

NOTAS SOBRE HEGEL E MARX EM RELAÇÃO À FILOSOFIA DO DIREITO

NOTES ON HEGEL AND MARX IN RELATION TO PHILOSOPHY OF RIGHT

Thiago de Souza Salvio¹

Resumo: O intuito do presente trabalho é deslindar nas concisas linhas adstritas, a relação entre Hegel e Marx sobre a filosofia do direito, esta última marcada pelo momento da *Sittlichkeit* (“eticidade”, que será explicitada adiante), manifesta a oposição aparente entre o conceito de sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e de Estado, tendo em vista este âmbito como objeto de teorização da vida ético-política no contexto histórico de ambos os pensadores e suas divergências ideológicas. Deste modo, enquanto a concepção hegeliana sustém a prevalência despótica do Estado (em defesa da monarquia constitucional), Marx defende a tese da dissolução do Estado político, que implica por consequência, a do Estado não-político (sociedade civil).

Palavras-chave: Teoria política. Filosofia do direito. Hegel e Marx.

Abstract: The purpose of the present paper is to unravel in the concise strict lines, the relationship between Hegel and Marx on the philosophy of law, the latter marked by the moment of *Sittlichkeit* (“ethics”, which will be explained below), manifests the apparent opposition between the concept of bourgeois civil society (*bürgerliche Gesellschaft*) and the state, considering this scope as the object of theorization of ethical-political life in the historical context of both thinkers and their ideological divergences. Thus, while the Hegelian conception supports the despotic prevalence of the state (in defense of constitutional monarchy), Marx defends the dissolution thesis of the political state, which implies, therefore, that of the non-political state (civil society).

Keywords: Political theory. Philosophy of right. Hegel and Marx.

Introdução

Apresentar-se-á em sequência tópica as seguintes correlações: 1) a filosofia do direito de Hegel (1770-1831), seu respectivo lugar no sistema filosófico em questão e sua significação contextual em termos gerais; 2) após explicarmos certa feita, nos atentaremos ao conceito de Estado do idealista alemão, tal importância, é vista por diversos intérpretes pós-hegelianos, como a “apoteose” mesma da sistemática do autor em pauta; nas duas primeiras seções a serem examinadas, disto; 3) suscitará a aproximação de outro filósofo para os fins dessa discussão, a saber, Karl Marx (1818-1883) que, em sua juventude, fora caracterizado como “jovem hegeliano de esquerda” enquanto engajava-se nas teorias socialistas contemporâneas a si e de antanho, empenhou uma severa análise à teoria do

¹ Mestrando pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da FFC - Unesp/Marília. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9238-5742>. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

estado legada por Hegel nos chamados *Manuscritos de Kreuznach*, (cujo reflexo aparece incisiva e publicamente na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844 nos *Anais Franco-Alemães*)). Assim sendo, buscaremos ressaltar considerações acerca da polêmica entre os referidos pensadores calcadas na evocada contradição entre as esferas da sociedade civil e Estado.

I

A filosofia do direito² é um momento capital do sistema filosófico hegeliano, no qual, ocupa um lugar necessário. O sistema que representa o desenvolvimento completo do Espírito [*Geist*], compõe-se de três grandes partes: a Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. Esta última, corresponde nesse processo ao momento da reconciliação, procede, por sua vez em três etapas, cujos extremos são o Espírito subjetivo (antropologia, fenomenologia, psicologia) e o Espírito absoluto (arte, religião, filosofia); e o Espírito objetivo que se interpõe entre eles, constitui o momento do direito. Representando, portanto, a forma intermediária do Espírito. O espírito que comanda essa elaboração sistemática da filosofia está bem resumida na célebre frase encontrada no prefácio de *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* (1820): “O que é racional [*Was vernünftig ist*], é efetivo [*das ist wirklich*] e o que é efetivo [*und was wirklich ist*], é racional [*das ist vernünftig*]”. O poeta Heinrich Heine, certa vez, protestou indignado com a equivalência entre o real e o

