da razão legisladora, a técnica jurídica da Escola Histórica volta-se exclusivamente para a identificação, nas raízes do *positivo*, de uma *permanência*, uma *continuidade histórica* a ser interpretada, consagrada, jamais inovada, desviada.

Savigny não se declarava, no entanto, contrário a toda codificação do direito em geral, mas alegava motivos históricos – o momento de declínio da cultura jurídica em que se encontrava a Alemanha. Promover uma codificação nessas condições acabaria por cristalizar um direito decadente, tal como ocorreu com a

<sup>5</sup> Friedrich Carl von Savigny, *apud* Barata-Moura, op. cit., p. 351.

<sup>6</sup> José Barata-Moura, op. cit., p. 122.

compilação justiniana, ao transmitir à posteridade um direito romano privado de sua pureza original e em franco processo de decomposição. Daí a conclusão de Savigny, em resposta à questão-título de seu livreto, de que “o tempo presente não tem qualquer vocação para empreender um código”<sup>7</sup>.

Mas qual seria, então, o momento histórico favorável para uma codificação? Em verdade, é inútil procurar um tal momento em Savigny, pois, das três fases históricas por ele mencionadas – *formação, maturidade e decadência* do direito –, mesmo aquela que reúne as melhores condições para uma obra de legislação geral se vê igualmente privada de sua potencialidade inovadora em nome de uma ciência do direito “organizada, progressiva”. Nas palavras de Norberto Bobbio:

Na fase de maturidade do direito, quando este passa das mãos dos sacerdotes ou do povo para as mãos dos juristas laicos (a saber, dos cientistas do direito), em tal fase a codificação seria possível, mas ela não é nem necessária nem oportuna porque as finalidades dessa busca são perfeitamente asseguradas pelo direito científico (isto é, pelo direito elaborado pelos juristas ou *Juristenrecht*)<sup>8</sup>.

Desse modo, pode-se dizer que os motivos *históricos* da oposição de Savigny à codificação procuram apenas esconder uma hostilidade *de princípio*, cujos fundamentos foram expostos mais acima.

Com essas linhas programáticas, a Escola Histórica do Direito esgrimia contra toda tentativa de instauração, na Prússia do *Vormärz* (pré-1848), de um quadro jurídico-político-institucional de perfil liberal e democrático. Nesse combate, Savigny e seus seguidores (Puchta, Niebuhr, Eichhorn) alinhavam-se com conservadores mais radicais, como os teocratas Stahl, Haller e Heinrich Leo, situados mais à direita no espectro político-ideológico. A uni-los, um propósito em comum: realizar, contra as reformas liberais, um “compromisso” entre a aristocracia dos proprietários fundiários (a *Junkertum*) e a burguesia emergente, com supremacia das estruturas feudais. Um compromisso, em suma, entre passado e presente, em que caberia à Escola Histórica do Direito garantir a hegemonia do passado, sistematizando-o “numa ciência do direito que progrida organicamente”<sup>9</sup>.

No *front* oposto, lutando por reformas democráticas e liberais, situavam-se os jovem-hegelianos, entre os quais um antigo aluno de Savigny, doutor em filo-

<sup>7</sup> Savigny *apud* Barata-Moura, op. cit., p. 341.

<sup>8</sup> Norberto Bobbio. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1995, p. 61.

<sup>9</sup> Savigny *apud* Barata-Moura, op. cit., p. 348.

sofia e que, à época, começava a atuar como jornalista. A ele caberia polemizar contra a Escola Histórica do Direito.

## II. O Jornalista

A *Gazeta Renana para a Política, Comércio e Indústria* surgiu em Colônia em 1º de janeiro de 1842, fundada e financiada por membros da burguesia liberal renana. Idealizado como veículo para a defesa de reformas políticas de caráter liberal, o jornal foi também o porta-voz do pensamento jovem-hegeliano, que, naquele momento, decidira tomar parte nas questões políticas e passava a fazer da imprensa diária o fórum da crítica filosófica.

