

Fundamentos essenciais da crítica marxiana à concepção de Estado hegeliano

Essential foundations of Marxian criticism to the conception of the Hegelian State

Danilo Borges Medeiros

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

danielocss@hotmail.com

<http://lattes.cnpq.br/8131540115973172>

Maria Socorro Ramos Militão

Professora do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da UFU e da UFT (PROFI)

helpramos@yahoo.com.br

<http://lattes.cnpq.br/3419770881060459>

Resumo

Neste artigo abordamos inicialmente a concepção de Estado do filósofo alemão F. W Hegel (1770 - 1831) para, na sequência, apresentar os fundamentos essenciais da crítica de Karl Marx (1818–1883) à concepção hegeliana. Esse percurso será desenvolvido tendo como objetivo elucidar o problema do Estado em Marx e suas críticas ao autor idealista. Em razão disso, seguiremos o próprio caminho percorrido pelo “mouro” que, em sua juventude, debruçou-se inicialmente sobre o estudo sistemático da tradição idealista alemã até desenvolver a sua obra principal *O capital*. Evidenciar a crítica marxiana ao seu mestre é importante não apenas pela pertinência e atualidade da discussão acerca do Estado e sua estrutura desenvolvida ao longo de um processo histórico, mas, sobretudo, para trazer à luz a riqueza das análises marxianas a respeito da tradição idealista, especialmente aquela direcionada à Hegel, imprescindível para compreender o Estado e o direito moderno. A pesquisa tem como norte filosófico-político as obras de Karl Marx, nas quais discute a temática do Estado e estabelece suas críticas a Hegel. O método utilizado para a sustentação teórico-filosófica deste artigo é o materialismo histórico-dialético, e, além das obras marxianas citadas, faremos uso de obras de renomados comentadores.



Palavras-chave: Estado. Hegel. Marx.

Abstract

In this article we initially address the conception of state by the German philosopher F. W Hegel (1770 - 1831) to present the essential foundations from Karl Marx's criticism (1818–1883) to the Hegelian conception. This route will be developed aiming to elucidate the problem of the State in Marx and his criticisms of the idealistic author. As a result, we will follow the own path taken by the "Moor" who, in his youth, initially focused on the systematic study of the German idealistic tradition until developing its main work *The capital*. Evidencing Marxian criticism of its master is important not only for its pertinence and timeliness of the discussion about the State and its structure developed throughout a historical process, but above all to bring to light the richness of the analyses marxian's on the idealistic tradition, especially that directed at Hegel, essential for the understanding of the State and the modern law. The research has as philosophical-political north the works of Karl Marx in which he discusses the theme of the State and establishes his criticisms of Hegel. The method used for the theoretical-philosophical support of this article is historical-dialectical materialism, and, in addition to the aforementioned Marxist works, we will make use of works by renowned commentators.

Keywords: State. Hegel. Marx.

1 A concepção de Estado em Hegel

O fundamento conceitual de Friedrich Hegel (1770-1831) a respeito da natureza do Estado se encontra, de forma mais detalhada, na Terceira seção da obra “*Dos Princípios da Filosofia do Direito*” publicada em 1820. Nela, o autor alemão lançará as bases de compreensão da política à luz de seu método dialético, destacando em grande parte de sua obra, toda a estrutura racional-burocrática do Estado. Nesse sentido, para o filósofo, o Estado se caracteriza por uma existência autônoma devido a sua constituição ontológica racional-natural e, também, divina. E, ao lançar tais proposições, Hegel desvela a natureza do Estado para além de qualquer perspectiva contratual ou mesmo material. Esta noção de naturalidade refere-se ao fato de o Estado subsumir-se enquanto resultado de um complexo e natural fazer histórico racional, construído a partir de uma Ideia, também chamada de Razão. Assim, para Hegel,

O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. Sua realidade espiritual é a presença consciente para ele de sua própria essência, a presença da Razão, de seu objetivo, a realidade imediata presente em si e para si. Só assim ele tem plena consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade particular. O universal no Estado está em suas leis, suas disposições racionais e universais. O Estado é a Ideia divina como ela existe sobre a terra. Portanto, o Estado se torna o objeto preciso da história do mundo; é onde a Liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade. A Lei



é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece à lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre (HEGEL, 2001, p. 90).

Neste sentido, temos aqui uma concepção da história entendida como um processo orgânico e racional, com desdobramentos que se justificam por um propósito final. Para o filósofo alemão, tudo na história, até os atuais acontecimentos, buscou algo que vai além de suas simples determinações temporais, uma vez que há um objetivo final que condiciona a existência de todos os fatos transcorridos. Esta mesma razão que condiciona e representa o fim último, possui uma natureza consciente na qual busca realizar-se através da liberdade. Logo, a finalidade constituída pelo processo racional do desenvolvimento histórico busca a liberdade, na qual representa o momento de reencontro das “coisas” com sua essência. Nota-se que o sentido “fim” assume, dentro da perspectiva hegeliana, o significado de “termo” (*das Ende*, em alemão) ou “propósito” (*der Zweck*, em alemão); um objetivo racionalmente conduzido que não busca outra coisa senão a liberdade (*telos*¹, em grego). Contudo, segundo Kervégan, esse

‘termo’ [*telos*], evidentemente, não significa que a história cessaria, que não aconteceria mais nada, que o próprio acontecimento não teria mais vez. [...] Hegel quer, sobretudo dizer, o que conduz ao segundo significado, que a história mundial tem para o filósofo, um *telos* correspondente ao que chama de Estado moderno (KERVÉGAN, 2008, pp. 30-31).

Nesse sentido, pode-se afirmar que a liberdade é a finalidade do percurso racional da história mediado pelo Estado, de tal modo que esta liberdade mediada constitui a finalidade última da história, e na visão de Hegel todos os movimentos acontecidos até agora não tiveram outro fim que não fosse o encontro do Espírito com a Ideia, e a essência deste movimento ontológico se dá pela liberdade. Logo, é a liberdade que constitui o *telos* do progresso histórico racional da humanidade e encontra sua máxima realização através do Estado. Nessa perspectiva, assevera Hegel,

¹ “O pensamento genuíno reflete o seu objeto, por isso o pensamento de Hegel também é teleológico: o sistema como um todo e as partes dele são concebidos como a realização ou o desenvolvimento do conceito. Mas ele tem dois modelos distintos: (1) o crescimento de um organismo a partir de uma semente; e (2) a vida de um organismo desenvolvido. Em nenhum dos modelos, a teleologia de Hegel subentende que cada passo na ciência (como os da demonstração geométrica) é determinado e explicável pela conclusão da ciência. Um organismo desenvolvido não tem conclusão, apenas finalidade recíproca. As fases de crescimento de uma planta são determinadas pelo conceito codificado em sua semente, não por seu estado final, exceto na medida em que isso está implícito em seu conceito. O modelo 1 é apropriado para cada parte do sistema quando o interpretamos do começo ao fim, pois cada parte tem uma conclusão (por exemplo, a ideia absoluta da Lógica) e cada fase é a “verdade” de sua predecessora. O modelo 2 é apropriado para o sistema como um todo, porque forma um círculo (de círculos) sem conclusão nem começo. Um dos problemas de Hegel é a reconciliação do modelo 2 com a evidente retilinearidade da História” (INWOOD, 1997. pp. 258-59).



O conceito de um fim como [algo] interno às coisas naturais é a simples determinação das mesmas, assim, por exemplo, o germe de uma planta contém tudo que deve vir na árvore, e, como atividade finalística, dirige [o germe] apenas para a própria manutenção. Já Aristóteles chamou esse conceito de fim da natureza e a esta eficácia de natureza dum coisa; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – [é] considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria (HEGEL, 1830, p. 17).

