

Entre Hegel e Marx: dialética e Estado

Between Hegel and Marx: dialectic and State

GABRIEL ALLAN DREHMER ¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo esboçar as nuances da crítica de Marx à noção hegeliana de Estado, bem como o decurso teórico empreendido para tal, seguindo a desconstrução de Marx em relação à dialética de Hegel enquanto abstração puramente metafísica, portanto, sem efetividade. O artigo é resultante do exercício empreendido junto à vislumbres envolvendo a ética e a filosofia política, a passagem da moralidade à eticidade do Estado, bem como a inversão material enquanto método proposto por Marx na sua análise crítica da concepção hegeliana do Estado.

Palavras-chave: Dialética. Estado. Materialismo.

Abstract: This article aims to outline the nuances of Marx's critique of the Hegelian notion of State, well as the theoretical course undertaken, following Marx's deconstruction in relation to Hegel's dialectic as a purely metaphysical abstraction, therefore, without effectiveness. The article is the result of an exercise undertaken with glimpses involving ethics and political philosophy, the transition from morality to the ethics of the State, well as material inversion as a method proposed by Marx in his critical analysis of Hegelian conception of the State.

Key-words: Dialectic. State. Materialism.

Nada mais prolífico para nossa interpretação atual do quadro político do que a dobradinha Hegel-Marx. Ambos os autores representam um marco nunca precedido na história do pensamento moderno. Tanto Hegel quanto Marx enunciam em suas respectivas teorias uma compreensão macro-estruturante da realidade histórica e do pensamento político. Hegel contrapõe ao formalismo idealista, ilustrado no seu ápice pela moral kantiana, a necessidade da retomada do conteúdo em sua relação intrínseca com a forma. Sem recair no velho paradoxo empirista, Hegel assume como processo presente no real a direta relação entre a lógica que expressa o pensamento no seu desenvolvimento mesmo em relação a concretude do mundo. É por meio da dialética e seus momentos que Hegel capta na realidade o devir enquanto expressão da própria realidade pensada. A lógica, dessa forma, está pé com pé em relação ao real. Neste sentido, a razão não se resume a mera abstração formal, categorial, do pensamento, mas diz respeito ao desenvolvimento do próprio conceito e suas determinidades guardadas e superadas no sucessivo processo dialético de oposição e síntese (ou negação da negação). Da mesma forma, Marx explora o conteúdo do real invertendo a relação entre ideal e material. Em sua

¹ Mestre na Linha de Ética e Filosofia Política pelo PPGfil da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: gabrieldrehmer@hotmail.com.

crítica ao idealismo hegeliano, Marx inverte os pólos da relação sob o argumento de que Hegel haveria posto o mundo de ponta cabeça, uma vez que, para Marx, é a materialidade que define o modo de vida do homem, e não o contrário. Em seu método dialético materialista, pois, Marx parte da análise objetiva e exposição crítica para entender seu papel junto à sociedade. Inequivocamente, como se torna evidente, o diálogo entre esses dois autores é de suma importância para nosso entender acerca das relações que se estabelecem hoje entre sociedade e Estado, entre poder, legitimidade e a dominação em seu aspecto político e econômico. Nossa proposta é delimitar nesse diálogo mesmo a relação entre um e outro, buscando pelo seu contraste as nuances que nos permitem entender criticamente as relações acima elencadas.

A dialética e suas abordagens: idealismo x materialismo

A dialética na história da filosofia possui quatro principais acepções, a saber: método de divisão, comum nas investigações platônicas com o objetivo de assumir uma verdade formal da ideia por meio da depuração de suas qualidades no exercício do diálogo, caracterizado como método indutivo sintético, segundo o qual corre-se o risco do relativismo do conteúdo em relação a forma; a lógica probabilística de Aristóteles segundo um contexto racional não demonstrativo, o qual se volta para a silogística no intuito de captar na essência a verdade do ente; tal acepção dialética se caracteriza por sua ênfase na validade da proposição e não necessariamente na sua comprovação empírica, a terceira forma de abordagem dialética é o estoicismo, onde a lógica formal assume a qualidade de revelar o conteúdo pelo movimento da coisa; e, por último, a dialética propriamente hegeliana, a qual exploraremos brevemente a seguir a partir do próprio autor a quem se refere e seu crítico mordaz, Marx.

Como percebemos, todas as acepções dialéticas anteriores a Hegel tendem a uma abordagem formal da lógica. Não se exclui o conteúdo, mas este acaba subordinado ao pensamento enquanto estrutura de captação da realidade. Em Hegel, e depois em Marx, a dialética se dá não no pensamento, mas por meio dele se torna evidente enquanto processo ao qual estão submetidas as coisas, o conteúdo, num constante processo de realização da ideia, não mais formal, mas concreta, de enriquecimento das determinidades da coisa junto a sua realização mesma (aqui cabe a famosa metáfora da semente, a qual é em essência árvore que se realiza sucessivamente no conceito, processo mesmo de superação da semente em si mesma, até chegar na ideia de árvore e ser superada novamente).