Desde a publicação de seu primeiro artigo na *Gazeta Renana*, a influência de Marx nos rumos do periódico se tornaria cada vez mais forte, até a sua admissão como diretor de redação, em 15 de outubro de 1842. Sob a liderança de Marx, a *Gazeta Renana* radicalizou seu perfil democrático e tomou partido em defesa dos interesses dos trabalhadores e das populações mais pobres, consolidando-se, ao mesmo tempo, como o principal órgão de oposição na Alemanha. Tudo isso contribuiu para a sua proibição, em 20 de janeiro de 1843, decidida num conselho de ministros presidido pelo rei. Por pressão dos acionistas junto ao governo, a *Gazeta Renana* ainda conseguiu prolongar sua existência até março, porém submetida a uma censura extrema, o que motivou Marx a desligar-se de seu posto.

A primeira colaboração de Marx deu-se em maio de 1842, com uma série de artigos voltados para os debates acerca da censura na VI Dieta Renana<sup>10</sup>. Em julho, ele publica o artigo “O Editorial do nº 179 da Gazeta de Colônia”, em defesa, contra a religião, da necessidade da participação da filosofia nos debates sobre a realidade cotidiana, o que sinalizava, segundo Marx, para o rompimento da filosofia alemã com sua autocontemplação pedante e sua atitude tradicionalmente hostil ao mundo da imprensa popular<sup>11</sup>.

A defesa da liberdade de imprensa, associada à idéia da intervenção da filosofia na realidade como forma de realização da razão no Estado, constituía o núcleo programático do *idealismo ativo* dos jovens hegelianos. Entre as correntes que disputavam o legado filosófico-ideológico de Hegel, os jovens hegelianos formavam, como dizia Marx em sua tese doutoral, o “partido liberal”, que defendia

---

<sup>10</sup> Cf. Karl Marx, *Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags*. MEGA<sup>2</sup>, I/1, pp. 121-169. Sobre os posicionamentos de Marx a respeito da liberdade de imprensa, ver Celso Eidt, “A razão como tribunal da crítica”. *Ensaio Ad Hominem*. São Paulo, nº 1, tomo IV, pp. 79-100.

<sup>11</sup> Cf. Karl Marx, *Der Leitende Artikel in Nr. 179 der “Kölnischen Zeitung”*. MEGA<sup>2</sup>, I/1, pp. 172-190.

o “virar-se-para-fora da filosofia”<sup>12</sup> como modo de transformação do existente. Articulado em torno do tema hegeliano da *autoconsciência*, o idealismo desse grupo de autores concebia a *crítica filosófica* como arma para a eliminação das *irracionalidades* do real, tanto do ponto de vista teórico (como crítica da religião, da ciência etc.) quanto do ponto de vista prático (como crítica da política)<sup>13</sup>. Para Marx, no entanto, isso não significava contrapor ao existente um “dever-ser” (*Sollen*), concebido como uma normatividade *a priori*, externa a ele, mas sim conduzi-lo ao desenvolvimento racional de sua essência, isto é, elevá-lo ao seu “conceito” pela eliminação crítica das barreiras teóricas e práticas que impedem a “reconciliação” do “real” com o “racional”. Já os “velhos hegelianos”, a partir de uma leitura historicista de Hegel, defendiam o “voltar-se-para-si-mesma da filosofia”, contra toda perspectiva de transformação da realidade. Pela distorção do tema hegeliano da *reconciliação*, esses autores (entre os quais se destacava Heinrich Leo, bastante próximo das idéias de Savigny) faziam coincidir a “realidade empírica” com a “realidade verdadeira”, com o que procediam à *consagração do “positivo”* e à conseqüente inviabilização de todo trabalho do “negativo” ainda por realizar<sup>14</sup>. O velho-hegelianismo figurava, por isso, como mais uma dentre as chamadas “filosofias positivas”, categoria em que se enquadravam também correntes românticas anti-hegelianas, como o irracionalismo místico de Schelling e a própria Escola Histórica do Direito.

O confronto do idealismo ativo jovem-hegeliano com a filosofia positiva, personificada no “filósofo” da Escola Histórica do Direito, será o tema da terceira intervenção do jovem Marx como jornalista.