Por isso, ao interpretar Hegel, Nóbrega (2005, p. 71), afirma que “A História toda se torna como que uma espécie de *striptease* do Espírito, se revelando a si próprio, tomando consciência e posse de si por uma liberdade cada vez maior”. Porém, como o Estado se realiza de forma progressiva, ele possui uma autoridade absoluta, pois alcançar a plena da liberdade só é possível pela mediação do Estado, e para se fundar, esse não necessita de acordos contratuais, já que, em sentido hegeliano:

O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial (HEGEL, 1967, § 257).

Com efeito, a existência do Estado não depende dos acordos dos indivíduos, porque ele existe para além das contingências. Quanto ao indivíduo, este não possui uma liberdade substancial fora de sua essência absoluta, por isso toda existência individual está condicionada à vontade do Estado, e se a sua natureza representa a própria potência da razão suprema das coisas, o Estado é o que há de mais elevado já produzido pela consciência do mundo. Essa formulação exclui a possibilidade de se firmar qualquer contrato social que possa, através de acordos, fundamentar a existência do Estado. Em sua forma efetiva mais plena, o idealista alemão afirma que,

[...] o Estado, em geral, é antes o primeiro, no interior do qual a família primeiramente se desenvolve em direção à sociedade civil-burguesa e que é a ideia do Estado mesmo, que se dirime nesses dois momentos; no desenvolvimento da sociedade civil-burguesa, a substância ética adquire sua forma infinita, que contém dentro de si os dois momentos: 1. o da diferenciação infinita até o ser-dentro-de-si sendo-para-si da autoconsciência, e 2. o da forma da universalidade, que está na cultura, o da forma do pensamento, pelo qual o espírito é objetivo e efetivo para si, nas leis e nas instituições, em sua vontade pensada, enquanto totalidade orgânica (HEGEL, 1967, p. 229).

Ao depreender o Estado de uma Ideia superior que o constitui a partir de uma lógica necessária, Hegel não apenas “sacraliza” tal instituição, mas condiciona toda a existência política às



suas determinações, pois, além de ser produto de uma marcha da Razão absoluta, o Estado apresenta-se como o condicionante de toda a existência social, a qual não se justifica nem ontológica nem politicamente, fora dos limites e reconhecimentos estabelecidos pelas determinações do Estado. Assim, evidencia-se de forma clara o condicionamento da estrutura material a uma superestrutura idealizada, e esta é determinante para a realização da liberdade de toda e qualquer existência que implique um fazer político, dado que, aduz ele:

o Estado é, de um lado, uma necessidade *externa* e uma potência superior, a cuja natureza as leis daquelas esferas, bem como seus interesses, encontram-se subordinados e da qual são dependentes; porém, de outro lado, é o Estado seu fim *imane*nte e tem sua força na unidade de seu fim último geral e no interesse particular dos indivíduos, na medida em que tais indivíduos têm *deveres* perante ele, assim como, ao mesmo tempo, têm direitos (HEGEL, 1976, p. 225).

Assim, tanto a existência das instituições que compõem o corpo social quanto a própria realização da liberdade humana se constroem no seio do Estado e se realizam unicamente nos limites de suas “entranhas”. Então, partindo de uma visão orgânica alicerçada em uma lógica racional, Hegel afirma que,

O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. Sua realidade espiritual é a presença consciente para ele de sua própria essência, a presença da Razão, de seu objetivo, a realidade imediata presente em si e para si. Só assim ele tem plena consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade particular. O universal no Estado está em suas leis, suas disposições racionais e universais. O Estado é a Ideia divina como ela existe sobre a terra. Portanto, o Estado se torna o objeto preciso da história do mundo; é onde a Liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade. A Lei é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece à lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre (HEGEL, 2001, p. 90).

Eis, aqui, o ponto fulcral da crítica marxiana ao Estado de Hegel e a suas formas de determinações, pois, segundo Marx, ele se alicerça na relação dialética existente entre estrutura e superestrutura. Por meio dessa crítica, o filósofo renano desconstruirá ponto a ponto os aspectos do direito hegeliano, que, fundamentado numa visão idealista de Estado, desconsidera a existência real das instituições sociais, apoiando-o apenas em uma fundamentação lógica², cuja hierarquia coloca o

² Na avaliação de Ranieri (2011, p. 40), a lógica coexiste com seus objetos, sendo que as conexões do real são conexões lógicas que o sistema de Hegel procura compreender. Em primeiro lugar, a lógica pretende homogeneizar o mundo por meio de um intenso processo de generalização de características presentes em seus componentes - transformar um multiverso em universo. Neste caso, o pensamento atua como mediador universal, posto que depende dele a capacidade



Estado em um nível superior em relação à sociedade civil e suas instituições. Uma hierarquia que está alicerçada em uma inversão do real porque trata as relações e necessidades humanas como abstrações, uma inversão que ocorre de modo aparente porque visa realizar, no Estado, uma abstração que unifica e universaliza os interesses particulares. Do modo como é descrito pelos idealistas, o Estado capitalista tem como expressão política mais acabada, a democracia da sociedade civil burguesa, conforme evidencia o próprio idealista alemão, a seguir

Depois da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa. A primeira contém os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva numa unidade substancial; mas a segunda une, de modo interior, esses momentos que, na sociedade civil-burguesa, inicialmente estão cindidos em particularidade refletida dentro de si do carecimento e da fruição e em universalidade jurídica abstrata, de modo que, nessa união, o bem-estar particular é enquanto direito e é efetivado (HEGEL, 1967, p. 228).

Realizada apresentação geral do Estado em Hegel e um breve apontamento da crítica que Marx estabelece sobre o mesmo, pensamos ser necessário compreender os elementos centrais que fundamentam a análise crítica de Marx em relação a toda a estrutura do idealismo estatal hegeliano.

2 O direito político interno

Ao analisar o **direito político interno**, elemento central da estrutura da teoria de Estado hegeliana, Marx constatou que o idealismo hegeliano estabeleceu uma falsa relação existencial entre o Estado (determinante), a família e a sociedade civil (determinados). Não sendo possível assumir qualquer existência autônoma das esferas institucionais e da própria sociedade se não condicionada ao Estado, que representa o fim último e imanente da vida em sociedade. Desta forma, todas as relações sociais e seus antagonismos de classe estão condenados ao formalismo burguês do Estado moderno, estruturado politicamente a partir de uma falsa democracia³ que reconhece e garante a liberdade de modo parcial à classe economicamente dominante.

de hierarquização e classificação dos elementos postos, do ponto de vista da instituição do mundo conforme ele próprio se apresenta. Se a lógica generaliza e essa generalização é sinônima de homogeneização a partir de um critério de escolha, esta última está sedimentada, sem dúvida, na atividade humana, no trabalho, uma vez que Hegel intui que a atividade é criadora do mundo – ou melhor: o ser humano é produtor de si mesmo. A lógica é a forma de o pensamento se apropriar da realidade e tentar homogeneizá-la, posto que o real é sinônimo de heterogeneidade.

³ Os comentaristas Lessa e Tonet (2011, p. 86), apontam que a democracia burguesa é a forma de organização política dos conflitos sociais do capitalismo. Sua “artimanha” é afirmar serem todos iguais (na política e no direito) para deixar que a desigualdade real entre o burguês e o trabalhador se reproduza sem qualquer barreira. O Estado burguês, por sua vez, é o comitê executivo da burguesia na manutenção da ordem capitalista. Quando for mais fácil à burguesia dominar



Nesta estrutura organizada por uma lógica de dominação e antagonismo, os direitos individuais se limitam à pura abstração estatal, que constitui a realidade superior e em torno da qual as vontades individuais se subordinam às normatividades desta instância maior. Hegel nega qualquer necessidade real que coloque em questão a autoridade absoluta do Estado e a sua complexa hierarquia, e isso porque, ele a vê como a máxima instância da eticidade (*Sittlichkeit*), isto é, como produto da própria Ideia. Nessa perspectiva, Marx entende que a família e a sociedade civil são “apreendidas como esferas conceituais do Estado e, com efeito, como as esferas de sua finitude, como sua finitude. É o Estado que nelas se divide, o que as pressupõe” (MARX, 2013, p. 35). Assim, toda a existência dos indivíduos ou das instituições limitam-se às determinações da Ideia, que ao alienar-se objetivamente, a cria, e esta, por um movimento dialético, busca reconciliar-se com sua própria essência racional, logo, todo o desenvolvimento político constitui-se por uma prerrogativa ancorada em um *telos* existencial.

