

Por um marxismo crítico*

*Michael Löwy***

Resumo:

O resgate do marxismo como conhecimento científico, crítico e projeto emancipatório tem que incorporar as conquistas dos marxismos do século XX. A nova visão de mundo inaugurada por Marx é hoje — em tempos em que o mercado capitalista se tornou uma verdadeira religião secular — mais atual que nunca. Mas a herança da análise marxista apresenta também limitações, particularmente no que diz respeito às relações da produção com a vida social e cultural e com o ambiente natural. E a melhor forma de superá-las é considerar o pensamento de Marx como um canteiro de obras, sobre o qual continuam a trabalhar as gerações de marxistas críticos.

Depois de mais de meio século de “marxismo” de Estado, ideologia oficial a serviço de um sistema burocrático autoritário ou (segundo os casos) totalitário, nada é mais legítimo do que o desejo de voltar a Marx, desembaçar seu pensamento das escórias acumuladas e retomar o diálogo (crítico) com a obra original.

Partilhamos desta intenção, sugerida tanto no título desta coletânea (*Marx após os marxismos*), como no texto proposto pelos editores da revista *Futur Antérieur*. Com a condição, todavia, de evitar um sério equívoco: crer que podemos abstrair um século de história do marxismo, uma história em que encontramos, ao lado de muitos impasses (sem falar das aberrações estalinistas), uma imensa riqueza e pistas indispensáveis para compreender nossa época. Não se pode simplesmente “voltar a Marx” negligenciando Rosa Luxemburgo e Lenin, Trotski e Gramsci, Lukács e Bloch, Walter Benjamin e Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Max Horkheimer, E.P. Thompson e Raymond Williams, Lucien Goldmann e Jean-Paul Sartre, Ernest Mandel e C.L.R. James, Henry Lefebvre e Guy Debord, José Carlos Mariátegui e Ernesto Che Guevara — poderíamos alongar a lista.

São os marxismos do século XX — partindo de Marx, mas indo bem mais além — que nos ajudaram a compreender o imperialismo e o fascismo, o estalinismo e a sociedade do espetáculo, as revoluções sociais nos países periféricos e as novas formas de capitalismo. Não

* Lowy, Michael. (1997). “Pour un marxisme critique” in *Marx après les marxismes*, Paris, Ed. L’Harmattan. Tradução: José Corrêa Leite, editor do jornal *Em Tempo*.

** Sociólogo do *Centre Nationale de Recherches Scientifiques* — CNRS, Paris, França.

se trata de uma herança homogênea ou de uma linha ortodoxa, mas de uma diversidade conflituosa e aberta, que nos é tão necessária, do ponto de vista de uma crítica do estado de coisas existente — ou da busca de uma alternativa radical — quanto as obras de Marx e Engels.

Se continuo a me referir ao marxismo é porque não penso que Marx fosse (para retomar uma fórmula célebre) “um homem de ciências como os outros”. Seu pensamento introduz, como destaca com razão Gramsci, uma *crítica no campo cultural*, tanto teórica como prática, filosófica e política, cujos efeitos repercutem até o presente. Ela inaugura não uma “ciência da história” — que já existia antes dele — mas uma nova concepção de mundo, que permanece uma referência necessária para todo pensamento e ação emancipadores.

O marxismo não tem sentido se não é crítico, tanto em face da realidade social estabelecida — qualidade que faz imensa falta aos “marxismos” oficiais, doutrinas de legitimação apologética de uma ordem “realmente existente” — quanto ante ele próprio, ante suas próprias análises, constantemente questionadas e reformuladas em função de objetivos emancipadores que constituem sua *aposta* fundamental. Reclamar-se do marxismo exige portanto, necessariamente, um questionamento de certos aspectos da obra de Marx. Parece-me indispensável um inventário que separe o que permanece essencial para *compreender* e para *mudar* o mundo, do que deve ser rejeitado, criticado, revisto ou corrigido. Não pretendo que meu balanço seja o único legítimo, nem que ele seja mais “marxista” ou “marxiano” do que os outros. Eu o proponho como uma contribuição para um debate pluralista, sem temer, como dizia Lucien Goldmann, ser ortodoxo, nem herético.