### III. O Filósofo

Em 9 de agosto de 1842, publica-se *O Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*. Redigido a propósito da nomeação de Savigny como *Ministro para a Revisão da Legislação Prussiana*, este pequeno artigo procura atacar o que Marx identifica como o fundamento da Escola Histórica: a teoria do direito natural de Gustav Hugo (1764-1844), antigo professor em Göttingen e autor da obra *Manual de Direito Natural, como uma filosofia de direito positivo, especialmente de direito privado* (1799). Diz Marx:

<sup>12</sup> Karl Marx, *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie*. MEGA<sup>2</sup>, I/1, p. 69. Cf. também Barata-Moura, op. cit., pp. 106-107.

<sup>13</sup> Cf. José Chasin, “Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: Francisco José Soares Teixeira, *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 355.

<sup>14</sup> Cf. Barata-Moura, op. cit., pp. 107-109.

Ao apresentar o senhor Hugo como o patriarca e criador da Escola Histórica, nos voltamos para o *sentido próprio* dessa escola, como o demonstra o *programa solene* redigido pelo mais famoso jurista histórico na comemoração do jubileu de Hugo<sup>15</sup>.

Celebrado por Savigny, o livro de Hugo é referido por Marx como o “Velho Testamento” ou como a “filosofia” da Escola Histórica. O artigo de Marx não visa, porém, comprovar o pertencimento de Hugo à Escola Histórica do Direito, tampouco se volta exclusivamente para a obra desse autor, o que deixaria Savigny e sua escola em segundo plano. O objetivo de Marx, como ele mesmo diz ao final do artigo, é criticar o “*texto original*”, ao qual as teorias de Savigny, Haller, Stahl e Leo<sup>16</sup> se sobrepõem como sucessivas escrituras num palimpsesto (“*codices rescripti*”)<sup>17</sup>. Além do mais, é na *filosofia* da Escola Histórica que se encontram os seus fundamentos ontológicos, referidos por Marx como o “*método de princípio*” do “senhor Hugo”. Sigamos de perto as razões de Marx.

O texto começa por questionar a validade da auto-referida filiação de Hugo à filosofia kantiana: “Hugo interpreta mal (*mibdeutet*) o mestre *Kant* ao crer que, se não podemos conhecer o *verdadeiro* (*Wahre*), temos direito, conseqüentemente, a considerar como *plenamente válido* o *não-verdadeiro* (*Unwahre*), pelo simples fato de que ele existe”<sup>18</sup>. O ceticismo kantiano acerca da possibilidade de se “conhecer” a *essência necessária das coisas* se transforma, em Hugo, no ceticismo acerca do “existir” dessa mesma *essência*. Por um procedimento que lembra as *provas ontológicas* dos teólogos medievais, Hugo extrai, de uma premissa de ordem gnosiológica (*a verdade não pode ser conhecida*), uma conclusão de ordem ontológica (*a verdade não existe*). Como resultado desse silogismo, temos: 1) a aniquilação cética da razão como realidade noumênica, núcleo da filosofia prática kantiana; 2) a consagração prático-dogmática de todo o mundo fenomênico, fundamento de toda filosofia “positiva”. Marx prossegue:

Hugo é, portanto, um perfeito cético. O *ceticismo* do *século XVIII* frente à *razão do existente* aparece, nele, como *ceticismo* frente à *existência da razão*. Ele adota o Iluminismo. Ele não vê nada de racional no positivo, apenas para poder não ver nada de positivo no racional. Entende que se tirou do positivo a aparência da razão, para reconhecer o positivo sem a aparência da

<sup>15</sup> Karl Marx, *Das Philosophische Manifest der Historischen Rechtsschule*. MEGA<sup>2</sup>, I/1, p. 191.

<sup>16</sup> Devido à censura, o nome de Savigny é o único que não comparece no texto de Marx.

<sup>17</sup> Karl Marx. *Das Philosophische Manifest der Historischen Rechtsschule*, op. cit., p. 198.

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 192.

razão; entende que se arrancaram as *falsas* flores das cadeias, para carregar cadeias *autênticas*, sem flores<sup>19</sup>.