A dialética hegeliana: entre a forma e o conteúdo

A dialética hegeliana se confunde com a lógica de pensamento a qual lhe subjaz, mas, como pressupomos, não se limita a ela. A lógica implicada no conceito dialético se inscreve no real enquanto fenômeno concreto, o qual se desdobra nos

momentos de mediação da ideia entre o universal abstrato (em-si ou Ser), o particular (para-si ou o Nada) e a síntese de ambos pela compreensão da singularidade (em-si-para-si ou devir), quando o universal negado pelo particular reconhece a si mesmo enquanto conteúdo.

Como toda compreensão filosófica, ainda que universalizante, o pensamento hegeliano também surge como resposta ao seu tempo em termos de contexto histórico das ideias (iluminismo) mas também do Estado (revolução francesa e monarquia constitucional). Com as revoluções de cunho liberal, as quais remontam a supressão do feudalismo por meio da ascensão mercantil, o Estado ganha as características da burguesia em ascensão, as quais demandavam um novo fundamento para a política e seu caráter jurídico, onde ao homem cabe o direito inerente, sua qualidade natural salvaguardada universalmente pela instituição do Estado.

Sem negar a tradição idealista que fundamenta tal compreensão do Estado face ao direito, a filosofia hegeliana se vincula diretamente ao pensamento kantiano, indo além quando trata o *a priori* formal a partir de uma concretude que o compreende dicotomicamente inscrito no próprio movimento do real, e não só no pensamento especulativo. Desta forma, ainda, Hegel supera a dicotomia sujeito-objeto ao inseri-la no pensamento enquanto momento da ideia mesma que se realiza no real.

A exposição do pensamento em regras cinde o mundo entre Sujeito e Objeto; a dialética hegeliana, superando a normatividade do pensamento moderno em relação a essência da razão e seus modos, que via na política um caráter lógico-cientificista meramente gnosiológico, opera um retorno aos pré-socráticos (Heráclito e Parmênides) ao retomar da ideia de movimento o aspecto ontológico do real, até então meramente formal e estático. Assim, Hegel propõe uma nova compreensão sistêmica da realidade, onde há um retorno a noção de organismo, onde o *logos* é entendido para além da simples atividade racional do pensar. Essa nova forma de racionalidade vê no devir os diferentes momentos de mediação entre o universal e o particular.

A contradição é entendida como um momento da racionalidade do Ser que se diz no movimento mesmo de oposição dos contrários. Tal superação da dualidade num terceiro resultante dos contrários unifica forma e conteúdo numa complexa compreensão da realidade que identifica o pensamento consigo mesma. Assim, a linearidade lógica é superada pela circularidade dialética que se renova a todo novo momento de mediação. Esse movimento de determinação passa basicamente do Ser ao Nada e do Nada ao devir ao ser superado e mantido no próprio movimento ao qual diz respeito. A dialética hegeliana é o próprio movimento que constitui a realidade quando passa da pura abstração, reconhecimento do mundo em-si, do Ser, para a particularidade, reconhecimento da coisa, o para-si que nega a totalidade

constituindo-se enquanto parte, e é superada e mantida na síntese do movimento, o devir que retoma o universal no reconhecimento do próprio particular em sendo todo-parte.

Portanto, a dialética hegeliana é um modo de descobrimento do real que parte do momento mais abstrato até a concretude do real pelas determinações do particular. Tais momentos se estruturam na imediatez até as relações mais complexas de mediação e realização da ideia.

A inversão lógica de Marx: o materialismo em oposição ao Estado

O método dialético de Marx se difere do hegelianismo fundamentalmente em dois momentos; em relação a inversão conceitual Marx, ainda que não abandone o tom idealista, parte do materialismo, este que, num segundo momento, permite ao autor alemão abordar a coisa da lógica em dois momentos subsequentes, por meio de uma investigação analítica das propriedades da coisa e relacionando-a com o meio social ao expô-la criticamente segundo o mesmo. A diferença preponderante entre Hegel e Marx, portanto, é a base idealista (abstrata) do primeiro e a matéria histórica (coisa) no segundo.

O método de Marx, baseado nos dois momentos de investigação e exposição crítica, tem como objeto a coisa da lógica, a qual diz respeito ao real concreto presente na história. Diferentemente do concreto em Hegel, que era a realização do conceito em seus diferentes momentos no pensamento, para Marx a concretude é o *a priori* presente na história a partir do qual o pensamento surge. Em outras palavras, enquanto para Hegel a realidade surge do pensamento, para Marx é o pensamento que surge da realidade materialmente dada. Portanto, enquanto dialética materialista, o método de Marx não se aproxima nem do puro idealismo, nem do empirismo acético que vê no real um todo desordenado. Marx mantém o tom idealista ao analisar a realidade a partir de uma proposta dialética, negando a arbitrariedade do empirismo, mas sem se prender ao puro pensamento, indo além, por sua vez, do idealismo anterior a ele.

A realidade deve ser mensurada de forma crítica tendo como pano de fundo a história, a qual versa sobre as relações sociais tangenciadas pelas necessidades humanas voltadas para o exercício da política. Daí que, para Marx, o fator determinantes a ser considerado é a sociedade civil e não o Estado abstraído de suas determinações materiais.