Por essa lógica, todos os elementos institucionais que compõem a existência da vida política se dão por determinações dialéticas que buscam reconciliar-se com sua essência racional, pois “é a consciência de ter a sua individualidade nessa unidade que é a essência em si e para si; e de nela existir como membro, não como pessoa para si” (HEGEL, 1976, p. 155). Dentro da estrutura ontológica de subsunção de Hegel, a instituição familiar se eleva, por necessidade, a um estágio superior, a sociedade, buscando realizar suas próprias determinações dialéticas que são naturais, universalizando-se progressivamente até estar completamente subsumida a uma instância superior. Então, somente na sociedade civil, isto é, no momento posterior do movimento lógico de universalização iniciado no estágio de alienação da Ideia e dialeticamente desenvolvido na família, é que uma nova manifestação se apresenta. Neste movimento dialético, afirmam Benedito e Frederico:

O Espírito agora sai ‘fora de si’, aliena-se, rompe sua conexão interna inconsciente e expõe à luz suas diferenças, suas particularidades constitutivas, isto é, as significações e os interesses específicos de seus membros individuais e particulares, até então envolvidos nos laços familiares do amor. Na sociedade civil, rompido o anterior relacionamento natural interno da família, as particularidades são deixadas à mostra. Cada elemento da sociedade civil, como puro objeto destituído de interioridade, desprendido de si, só encontra os demais quando, acidentalmente, depara-se com eles no curso de seu próprio caminho. O inter-relacionamento entre eles é, na visão de cada um, determinado pelo acaso ou, como queria Hegel, ‘pelo entendimento ativo que o governa’ e, portanto, nunca pela

os trabalhadores por meio da ilusão da igualdade democrática entre todos, o Estado assumirá a forma democrática. Mas, quando a luta dos explorados tornar mais difícil a manutenção do capitalismo, então o Estado abandonará o seu disfarce democrático e assumirá completamente a sua real face de repressor a favor das classes dominantes.



unidade universal de propósitos. O conjunto aparece a cada um como meio de alcançar seus fins particulares, o que significa também que na sociedade civil (burguesa) o todo se apresenta como meio, e a parte como fim (BENECTIDO; FREDERICO, 2009, pp. 31-32).

Sob essa perspectiva idealista, fica evidente que a relação estabelecida entre as esferas da família e da sociedade civil com o Estado “são tão somente a manifestação de uma mediação⁴ que a Ideia⁵ real executa nela mesma e que se passa por detrás das cortinas” (MARX, 2013, p. 35). Na estrutura lógica da concepção de Estado hegeliano, as instâncias da família e da sociedade civil não têm qualquer autonomia objetiva pelo fato de suas existências estarem submetidas à mediação do Estado enquanto representação do Espírito objetivo. E essa mediação⁶ não só submete a existência

⁴ Ligado a essa tradição filosófica – que culminou na dialética hegeliana – Marx rejeitou a imediatez unilateral de “todo o materialismo até então existente” e sua estreita concepção da prática como “fixada apenas em sua forma fenomênica judia e suja” (Cf. *Teses sobre Feuerbach*, 1ª tese). Ele critica o uso que Hegel fez do conceito de mediação em sua *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Princípios da filosofia do direito*) apresentando “uma espécie de sociedade de reconciliação mútua” por meio de fictícios “extremos que desempenham, de maneira intercambiável, ora o papel de extremo, ora o papel de meio”, de modo que “cada extremo é por vezes o leão da oposição e por vezes o abrigo da mediação”, apesar do fato que “extremos reais não podem ser mediados uns pelos outros de forma mútua, precisamente porque são extremos reais” (Cf. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, seção B). Contudo, também reconheceu a ação desbravadora de Hegel ao alcançar “a essência do trabalho e conceber o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como resultado de seu próprio trabalho” (Cf. *Manuscritos econômicos e filosóficos*, 3º manuscrito). Marx “indicou o trabalho (ou ‘diligência’) como o mediador entre o homem e a natureza, identificando na atividade produtiva do ‘ser natural automediado’ a condição vital da auto constituição humana. Para Hegel, a mediação externalizadora da atividade era sinônimo de ‘alienação’. Marx a identificava como mediações de segunda ordem, historicamente específicas e transcendíveis, o dinheiro, a troca e a propriedade privada (que se sobrepõem à atividade produtiva em si), como os responsáveis pela perversão alienadora da automediação produtiva” (BOTTOMORE, 1988, pp. 263-264).

⁵ Estes universais, “desde o primeiro (o Ser) até a última categoria - anterior à Natureza e identificada por Hegel como Ideia Absoluta -, são considerados globalmente e constituem ‘a Ideia’. Os universais, contudo, se distinguem da ‘Ideia Absoluta’, que é apenas a última categoria desta série chamada ‘Ideia’. E, do mesmo modo que o sistema hegeliano se divide em três grandes momentos: Tese, Antítese, Síntese, cada um dos momentos da Ideia se subdivide em uma pequena Tese (=Ser); Antítese (=Essência); Síntese (=Noção). O Ser se distingue daquele ‘Ser’ cuja antítese é o Nada. Um é apenas parte do outro. A divisão tripartida da Ideia é toda ela, mais uma vez, uma divisão dialética. A Ideia é inicialmente subjetiva (= Ser). Depois se objetiva, se exterioriza. É a essência. Depois o subjetivo e o objetivo (Ser e Essência) encontram sua síntese na Noção” (NÓBREGA, 2005, p. 56-57).

⁶ É uma categoria central da Dialética. Em sentido literal, refere-se ao estabelecimento de conexões por meio de algum intermediário. Como tal, destaca-se na epistemologia e na Lógica em geral como dos problemas do conhecimento imediato/mediato, de um lado, e dos problemas do silogismo – ou “inferência mediata” – do outro. Desse modo, as diversas formas e variedades de conhecimento podem ser afirmadas em termos de determinadas regras e procedimentos formais que, porém, devem ter sua explicação e justificação no estudo do ser, e não numa referência circular à sua própria estrutura de classificação e validação específica. É por isso que a categoria de mediação adquire significação qualitativa diferente na dialética marxiana, que se recusa a admitir a autonomia de qualquer ramo tradicional da filosofia e trata seus problemas – e também os da “mediação”, herdados da lógica e da epistemologia tradicionais, e num sentido especial (como o “meio-termo” ou a média) da ética aristotélica – como partes integrantes de um estudo adequado do ser social, com a totalidade de suas determinações objetivas, interligações e mediações complexas. Entre os precursores dessa concepção, Aristóteles ocupa lugar de destaque ao definir, na *Ética a Nicômaco*, a virtude como “uma espécie de média, já que (...) põe a sua mira no meio termo”, ele insistiu na especificidade social/humana de seu termo chave: “Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós o que não é nem demasiado nem muito pouco e isto não é uma só coisa o mesmo para todos”. Na epistemologia, o problema apresenta-se como a necessidade de mediação entre o sujeito cognoscente e o mundo a que se refere seu conhecimento, isto é, a “demonstrar a verdade, a



da sociedade e suas instituições à falsa noção de universalidade, mas também nega a verdadeira essência antagônica do real, na qual a família e a sociedade não são apreendidas como tal, “mas como resultado místico” (MARX, 2013, p. 36).