² Encontramos resumidamente o procedimento filosófico do pensador dialético em um adendo da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* [Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: terceira parte: A filosofia do espírito], §408: Auch in dieser Wissenschaft beginnen wir mit etwas *Abstraktem*, nämlich mit dem *Begriff des Willens*, schreiten dann zu der in einem *äußerlichen* Dasein erfolgenden Verwirklichung des noch *abstrakten* Willens zur Sphäre des *formellen Rechtes fort*, gehen darauf zu dem aus dem äußeren Dasein *in sich reflektierten* Willen, dem Gebiete der *Moralität* über und kommen endlich drittens zu dem *diese beiden abstrakten* Momente in sich *vereinigenden* und darum *konkreten*, sittlichen Willen. In der Sphäre der *Sittlichkeit* selber fangen wir dann wieder von einem *Unmittelbaren*, von der *natürlichen, unentwickelten* Gestalt an, welche der sittliche Geist in der *Familie* hat, kommen darauf zu der in der *bürgerlichen Gesellschaft* erfolgenden *Entzweiung* der sittlichen Substanz und gelangen zuletzt zu der im *Staate* vorhandenen *Einheit* und *Wahrheit* jener beiden einseitigen Formen des sittlichen Geistes (HEGEL, 1991, p. 169) [(...)começamos nessa ciência por algo *abstrato*, a saber, pelo *conceito de vontade*, depois passamos adiante à efetivação que se opera em um ser-aí *exterior* da vontade ainda abstrata à esfera do *direito formal* dali seguimos para a vontade *refletida* sobre si mesma, a partir do ser-aí exterior, para o domínio da *moralidade*, e em terceiro lugar, chegamos enfim à vontade ética, que em si reúne esses dois momentos *abstratos* e por isso é *concreta*. Depois da esfera da *eticidade* mesma, recomeçamos por um *imediatos*, pela figura *natural não desenvolvida* que o espírito ético tem na *família*; dali chegamos à *ruptura* da substância ética que se efetua na *sociedade civil*; e finalmente atingimos a *unidade* e a *verdade* que estão presentes no *Estado* dessas duas formas unilaterais do espírito ético (*Id.*, 1995, p. 156)].

racional. Dizem que Hegel respondeu com um sorriso: “E se o senhor lesse a frase assim: o que é real deve ser racional?” O efetivo não é o real no sentido de uma realidade dada como objetiva de uma simples constatação empírica, o conceito é resultado positivo dum árduo trabalho negativo, sua elaboração faz parte do processo histórico da humanidade.

Há que se pensar a mudança pura, ou a oposição em si mesma: a contradição; para Kant a dialética era meramente a lógica das aparências [*Logik der Erscheinungen*], em Hegel, é a lógica das contradições [*Logik der Widersprüche*], (SALVIO, 2018, p. 431), na maneira como supera as antinomias do entendimento. Acerca do movimento dialético, no parágrafo 31 da *Rechtsphilosophie*, Hegel nos diz o seguinte:

O princípio motor do conceito – enquanto não é simplesmente análise, mas também produção das particularidades do universal – é o que eu chamo dialética. Não se trata de uma dialética que dissolve, confunde, perturba um princípio ou um objeto apresentado ao sentimento ou à consciência imediata e apenas cuida em deduzir um contrário; em suma, não se trata de uma dialética negativa como quase sempre se encontra, até em Platão. Poderá ela considerar como seu último fim atingir o atingir ao contrário de uma representação, que lhe aparece quer como sua contradição num ceticismo contundente, quer, de maneira mais amável, como aproximação da verdade, meio-termo muito moderno. (HEGEL, 1997, p. 33).