A filosofia da Escola Histórica representa o “*ceticismo* vulgar”, que se revolta contra a racionalidade aparente apenas para se submeter, com devoção servil, ao puramente positivo. Enquanto o Iluminismo criticava a “razão do existente” para denunciá-la como falsa, aparente, e a ela opor a verdadeira razão (a liberdade como o *noumenon* kantiano), a crítica de Hugo dogmatiza o ceticismo da razão teórica a ponto de aniquilar o enraizamento ontológico da razão prática. Se a razão é mera *aparência* a ser criticada (as “*falsas* flores” que adornam as “cadeias”), não há, no entanto, nenhuma *essência verdadeira* por detrás dessa aparência, o que conduz à consagração pura e simples do positivo (a sujeição a “cadeias *autênticas*, sem flores”).

Marx estabelece, a partir daí, uma comparação entre a filosofia de Hugo e a dos “demais iluministas do século XVIII”, traçando um paralelo com duas *dissoluções* do Estado francês, uma na corte do antigo regime (Felipe II de Orleans), outra na *Assembléia Nacional*. No primeiro evento histórico, tem-se a “*putrefação do mundo de seu tempo, que se compraz em si mesma*”. Já na *Assembléia Nacional*, ao contrário,

*a dissolução se manifesta como o espírito novo que se libera das velhas formas, que já não eram dignas nem capazes de acolhê-lo. É o sentimento próprio da nova vida, que destrói o já destruído e repudia o já repudiado*<sup>20</sup>.

Na filosofia da Escola Histórica, a dissolução do “mundo de seu tempo” não representa o *poder negativo* do “espírito novo” que se desenvolve silenciosamente no interior das “velhas formas”, até o momento de superá-las. Desprovido de “espírito”, o positivo não pode engendrar uma “nova vida”, a ele restando, portanto, apenas o gozo irrefletido de sua própria “putrefação”. Uma tal renúncia à razão, antípoda do espírito revolucionário dos iluministas, representa, de acordo com Kant, a condenação reacionária do homem à *menoridade*, isto é, à falta de liberdade que advém da “incapacidade de se valer do próprio intelecto sem a orientação de um outro”<sup>21</sup>. Esse o sentido da conclusão de Marx: “se podemos com razão considerar a *filosofia de Kant* como a *teoria alemã da revolução francesa*, o *Direito natural de Hugo* deve ser considerado como a *teoria alemã do antigo regime francês*”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, p. 193.

<sup>20</sup> Idem, *ibidem*, p. 193.

<sup>21</sup> Immanuel Kant, *apud* Bobbio, *op. cit.*, p. 60.

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*, pp. 193-194.