Tal método se baseia em dois momentos, como aludido acima, a investigação e exposição. A investigação diz respeito ao momento prévio à crítica, onde cabe ao pensamento apropriar-se das determinações da coisa no intuito de gerar dela um reflexo real do próprio mundo. A exposição, por sua vez, é o momento crítico, onde tais determinações são postas em relação tendo em vista as carências humanas

(como diria Marx, da água primeiro constata-se que tem a qualidade de matar a sede e depois, num segundo momento, que pode ser vital para o benefício da comunidade).

Em suma, “a investigação é a apropriação analítica e reflexiva do objeto captado antes de sua exposição metódica, enquanto a exposição é a crítica do objeto com base em suas contradições [...] uma exposição crítico-objetiva da lógica interna do objeto, do movimento efetivo do próprio conteúdo do objeto” (CHAGAS, 2011, p.3).

Tal representa um esforço sistemático de compreensão da evolução da coisa, criticamente, em relação a sua lógica interna.

A crítica de Marx, portanto, baseia seu método dialético em oposição a dialética hegeliana, fundamentalmente. Politicamente, uma vez que a história se baseia num momento que se refere a organização social. Para Marx, o método hegeliano inverte os polos, subjetivando o Estado abstraindo-o de suas determinações materiais e o colocando como demiurgo que paira onipotente sobre a sociedade civil. Marx trata de inverter essa relação, colocando-a de ‘cabeça para cima’, elencando como determinante o Estado como produto do meio, da materialidade, e não o contrário, o meio como decorrente da realização do Estado. O Estado, em oposição a Hegel, é aqui tomado como considerado a partir de seu conteúdo.

92

O método dialético de Hegel, por meio da dupla negação, faz do particular universal abstrato que por sua vez nega as relações materiais do indivíduo quando toma-o enquanto universalizável na figura do Estado demiurgo, que por sua vez retorna como instância de dominação.

A crítica de Marx, neste sentido, se situa no sentido de falsear a efetividade de uma tal relação, mostrando que todo Estado enquanto produto e não produtor, possui um viés ideológico, no caso do Estado hegeliano, um viés burguês de exploração da sociedade civil por meio das delimitações de um tal substrato estatal.

Marx mostra, pois, que nenhuma abstração pode ser desligada dos fatos, correndo risco de, perdendo sua determinação real, retornar como instrumento de dominação do homem sobre si mesmo.

Concepções de Estado

Assim como o tema da dialética incorre em diferenciações fundamentais entre Hegel e Marx, essas também ecoam quando tangem a questão política acerca da formação e do papel do Estado. Enquanto o primeiro enuncia a monarquia constitucional como a boa nova da marcha do espírito na história junto a liberdade, o outro critica o Estado burguês como instância de dominação de classe. Independente dos méritos de um e outro, a sinergia entre ambos nos é cara ao por

na mesa discussões que se fazem presentes até hoje, como a ideia de liberdade política, a ligação entre ética e política, a defesa do direito à propriedade privada, no caso de Hegel, e os problemas sociais fruto do acúmulo desregrado de uma base governista que detém o monopólio dos meios de produção e, portanto, os meios de expropriação das classes menos favorecidas em Marx. Vamos, então, às nuances que caracterizam um e outro para que possamos entender melhor sua relação de forma crítico/filosófica.

Hegel: Estado e Sociedade Civil

A definição de Estado em Hegel passa pelos momentos do problema e do método, a saber: da natureza imanente da ideia e da sua compreensão enquanto razão de ser, respectivamente. Isso significa dizer que Hegel tangencia uma concepção de Estado destoante da conceituação jusnaturalista, onde o Estado é produto da razão dos indivíduos em consórcio. Para Hegel o Estado é imanente no tempo, sempre existiu enquanto absoluto irrealizado, enquanto conceito. Portanto, não há contrato em Hegel senão no nível da lei. A lei enquanto produto do reconhecimento do espírito do povo é mutável de acordo com o mesmo, mas o Estado enquanto ideia, e não o Estado histórico, sempre existiu na forma do conceito.

A partir de uma definição geral, a problemática se divide em três momentos; do Estado em relação a sua interioridade, a relação íntima entre o Estado e a sociedade civil, ao seu exterior, na relação do Estado com outros Estados por meio do exercício da força, e universal, em relação ao Estado histórico e sua constituição remetida mais ou menos à ideia de liberdade tal como presente no tempo. Aqui nos interessará o primeiro aspecto, da interioridade do Estado em sua conformação junto aos elementos de mediação da sociedade civil.

Contrário a tradição idealista precedente, que via no Estado uma experiência de pensamento e, portanto, hipoteticamente baseada no dever-ser, Hegel propõe uma abordagem científica onde o mesmo, o Estado, é entendido de forma análoga a natureza imanente, tratando-o enquanto ser-como-é, no caso, junto ao desenvolvimento do Estado no tempo, na história.

O método é dedutivo, uma vez que parte das premissas reais em relação ao pensamento e do pensamento retorna à primeira. Partimos da exposição do Estado racional, do desenvolvimento da ideia de Estado por meio da dialética e seus momentos subsequêntes à realização do conceito de liberdade presente na moralidade subjetiva. O Estado, assim, é fim absoluto, o em-si-para-si resultado da contradição primeira entre o universal e o particular.