Posto isto, voltemos à compreensão do sistema objetivo do direito, ele reagrupa, ao lado do terreno tradicional de que tratam os juristas, os terrenos da moral, da economia e da política. O próprio direito apresenta-se sob a forma de um ciclo racional que por sua vez, procede dialeticamente em três momentos: o direito abstrato, a moralidade [*Moralität*] e a eticidade [*Sittlichkeit*]. Ela exprime a forma acabada do direito, aquela que agrega e reunifica todos os aspectos que apareceram sob formas provisórias e incompletas em suas realizações anteriores, o “direito abstrato” e a “moralidade”. Por meio deste conceito, Hegel propôs-se especialmente ultrapassar a oposição do objetivo e do subjetivo, como ele declara, a eticidade é a unidade do bem subjetivo e objetivo, existente em si e para si, é nela que se completa a reconciliação.

[...] na identidade simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como o modo de ação universal deles - como costume, - o *hábito* deles como uma *segunda natureza* que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a

efetividade que penetram seu ser-aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo, cuja substância assim é como espírito (HEGEL, 2010, p. 172)³

O parágrafo supracitado é composto com a frase a partir das palavras *Sittliche* e *Sitte*, o ético e o costume; não por acaso, pois isso significa que essas matizes contornam a *Sittlichkeit*, elemento substancial do direito, impregnado completamente pelo comportamento dos indivíduos, de maneira que funciona como um sistema habitual ou costumeiro, isto é como determinação duma “segunda natureza”. Aquilo que a lei natural é para o mundo da necessidade, o mundo livre do Espírito, o efetua em seu uso, trata-se então de uma outra “natureza”, que toma lugar daquela imediata ou exterior e confere à vida do Espírito, sua objetividade específica, na medida que se desdobra num mundo exclusivo, produto de sua atividade e, assim sendo, se opõe a necessidade como um mundo da liberdade.

A Eiticidade [*Sittlichkeit*] é portanto o coroamento de todo o processo do direito. Ela própria é um processo, no qual se sucedem dialeticamente três esferas: a família [*die Familie*], a sociedade civil-burguesa [*Die bürgerliche Gesellschaft*] e o Estado [*Der Staat*]. Sejam ditas algumas palavras sobre a família; ela se consagra por sua forma imediata e instintiva, enquanto tal, se institui espontaneamente, fundada num sentimento, por exemplo, o amor. Assim, os membros da família se reúnem em uma espécie de sociedade natural pelo vínculo de uma solidariedade afetiva primordial, irrefletida. Esse embrião da sociedade configura uma organização que condiciona a existência particular dos indivíduos. Na relação conjugal entre homem e mulher, cujos papéis sociais se prestam a educação da criança bem como sua potencial imersão na sociedade civil; implicando na dissolução da imediatez [*Unmittelbarkeit*] desta unidade primordial para ascender a uma realidade autônoma.

No momento em que surge a sociedade civil, tomando lugar anteriormente preenchido pela família no movimento sucessivo das esferas da eticidade, isto representa, no desenvolvimento do conjunto do processo, uma cisão; é o ponto de inflexão, o “grau da diferença”. Hegel nos diz que essa relação reflexiva apresenta, inicialmente, a “perda da eticidade, ou aí ela é enquanto “essência necessariamente aparente, constitui o mundo

³ No original: (...) in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben - als Sitte - die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Dasein ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene *Geist*, dessen Substanz so erst als Geist ist (*Id.*, 2009, p. 296).

fenomênico do ético, a sociedade civil-burguesa”⁴; ou seja, é a “diferença que se instaura entre a família e o Estado”, isto é, entre os dois extremos, inicial e terminal do processo da eticidade. No âmbito da exteriorização desse conceito, separado pela diferença, que os membros familiares sejam idênticos a si mesmos no seu ser-aí, vale dizer, são indivíduos ativos, independentes e isolados no cumprimento de seus fins, pessoas privadas com interesses diversos, “egoístas” visando a satisfação de suas carências.

