

---

Aparecida Favoreto<sup>1</sup>

---

---

**HEGEL E MARX: O AVESSO DO DIREITO**

---

**RESUMO:** É proposta básica deste texto, fazer uma breve reflexão teórica sobre a obra *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de Marx, em que o mesmo autor se contrapõe a alguns pressupostos filosóficos esboçados por Hegel. Para compreender melhor o debate travado entre Marx e Hegel, buscou-se destacar as bases materiais e teóricas em que foram produzidas as análises sobre o direito. Esta recuperação ocorre na tentativa de explicitar a dinâmica do raciocínio intelectual de Marx. Nesta mesma perspectiva, busca-se também destacar as novas configurações críticas que se efetivam na obra de Marx, em que o proletariado é visto como agente da liberdade humana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia do direito; Marxismo; Idealismo.

**SUMMARY:** The main proposal of this text is to make a brief theoretical reflection on the work *Contribution to the critic of the philosophy of law by Hegel*, by Marx, in which this author contradicts some philosophical presuppositions outlined by Hegel. To better understand the debate between Marx and Hegel, we tried to highlight the theoretical and material bases in which the analyses on the law were produced. This retrieval happens in an attempt of expliciting the dynamics of Marx's intellectual reasoning. In this same perspective, it is also aimed at highlighting the new critical configurations that are present in Marx's work, where the proletariat is taken as an agent of the human freedom.

**KEYWORDS:** Philosophy of law; Marxism; Idealism.

---

Data de recebimento: 03/05/04. Data de aceite para publicação: 20/08/05.

<sup>1</sup> Professora do Colegiado do Curso de Pedagogia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste) — Campus de Cascavel. Membro do Grupo de Pesquisa “História e Historiografia na Educação”. Endereço eletrônico: cidafavoreto@bol.com.br.

## 1. INTRODUÇÃO

É proposta básica deste texto fazer uma breve reflexão teórica sobre a obra *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de Marx, em que o mesmo autor se contrapõe a alguns pressupostos filosóficos esboçados por Hegel. Nesta leitura, busca-se destacar as diferentes questões históricas que tanto Hegel como Marx se propuseram a responder, e as novas configurações críticas que se efetivam em Marx, onde toma o proletariado como agente da liberdade humana.

Em termos gerais, o pensamento de Marx representa um rompimento em relação ao pensamento filosófico de Hegel e seus divulgadores. O núcleo de seu raciocínio centra-se na incorporação do pensamento de Feuerbach e a crítica do pensamento filosófico de sua época, de modo que a incorporação e superação destes pensamentos são os elementos construtores de seu raciocínio e necessários para a sua compreensão.

Para compreender melhor o debate travado por Marx, é necessário destacar as bases teórica e material em que foi produzida a sua obra. Faço esta recuperação na tentativa de explicitar a dinâmica do raciocínio intelectual de Marx, não no sentido de especificar as fases do seu pensamento, mas apenas construir uma reflexão que aponte a representação intuitiva do desenvolvimento de seu pensamento, sem ingressar no extenso debate sobre a distinção entre o “jovem” e o “maduro” Marx.<sup>2</sup>

## 2. DIREITO E ESTADO NO PENSAMENTO DE HEGEL

Antes de iniciar a análise referida, faz-se necessário fazer algumas considerações sobre a raiz filosófica do pensamento hegeliano e sobre o contexto em que foi gerado. Acredito que esta digressão facilita o entendimento sobre a crítica que Marx faz à filosofia do direito de Hegel. Hegel nasceu em 1770 na Alemanha e em 1788 ingressou na Universidade Regional de Tubingen. No decorrer de sua formação

---

<sup>2</sup> Althusser é um dos autores mais conhecido na defesa da tese de que existe uma ruptura epistemológica entre os textos de juventude e os textos de maturidade de Marx.

inaugurou uma nova corrente teórica em que, em nome do idealismo absoluto, se busca uma identidade entre o sujeito e o objeto, entre o conhecer e o ser. Hegel procurou formular um novo conceito de conhecimento racional, superando o pensamento filosófico de seu período, o qual partia da dúvida metódica de Descartes, passando por Hobbes, Spinoza, Leibniz e Kant. Hegel reconhece a dialética no pensamento racional<sup>3</sup> do homem. Para ele, a compreensão do movimento do pensamento deve submeter-se aos procedimentos que orientam o desenvolvimento das coisas, ou seja, o próprio pensamento passa por transformações. Assim, a dialética está nas coisas e também no pensamento. O mundo real e o pensamento constituem-se em uma unidade indissolúvel, submetida à lei universal da contradição. Neste sentido, a compreensão do mundo passa pela compreensão do movimento em sua totalidade. Para Hegel a racionalidade absoluta da experiência será concebida mediante o movimento do vir-a-ser. Segundo suas palavras, em *A fenomenologia do espírito*: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo não é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento. Deve-se dizer do Absoluto que ele é essencialmente resultado e que é o que na verdade é, apenas no fim” (HEGEL, 1996, p. 303).