A primeira e talvez maior contribuição de Marx à cultura moderna é seu novo método de pensamento e de ação. Em que consiste esta nova visão de mundo, inaugurada pelas *Teses sobre Feuerbach* de 1845? A melhor definição me parece ainda a de Gramsci: filosofia da práxis. Este conceito tem a grande vantagem de destacar a descontinuidade do pensamento marxista em relação aos discursos filosóficos dominantes, rejeitando tanto o velho materialismo da filosofia das Luzes — mudar as circunstâncias para libertar o homem (com seu corolário político lógico: o apelo ao déspota esclarecido ou a uma elite virtuosa) — quanto o idealismo neohegeliano (libertar a consciência humana para mudar a sociedade). Marx cortou o nó górdio da filosofia de sua época, proclamando (terceira tese sobre Feuerbach) que *na práxis revolucionária coincidem a mudança das circunstâncias e a transformação das consciências*. Daí decorre, com

rigor e coerência, sua nova concepção de revolução, apresentada pela primeira vez em *A ideologia alemã*: é por sua própria experiência, no curso de sua própria práxis revolucionária, que os explorados e oprimidos podem quebrar ao mesmo tempo as “circunstâncias” exteriores que os aprisionam — o capital, o Estado — e sua consciência mistificada anterior. Em outras palavras: *a auto-emancipação é a única forma de emancipação autêntica*. Deste ponto de vista, a célebre fórmula do Manifesto inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores resume, em sua brevidade lacônica, o núcleo mais central do pensamento político marxiano: “A emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”. A revolução como práxis autolibertadora é simultaneamente a mudança radical das estruturas econômicas, sociais e políticas, e a tomada de consciência, pelas vítimas do sistema, de seus verdadeiros interesses, a descoberta das idéias, aspirações e valores novos, radicais, libertários.

Nos marcos desta concepção de revolução — que, bem entendido, se relaciona não apenas com a “tomada do poder” mas com todo um período histórico de transformação social ininterrupta — não há lugar, do ponto de vista da própria estrutura de argumentação, para nenhum “salvador supremo” (“nem Cesar, nem tribuno”): a filosofia da práxis de Marx é intrinsecamente hostil a todo autoritarismo, substitucionismo ou totalitarismo. De todas as manipulações, deformações e falsificações que o marxismo conheceu pelos zelos do cesarismo burocrático estalinista — que não é um “desvio teórico” mas um monstruoso sistema de monopólio de todos os poderes por um “Estado” (*Stand*) parasitário — aquele que se produziu neste nível foi sem dúvida o pior.

A filosofia da práxis tem também uma outra dimensão decisiva: contra o materialismo antigo que coloca o indivíduo contemplativo (*Anschauend*) ante às “circunstâncias sociais”, isto é, em face da “sociedade burguesa” enquanto conjunto de leis sociais e econômicas “naturais”, independentes da vontade ou da ação dos indivíduos, ela percebe a sociedade como rede “prática”, concreta, de relações sociais, como estrutura criada pelos seres humanos no curso de sua atividade histórica e de sua apropriação da natureza pelo trabalho. Em outras palavras, a concepção da práxis está no coração da crítica marxista das alienações e, mais tarde, do fetichismo da mercadoria — ao mesmo tempo como “ilusão necessária” e como forma de objetivação social no capitalismo.

Hoje, quando somos mais do que nunca submetidos ao que Etienne Balibar chama “o totalitarismo da forma mercantil”, isto

é, a uma condição na qual “os indivíduos são aprisionados na estrutura objetiva da troca, a partir do momento onde não somente os objetos com os quais os indivíduos têm negócios são mercadorias, mas a própria força de trabalho se torna mercadoria” e sua própria subjetividade é submetida à forma mercadoria (Balibar, 1994-95: 94).

Neste final do século XX, quando o mercado capitalista se tornou uma verdadeira religião secular, com seu culto fanático e restrito, seu cortejo de dogmas intolerantes, seus rituais de expiação, seu clero internacional de “especialistas”, sua excomunhão de todas as heresias, a crítica marxiana do fetichismo permite se desembaraçar desta capa de chumbo esmagadora, deste conformismo sufocante e desta hegemonia usurpadora do “pensamento único”. Ela inspirou alguns dos mais interessantes avanços da teoria social no século XX, da análise da reificação por Lukács até a crítica da razão instrumental pela Escola de Frankfurt e a da sociedade do espetáculo pelos situacionistas.