Por essa estrutura idealista, nega-se a existência do real e a autonomia da sociedade, porque retira-se dela a sua própria existência. E, se a família realiza-se na sociedade civil condicionada à existência racional do Estado⁷, ambas tem por fim cumprir o que determina a lógica da Ideia criadora de toda a realidade. Fora desta lógica não há liberdade, mas apenas a necessidade destas instituições se tornarem universalmente existentes, assim, se elas formam a sociedade e a própria existência dos indivíduos, tais instituições só podem existir no plano abstrato, uma vez que sua individualidade é negada por um processo de subsumção ao Estado. Logo, não há instituição socialmente válida fora da estrutura estatal.

Desse modo, Hegel capta apenas uma dimensão da existência humana para justificar que o homem tem sua objetividade realizada mediante uma abstração que ocorre primeiramente através da família, que é uma “substancialidade imediata do espírito” (HEGEL, 1976, p. 155). E esta se abstrai por necessidade e disposição da sociedade civil, como uma forma de “precaução contra o resíduo de contingência e defesa dos interesses particulares como algo comum” (HEGEL, 1976, p.176), que também se realiza por necessidade no Estado, e tem como fim último a universalidade, isto é, a realização plena do Espírito. Daí que, em Hegel, toda existência política é apenas uma mistificação, e isso porque, o seu verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. Mas, como observa Marx, o trabalho filosófico “não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas em que as determinações políticas existentes se volatilizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica” (MARX, 2013, p. 36).

saber, a efetividade e o poder, a criteriosidade [*Diessseitigkeit*] de seu pensamento” (*Teses sobre Feuerbach*, 2ª tese). Assim, ao demonstrar o que era acessível ao conhecimento, bem como as maneiras e formas de assegurar a sua realização, o conceito de “prática” humana como verdadeiro intermediário entre a consciência e seu objeto adquiriu uma significação crescente. Assim, antes que Goethe falasse da “experimentação como mediadora entre sujeito e objeto”, Vico (1744, p. 53) expressou seu espanto acerca do fato de os filósofos terem “empregado todas as suas energias no estudo do mundo da natureza que, como foi feito por Deus, e só ele conhece; e de que tenham negligenciado o estudo do mundo das nações, ou mundo civil, que, como foi feito pelos homens, os homens poderiam chegar a conhecê-lo” (BOTTFOMORE, 1988. pp. 417-418).

⁷ “A família e a sociedade civil são vistas assim (...) como se fossem, num silogismo lógico, ou melhor, num silogismo lógico-social, as duas premissas que seriam subsumidas na conclusão final – o Estado político. A vida privada natural e econômica – a família e a sociedade civil – seria anterior e inferior, mas nela e por ela se desenvolveria a vida política superior – o Estado – que finalmente a integraria por inteiro, conferindo-lhe o seu sentido ideal” (BENECTIDO; FREDERICO, 2009, pp. 30-31).



E para que se mantenha a lógica orgânica (irreal em relação à existência empírica) entre sujeito, família, sociedade e Estado, é essencial que haja uma constituição interna bem estruturada, capaz de assegurar os ditames burocráticos do funcionamento político. Pois, toda a estrutura legal do Estado tem em vista a afirmação de sua soberania e a manutenção de sua estrutura basilar, que se apoia no antagonismo e na exploração de uma classe sobre a outra. E, por meio do Estado, “como o fim universal usurpado da sociedade civil, fora do seu controle, [age] como um falso sujeito autônomo oposto à sociedade civil” (FREDERICO; SAMPAIO, 2009, p. 100). Daí decorre a crítica marxiana à organização interna do Estado hegeliano, a seus desdobramentos institucionais e à **Constituição Interna Para si**, que busca elucidar os problemas referentes à sua própria estrutura e não se realiza em função de acordos entre os indivíduos, como a proposta política de Rousseau, mas como uma vontade mística, como um conceito puramente ideal. E essa

Constituição é racional na medida em que o Estado diferencia e determina a sua atividade segundo a natureza do Conceito, de tal modo que cada um desses poderes seja, em si mesmo, a totalidade, e que tenha e contenha dentro de si, ativos, os outros momentos e que estes, uma vez que exprimem a diferença do Conceito, permaneçam simplesmente em sua idealidade e constituam apenas um todo individual (HEGEL, 1976, p. 244).

Desta forma, o fundamento do Estado não parte de um princípio concreto, a fonte constitutiva de sua natureza não é o contexto histórico e político no qual se insere, mas “a natureza do conceito, móbil mistificado do pensamento abstrato. A razão da constituição é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado” (MARX, 2013, p. 36). Nesse sentido, a identidade do Estado e, por consequência, as instituições sociais que formam a sua estrutura – que é composta por conceitos –, limitam-se ao formalismo místico da Ideia, que é puramente lógica porque não tem fundamento real. É místico porque sua natureza se coloca além do existente, para então se fazer determinante na organização social, “na medida em que, por meio da divisão do trabalho, forma um organismo próprio, separado da sociedade” (MARX, 2012, 45). Essa determinação exercida sobre a vida coletiva se apoia em uma estrutura hierárquica composta pelos poderes: soberano, governamental e legislativo, que se tornam um todo orgânico ao realizar-se universalmente⁸.

⁸ Em sua crítica realizada na *Ideologia Alemã*, Marx sintetiza alguns pontos sua crítica à fenomenologia hegeliana destacando os seguintes aspectos: 1. A autoconsciência em vez do homem. Sujeito – objeto; 2. As diferenças das coisas são irrelevantes porque a substância é apreendida como autodiferenciação ou porque a autodiferenciação, o diferenciar, a atividade do entendimento é apreendida como essencial. É por isso que Hegel, no interior da especulação, fornece distinções reais, distinções que capturam as coisas; 3. A supressão [*Aufhebung*] da *alienação* é identificada com a supressão da *objetividade* [*Gegenständlichkeit*] (um aspecto especialmente desenvolvido por Feuerbach); 4. A tua *supressão* do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, é identificada com a supressão *real*,



3 O poder soberano

Ao expor essas contradições do Estado idealista, Marx analisa o significado de seu **poder soberano**, definido por Hegel como

o poder do príncipe [que] contém em si mesmo os três momentos da totalidade, a universalidade da constituição e das leis, a deliberação como relação do particular com o universal e o momento da decisão última como a autodeterminação à qual tudo o mais retorna e de onde toma o começo da realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe que nós vamos desenvolver em primeiro lugar (HEGEL, 1976, p. 251).

O elemento central do problema apresentado pela perspectiva hegeliana de Estado é a inexistência de uma relação política entre a soberania do Estado e a soberania do príncipe, e isso porque o poder “não se encontra fora da universalidade da constituição e das leis, desde que por poder soberano se entenda o poder do monarca (constitucional)” (MARX, 2013, p. 47). O problema consiste então, no fato de este primeiro aspecto da soberania, o Estado em si, fundar-se em um idealismo, que “existe somente como necessidade interna: como Ideia” (MARX, 2013, p.49). Contudo, se Hegel “tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística” (MARX, 2013, p. 50). Ao defender que a objetivação do Estado se realiza através da figura política do monarca, representante real do Espírito Absoluto, Hegel mistifica a soberania do Estado e o monarca, como “o homem-Deus real, como a encarnação real da ideia” (MARX, 2013, p. 50).