Para Hegel, as estruturas sociais, assim como os pensamentos dos homens, podem ser modificados, subvertidos no decurso da história. Nesse caso, história é um processo e também um progresso. História é o vir-a-ser de muitas peripécias do Espírito Universal que se desenvolve e se realiza por etapas sucessivas para atingir, no final, a plena posse, a plena consciência de si mesmo, e, alienação é o não-conhecimento do Espírito Absoluto. O surgimento cada vez maior de elementos como ordem e liberdade é manifestação do progresso do Espírito Absoluto, que se concluirá através da história dos homens. Cada povo, cada civilização tem por missão realizar uma etapa desse progresso do Espírito. Tal espírito realiza-se no “mundo da cultura”. Neste mundo da cultura, a filosofia tem como função totalizar este Espírito. Desse modo, para ele, a filosofia é o saber de todos os saberes, é a sabedoria suprema que, no final, totaliza todas as obras da cultura.

Quando Hegel chega em Berlim, fica impressionado com o crescimento da cidade. Ali observava atentamente suas tensões, conflitos que se estendiam no plano político. Hegel também tinha uma

---

<sup>3</sup> O racional é real, e o real é racional. Neste sentido, a razão em Hegel é igualmente a realidade profunda das coisas, o próprio modo de ser das coisas (BOURDÉ e MARTIN, 1983, p. 51).

certa admiração por Napoleão Bonaparte<sup>4</sup> (1769 – 1821) que, no início do século XIX, invadiu a Alemanha. Neste período, a situação da Alemanha é frequentemente definida como caótica. A nação estava fragmentada em diferentes unidades político-administrativas, sofria com o despotismo de seus inúmeros governantes, a servidão predominava e era comum o apelativo à censura e à repressão no plano político. O povo alemão vivia na pobreza, sem lei e justiça e no plano econômico vivia no atraso em comparação à França e a Inglaterra (ARANTES, 1996, p. 5).

Outro fator que também influencia o pensamento de Hegel é a Revolução Francesa. Hegel, que estava com dezenove anos, entusiasmou-se pelos ideais revolucionários de liberdade e igualdade. Interessado no pensamento iluminista, procurava combinar pensadores iluministas à fé cristã de sua formação, a qual nunca abandonou. Seu maior interesse “foi a formulação de uma síntese da política grega e da moral cristã, que deve aparecer na estruturação de um Estado de direito, moderno e constitucional, onde cada indivíduo fosse realmente livre, interior e exteriormente” (VALLS, 1994, p. 53).

No período de Hegel, geralmente, os intelectuais alemães olhavam para a França como um local onde o pensamento Iluminista conseguiu destruir o feudalismo, estabelecendo o domínio da burguesia. Para eles, a Revolução Francesa significava uma nova era para a humanidade. A situação da Alemanha era, porém, bem diferente da situação francesa e inglesa. Na Alemanha predominava o “atraso”. Diante deste quadro, cabia então ao indivíduo, na condição de ser pensante (filosofia), perceber o que se passava. Isto torna mais compreensível por que a crítica idealista permanece mais voltada para a idéia das coisas e não propriamente para as coisas em si.

Influenciado pelo ideal de liberdade da Revolução Francesa, Hegel coloca a cidadania como o coroamento do processo de efetivação da razão e da liberdade, tal como se pode observar em sua obra *Filosofia do direito*, publicada em 1818. Nesta obra, preocupado em entender a razão que guia a humanidade, afirma que:

---

<sup>4</sup> O poder de Napoleão Bonaparte (1799) surgiu como uma garantia contra o retorno dos Bourbons e contra o excesso revolucionário. Bonaparte foi proclamado primeiro cônsul vitalício e, depois, sagrado imperador com o aval da opinião pública nacional. Instaurou-se assim o novo regime, o Primeiro Império, que embora fortemente despótico incluía alguns ideais iluministas, e de modo algum representava a volta ao Antigo Regime. Na Alemanha, de modo geral, toda pessoa instruída, esclarecida, simpatizava com a revolução. Foi assim em praticamente todo o mundo (CHACON, 1992, p. 22).

A família, a sociedade civil, o Estado apresentam-se como os três estádios de uma ascensão para o absoluto. A família é bem soldada por laços naturais, mas só conhece os seus interesses particulares. A sociedade civil, a fim de satisfazer as necessidades materiais dos homens, deve organizar instituições econômicas, sociais e jurídicas – que nem todas podem ser perfeitas. O Estado permite aceder a um nível superior: a administração, que se apóia na “classe universal” (os funcionários), consegue conciliar os interesses privados e os fins gerais. “O Estado é a realidade onde o indivíduo possui a liberdade e goza dela... Na história universal, só pode tratar-se de povos que formam um Estado. Com efeito, deve saber-se que um Estado é a realização da liberdade, ou seja, do objectivo final absoluto” (HEGEL, apud BOURDÉ & MARTIN, 1983, p. 50-1).