O Estado personifica a concretude da ideia de liberdade enquanto substancialidade ética, a qual é garantida pelo Estado mesmo quando trata de

congregar os interesses individuais sob a figura do interesse do próprio Estado. O interesse do Estado é ele mesmo a salvaguarda da liberdade uma vez reconhecida em-si-para-si, por meio do processo de mediação entre a vontade universal, do direito abstrato, e particular, da moralidade subjetiva, superadas pela síntese do Estado enquanto singularidade mesma na qual estão preservadas tanto a universalidade, como direito do todo, e a particularidade que reflete no todo seus próprios interesses e se quer a si mesma no dever para com a própria sociedade. Na palavras de Hegel na terceira parte da Filosofia do Direito, o “Estado é a realidade em ato da ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada clara para si mesma, que se reconhece e se pensa, e realiza o que sabe porque sabe” (HEGEL, 2003, p. 216).

Segundo Lima Vaz, ainda, o Estado enquanto resultante do processo dialético é a ideia realizada da ética presente já no livre arbítrio da vontade subjetiva:

O Estado é o resultado dialético ou realidade efetiva da ideia ética. Na lógica imanente à dialética do espírito objetivo ou da sociedade, é o momento da universalidade concreta. A ideia do Estado apresenta uma estrutura lógica (U-P-S) que vai da realidade imediata do Estado individual na sua Constituição à universalidade concreta da história universal (VAZ, 1980. p. 26).

Assim, a essência do ser livre se realiza na concretude como fim imanente dos indivíduos que por meio dele veem garantidos os seus direitos particulares. Por meio do Estado enquanto fim, o direito abstrato encontra e é superado junto ao particular na própria ideia realizada. Desta forma, o direito é universalizado em relação a base material da sociedade civil.

As próprias formas de governo assumem em Hegel um aspecto momentâneo em relação a dialética, a monarquia constitucional representada historicamente engloba os três momentos da formação do Estado enquanto fatores constituintes, a saber, a monarquia, aristocracia e democracia. Esses três momentos são representados pelo rei, pelos conselhos e pelo poder legislativo, respectivamente.

Os três componentes supra-citados assumem como papel realizar a constituição presente já na ideia, a qual é redigida segundo o momento efetivo e o grau de racionalidade do povo em relação ao Estado. Assim, a dedução racional aponta para a monarquia constitucional como forma mais bem acabada.

O Estado em essência superior ao indivíduo é inalienável em sua figura de autoridade, o monarca. Hegel parte de uma interpretação, depois reiterada pelo jovem Marx nos termos da democracia direta, que entende a necessidade de um Estado forte e unificador. Portanto, cabe ao Estado enquanto mantenedor dos direitos individuais da propriedade e do trabalho, interferir na salvaguarda dos mesmos em relação a possíveis impedimentos. Nesses termos, ainda, o Estado não é uma massa de indivíduos, mas um organismo autônomo composto por membros da

sociedade civil, esta última entendido seu funcionamento a partir das relações entre corporações onde o interesse público e o bem estar da sociedade são garantidos pelos próprios interesses compartilhados entre elas.

A ideia de liberdade a partir das determinidades da sociedade civil ao Estado enquanto substancialidade ética

Em seu livro intitulado *Ética e Política: Hegel e o formalismo kantiano*, Weber (2009, p.111) tem como objetivo demonstrar na argumentação dos autores, Kant e Hegel, a passagem entre a moral subjetiva do primeiro para a eticidade do Estado no segundo. Para tanto, ao remontar a questão clássica acerca da relação entre ética e política, o comentador nos apresenta o Estado hegeliano enquanto universalidade das relações de mediação que vão da pura subjetividade do arbítrio à realização ética do conteúdo presente na ideia de liberdade e seu conceito. Nos interessa aqui o sexto capítulo (WEBER, 2009, p.) onde, uma vez traçada a relação entre moral subjetiva e objetividade ética em Hegel, o comentador delinea as nuances do Estado em relação a sociedade civil.

O capítulo em questão, em sua estruturação própria, segue os momentos do desdobramento dialético que vai da sociedade civil ao Estado pelas determinidades do conceito de liberdade tal como se realiza em seus momentos de mediação rumo ao ideal concreto; ou, no devir da ideia que se desenvolve no conceito em sua sucessivas determinações. Portanto, são importantes esses dois momentos que se relacionam segundo as próprias instâncias de determinação do conceito, sobretudo a sociedade civil e o Estado, o qual se realiza e retorna à primeira como elemento regulador.

Preliminarmente, em relação a sociedade civil, esta se desenvolve em uma tríade própria. Todo sistema triádico de Hegel reflete a oposição e síntese primeira entre o Ser e o não-Ser. Desta forma, a sociedade civil se divide nos momentos do universal da família, onde o indivíduo se compreende segundo as necessidades dela, do trabalho, quando o indivíduo se vê às voltas com sua necessidade particular, e da corporação, onde a necessidade do grupo, ou da família, é superada e guardada junto aos anseios particulares do indivíduo que aparece entre outros iguais na esfera do trabalho e da produção. No Estado, por sua vez, essa relação se dá no nível do direito, primeiramente abstrato, direito universal de todo indivíduo como igual, moral subjetiva, ou o querer de si mesmo em relação ao livre-arbítrio, e a eticidade que se dá no âmbito do Estado, onde conforma-se o querer do todo e do indivíduo por meio da vontade em-si-para-si referente a mútua relação entre direitos e deveres.