3.1 O poder do príncipe

Esse é o ponto da crítica marxiana que desestrutura o sistema de Estado de Hegel, - apresentado mais como uma determinação teológica do que política -, pois ao analisar o Estado a partir da materialidade do real, Marx evidencia a sua total incompatibilidade com a realidade. Além desta mistificação sem base real de justificação e, por isso, dependente de uma justificativa metafísica, o autor renano aponta outra contradição: a relação existente entre a soberania do Estado, o poder do monarca e o povo, pois, se

O príncipe é a ‘soberania real do Estado’, então ‘o príncipe’ pode, também externamente, valer como o ‘Estado autônomo’, mesmo sem o povo. Mas se ele é soberano porque representa a unidade do povo, então ele é apenas representante,

objetiva, com a *ação* [Aktion] sensível, a *prática* [Práxis], com a *atividade real* que é diferente do pensar (ainda a desenvolver). (MARX; ENGELS, 2007, p. 541).



símbolo da soberania popular. A soberania popular não existe por meio dele, mas ele por meio dela (MARX, 2013, p. 54).

Por conseguinte, se a figura do príncipe é apenas símbolo da unidade do povo, sua função é apenas representativa, porque depende da soberania popular. Ademais, se a relação entre Estado, família e sociedade civil é determinada pela Ideia, de modo a compor um todo orgânico, a figura do monarca apenas representa uma “massa informe e uma simples representação geral” (MARX, 2013, p. 55). Aqui se encontra um problema fundamental na figura do monarca, o de que: sendo ele o titular exclusivo do exercício do poder, dentro das determinações do Estado, fica excluído qualquer direito à participação do povo nas decisões políticas. Contrapondo-se a isto, Marx adota uma posição política democrática baseada em um sistema que considera as determinações do real, pois, como relembra Calvez, na citação abaixo, para Marx,

A democracia não é um regime político determinado, nem tão pouco, uma teoria filosófica, orientada à constituição do único mundo político possível. Como realidade concreta, a democracia aos olhos de Marx, devia ser para além de todo e qualquer regime particular, a reconciliação da ‘sociedade civil’, ou seja, a reconciliação da esfera das relações reais dos homens entre si, com a do Estado como esfera que é das suas relações abstractas (CALVEZ, 1975, p. 248).

Ao estabelecer sistematicamente uma inversão da proposta de Estado e governo de Hegel, Marx não apenas condena o caráter absolutista do poder do monarca, mas também mostra a impossibilidade de se fundamentar o exercício de todo e qualquer governo, que negue a materialidade política do real, a simples critérios lógicos. Desta forma, o Estado idealista e autoritário nega a verdadeira realidade que se encontra na soberania do povo, a qual possui suas próprias determinações para além de qualquer abstração idealista. Por conseguinte, se é negada a soberania do povo em função da legitimação de uma espécie de governo absolutista concentrado nas determinações da falsa figura divina do monarca, a existência do próprio Estado não se justifica. Por isso, o autor d’*O capital* apoia-se politicamente na democracia⁹, que “é a verdade da monarquia, [embora] a monarquia não seja a verdade da democracia” (MARX, 2013, p. 55).

⁹ Desde os seus primeiros escritos, Marx afirmou seu compromisso com o ideal da democracia direta. Sua concepção inicial desse gênero de democracia prendia-se a uma crítica rousseauiana do princípio da representação e à concepção de que a verdadeira democracia implica o desaparecimento do Estado, e, desse modo, o fim da separação entre o Estado e a sociedade civil, que ocorre porque “a sociedade passa a ser um organismo de interesses homogêneos e solidários, e a esfera ‘política’ distinta, a esfera do ‘interesse geral’, desaparece juntamente com a divisão entre governantes e governados” (COLLETTI, 1975, p. 44). Essa concepção reaparece nos textos de Marx sobre a Comuna de Paris, que ele tanto admirou por ela ter sustentado que todos os representantes do povo poderiam ser removidos de seus cargos a qualquer momento e estariam condicionados às instruções formais de seus eleitores. Assim, “em lugar de decidir uma vez em cada três ou seis anos qual o membro da classe dominante que deverá representar mal o povo no parlamento, o sufrágio universal deveria servir ao povo, constituído em Comunas [...]”. Em parte, por ser essa a sua concepção, Marx



Não se trata, pois, de afirmar a soberania do Estado e do monarca, tornando a família e a sociedade civil como momentos de uma determinação maior, porque é a partir delas que a soberania existe. O fundamento básico da superestrutura não se encontra fora da estrutura material, por isso não é o Estado que valida a existência dos indivíduos e as instituições sociais, mas é a existência real fundada a partir das relações reais entre o homem e a natureza, que determina a existência do Estado. Nesse sentido, a estrutura que fundamenta o Estado Moderno não apenas sucumbe a existência da família e da sociedade civil à realização do Estado ético, mas também nega toda a realidade concreta existente, mistificando as relações políticas e a origem da soberania do próprio Estado.

3.2. O poder governamental

Decompostos os pontos que fundamentam a soberania do poder monárquico e do Estado idealista passamos à análise de seu segundo pilar de sustentação do Estado: o **poder governamental**, que possui uma organização em si e é um poder que comporta “os poderes judiciário e policial, que têm mais diretamente relação com a particularidade da sociedade civil e fazem valer nestes fins o interesse universal” (HEGEL, 1976, p. 264).

Por isso essa hierarquização é justificada com base numa burocracia estatal, que estabelece o monopólio classicista, bem como a própria estrutura que garante tal efetivação, ou seja, toda a estrutura no interior do próprio Estado se alicerça no predomínio de uma classe que governa sob as demais e que, portanto, se legitima não apenas no monopólio governamental, mas na própria estrutura burocrática que justifica sua existência como legítima. Trata-se, portanto, “de um Estado que não é mais do que um despotismo militar com armação burocrática e blindagem policial, enfeitado de formas parlamentares misturadas com ingredientes feudais e, ao mesmo tempo, já influenciado pela burguesia” (MARX, 2012 p. 44). Daí Marx apontar em *O Capital*, que “a violência é a parceira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica” (MARX, 2013, p. 821). E no interior do Estado, a violência¹⁰, que é um

“jamais se empenhou em definir questões de procedimento às escolhas coletivas ou à tomada de decisões sob o Comunismo, quer no seu estágio inferior (socialismo), quer em sua fase superior” (BOTTOMORE, 1988, pp. 97-98).

¹⁰ A partir de uma possível leitura sobre Marx, Max Weber supõe que: “Todo Estado fundamenta-se na coação” e, para ele, se existissem apenas “complexos sociais que desconhecem o meio da coação, teria sido dispensado o conceito de ‘Estado’; ter-se-ia produzido aquilo a que caberia o nome de ‘anarquia’, neste sentido específico do termo. Evidentemente, a coação não é o meio normal ou o único do Estado - não se cogita disso -, mas é seu meio específico. No passado, as associações mais diversas - começando pelo clã - conheciam a coação física como meio perfeitamente normal. Hoje, o Estado é aquela comunidade humana que, dentro de determinado território - este, o ‘território’, faz parte da qualidade característica -, reclama para si (com êxito) o monopólio da coação física legítima, pois o específico da atualidade é que a todas as demais associações ou pessoas individuais somente se atribui o direito de exercer coação



recurso legal do aparelho estatal¹¹, é usada pela burguesia como forma de manter e re-“produzir as bases do modo de produção capitalista” (MARX, 2013, p. 799).

Portanto, não há outra conclusão possível a não ser a de que toda a estrutura do poder governamental moderno se desenvolve para garantir a manutenção do Estado, o que justifica a necessidade de organização do código civil prussiano¹² com vistas a garantir tal relação de poder. Porém, o modo como a organização administrativa deste poder se processa é complexa devido a sua burocracia, que tem como pressuposto primeiro a “*autoadministração*” da sociedade civil em “*corporações*”. A única determinação que a ela se acrescenta é a eleição *mista* dos administradores, que são eleitos pelos votos dos cidadãos, mas deve ter o pleito confirmado pelo poder governamental (que é a instância superior). E a “manutenção do interesse universal do Estado e da legalidade” depende do trabalho dos “*delegados do poder governamental*”, dos “funcionários estatais executivos” e das “autoridades colegialmente constituídas” que convergem no “monarca” (MARX, 2013, p. 70).