Assim como a família, a sociedade civil é para Hegel uma forma contraditória, significando que nela, a eticidade ainda não existe de maneira plenamente desenvolvida ou efetiva. Para isso, é necessário que ela chegue a sua determinação última, ao seu destino, o Estado. Essa contradição distingue “dois princípios” cujas características são opostas. Por um lado, a sociedade civil constitui-se a partir de um princípio da particularidade, representado nos indivíduos que são seus membros. Do outro lado, nesse âmbito, travam relações econômicas entre si, de trabalho, de troca, de associação, convertem-se em coletividade e, por meio desse pertencimento procuram satisfazer seus interesses, é um “sistema de carências”: “os carecimentos e os meios tornam-se enquanto ser-aí real, um ser para outros, mediante esses carecimentos e esse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada”.

Vimos que os vínculos estabelecidos dos civis entre si são de exterioridade; tal categoria, atrelada ao fenômeno social, comanda todo o funcionamento da sociedade civil-burguesa e suas instituições (a saber, as ordens de estamentos [*Stände*], as modalidades do trabalho, a administração do direito, a administração pública e a corporação) pressupõem, por vez, o antagonismo dos indivíduos independentes entre si, mas que se consubstanciam. De fato, é precisamente um “Estado exterior”; porém nessa existência separada, o universal já está presente, assegurando, em última instância, sua coesão que, num primeiro vislumbre soa atomística, quando em verdade, é orgânica; é neste sentido análogo, que Hegel analisa o Estado como um grande organismo. Isto implica que a sociedade civil, ainda que de modo pré-consciente, carrega a ideia de Estado.

É importante sublinhar que também nas desigualdades mais injuriosas da sociedade civil, a *Filosofia do direito* vê um resquício do estado de natureza. Mas dessa configuração da natureza como lugar de violência generalizada e de generalizada ausência de direito, dessa tomada de distância em relação àquele *jusnaturalismo* que fundava a

⁴ Cf. §181: *Verlust der Sittlichkeit dar, oder da sie als das Wesen notwendig scheinend ist, macht es die Erscheinungswelt des Sittlichen, die bürgerliche Gesellschaft aus (Op.,cit., p. 327).*

reivindicação de direitos inalienáveis mediante a evocação da natureza, de tudo isso deriva em Hegel não a anulação e tampouco a restrição da esfera dos direitos inalienáveis do sujeito, mas o seu convicto alargamento. Na sociedade civil, existe um resquício do estado de natureza por causa do contraste que continua a subsistir entre opulência, de um lado, e miséria desesperada, de outro, pelo fato de que, em última análise, não é reconhecido o “direito à vida” do faminto (LOSURDO, 1998, p. 97).

II

Segundo Rosenzweig (2008) o Estado é uma sociedade coercitiva, pois nele os deveres de um são os deveres do outro; e por isso, a sua realização deve ser igualmente coercitiva, o que não seria mera efetivação de um mero dever moral. O Estado cujas leis se referem à segurança da pessoa e da propriedade, sem distinção de suas crenças religiosas têm o dever de proteger estes direitos; a Igreja, porém, que abrange a totalidade do Estado, exclui aquele que se retira dela, excluindo-o igualmente do Estado. O poder ilimitado do Estado, contudo, não é apenas responsável por si mesmo, mas encontra no direito natural das pessoas individuais sua missão e seus limites. Ao conjunto dos direitos naturais humanos pertence não só o direito à sua sobrevivência vital, como também o direito a desenvolver suas capacidades de se tornar um ser humano na medida em que o Estado delega este direito que advém de seu dever; a Igreja torna-se traidora desse direito, ainda que sem má-intenção. Porém, a rigor, proteger o ser humano da legislação irracional, impedi-lo de renunciar ao direito de “dar-se sua própria lei, ser plenamente responsável pela sua manutenção”, tal “não é coisa do Estado, pois significaria querer obrigar o ser humano a ser humano”.

O Estado, - diz Hegel -, é a realidade da ideia ética [*sittliche Idee*], o espírito ético enquanto vontade revelada, clara para si mesma, substancial, que se pensa e se sabe e que executa o sabido. Ele tem existência imediata nos costumes e na tradição mediatizada na consciência de si do indivíduo, no saber e na atividade deste, e o indivíduo pela intenção [*Gesinnung*] possui sua liberdade substancial nele, isto é, no Estado⁵.