O que constitui a força do pensamento de Marx e que explica sua persistência, sua vitalidade, seu ressurgimento perpétuo apesar das “refutações” triunfantes, dos repetidos enterros e das manipulações burocráticas, é sua qualidade *ao mesmo tempo crítica e emancipadora*, a saber, a unidade dialética entre a análise do capital e a convocação à sua derrocada, o estudo da luta de classes e o engajamento no combate proletário, o exame das contradições da produção capitalista e a utopia de uma sociedade sem classes, a crítica da economia política e a exigência de “eliminar todas as condições no seio das quais o homem é um ser diminuído, submetido, abandonado, desprezado” (Marx, 1971: 81).

Se a crítica marxista do capital guarda todo o seu valor é antes de tudo porque a realidade do capitalismo, como sistema mundial, apesar das mudanças inegáveis e profundas que ele conheceu depois de um século e meio, continua a ser a de um sistema baseado na exclusão da maioria da humanidade, a exploração do trabalho pelo capital, a alienação, a dominação, a hierarquia, a concentração de poderes e de privilégios, a quantificação da vida, a reificação das relações sociais, o exercício institucional da violência, a militarização, a guerra. Para compreender esta realidade, suas contradições e as possibilidades de sua transformação radical, a obra de Marx permanece um ponto de partida indispensável, uma ferramenta insubstituível, uma bússola sem a qual temos boas chances de perder o caminho.

É um fato que o mundo do trabalho conheceu transformações profundas, principalmente no curso das últimas décadas: declínio

do proletariado industrial e desenvolvimento do setor de serviços, desemprego estrutural, formação (notadamente nos países do Terceiro Mundo) de uma massa de excluídos à margem do processo de produção — o “pobretariado”. Estes são fenômenos não previstos por Marx e que não podemos de forma alguma dar conta com conceitos como “trabalho improdutivo” ou “lumpen-proletariado”. Mas o proletariado, no sentido amplo, isto é, aqueles que vivem da venda de sua força de trabalho — ou que tentam vender (os desempregados) — permanecem o principal componente da população trabalhadora e o conflito de classe entre o trabalho e o capital continua a ser a principal contradição social das formações capitalistas — assim como o eixo em torno do qual podem se articular os outros movimentos com vocação emancipadora.

O final do século XX é uma época caracterizada tanto pela globalização capitalista mais avançada, a universalização mercantil da economia-mundo, quanto pela multiplicação dos retrocessos identitários, das neuroses territoriais obsessivas, dos fetichismos nacionais mórbidos; estas são duas faces da mesma moeda. A reconstrução paciente das solidariedades entre explorados e oprimidos — fundamento concreto de uma nova universalidade — permanece o único fio que permite encontrar a saída do labirinto identitário.¹

Tudo isso não impede a existência de problemas, dificuldades, limitações e insuficiências no pensamento de Marx. Parece-me que os aspectos mais discutíveis da herança marxista se situam na análise das relações da *produção* com a *vida social e cultural* e com o *ambiente natural*. No quadro desta curta contribuição posso apenas assinalar estes problemas, sem ter condições de discuti-los de forma mais sistemática.

Pode-se constatar em Marx uma certa tendência a subestimar as formas não-econômicas e não-classistas de opressão: nacional, étnica ou sexual. A questão da dominação patriarcal sobre as mulheres, que afeta a metade da humanidade, está longe de ser um tema essencial para crítica marxiana da sociedade (Engels era muito mais atento ao problema), que permanece androcêntrico de uma maneira sofrível. Encontram-se páginas emocionantes em *O Capital* sobre o sofrimento das mulheres operárias impiedosamente exploradas pelos capitalistas ingleses, mas procuraremos em vão em suas obras uma análise consistente da opressão específica das mulheres enquanto tais, da construção do gênero como categoria social hierárquica ou da discriminação contra as mulheres no seio do próprio movimento operário.

1. Ver sobre isso, os interessantes comentários de Daniel Bensaïd em *La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Les Editions de la Passion, 1995, pp. 149, 160,167.