Também os fundamentos estruturantes do poder governamental se baseiam no interesse universal, que, submetidos à realização do Estado Ético, subsumi aos interesses dos indivíduos, anulando-os, tornando-os corporações. De modo que, os delegados do poder e os funcionários executivos devem cumprir suas funções dentro de um formalismo burocrático. Por isso, é possível dizer que a forma de organização e atuação burocrática do Estado levou Max Weber a afirmar em “*Economia e sociedade*” – e a partir das ideias de Marx –, que

física na medida em que o Estado o permita. Este é considerado a única fonte do ‘direito’ de exercer coação” (WEBER, 1999, p. 525-526).

¹¹ Na visão de Althusser, “O caráter do aparelho de Estado e sua posição na luta de classes não estaria no lugar jurídico que ele ocupa na estrutura da sociedade, mas no seu funcionamento, *repressivo* ou *ideológico*. A burocracia, as Forças Armadas, o Judiciário, o governo, não seriam repressivos porque se encontram em mão de uma classe dominante ou de seus representantes, mas porque seu funcionamento é coercitivo, porque são uma máquina de guerra, cujo *produto* é uma relação de subordinação entre classes. A mudança de mãos do aparelho repressivo de Estado não muda nada em seu caráter” (ALTHUSSER, 1985, p. 16).

¹² Promulgado no ano de 1794, o Código Prussiano *AllgemeinesLandrechtfür die PreußischenStaaten* (Direito Geral dos Estados da Prússia) foi o primeiro e mais completo trabalho criado na época das Codificações, época que também ficou conhecida pela elaboração do Código [Civil] Austríaco (*AllgemeinesBürgerlichesGesetzbuch*) e o Código Napoleônico (*Code Civil*). Seu desenvolvimento deu-se a partir das ordens do imperador Friedrich Wilhelm II, resultando na confecção do livro pelos juristas Ernst Ferdinand Klein e Carl GottliebSvarez. Dentre as principais inovações contidas no código destacam-se a prevalência do Direito Natural sobre o Direito Romano, a introdução dos direitos políticos para os cidadãos e a necessidade de justificação legal da interferência do Estado na liberdade das pessoas, como o princípio jurídico que afirma não haver crime sem lei anterior que o defina. A nova legislação trazia um inédito modelo de administração estatal do próprio Estado e do Direito, criado pelo imperador Friedrich Wilhelm II. Uma série de direitos da nobreza foi conservada, o que atrasou a formação de um Estado essencialmente burguês. Atualmente, o ALR não mais representa algum papel no ordenamento jurídico do território onde anteriormente localizava-se a Prússia. Sua substituição primordial deu-se em 1900, com a promulgação do Código Civil Alemão (*BürgerlichesGesetzbuch*) (RICKEN, s/d, s/p).



o poder da burocracia plenamente desenvolvida, é sempre muito grande, e, em condições normais, enorme. E o ‘senhor’ ao qual serve, seja ele um ‘povo’ em cujas mãos está a arma da ‘iniciativa legal’, do ‘referendo’ e da demissão de funcionários, ou seja, um parlamento eleito sobre uma base mais aristocrática ou mais ‘democrática’, um colégio aristocrático que juridicamente ou de fato se completa a si mesmo, um presidente eleito pelo povo ou um monarca hereditário ‘absoluto’ ou ‘constitucional’, encontra-se sempre, diante dos funcionários especializados ativos na administração, na situação de um ‘diletaante’ diante do ‘especialista’. Toda burocracia procura aumentar mais ainda esta superioridade do profissional instruído, ao guardar segredo sobre seus conhecimentos e intenções. Tendencialmente, a administração burocrática é sempre uma administração que exclui o público. A burocracia oculta, na medida do possível, o seu saber e o seu fazer da crítica (WEBER, 1999, p. 225).

À luz disso, se coloca a perspectiva marxiana sobre o Estado e suas duras críticas perante a relação existente entre a vontade real da sociedade civil e a estrutura do Estado, cujo formalismo burocrático estatal se mostra incompatível com a realidade social. E isso porque, a sua formalização em corporações institucionais nega as relações existenciais reais, além de entrar em conflito com a própria função política do Estado concentrada nas mãos de uma classe específica. Ademais, o idealismo hegeliano reduz a suposta estrutura orgânica do aparelho estatal à simples formalizações burocráticas, demonstrando seu caráter puramente “jesuítico, teológico. Os burocratas são os jesuítas do Estado, os teólogos do Estado” e a burocracia é a “república dos frades” (MARX, 2013, p. 71). Desta forma a concepção de política em Hegel encontra-se em meio uma dialética não resolvida, porque, de um lado, temos o Estado burocrático apoiado no formalismo, de outro, o Estado real fundado em uma contradição social irreconciliável.

O idealismo alemão e a sua sintetização do Estado Moderno se contradizem não apenas pela desconsideração da existência real dos indivíduos, mas também pela sua própria estrutura, que não escapa aos problemas. O Estado idealista “existe apenas como diferentes espíritos de repartição, imóveis, cuja coesão consiste na subordinação e na obediência passiva” (MARX, 2013, p. 72) e essa subordinação tem início dentro da própria estrutura burocrática do Estado ao submeter os funcionários públicos a um processo de escolha. E o “exame” que vincula o servidor ao Estado é, para Marx,

apenas o *batismo burocrático do saber*, o reconhecimento oficial da *transubstanciação* do saber profano no saber sagrado (e é evidente que, em todo exame, o examinador sabe tudo). Nunca se ouviu falar que os homens de Estado gregos ou romanos tenham prestado exames. Mas o que é um homem de Estado romano em face de um homem de governo prussiano? (MARX, 2013, p. 76).



Ao condicionar os elementos burocráticos do funcionamento do Estado às funções públicas supervisionada no monarca, este assume tanto uma função subjetiva quanto objetiva, já que o monarca “distribui, transmite as atividades particulares do Estado como funções, às autoridades, e reparte o Estado entre os burocratas” (MARX, 2013, p. 76), centraliza-se todo o poder decisório de forma a negar a soberania popular. Desse modo, tanto o poder da soberania popular quanto as necessidades existenciais reais são desconsideradas, assim, a função do Estado e todo o seu aparato burocrático tornam-se ineficientes e desnecessárias.

3.3. O poder legislativo

Resta analisar a constituição do **poder legislativo**, composto

pelas leis enquanto tais, na medida em que elas carecem de determinações complementares e pelos assuntos interiores que são, graças ao seu conteúdo, completamente gerais. Este poder faz parte da Constituição que ele mesmo supõe e que, por conseguinte, está fora das determinações que provêm de si mesmo, embora seu ulterior desenvolvimento dependa do aperfeiçoamento das leis e do caráter progressivo da organização governamental geral (HEGEL, 1976, p. 270).

Para Marx, essa definição de poder carrega uma contradição em seu interior, que modifica indiretamente a própria constituição do Estado, embora esta se encontre fora do poder legislativo. Esta contradição tem raiz na natureza do Estado e decorre de uma determinação da Ideia, a qual, por não se sujeitar a modificações externas à sua natureza, não pode se determinar. Com isso, ao defender a existência das leis e o papel destas na organização governamental, Hegel apresenta um problema para a própria organização do Estado: que é o fato de a “colisão entre a constituição e o poder legislativo [ser] apenas um conflito da constituição consigo mesma, uma contradição no conceito da constituição” (MARX, 2013, p. 82). Nesse sentido, esta contradição ultrapassa a própria estrutura da lógica idealista, que por não poder ser demonstrada por meio de fatos históricos, evidencia a falsa organicidade que o Estado supõe possuir. O uso do materialismo histórico-dialético como método de análise do real capacita Marx a desconstruir o idealismo, o qual desconsidera o fato de o poder legislativo possuir uma atividade. Para Marx, um exemplo disso é a Revolução Francesa, pois, foi

O poder legislativo [que] fez [a] revolução francesa; lá onde ele, em sua particularidade, apareceu como dominante, ele fez, em geral, as grandes revoluções universais orgânicas; ele não combateu a constituição, mas uma particular constituição antiquada, precisamente porque o poder legislativo era o representante do povo, da vontade genérica. Em contrapartida, o poder governamental fez as pequenas revoluções, as revoluções retrógradas, as reações; ele não fez a revolução



por uma nova constituição, contra uma antiga, mas a fez contra a constituição, precisamente porque o poder governamental era o representante da vontade particular, do arbítrio subjetivo, da parte mágica da vontade (MARX, 2013, p. 81).