Para demonstrar a correspondência desses pressupostos ontológicos com o texto de Hugo, Marx faz uma longa colagem de citações da obra daquele autor, contendo trechos da “introdução” e de mais cinco “capítulos” dedicados aos temas “liberdade”, “matrimônio”, “educação”, “direito privado” e “direito público”. As passagens citadas por Marx concentram-se na caracterização do *direito natural* de Hugo como “direito animal”, tal como é anunciado já na *introdução*: “A única característica distintiva do homem é sua natureza animal”<sup>23</sup>. Além desta última, Hugo ainda atribui ao homem uma “natureza racional” e uma “natureza civil”. Mas é importante notar que, enquanto a animalidade é tratada como “característica distintiva” ou *essencial*, a racionalidade e a sociabilidade são relegadas a qualidades humanas inessenciais, mutáveis, duvidosas, arranjadas de modo a não contradizerem os *impulsos* animais. Por isso, no “capítulo sobre a liberdade”, Hugo pode fazer uma defesa da escravatura com base no argumento de que a razão, longe de contrariar a “*falta de liberdade*”, está de acordo com ela, pois é igualmente uma “*restrição à liberdade*” o fato de que o homem “*não possa deixar de ser, por sua vontade, um ser racional*, isto é, um ser que pode e deve agir racionalmente”<sup>24</sup>. Ora, se a razão limita a “liberdade” ao limitar a pura “vontade”, exterior à própria razão, deve-se concluir que, para Hugo, ser plenamente livre significaria agir não de forma racional, mas *liberto da razão e escravo da vontade irracional*, ou seja, agir de acordo com a “natureza animal” do homem. Assim, para justificar o positivo, Hugo desessencializa a razão, priva-a de seu estatuto de *condição para a liberdade* (como na filosofia de Kant) e a transforma em seu contrário: *restrição à liberdade*. A razão é reduzida a um mero nome, que, para permitir a transformação do meramente existente em um fundamento, confunde-se com a *desrazão*. Diz Hugo ainda: “A *falta de liberdade* não modifica em nada a natureza animal e racional do *não-livre* e dos *outros homens*. Os *deveres de consciência* permanecem *todos*. A *escravidão* não só é *fisicamente possível*, como também o é *em relação à razão* (...)”<sup>25</sup>. A única diferença entre o escravo e o homem *livre* é que o primeiro, além da escravidão racional, à qual todos estão submetidos, está sujeito também à escravidão física. O homem *livre* é, a seu modo, tão escravo quanto o *não-livre*, assim como o *escravo* permanece tão racional quanto o *não-escravo*. Como não há nenhum critério racional para distinguir entre liberdade e escravidão, resta apenas uma distinção puramente existencial, positiva, *histórica*: alguns homens estão submetidos à escravidão física, outros não, uns existem como escravos, outros como homens livres, e este simples *fato* deve ser consagrado pelo legislador.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 194.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*, p. 194.

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, p. 194.

A mesma dissolução da razão como fundamento das instituições jurídicas aparece no trecho do “capítulo sobre o matrimônio”, suprimido pela censura. Diz Hugo:

Na consideração *filosófica* do direito positivo, considerou-se o *matrimônio* como algo *muito mais essencial e muito mais de acordo com a razão* do que parece em uma *análise totalmente livre* do problema<sup>26</sup>.

Graças à *análise totalmente livre* de Hugo, o matrimônio revela-se, apesar de sua aparência de racionalidade, como uma “*instituição muito imperfeita*”, a ponto de contrariar todas as três naturezas do homem. O matrimônio contraria a “natureza animal”, quando impõe à satisfação dos *impulsos sexuais* o dever da “*exclusividade*” e confere à pura natureza uma “*essência espiritual*” que não lhe pertence. A “natureza racional”, por sua vez, é violada quando dela se exige que seja capaz de controlar os “impulsos naturais mais violentos”, tarefa que equivale a “mediatizar o *sentimento do belo, livre* por natureza, quando tudo o que com ele se relaciona deve estar totalmente isento desses entraves”. Por fim, quanto à “natureza civil”, esta é contrariada pela instituição do matrimônio porque, para reprimir o adultério e a prostituição, “a *polícia acaba assumindo uma função quase irrealizável*”<sup>27</sup>. De acordo com Hugo, portanto, o homem não realiza sua racionalidade pela *mediação* dos impulsos naturais imediatos, dando a eles uma forma *racional*. Ser racional significa, ao contrário, render-se à violência desses impulsos, não ter a pretensão de confrontá-los, pois isso, nas palavras do autor, seria o mesmo que “desafiar a Deus”. A razão se confunde, uma vez mais, com a desrazão. A instituição do matrimônio, porque atenta contra a razão, é tão irracional quanto a negação dessa instituição, ou seja, a pura satisfação dos impulsos naturais. Tal como a escravatura, o matrimônio não tem nenhuma *razão de ser*, sendo indiferente, por isso, qualquer valoração que dele se possa fazer. O mesmo se aplica, segundo Marx, a todas as outras “instituições positivas”:

Ele [Hugo] traz de todos os pontos cardeais, comprazendo-se de sua inventiva, razões para chegar à evidência de que nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas, por ex., a propriedade, a constituição do Estado, o matrimônio etc., de que estas instituições inclusive *contradizem* (*widersprechen*) a razão e de que podem, em suma, deixar que se fale (*schwätzen*) a favor ou contra elas<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*, p. 195.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*, p. 196.

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*, p. 192.