O primeiro passo da mediação e subsequente concretização da vontade livre que se reconhece como membro de uma pequena comunidade ética é a família. Aqui a consciência do viver em comunidade se dá no nível das relações patriarcais.

A família implica numa dialética própria cujo primeiro momento se dá na conjunção espontânea de duas vontades particulares por meio do laço matrimonial. No casamento há o abandono da subjetividade atomizada na figura egoística do indivíduo que é superada e guardada pela comunhão de bens que passa dos pais aos filhos. Como diz Weber:

Para Hegel, o princípio segundo o qual devemos respeitar a propriedade privada, por exemplo, passa pelo movimento de reconhecimento das vontades, o que se dá dentro decertas circunstâncias [do matrimônio e da propriedade familiar] (WEBER, 2009, p. 143).

As implicações do casamento presente na família não basta, esta deve ser superada pelo direito que representa o próximo passo na dialética da sociedade civil, a propriedade.

O movimento de reconhecimento das vontades relacionadas entre si ganha efetividade por meio da limitação do indivíduo em relação a um outro. O outro torna-se, assim, o fator hipotético que delimita no pensamento o direito da família, delimitação essa que se dá por meio da propriedade privada como garantia da liberdade individual por meio do trabalho. Assim, pelo matrimônio constitui-se uma nova pessoa jurídica a qual é garantido direito a propriedade pela congregação familiar.

96

Outro momento da sociedade civil, decorrente da propriedade familiar, se dá nas corporações como associação de homens livres conjugados pelo interesse particular. A mediação das corporações onde os indivíduos associados trabalham em consórcio, visa superar as carências por meio de um sistema de necessidades, ou Estado de carências, onde a individualidade é superada pelo bem da comunidade que se comunica entre si por uma mútua relação. Tal é a divisão social do trabalho. Nas palavras de Hegel:

A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de modo que cada um se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio (HEGEL, 2003, p. 167-8).

Conclui-se, como dizíamos acima, que podemos chamar “tal sistema o Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto” (HEGEL, 2009, p. 168).

Desse contexto surge o solo comum das relações éticas dentro da sociedade civil não mais circunscrita ao âmbito familiar, onde a liberdade imediata, mediada pelo puro subjetivismo moral do eu-querer, se choca com outras vontades

igualmente livres que são guardadas num nível mais amplo, reponsável por delimitar tais relações mediadas pelo indivíduo e seus interesses representados pela propriedade. As corporações representam a universalização das necessidades segundo a materialidade da sociedade civil que tem por base a família, e esta, o casamento enquanto contrato de duas vontades recíprocas.

Mas as corporações não representam ainda o produto acabado da ideia de liberdade, uma vez que implicam em interesses particularizados na instância de grupo. Para superar tal interesse é preciso de uma figura mediadora que condense em si o ideal de liberdade na medida em que supera essa particularidade mesma, preservando o tecido social como um todo, esse elemento fundamental é o Estado.

O Estado, pois, é responsável por realizar na concretude a universalidade ética por meio das particularidades decorrentes da abstração primeira do universal em-si, tal processo de mediatização do universal abstrato pelas particularidades da vontade para-si mantém no nível do direito a substancialidade ética do ser livre pelo reconhecimento da singularidade em-si-para-si da vontade que se quer a si mesma como dever em relação a um outro. Ao Estado, portanto, cabe manter a justaposição entre direitos e deveres na relação entre indivíduos que gozam de uma e mesma igualdade dada aprioristicamente pelo pensamento e posteriormente pela realidade histórica das comunidades humanas.

No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem sua existência mediata, enquanto o indivíduo tem sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como a sua essência, como ao fim e ao produto de sua atividade (HEGEL, 2003, p. 216).

Ou seja, é no reconhecimento da vontade livre por meio do indivíduo que se quer como membro do Estado que este obtém o grau de universalidade de uma vontade em-si-para-si, que reconhece no Estado o absoluto do ser livre.

É pelo movimento dialético de manutenção do direito por meio do dever, de retorno da particularidade ao universal, que o Estado ganha sua substancialidade ética, entendida esta por meio da realização da ideia de liberdade por meio da concretude da instituição estatal. A igualdade, assim, é garantida como um direito à diversidade que por sua vez implica no dever em respeito a subjetividade alheia. Em suma, a função do Estado para Hegel é fazer da particularidade um interesse público onde o sujeito encontra a satisfação dos próprios interesses na identificação mesma do particular com o interesse do Estado e, por meio dele, na garantia dos próprios direitos e dos deveres.