A vontade universal é, aqui, representada no poder legislativo, que é real e se legítima na medida em que seus interesses representam os da maioria e estão em constante conflito com a vontade de uma minoria que se apoia na pura idealização, que busca ocultar a contradição existente. Em toda a sua estrutura, o Estado Moderno busca tratar a vontade universal dentro dos limites de um formalismo abstrato que nega as contradições existentes, de modo a legitimar apenas o interesse do Estado e o de uma minoria à frente do poder que determina toda a sua organização legislativa. É assim que a estrutura do poder governamental e a concepção de Estado hegeliano se apoiam em uma separação entre “conteúdo e forma, ser em si e ser para si, e deixa que este último se acrescente exteriormente, como um momento formal” (MARX, 2013, p. 86).

Marx critica ainda, o fato de o homem ser reconhecido apenas de forma abstrata, como um simples momento de realização da Ideia e não como o homem é em sua singularidade da vida material, exposto à exploração e as misérias da existência humana, as quais são vistas por Hegel apenas como um fator natural e pressuposto do desenvolvimento do Espírito Absoluto. Contrariando essa visão idealista da natureza humana, ele afirma que, o homem é

imediatamente ser natural, e, como ser natural, e como ser vivo, está, por um lado, munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo, estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*AnlagenundFähigkeiten*), como pulsões; por outro, enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (*Bedürfnis*), objetos essenciais. Que o homem é um ser corpóreo dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objetos de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente manifestar (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirklichesinnlicheGegenstände*) (MARX, 2015, p. 127).

Assim, enquanto Hegel abstrai toda a existência humana às simples determinações unilaterais e abstratas do formalismo burguês do Estado, Marx busca apoiar a individualidade política do agir humano em uma perspectiva democrática, mas não a democracia no sentido moderno, pois essa “é uma criação burguesa. Ela é a forma política mais desenvolvida de uma sociedade movida pela acumulação privada de capital, pelo individualismo burguês” (LESSA; TONET, 2011, p. 84). O verdadeiro sentido da democracia enquanto possibilidade de manifestação da liberdade do homem e sua natureza transformadora, jamais se apoiarão em uma forma “de



organização social que, afirmando a igualdade política de todos, reproduza as desigualdades entre a burguesia e os trabalhadores” (LESSA; TONET, 2011, p. 84). O Estado moderno, sintetizado pelo idealismo, assenta-se na exploração do homem pelo homem, como evidencia Marx em *Luta de classes na Alemanha*, ao afirmar que essa

dilaceração, essa sordidez, esse escravismo da sociedade burguesa é o fundamento natural sobre o qual está baseado o Estado moderno, assim como a sociedade ‘burguesa’ do escravismo era o fundamento natural sobre o qual estava baseado o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. A fusão do Estado antigo com a escravidão antiga – antíteses clássicas declaradas – não era mais íntima do que a do Estado moderno com o moderno mundo da barganha – antíteses cristãs dissimuladas. Se quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe tão somente como antítese a ela (MARX, 2013, p. 39).

O sentido de suprassunção ou subsunção preconizada pela dialética hegeliana assenta-se no campo lógico formal e busca justificar-se nas relações concretas: quando o indivíduo avança do estágio das vontades individuais (realidade aquém do reconhecimento do Estado), para o estágio da coletividade (o indivíduo torna-se um ser universalmente abstrato). Marx, em uma perspectiva também dialética, mas com fundamentos materialistas, coloca em xeque a perspectiva idealista ao constatar que “o homem não existe em função da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a existência humana, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a existência legal” (MARX, 2013, p. 56).

Marx não concluiu sua crítica à estrutura do direito hegeliano nem evidenciou, objetivamente, o seu posicionamento sobre a soberania do Estado para o exterior, desenvolvida por Hegel em linhas muito gerais, ao analisar a história do homem para fundamentar o Estado Moderno. Em “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*”, a crítica ao direito hegeliano se limita a condenar a separação, feita pelo idealismo, entre as categorias do social e do político, das instâncias do direito privado e do público, da sociedade e Estado. Essa crítica se estende à tradição alemã por esta considerar a existência humana apenas em sua forma lógico-ideológica e tratar os antagonismos de classe como momentos naturais.

Hegel defende que a história do homem se baseia em uma teoria finalista, apontando que a história segue um percurso em busca de um objetivo final: realizar-se por um fundamento racional, sendo a Razão, a essência da história. Esse percurso carrega uma naturalidade cujo princípio interno é o autodesenvolvimento do espírito, que, ao agir, “converte-se no que é em si, no seu ato, na sua obra; torna-se deste modo objeto para si e tem-se perante si como um ser determinado” (HEGEL,



1995, p. 62). O finalismo propulsor da história possui uma determinação interna ou *telos*, que é algo inerente ao ser e não necessita de referência externa. Nesse aspecto, o autodesenvolvimento do espírito busca uma realização plena em sua própria essência e é na História que este desenvolvimento acontece. Assim, o *Telos*¹³ hegeliano¹⁴ se realiza através da existência concreta ao longo do desenvolvimento histórico, por conseguinte, a História de toda a humanidade é “uma espécie de *striptease* do Espírito, se revelando a si próprio, tomando consciência e posse de si por uma liberdade cada vez maior” (NÓBREGA, 2005, p. 71).

Ao sustentar que a História é “a encarnação do espírito na forma do evento, da realidade natural imediata, dos graus de evolução que são dados como princípios naturais imediatos” (HEGEL, 1976, p. 303), ele busca nos eventos históricos, especialmente naqueles das grandes civilizações, a justificativa para sustentar sua metodologia¹⁵ de compreensão da história, enquanto momentos de evolução do espírito. Daí afirmar que em todos os impérios, desde o do Oriente até o Germânico, foi a Razão que, através de um processo dialético, conduziu a história, e cada civilização representou apenas um novo momento de revelação do Espírito. E esta manifestação do Espírito encontra seu ápice no desenvolvimento do Estado, por ser nele que, por uma evolução orgânica, se adquire a consciência de si, pois a realidade “em ato do seu saber e da sua vontade substancial, como na religião, encontra o sentimento e a representação daquela verdade que é sua, sua essência ideal, e na ciência obtém o conhecimento livremente concebido dessa verdade idêntica em suas três manifestações complementares: o Estado, a natureza e o mundo ideal” (HEGEL, 1976, p. 310).

¹³ O conceito de um fim como interno às coisas naturais é a simples determinação das mesmas, por exemplo, o germe de uma planta que, segundo à sua própria possibilidade, contém tudo que deve vir na árvore e, que, portanto, como atividade finalística, está dirigido [o germe] somente para a própria manutenção. Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim da natureza e esta eficácia chamou natureza *duma coisa*; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – consiste, pois, em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria (ECFII § 245 p. 17).

¹⁴ Para Bornheim (1983, p. 47), de certo modo, toda a diferença entre a acepção platônica e a hegeliana da dialética pode ser aquilatada por esta exigência, postulada por Hegel, de permanecer no negativo.