⁵ [§257] Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee - der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiss insofern er es weiss, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, sowie dieses durch die *Gesinnung* in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, *seine substantielle Freiheit* hat (*id.*, *ibid.*, p. 386).

O Estado, enquanto realidade da vontade substancial, realidade que ela possui na consciência particular elevada à sua universalidade, é o racional em si e para si. Esta unidade substancial é fim em si [*Selbstzweck*] absoluto e imóvel, fim, no qual a liberdade atinge seu direito mais elevado, da mesma maneira que esse último [*Endzweck*] possui o direito mais elevado com respeito aos indivíduos, cujo dever supremo é ser membros do Estado⁶.

De acordo com Weil (2011), a ideia ética, existente na família e na sociedade, só se revela como conceito no Estado. O homem privado age, mas sua ação não visa ao universal que, entretanto, se realiza: o membro da sociedade trabalha, trabalhando para si mesmo, o faz para todo mundo; mas ignora que seu trabalho é universal, por conseguinte, o mundo do trabalho é exterior a seus habitantes, é um mundo que se faz sem querer se fazer. No Estado a razão está presente, pois o cidadão é a “consciência particular elevada à sua universalidade”, e o Estado é a vontade do homem enquanto ele quer racionalmente a vontade livre. Esse Estado tem realidade na consciência dos indivíduos, das pessoas que deixam de ser simplesmente pessoas privadas: é no sentimento patriótico dos cidadãos e no reconhecimento de que são livres, é que nasce a liberdade concreta no Estado, ou seja, no campo da ação livre racional: só neste se tem fins ao mesmo tempo conscientes e universais, e, sobretudo: a realização da razão, a liberdade.

É diferente quando se trata de ação política: neste ponto os caminhos de Hegel e de Marx divergem. Hegel crê que a simples compreensão é suficiente para realizar o Estado da conciliação total, no sentido de que a ação refletida das autoridades do Estado existente, ou seja, da administração, fará todo o necessário para prevenir uma ruptura entre a realidade social e a forma do Estado, impondo uma forma de trabalho que dará a todo cidadão sua família, sua honra, sua consciência de si, sua parte no Estado, impondo, em outras palavras, a mediação total. Marx se convencerá de que só a ação revolucionária poderá realizar uma sociedade verdadeiramente humana num Estado verdadeiramente humano.

Porém é evidente, pelo que acaba de ser dito da filosofia política de Hegel e dado o papel decisivo que desempenha em Marx, a tomada de consciência, que esta oposição

⁶ [§258]. Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderer *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünfftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, sowie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein (*id.*, *ibid*, p. 387).

é esquemática ao extremo ao extremo. Hegel ensina que são as condições que obrigam o Estado (a administração) a agir; Marx sabe e diz que a ação puramente violenta, sem um claro conhecimento do objetivo, sem uma ciência, é o contrário de uma ação progressista: simples consequência do fato de um e outro não aderirem a uma filosofia abstrata da reflexão, mas a uma filosofia dialética. Poder-se-ia acrescentar que, para os dois, a ação inconsciente ou, mais precisamente, o simples sentimento de insatisfação está na origem de todo grande acontecimento histórico, que a tomada de consciência só pode ser efetuada com a ação começada, e será completa só com a ação terminada. Ambos, ademais, sabem - Marx o diz mais claramente que Hegel - que a tomada de consciência completa de uma situação histórica indica que esta situação deve ser e será ultrapassada, assim como ambos, veem a impossibilidade de traçar uma imagem precisa do Estado por realizar, porque só o sentido da oposição ao existente é determinada, mas não a forma nova que será resultado da ação. Isso não impede que o acento recaia, em um, no papel das massas (ou das classes - os dois termos se encontram em Hegel, e no sentido em que Marx os empregará) e, no outro, na ação governamental. Segue-se que um dos problemas candentes da época contemporânea não é visto por Hegel: a saber, a possibilidade dada à administração de ter causa comum com uma das classes sociais em conflito. O conflito mesmo, ele o viu, mas não lhe atribuiu a importância que devia adquirir muito rapidamente com a luta pelo Estado (não somente no Estado). Destarte, seja apontado uma das principais divergências entre ambos os filósofos.