Da mesma forma, a autonomia relativa dos fatos culturais como a religião ou a ética, sua irredutibilidade às relações de produção, não foram sempre levadas em conta por Marx ou Engels. Se eles tinham captado perfeitamente a natureza contraditória da religião — expressão da miséria real e protesto contra ela — estavam totalmente convencidos de que o papel de protesto da religião tinha terminado com a revolução puritana inglesa do século XVII. Sua abordagem dos fenômenos religiosos como sobrevivências do passado não permitiu daros conta nem da persistência tenaz de formas obscurantistas e retrógradas (“o ópio do povo”) ao longo do século XX e, em particular, em nossos dias, nem da aparição de formas progressistas e mesmo revolucionárias de religiosidade (a Teologia da Libertação).

De outro lado, sua crítica freqüentemente justificada do “moralismo” idealista e da ideologia jurídica os conduziu a recusar a formulação de valores éticos e de direitos humanos universais. Existe, é verdade, uma ética emancipadora universal que atravessa a obra de Marx e Engels, mas eles sempre se opuseram a sua explicitação e articulação teórica. Esta lacuna favoreceu, ao longo de toda a história do marxismo, as tentativas questionáveis de completar a herança marxiana com uma ética kantiana, utilitarista, fenomenológica ou liberal.

Permanece, enfim, a questão que exige talvez as revisões mais profundas do corpo teórico marxista: a relação entre produção e natureza. Dizer que “o marxismo é um produtivismo” como repetem nossos amigos ecologistas é pouco esclarecedor: ninguém denunciou tanto quanto Marx a lógica capitalista da produção pela produção, a acumulação do capital, de riquezas e de mercadorias como objetivo em si. A própria idéia de socialismo — contra o que foram suas miseráveis contrapartidas burocráticas — é a de uma produção de *valores de uso*, de bens necessários à satisfação de necessidades humanas. O objetivo supremo do progresso técnico para Marx não é o crescimento infinito de bens (“o ter”) mas a redução da jornada de trabalho e o crescimento do tempo livre (“o ser”).

Por outro lado, é verdade que há às vezes em Marx (e ainda mais nos marxistas posteriores) uma tendência a fazer do “desenvolvimento das forças produtivas” o principal vetor do progresso e uma postura pouco crítica frente à civilização industrial, principalmente em sua relação destruidora do ambiente. O texto “canônico” deste ponto de vista é o célebre prefácio à *Contribuição à crítica da economia política* (1859), um dos escritos de Marx mais

marcados por um certo evolucionismo, pela filosofia do progresso, pelo cientificismo (o modelo das ciências da natureza) e por uma visão sem nenhuma problematização das forças produtivas.

Encontramos aqui e ali, em *O Capital*, referências ao esgotamento da natureza pelo capital, como nesta passagem bem conhecida: “Cada progresso da agricultura capitalista é um progresso não somente da arte de explorar o trabalhador, mas ainda na arte de espoliar o solo; cada progresso na arte de aumentar sua fertilidade por um tempo, um progresso na ruína de suas fontes duráveis de fertilidade. Mais um país, os Estados Unidos da América do Norte, por exemplo, se desenvolve com base na grande indústria, mais este processo de destruição se realiza rapidamente. A produção capitalista apenas desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social esgotando ao mesmo tempo as duas fontes de onde brota toda riqueza: a terra e o trabalhador” (Marx, 1969: 363).

Pode-se encontrar outros exemplos. Mas permanece o fato de que falta a Marx uma perspectiva ecológica de conjunto. Sua concepção otimista e “prometéica” do desenvolvimento ilimitado das forças produtivas, uma vez eliminado o obstáculo representado pelas relações de produção capitalistas que o restringem, não é mais defensável hoje em dia. Não somente do ponto de vista estritamente econômico — integração dos custos ecológicos no cálculo do valor, risco de esgotamento das matérias primas — mas sobretudo considerando a ameaça de destruição do equilíbrio ecológico do planeta pela lógica produtivista do capital (ou de sua pálida imitadora, a burocracia “socialista”). O crescimento exponencial da poluição do ar, do solo e da água, a acumulação de dejetos nucleares incontroláveis, a ameaça constante de novas Chernobyl, a destruição em um ritmo vertiginoso das florestas, o efeito estufa e o perigo de ruptura da camada de ozônio (que tornaria impossível toda a vida sobre o planeta) configuram um cenário-catástrofe que questiona a própria sobrevivência da humanidade.