Marx e a negatividade da política

Ao analisar Marx a partir da questão acerca das formas de governo, Bobbio (BOBBIO, 2017) lança a ideia de que no autor alemão não há senão uma visão negativa da política. Tal ponto de vista é corroborado e ampliado pelos comentários de Paixão (PAIXÃO, 2017) ao dividir entre seus dois primeiros capítulos a crítica politicista de Marx em relação ao Estado hegeliano e o seu abandono das saídas politicistas como meio de resolução do problema do antagonismo de classes. Voltando a Bobbio, o negativismo atrelado a política se define pela oposição entre o Estado burguês e a necessidade de uma democracia direta na qual o poder emana do povo na medida em que se aproxima dele segundo as demandas materiais da sociedade.

Uma vez que a materialidade que funda o Estado como forma de governo, e não o Estado conforma a sociedade segundo o *modus abstrato* do pensamento que acaba por subjetivar o mesmo frente a sociedade civil, é a ela que se volta o olhar de Marx ao demarcar como demanda primária a supressão das carências do homem em detrimento da salvaguarda da propriedade acumulada nas mãos de poucos.

A substancialidade do Estado, assim, não é a liberdade do conceito dado abstratamente pela ideia, mas o seu contrário, o domínio de uma classe sobre a outra sob uma base material na qual, independente da forma de governo, boa em si mesma ou má em si mesma, este, o governo ou o Estado concretamente dado, será sempre um organismo parasitário das relações sociais. A relação que se dá aí é de manutenção do Estado distanciado da sociedade e, portanto, da base material. Somente a abstração do Estado pode manter tal relação de domínio por servir-se de um instrumento ideológico que, por sua vez, se serve de uma burocracia instituída para gerenciar os negócios de uma minoria. Segundo o próprio Marx, “o executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX, 2010, p. 42).

Segundo o comentador italiano:

Quanto a relação entre sociedade civil e estado, a posição de Marx é antitética a de Hegel: para Hegel, o estado é o racional ‘em-si-parasi’, o ‘deus-terreno’, o sujeito da história universal; em suma, o momento final do espírito objetivo; como tal, é a superação das contradições que se manifestam na sociedade civil. Para Marx, ao contrário, o estado é tão só o reflexo destas contradições, não sua superação, mas sua perpetuação (BOBBIO, 2017, p. 182).

Conclui o comentador dizendo que Marx “considera o estado como puro e simples *instrumento* de domínio...” (BOBBIO, 2017, p. 182), ao que conclui dois aspectos fundamentais da crítica marxiana a ideia de Estado assim entendida, o primeiro entende o Estado como “superestrutura que reflete o estado das relações sociais determinadas pela base econômica” (BOBBIO, 2017, p. 183), e, segundo, como aparelho ao quais se serve a classe dominante.

Da relação material/historicista, da dialética materialista como real motor da história, onde o Estado reflete a organização social, Marx depreende toda lógica de dominação centrada no argumento do acúmulo dos meios de produção. Portanto, o primeiro passo do autor alemão rumo a sua crítica tal como exposta no *Manifesto do Partido Comunista* é a afirmação da luta de classes como elemento que perpassa a história da humanidade e marca a narrativa do homem com o tom das lutas e revoluções rumo a uma emancipação comum. Diz o próprio autor que “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX, 2010, p.40).

Isto nos conduz ao inevitável previsto por Marx como passagem lógica da dominação do homem sobre o homem até sua real emancipação fora da política e, assim, fora das configurações governamentais do Estado. Vejamos como isso se dá.

Da oposição de classes e da historicidade como processo de emancipação humana

Ao nos remetermos ao conceito de Estado em Marx, entendemos que o amadurecimento inelectual do autor alemão passa por algumas fases que se dividem majoritariamente entre o jovem e o velho Marx. Deixaremos de lado o Marx do segundo período, o qual se caracteriza fundamentalmente pela crítica a economia política, sem o abandono da dialética e, ou, de suas críticas as limitações da política. Nos focaremos nas duas fases subsequentes às experiências do jovem Marx, marcado pela atuação como escritor de jornais como a Gazeta Renana e a experiência junto a luta do proletariado em seus diversos momentos, principalmente em relação a comuna francesa.

Os dois momentos do jovem Marx supracitados se dividem entre a crítica ao Estado cristão e à dialética hegeliana, onde o autor busca na depuração do seu conceito de Estado uma proposta mais ampla de participação popular por meio da ação direta do povo, caracterizando a democracia direta, e o abandono das saídas politicistas caracterizado como viragem ontológica de Marx, onde o autor entende a política totalmente sob um viés negativo (o que antes era relativizado pela figura do povo agora assume o mesmo como ponto de viragem para algo além da política enquanto dominação de classe).

A crítica de Marx ao Estado cristão tem como base sua compreensão material/imane do Estado em geral entendido como demiurgo assosiativo das vontades livres. Essa linha crítica marca o primeiro passo do autor alemão na consolidação de sua compreensão primária do Estado, pois, assume no conceito mesmo a relação material implicada na produção cultural e histórica, mostrando que a religião de Estado nega o mesmo ao inverter sua relação com a sociedade. Aqui aparece-nos um Marx preocupado com a essência democrática do Estado e sua laicidade. O Estado cristão, portanto, é uma inversão na sua relação mesma com a

base material, cultural e histórica, ao se distanciar do todo assumindo uma parte abstraída da cultura como fundamento universal.