III

Na análise do parágrafo 261 da *Filosofia do direito* de Hegel, Marx reencontra o tema predominante de sua crítica a essa obra: a dubiedade da mesma em face ao Estado moderno, pois o livro, de um lado, expõe a discordância antinômica entre a sociedade-civil e o Estado e, de outro, pretende que ambos sejam essencialmente idênticos. Em outras palavras: Hegel sustenta que entre as duas entidades sociais há apenas uma discordância exterior, fenomênica; que os fins imanentes de ambas, contudo, se identificam e, por isso, o conflito aparente resolve-se pelo próprio desenvolvimento do processo social; o movimento dialético da essência alcança e realiza a identidade subjacente na aparente contradição. Marx cita o parágrafo em questão:

Em face das esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil, o Estado é, de um lado, uma necessidade externa e sua 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 imanente 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 *apud* MARX, 2010, p. 27).

Ao comentar este parágrafo, iniciando o que se conhece dos *Manuscritos de Kreuznach* (*a Crítica da filosofia do direito de Hegel*), Marx busca demonstrar que a oposição das duas entidades não é aparente, mas sim essencial, que se trata de uma diferença na qual não há lugar para nenhum movimento de identificação e que, em verdade, o círculo civil e o Estado na sociedade moderna opõe-se em seus fins imanentes. A contradição entre eles, portanto, seria de caráter essencial:

Hegel não fala, aqui, de colisões empíricas; ele fala da relação das “esferas do direito privado e do bem privado, da família e da sociedade civil” com o Estado; trata-se da relação essencial dessas próprias esferas. Não apenas seus “interesses”, mas também suas “leis”, suas determinações essenciais são “dependentes” do Estado e a ele “subordinadas”. Ele se relaciona com seus interesses e leis como “potência superior”. Tais “interesses” e “leis” apresentam-se como seus “subordinados”. Eles vivem na “dependência” do Estado. Precisamente porque “subordinação” e “dependência” são relações externas, que restringem e se contrapõem à essência autônoma, é a relação da “família” e da “sociedade civil” com o Estado aquela da “necessidade externa”, de uma necessidade que vai contra a essência interna da coisa. Que “as leis do direito privado” dependem “do caráter determinado do Estado”, que elas se modificam segundo ele, é algo que está subsumido na relação da “necessidade externa”, precisamente porque “sociedade civil e família”, em seu verdadeiro, quer dizer, autônomo e pleno desenvolvimento, são pressupostas ao Estado como “esferas” particulares. “Subordinação” e “dependência” são as expressões para uma identidade “externa”, forçada e aparente, para cuja expressão lógica Hegel utiliza, corretamente, a “necessidade externa” (MARX, *ibid.*, p.28).

Para Marx, os deveres individuais e particulares não se integram no interesse geral supostamente representado pelo Estado; pelo contrário, são dependentes, subordinados dele e, em consequência, tais deveres não configuram, como assegura Hegel, a face reversa de direitos correspondentes. Portanto, a pretendida “unidade da finalidade universal” e do interesse particular não se efetua e nem se comprova. O Estado, assim, não integra os que seriam seus membros e se defronta com cada um na posição de um estranho, um outro imposto e distinto que a todos subordina, um universal defeituoso,

particularizado, um todo diferente de todos, que se acrescenta como mais um. Estas observações perpassam inteiramente o esforço crítico de Marx para desmascarar a “astúcia lógica” de Hegel ao revelar que o Estado enquanto abstração universal se particulariza de maneira adversa às esferas privadas da sociedade-civil ao invés de abarcar numa unidade.