A questão ecológica é, do meu ponto de vista, o grande desafio para uma renovação do pensamento marxista no limiar do século XXI. Ela exige dos marxistas uma profunda revisão crítica de sua concepção tradicional de “forças produtivas” e uma ruptura radical com a ideologia do progresso e com o paradigma tecnológico e econômico da civilização industrial moderna.

Walter Benjamin foi um dos primeiros marxistas do século XX a colocar este tipo de questão: em 1928, em seu livro *Sens unique* ele denunciava a idéia de dominação da natureza como “um ensinamento capitalista” e propunha uma nova concepção da

técnica como “mestre da relação entre a natureza e a humanidade”. Alguns anos depois, nas Teses sobre o conceito de história ele se propunha enriquecer o materialismo histórico com as idéias de Fourier, este visionário utópico que tinha sonhado “com um trabalho que, muito longe de explorar a natureza, estava em condições de fazer nascer dela as criações que dormiam em seu seio” (Benjamin, 1978: 243).

Ainda hoje o marxismo está longe de ter superado seu atraso neste terreno. Uma das pistas para uma nova abordagem é sugerida por um texto recente de um marxista italiano que — partindo de uma passagem de *A ideologia alemã* onde Marx evoca as forças produtivas que se tornam, sob o regime da propriedade privada, forças destrutivas — propõe: “A fórmula segundo a qual se produz uma transformação das forças potencialmente produtivas em forças efetivamente destrutivas, sobretudo em relação ao ambiente, parece-nos mais apropriada e mais significativa que o esquema bem conhecido da contradição entre forças produtivas (dinâmicas) e relações de produção (que as aprisionam). Além disso, esta fórmula permite dar um fundamento crítico e não apologético ao desenvolvimento econômico, tecnológico, científico e portanto de elaborar um conceito de progresso diferenciado (E. Bloch)” (Bagarolo, 1992: 25).

Entretanto, os ecologistas se enganam se pensam poder dispensar a crítica marxista do capitalismo: uma ecologia que não leve em conta as relações entre “produtivismo” e lógica do lucro está condenada ao fracasso — ou pior, à sua recuperação pelo sistema. Como compreenderam perfeitamente os ecossocialistas — o primeiro Gorz, James O'Connor, Juan Martinez Alier, Jean-Paul Déléage, Frieder Otto Wolff — a racionalidade estreita do mercado capitalista, com seu cálculo imediatista de perdas e ganhos, é intrinsecamente contraditória com uma racionalidade ecológica que leve em conta a temporalidade longa dos ciclos naturais e a necessidade social de proteger o ambiente. Contra o fetichismo da mercadoria e a autonomização reificada da economia, o caminho do futuro é a edificação de uma economia política não-mercantil, baseada em critérios não monetários e extra-econômicos: em outros termos, a “reimbricação” (para retomar a expressão de Karl Polanyi) da economia no ecológico, no social e no político.²

Gramsci insistia na idéia de que “a filosofia da práxis se concebe, ela mesma, historicamente, como uma fase transitória do pensamento filosófico”, destinada a ser substituída em uma nova sociedade, baseada não mais sobre as contradições de classes e a

2. Ver sobre isso, o ensaio de Daniel Bensaid *Le tourment de la matière. Marx, productivisme et écologie*. Document de travail de l'International de Recherche et de Formation, Amsterdam, novembre 1992, p. 23.

necessidade, mas sobre a liberdade (Gramsci, 1979: 115-116). Mas enquanto vivermos em sociedades capitalistas divididas em classes sociais antagônicas, será em vão querer substituir a filosofia da práxis por um outro paradigma emancipador. Deste ponto de vista, penso que Jean-Paul Sartre não se enganou em ver no marxismo “o horizonte intelectual de nossa época”: as tentativas de “ultrapassá-lo” conduzem a regressão para níveis inferiores do pensamento, não para *mais além* de Marx. Os novos paradigmas atualmente propostos — quer sejam a ecologia “pura” ou a racionalidade discursiva cara a Habermas, para não falar da pós-modernidade, do desconstrutivismo ou do “individualismo metodológico” — aportam freqüentemente contribuições interessantes, mas não constituem de forma alguma alternativas superiores ao marxismo em termos de compreensão da realidade, de universalidade crítica e de radicalidade emancipadora.