Pois, no entender de Paixão, a compreensão de Estado em Marx nessa altura do seu decurso intelectual:

[...] é a real comunidade humana, onde os instintos animalescos desse ser são convertidos em uma racionalidade ética, que garante a verdadeira liberdade do homem, se configurando enquanto expressão associativa dos homens realmente livres. O Estado sempre vem aparecendo enquanto demiurgo da realização da racionalidade humana, pois ele é encarado até então, como expressão da própria natureza humana: é o desenvolvimento organizativo da vida política dos homens (PAIXÃO, 2017, p. 44).

Tal como no caso do Estado cristão, o mesmo é destituído de sua função devido a abstração implicada no caráter religioso da instituição terrena; em relação a propriedade privada o Estado se vê eclipsado em sua universalidade referente ao todo pela parte daqueles que detém a exigência de poder econômico por meio do direito privado. O Estado, tal como entendido por Marx no contexto da propriedade privada, é assim destituído de real função social. Pois, em vez de garantir a igualdade enquanto valor substancial e, portanto, universal, assegura aos poucos a opulência sob a qual muitos sofrem em miséria. Assim, o Estado burguês mostra sua cara ao apresentar-se preliminarmente como um comitê que assegura o direito restrito de uns poucos.

O universal, desta forma, não pode ser realizado, uma vez que o Estado representa não o povo, o *demos*, mas uma forma de indivíduo, o homem burguês personificado no nível da sociedade pelo direito a propriedade privada contrário a associação democrática em igual proporção. Assim, vemos desde já a contrariedade de Marx em relação a Hegel. O que para um é o princípio geral da liberdade, para outro representa a destituição do Estado de sua função enquanto universalidade mesma. O problema, nessa altura do decurso intelectual marxiano, não está ainda no Estado em si, mas na sua conformação histórica. Portanto, o Estado burguês, partícipe da marcha do espírito humano na história, deve dar lugar a uma noção mais bem acabada de Estado, no caso, a democracia direta, tal que capta da universalidade a igualdade pela supressão da propriedade privada enquanto direito inalienável da parte sobre o todo.

A crítica de Marx ao Estado burguês não nos deixa mentir acerca da influência do hegelianismo na expressão do autor alemão. A crítica a Hegel se dá no sentido em que este “deriva” da lógica as relações concretas, subjetivando o Estado como agente externo de vontade própria; isto é, o Estado torna-se um estranho em relação a si mesmo, negando a universalidade da liberdade em prol da particularidade. Decorrente dessa influência, segundo Marx, o Estado não atinge na sua

universalidade mesma o objetivo o qual representa em essência, a saber, de ser um meio de realização humana pela emancipação do homem em relação as suas demandas e carências próprias.

Segundo o comentador:

Se as revoluções políticas encerram na dominação de uma classe sobre a outra, logo mantém, sempre, um caráter limitador das potencialidades humanas, contribuindo na verdade para uma negação dessas potencialidades, pois permite e garante a escravidão do homem, seja ela transfigurada no escravo da antiguidade, no servo do medievo ou no proletariado na modernidade (PAIXÃO, 2017, p. 68).

Assim, o Estado assume sua acepção negativa a qual representa uma tal viragem ontológica no pensamento de Marx a partir da qual a política representa tão somente uma instância de dominação irreformável em relação a necessidade de emancipação humana. É preciso, pois, superá-la por meio da supressão do próprio Estado enquanto instância classista.

No entender de Marx, tal postura se justifica quando entendemos que o Estado buruguês e a classe dominante assumem na história o seu papel dialético ao propiciar por meio da própria ganância os elementos do próximo passo revolucionário rumo a emancipação total do homem. Diz Marx:

A dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio (MARX, 2010, p. 45).

Ao que assevera concluindo que “O sistema burguês tornou-se demasiado estreito para manter as riquezas criadas no seu seio” (MARX, 2010, p. 45). Essa passagem marca finalmente a proposta marxiana de superação do Estado pela negação da política como instrumento de dominação de classe. Tal processo que se dá junto ao decurso histórico pela lógica dialética de superação das contradições da sociedade.

Segundo Marx, a emancipação humana não perpassa somente a dimensão metafísico/religiosa, superando-a ao negar a instância do além vida (o que afirma a própria vivência), mas do mesmo modo e de forma ainda mais enfática visa a superação de uma metafísica que simula o além no mundo do aquém, negando a própria base material quando surge dela e a ela retorna como forma de dominação do universal pela lógica do particular. Assim, como o homem cria sua divindade para dominá-lo, também o faz em relação ao Estado segundo seu caráter classista.

A política, nesse sentido, em consonância com a questão do método, dever ter e manter seu elemento crítico junto à história, essa última entendida como expressão do social em sua conformação material, referente a um sistema de carências de caráter distributivamente igualitário.

A proposta de Marx enuncia em sua visão negativa da política a necessidade de sua superação consonante ao amadurecimento do espírito humano por meio da cultura, não mais abstrata, relacionada com a supressão das carências do povo entendido seu direito como realidade universal em sua concretude de base material. Ou seja, destituído do seu domínio de uma classe sobre a outra e, portanto, retirado do âmbito alienante do trabalho assalariado.