A denúncia da contradição no plano conceitual entre particular e universal concreto, entre o segundo e o terceiro momentos do silogismo lógico aplicado ao processo social (sociedade-civil *versus* Estado) como conflito insuperável, insinua-se já no comentário da primeira página da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e desenvolve-se até a última (FREDERICO; SAMPAIO, 2005, p. 120)

Sobre esse problema filosófico-político do jovem Marx, Lukács (2007, p. 142) nos mostra que, naquele momento, na primavera de 1843 - após as experiências da atividade jornalística, das primeiras análises críticas de problemas sócio-econômicos e da questão da miséria e da exploração -, Marx retoma seu objetivo num estágio bem mais maduro de sua evolução. Sua crítica a Hegel certamente permanece: agora como antes, o que o motiva, enquanto democrata revolucionário, é a luta contra a monarquia constitucional e sua justificação por parte de Hegel. Contudo, ele põe agora como centro de seu interesse o problema crucial da filosofia hegeliana do direito, ou seja, a relação entre sociedade-civil burguesa e o Estado. No exame crítico desta questão, a concepção geral do mundo de Marx conhece uma evolução decisiva: a tomada de distância crítica em relação a Hegel já atinge um ponto qualitativamente novo.

Os escritos da primavera e do verão de 1843 não representam mais apenas um desenvolvimento radical, mas uma crítica de princípio, que aponta para uma inversão da filosofia hegeliana do direito e, como Marx o diz claramente em algumas passagens, da filosofia hegeliana em geral. Desse modo, o objetivo inicial é certamente retomado em amplas observações críticas acerca das teses de Hegel, mas uma nova formulação vai além disso. Aquilo estigmatizado por Marx (ainda na mesma época) parece-lhe, poucos anos após, uma situação normal e desejável: o indivíduo deve impor os interesses de sua classe na sociedade. O horror ante a sociedade “burguesa”/“civil” (*bürgerlich*), que lhe era inerente na condição de colaborador do jornal liberal-burguês (*bürgerlich-liberalen*), abre os seus olhos para a existência de uma nova classe, uma classe que, pelo menos na Alemanha, ainda era pequena, desprovida de vontade, cega, mas que, de qualquer forma, lá estava - uma classe que apenas necessitava ser levada à consciência de sua posição e de seu caminho para que fossem alcançados os ideais de liberdade que Marx outrora

julgara serem possíveis de alcançar no Estado político. Assim, atento a uma classe e não ao Estado, este hegeliano, que inicialmente postulava a Filosofia do Direito de Hegel, deve proceder ao deslocamento da ideia principal da sistemática hegeliana do “espírito objetivo” (ROSENZWEIG, 2011, p.544).

Cabe enfatizar que Hegel interpreta a burocracia como uma mediação, uma das diversas pontes que interligam a poder do Estado a sociedade-civil. Situada numa posição estratégica, ela configura-se como um setor particular dentro do Estado, como expressão da essência, do conteúdo do Estado materializando-se em forma de corporação. Desse modo, a burocracia apresenta-se como formalismo do Estado, e como este último é o espírito idealizado da sociedade, a burocracia expressa a essência espiritual da sociedade. Ela é incumbida de defender o “espiritualismo” do Estado contra o “materialismo” existente no interior da sociedade.

Os *Manuscritos de Kreuznach* representam um dos poucos momentos em que Marx discute esse tema. Nessa primeira incursão, argumenta que a burocracia em Hegel é uma mediação, um expediente lógico utilizado para encobrir a separação entre o Estado e a sociedade-civil burguesa, entre o interesse universal e o particular. Mas a utilização desse recurso apenas atesta o abismo separando o conceito hegeliano de Estado e sua realidade. Nesse contexto a burocracia nada pode mediar, ao contrário, ela o resultado da alienação política, da vida pública: uma prova de que entre a sociedade-civil e o Estado há um abismo intransponível. Conquanto, o papel de mediação atribuído por Hegel à burocracia seria no fundo um artifício lógico para tentar juntar o que estava separado.