¹⁵ Para Inwood (1997, pp. 258-259), a teleologia que estrutura o sistema de Hegel se apresenta de dois modelos distintos: (1) O crescimento de um organismo a partir de uma semente; (2) a vida de um organismo desenvolvido. Em nenhum deles a teleologia de Hegel subentende que cada passo da ciência (como os de uma demonstração geométrica) seja determinado e explicável somente pela conclusão da ciência. Um organismo desenvolvido não tem conclusão, apenas finalidade recíproca. As fases de crescimento de uma planta são determinadas pelo conceito codificado em sua semente, não por seu estado final, exceto na medida em que isso está implícito em seu conceito. O modelo 1 é apropriado para cada parte do sistema quando o interpretamos do começo ao fim, pois cada parte tem uma conclusão (por exemplo, a ideia absoluta da Lógica) e cada fase é a “verdade” de sua predecessora. O modelo 2 é apropriado para o sistema como um todo, o qual forma um círculo (de círculos) sem conclusão nem começo. Um dos principais problemas de Hegel é a reconciliação do modelo 2 com a evidente retilinearidade da história.



Como se vê, o idealista alemão elabora uma compreensão linear e puramente racional da história, que só pode ser apreendida pela reflexão filosófica que capta os nexos causais¹⁶ dos acontecimentos, os quais se justificam racionalmente no intercurso dos fatos. É exatamente essa linearidade racional dos fatos que leva Marx a contrapor-se à leitura analítica e sistemática de Hegel.

Considerações finais

Evidencia-se de maneira clara, a partir da perspectiva materialista histórica de Marx em contraposição ao idealismo hegeliano, que a existência dos homens está diretamente vinculada às condições materiais de vida - o que é contrário ao abstracionismo idealista hegeliano apresentado e, também, diferente de qualquer forma de reducionismo materialista, uma vez que se alicerça em uma postura ativa e transformadora do homem e de sua realidade, na qual o processo de formação da identidade humana é entendido como um processo de relação, pois “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 538).

É neste processo de produção dos meios de vida que o homem estabelece uma mútua relação para com a natureza, consigo mesmo e com os outros homens, num dado período histórico. Qualquer representação realizada pelos homens, inclusive de suas próprias identidades, envolve uma rede complexa de interações que está vinculada à materialidade do real existente e não apenas a uma colocação abstracionista ou pura e simplesmente materialista.

Qualquer outro tipo de constituição das instituições sociais, bem como da identidade humana que a coloca fora da materialidade ou se reduz a ela, nega a capacidade criadora dos homens, já que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX, 2007, p. 94). É neste contexto de relações significativas apoiadas em uma base material que a vida, entendida como um processo social, político e intelectual, ganha seus contornos existenciais, sobretudo no que se refere a natureza e o papel do Estado, temática que ganha relevância ao longo do desenvolvimento da crítica marxiana ao direito de Hegel.

Segundo a consideração de Marx, o Estado, enquanto instituição que se coloca acima de todas as outras, possui uma função clara de assegurar e manter a dominação e a exploração de uma classe sobre a outra, no caso do capitalismo, a burguesia em relação ao proletariado. Tal posição

¹⁶ Para Hyppolite (1983, p. 29), Hegel visa apreender o sentido profundo do acontecimento histórico e descobrir uma evolução de valores sob uma mudança de instituições. O objetivo primeiro de Hegel era, pois, apreender as transformações do espírito do mundo, adaptar o pensamento ao devir espiritual.



contraria diretamente toda a base do *Direito* em sentido hegeliano, já que Hegel defende o Estado como a materialização do interesse de todo o conjunto social a partir de uma lógica racional e necessária da própria existência.

Assim, para Marx, o Estado não é uma instituição que representa o bem comum em sua prática, mas é o Estado da classe que maior poder possui, por meio dele, tal classe se torna precisamente a que detém o poder político, e por esta estreita relação, adquire novas formas de dominar e explorar a classe oprimida. Neste sentido que as críticas marxianas recaem sobre o Estado, que, em sua essência, é “a instituição pela qual uma classe dominante e exploradora impõe e defende seu poder e seus privilégios contra a classe ou classes que domina e explora” (BOTOMORE, 1998, p. 136).

Confirma-se aqui, a hipótese central das críticas ao direito hegeliano, a de que a máquina de Estado possui interesses e propósitos assentados na exploração e dominação de classes, portanto, não é possível pensar em qualquer projeto emancipatório se não considerarmos a necessária abolição do aparelho estatal, pois, como diz Marx (2011, p.141): "Todas as revoluções somente aperfeiçoaram a máquina em vez de quebrá-la. Os partidos que lutaram alternadamente pelo poder consideraram a tomada de posse desse monstruoso edifício estatal como a parte do leão dos despojos do vencedor”.

Pelo exposto, podemos concluir que a leitura crítica e pontual de Marx acerca do direito em Hegel, nos permite entender porque os problemas elaborados pelos idealistas se tornaram a base do direito contemporâneo - demarcada por uma lógica reducionista -, e porque eles abrem a possibilidade de se pensar uma sociedade para além das determinações ideológicas que negam o real sentido da emancipação humana. Com isso, Marx desconstrói ponto a ponto as bases do idealismo e aponta uma perspectiva de superação destas bases, por meio de revolução político-social.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. São Paulo: Graal, 1985.

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Dialética, teoria, práxis: ensaios para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética*. São Paulo: USP, 1983.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.



CALVEZ, Jean-Yves. *O pensamento de Karl Marx*. Porto: Tavares Martins, 1975. (2vols).

CIOTTA, Tarcílio. *Hegel: a fundamentação ética do Estado*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. PUCRS, novembro de 1994.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DRI, Rubén R. *A filosofia do Estado ético. A concepção hegeliana do Estado*. Enpublicacion: Filosofia política moderna. Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0.

ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. São Paulo: Boitempo, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *A razão na história*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. Paulo Meneses. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1995a.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. Paulo Meneses. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1995b.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. Paulo Meneses. Vol. III. São Paulo: Loyola, 1995c.

_____. *Filosofia do direito: 1820*. Trad. Paulo Meneses. et al. São Leopoldo: Unisinos, 1967.

_____. *Princípios da filosofia do direito (D)*. Lisboa: Guimarães e Martins Fontes, 1976.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. *Introdução à filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

LÉVI-BRUHL, Lucien. *A teoria do Estado em Hegel*. Trad. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa. Princípios: Revista de Filosofia, UNICAP, Universidade Católica de Pernambuco. 2013. E-ISSN: 1983-2109.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A sagrada família*. Trad. Marcelo Bakes. São Paulo: Boitempo, 2011.



_____. *Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social" de um prussiano*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Manifesto comunista*. Osvaldo Coggiola (Org.). São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010c.

_____. *Teses contra Feuerbach*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl. *Crítica ao programa de Gotha*. Seleção, tradução e notas de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. *Luta de classes na Alemanha: glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social"*. Por um prussiano. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. *O dezoito brumário de Luiz Bonaparte*. In: _____ ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Volume 1. São Paulo: Alfa-Omega, s. d.

_____. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Prefácio à crítica da economia política*. São Paulo. Abril Cultural, 1978.

NÓBREGA, Francisco P. *Compreender Hegel*. Petrópolis: Vozes, 2005.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Antiguidade e idade média. Vol I. São Paulo: Paulus. 1990.

RICKEN, Guilherme. *O código prussiano*. Portal Jurídico Investidura, Florianópolis/SC, 19 Jul. 2008. Disponível em: www.investidura.com.br/biblioteca-juridica/artigos/historia-do-direito/448. Acesso em: 18 Jan. 2017.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 55, n. 130, pág. 691-713, dezembro de 2014. Disponível em



<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2014000200014&lng=en&nr_m=iso>. Acesso em 18 de setembro de 2020.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 2º Vol. Brasília: UnB, 1999.

Recebido: 20-04-2025

Aceito: 01-09-2025