Marx evidencia dois tipos de emancipação, uma política e outra humana. A primeira, circunscrita à lógica de dominação inerente ao Estado, só restam soluções temporárias que invertem momentaneamente a ordem de dominância. Já a segunda perpassa a dimensão política do Estado, superando-a. Ambas são ontologicamente distintas. Enquanto a primeira afirma a natureza política do homem em seu estado de dominação de uns sobre os outros, a segunda enfatiza sua humanidade como direito de ser livre em comunidade de iguais. Nas palavras do nosso comentador:

A argumentação marxiana em torno das formas políticas tem o esforço de mostrar que por mais aperfeiçoadas que possam parecer, as relações sociais perpassadas por essa dimensão são em sua essencialidade limitadas, e no fundo inumanas, pois só se realizam no homem abstrato, irreal; são poderes alienados da humanidade enquanto comunidade social real e utilizados por uma classe de rapina que anula as potencialidades humanas. Essa castração omnilateral é o que fundamentalmente caracteriza o sentido negativo da política (PAIXÃO, 2017, p. 76).

102

A ilimitada potência humana em seu sentido universal só pode, assim, ser alcançada pelo próprio povo enquanto tal, que, superando a particularidade feita universal abstrato, afirma-se não só enquanto classe, mas como gênero propriamente humano ao afirmar como correlato necessário a realização da liberdade que retira da materialidade os meios de igual manutenção da vida. Nas palavras do próprio Marx:

De todas as classes que hoje em dia se opõem a burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneram e perecem com o crescimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico (MARX, 2010, p. 49).

Ao que assevera mais abaixo concluindo que, sob sua roupagem de revolução radical, ao proletariado cabe “destruir toda as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes (MARX, 2010, p. 50). Ou seja, somente pela abolição da

propriedade privada por meio de uma revolução radical dos meios de produção por uma classe que deles surge como miserável é que é possível elevar o espírito humano que surge das próprias carências e reivindica que sejam sanadas no corpo da comunidade humana.

Em suma, o Estado enquanto figura mediadora reforça a ilusão metafísica de sua superioridade, que não se esvai senão quando superada ela mesma pela supressão da própria política como meio de gerenciamento da propriedade privada. O Estado é ele mesmo um instrumento de alienação do trabalho assalariado, instância mistificadora das relações sociais pela ideia de dependência dos meios de produção capitalista. A negatividade da política, pois, se mostra na sua essencialidade limitadora das potencialidades humanas que incapacita o universal humano de emancipar-se, referindo-se ao particular segundo o direito abstrato burguês.

Para fechar, cito Marx em sua formulação acabada tal como consta no *Manifesto do partido comunista*:

A condição essencial para existência e supremacia da classe burguesa é a acumulação da riqueza nas mãos de particulares, a formação e o crescimento do capital; a condição de existência do capital é o trabalho assalariado. Este se baseia exclusivamente na concorrência dos operários entre si. O progresso da indústria, de que a burguesia é agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários, resultante da competição, por sua união revolucionária resultante da associação. Assim, o desenvolvimento da grande indústria retira dos pés da burguesia a própria base sobre a qual ela ascentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis (MARX, 2010, p. 50-1).

103

Conclusão

Sem recairmos em qualquer tipo de discurso panfletário, perpassamos a discussão em comum entre Hegel e Marx em relação a questão do Estado entendendo-a como fundamental para compreensão filosófica e cultural de nosso tempo. Longe de incutirmos qualquer ideal doutrinário, tangenciamos nossa problemática com o exclusivo intuito de esclarecimento do leitor junto a tradição do pensamento num momento de viragem tão crucial para o nosso tempo, a saber, da relação entre a formação do Estado burguês e a ideia de defesa da propriedade privada em Hegel e a crítica ao monopólio dos meios de produção e ao Estado enquanto instância de dominação de classe em Marx.

Vimos que ambos partilham de uma mesma base lógica, ainda que oposta de acordo com a ênfase de cada um, retomando como interessante o fato de que cada qual, a seu modo, interpreta na sociedade um viés de oposição entre si. A

diferenciação que surge de tal contraste nos mostra não só a relevância de cada um dos autores em questão mas a diversidade de pensamento que a filosofia política implica como base argumentativa.

Referências

- BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. trad. Luiz Sérgio Henrique. São Paulo: Edipro, 2017.
- BRUHL, L-L. *A teoria do estado em Hegel*. in: Revista Princípios, Natal (RN), v. 20, n.33, janeiro/junho de 2013, p. 653-671.
- CHAGAS, E. F. *O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto*. rev. Síntese. v. 38, n. 120, 2011, p. 55-70.
- FERREIRA, F. G. *A dialética hegeliana: uma tentativa de compreensão*. Porto Alegre: Revista Estudos Legislativos, v. 7, n. 7, 2017, p. 167-184.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. trad. Alvaro Pina & Ivana Jinkings. São Paulo: BoiTempo, 2010.
- PAIXÃO, B. G. *A política em Marx*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.
- VAZ, H. C. de L. *Sociedade civil e estado em Hegel*. rev. Síntese. v. 7, n. 19, 1980, p. 21-29.
- WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2009.

Submissão: 05. 08. 2020 / Aceite: 14. 12. 2020