Enquanto parte do Estado, a burocracia é apenas mais uma corporação, é a “sociedade civil do Estado”, ou o Estado querendo transformar-se em sociedade civil. Mas enquanto corporação ela também é o “Estado da sociedade civil”, ao passo que essa última aspira transformar-se em Estado. Nos dois casos ela é um ser particular, uma corporação em relação de hostilidade com as demais corporações, sem mediação, pois seria um disfarce do antagonismo entre ambas entidades mencionadas. Nessa relação dualista e antagonica, o poder universal do Estado transforma-se num negócio particular do soberano e de seus servidores “separados do povo”, os burocratas. Assim, Marx contesta a posição hegeliana sobre os funcionários como pessoas encarregadas da defesa do “espiritualismo do Estado” contra o “materialismo da sociedade civil”, como os “articuladores da vida social”.

Considerações finais

À guisa de considerações finais, seja ressaltado a extrema relevância que a análise da filosofia do direito possui para a atualidade bem como procuramos evidenciar, a contradição entre a sociedade civil-burguesa e o Estado, posta em oposição por Hegel e explicitada negativamente por Marx. Vemos perpassar, em sua crítica, a chave do método histórico-filosófico de Feuerbach, seu predecessor mais próximo, na qual consistia em desmistificar o “jogo” de contradições lógico-especulativas de Hegel nas quais o desencadeamento silogístico das proposições, assumiam uma completa inversão da ordem entre sujeito e predicado, qualificando o primeiro, determinação daquele último e vice-versa, numa alternância a qual sarcasticamente alguns pensadores apelidaram-na de “malabarismos conceituais” ou mesmo “rodopios de bailarina”. Por mais cômico que o escárnio soe, há de levar-se em conta e com seriedade, o desenvolvimento da dialética hegeliana. Portanto, podemos distinguir na crítica de Marx à Filosofia do direito de Hegel o resultado da ruptura em três eixos principais: 1º crítica a separação e oposição entre sociedade civil e Estado; 2º crítica a especulação idealista, que inverte sujeito e predicado; 3º crítica a alienação política, que impede o povo de controlar o Estado. Se por um lado no épico embate entre aqueles “de direita” e os “de esquerda”, vemos a expressão ideológica do *status quo* conservador, por outro lado, vemos a subversão do método dialético, que não pode prescindir “da arma da crítica, sem a crítica das armas”, protestando manifestamente contra aquilo que Hegel, alhures, anuncia como a “marcha de Deus sobre a terra”: o Estado; mas não qualquer um, senão, a constituição do Estado burguês oitocentista e sua inerente barbárie que se arrasta hodiernamente. Por isso, Marx viu a necessidade de se enfrentar o moderno Leviatã.

Referências

- FREDERICO, Celso. (2009). *O jovem Marx (1843-44): as origens da ontologia do ser social*. São Paulo, Expressão Popular.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Tradução de Paulo Meneses e colaboração de José Machado. Vol. III: A filosofia do espírito. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Felix Meiner Verlag, 1991.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. São Leopoldo: RS., Ed UNISINOS/Loyola. 2010.
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito* / trad. Orlando Vitorino. – São Paulo : Martins Fontes, 1997. (Clássicos)

- _____. *Grundlinien der philosophie des rechts*. Stuttgart, Reclams Universal Bibliothek, 2009.
- SAMPAIO, B. A.; Frederico, C. *Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. Ed. UFRJ., 2005.
- LEFEBVRE, J. P.; MACHEREY, P. *Hegel e a Sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. São Paulo: Ed.Unesp, 1998.
- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2008.
- SALVIO, T. *Algumas considerações sobre a filosofia de Hegel: in TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato; (Orgs.) Enciclopédia das ciências filosóficas: 200 anos [recurso eletrônico] / Ricardo Pereira Tassinari; Agemir Bavaresco; Marcelo Marconato Magalhães (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.*
- WEIL, E. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Ed. Realizações, 2011.

Recebido em: 06/11/2019

Aprovado em: 25/11/2019