Como então corrigir as numerosas lacunas, limitações e insuficiências de Marx e da tradição marxista? Através de uma *abordagem aberta*, uma disposição para aprender e se enriquecer com as críticas e as contribuições vindas de outras partes — e antes de tudo dos *movimentos sociais*, “clássicos”, como os movimentos operários e camponeses, ou novos como a ecologia, o feminismo, os movimentos pelos direitos do homem ou pela libertação dos povos oprimidos, o indigenismo, a teologia da libertação.

Mas é necessário também que os marxistas aprendam a “revisitar” as outras correntes socialistas e emancipadoras — e inclusive aquelas que Marx e Engels tinham por muito tempo “refutado” — cujas intuições, ausentes ou pouco desenvolvidas no “socialismo científico”, revelaram-se freqüentemente fecundas: os socialismos e feminismos “utópicos” do século XIX (owenistas, saint-simonistas ou fourieristas), os socialismos libertários (anarquistas ou anarco-sindicalistas), os socialismos religiosos e, em particular, o que eu chamaria os *socialismos românticos*, os mais críticos ante as ilusões do progresso: William Morris, Charles Péguy, Georges Sorel, Bernard Lazare, Gustav Landauer.

Enfim, a renovação crítica do marxismo exige também seu enriquecimento pelas formas mais avançadas e mais produtivas do pensamento não-marxista, de Max Weber a Karl Mannheim, de George Simmel a Marcel Mauss, de Sigmund Freud a Jean Piaget, de Fernand Braudel a Jürgen Habermas (para ficar em apenas alguns exemplos), assim como que levemos em conta os resultados limitados mas freqüentemente úteis de diversos ramos da ciência social universitária.

É necessário se inspirar aqui no exemplo do próprio Marx, que soube utilizar amplamente os trabalhos da filosofia e da ciência de sua época — não somente Hegel e Feuerbach, Ricardo e Saint Simon, mas também de economistas heterodoxos como Quesnay, Ferguson, Sismondi, J. Stuart, Hodgskin, de antropólogos fascinados pelo passado comunitário como Maurer e Morgan, de críticos românticos do capitalismo como Carlyle e Cobbett, e de socialistas heréticos como Flora Tristan ou Pierre Leroux — sem que isso diminua minimamente a unidade e a coerência teórica de sua obra. A pretensão de reservar ao marxismo o monopólio da ciência, rejeitando as outras correntes de pensamento para o purgatório da pura ideologia, não tem nada a ver com a concepção que Marx tinha da articulação conflituosa de sua teoria com a produção científica contemporânea.

A obra de Marx foi freqüentemente apresentada como um edifício monumental, de arquitetura impressionante, cujas estruturas se articulavam harmoniosamente, dos alicerces até o telhado. Mas não seria melhor considerá-la como um *canteiro de obras*, sempre inacabado, sobre o qual continuam a trabalhar gerações de marxistas críticos?

BIBLIOGRAFIA

BAGAROLO, Tiziano. (1992). "Encore sur marxisme et écologie". *Quatrième Internationale*, nº 44, mai-juillet.

BALIBAR, Etienne. (Hiver 1994-1995). "Débat entre Jean-Marie Vincent et Etienne Balibar". *Critique Communiste*, nº 140.

BENJAMIN, Walter. (1978). *Sens unique*. Paris, Lettres Nouvelles-Maurice Nadeau.

_____. (1971) "Thèses sur la philosophie de l'histoire". *L'homme, le langage et la culture*. Paris, Denoël.

GRAMSCI, Antonio. (1979). *Il materialismo storico*. Torino, Editori Riuniti. [Gramsci, Antonio (1979). *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.]

MARX, Karl. (1969). *Le Capital*. Livre I, Paris, Flammarion. [Marx, Karl. (1985). *O Capital — crítica da economia política*. Livro Primeiro, São Paulo, Difel.]

_____. (1971). *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris, Aubier Montaigne. [Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa, Estampa.]