Tudo se passa, à primeira vista, como se a crítica das instituições tivesse por objetivo a superação da racionalidade aparente, em nome de instituições verdadeiramente racionais. Mas, na verdade, as instituições que o jurista *histórico* deixa de consagrar por sua aparente racionalidade são exatamente aquelas que o mesmo jurista histórico consagra por sua simples existência. Ou nos termos de Marx: os deuses que Hugo profana “aos olhos da razão” são os mesmos que ele venera “aos olhos da história”<sup>29</sup>. De modo que, se a crítica de Hugo derruba os fundamentos do existente, ela o faz apenas para que o existente possa se manter de pé, indiferente aos fundamentos. O existente basta a si mesmo, ele é seu próprio fundamento.

Da crítica ao “*princípio*” da filosofia de Hugo chega-se, então, à crítica de sua “*argumentação*”, quer dizer, à crítica das conseqüências *retóricas* da adoção daqueles fundamentos ontológicos. Para Marx, o mesmo defeito que está na base da teoria manifesta-se no seu *modo de exposição*. Ele diz:

E também a *argumentação* de Hugo é *positiva*, como seu *princípio*; ou seja, *não-crítica*. Hugo *não reconhece diferenças*. *Toda existência é*, para ele, uma *autoridade* e toda autoridade é reconhecida por ele como um *fundamento*<sup>30</sup>.

Da mesma forma que cita os autores mais diversos sem reconhecer nenhuma distinção entre eles, Hugo lança à vala comum do “positivo” povos cujas leis e costumes estão muito distanciados na escala da racionalidade. Notável por seu vigor crítico, o argumento de Marx é o golpe fatal desferido no seio da filosofia de Hugo:

O *siamês*, que considera como uma ordem natural eterna que seu rei possa costurar a boca do charlatão e rasgar até as orelhas a do mau orador, é, para Hugo, tão *positivo* quanto o *inglês*, para quem é um paradoxo político o fato de que seu rei ordene, por sua própria conta, a emissão de um único centavo. (...) O alemão, que educa sua filha como a jóia da família, não é, para ele, mais positivo do que o *rasbuta*, que a mata para não ter que se preocupar com alimentá-la. Em uma palavra: as *brotoejas* são, para ele, *tão positivas quanto a pele*. (...) Em alguns lugares é positivo isto, em outros aquilo; um é tão irracional quanto o outro e deves te submeter ao que é positivo entre tuas quatro paredes<sup>31</sup>.

Mas essas palavras, que soam como um *réquiem* ao *velho Manifesto* da Escola Histórica do Direito, não se voltam apenas contra a débil figura de Hugo.

---

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 192.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*, p. 193.

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*, p. 193.

Elas atingem também, e mesmo *preferencialmente*, os representantes *modernos* dessa Escola, em especial o ministro Savigny. Estes herdeiros da filosofia de Hugo, como vimos, estão para o seu precursor tal como o manuscrito num pergaminho está para o “primitivo *texto original*” que sob ele se deixa entrever. Marx não quer dizer, com isso, que o direito “orgânico” de Savigny seja pura e simplesmente uma reprodução do “direito animal” de Hugo, mas sim que os desenvolvimentos que ele realiza na filosofia do mestre não passam de alterações superficiais, uma mal-disfarçada operação de “*maquiagem*” dos conceitos fundamentais para torná-los mais atraentes ao leitor desavisado. A palavra “animal” dá lugar à palavra “orgânico”, a simples negação da razão é substituída pela afirmação de uma “razão ‘*positiva*’ superior”<sup>32</sup>, e assim por diante. Toda essa arte, no entanto, não é capaz de impedir que, por debaixo da nova escritura, um olhar atento venha a decifrar o corolário comum a todas as versões da Escola Histórica, denunciado por Marx nas páginas da *Gazeta Renana* como “o direito do poder arbitrário”<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*, p. 198.

<sup>33</sup> Idem, *ibidem*, p. 198.

ENDERLE, Rubens. O jovem Marx e o "Manifesto filosófico da escola histórica do direito". *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.20, 2005, p.111-122.

***Palavras-chave:*** Jovem Marx; Direito.