Ele parte da concepção de liberdade como uma determinação da vontade que difere do simples arbítrio. Liberdade só existe no intercâmbio com os outros e se expressa na eticidade. A eticidade seria o momento intermediário entre a família e Estado ou um tratado de direito público. A filosofia do direito de Hegel consiste de um sistema complexo em que existe uma relação entre família, direito e Estado. Nesta relação compreende-se não só o direito do indivíduo, mas também um direito público, sendo este último circulado pela moralidade ou pela eticidade, o que garantiria a verdadeira liberdade e igualdade. Hegel constrói, assim, um esquema triádico que se contrapõe aos dois modelos diádicos precedentes: o aristotélico e o jusnaturalista.<sup>5</sup>

Em um Estado de direito, as leis e as organizações sociais garantiriam a liberdade, ou melhor, as liberdades individuais e o bem comum. Entretanto, Hegel presume que o Estado teria dificuldades para corresponder a este conceito, uma vez que ele resulta de processos históricos particulares onde entram as motivações privadas e o corporativismo. Para superar os arbítrios, o Estado deveria ter uma constituição.<sup>6</sup> Segundo Valls (1991, p. 54), esta é uma necessidade que brota após “as experiências históricas da Revolução Francesa”:

<sup>5</sup> O esquema aristotélico mantém sua base na dicotomia Família/Estado e o jusnaturalista baseia-se na dicotomia estado de natureza/estado civil. Com respeito à família, pressupõe-se que é uma forma incompleta de Estado.

<sup>6</sup> O principal remédio contra o arbítrio é a constituição. Um poder constituído por aqueles a quem se confia o ofício de estabelecer leis certas e fixas, iguais para todos e o de nomear juízes autorizados para aplicá-las.

[..] o erro ocorrido na fase do Terror, com seu libertarismo acompanhado pela guilhotina, teria sido a procura de uma liberdade puramente abstrata e total. O que faltou, portanto, foi a percepção de que a liberdade precisava “organizar-se na sociedade”, “dar-se existência”, ou organizar a sociedade de acordo com a sua idéia. Uma liberdade a que se dá existência concreta aparece como um Estado, que seria a realização da liberdade de todos, concretizada em instituições sociais e políticas.

Em termos gerais, observa-se que a *Filosofia do direito* de Hegel é marcada pela exaltação da política e do Estado como planos em que a emancipação humana deveria realizar-se. Assim, Hegel faz a crítica dos interesses privados e egoístas que não são conciliáveis com o Estado. Neste sentido, a lei e o direito ocupam um lugar de destaque no seu pensamento. Para Hegel, a lei representa a vontade geral, que, declarada, promulgada e publicada, é a máxima expressão da racionalidade do Estado, no sentido de que o Estado exprime o interesse universal e a consciência própria do povo organizado.

Esta leitura da organização política de Hegel pode ser compreendida ao refletir-se sobre a sua compreensão de História. Segundo Hegel, ao estudar a história de um povo, cabe entender o seu desenvolvimento político, sendo o Estado o representante máximo do desenvolvimento histórico do homem.

Para Hegel, a noção de desenvolvimento implica a passagem de um ser-em-si (que é potencial, abstrato e indeterminado) para um ser-por-si (atual, real, concretizado). Na essência do ser está o absoluto, que é “o oposto na unidade e a unidade na oposição” (HEGEL, 1996, p. 459). O avanço do espírito não é linear, pelo contrário, comporta reelaboração e ampliação. Assim, o presente é inseparável de nossa existência histórica no seu todo. É no processo de desenvolvimento que se constitui a história, o “Espírito Absoluto” que se torna idéia que se concretiza ao revelar-se à consciência do homem. Deste modo, Hegel pressupõe uma sobredeterminação do pensamento sobre o ser. A apresentação do real é pelo pensamento. A atividade humana é o pensamento e este último determina as relações reais. Neste sentido, Hegel “construiu um palácio para as idéias” (KOSIK, 1976, p. 157), no qual o Estado, enquanto uma entidade de razão, que supera a família e a sociedade civil-burguesa, seria a efetivação mais desenvolvida da emancipação humana. Hegel não presume a influência da propriedade privada, ou seja, do capital sobre o Estado.

### 3. MARX E A CRÍTICA AO PENSAMENTO HEGELIANO

O postulado de Estado definido por Hegel é severamente criticado por Marx, apontando-o como conservador burguês. A crítica esboçada por Marx quanto à filosofia do direito de Hegel marca uma forma radicalmente oposta de considerar o papel da política. Valendo-se do esquema crítico de Feuerbach em relação à alienação religiosa, Marx analisa a política e o Estado alemão em seus alicerces e não como “axiomas universalmente aceitos” (MARX, 2003, p. 49). Assim, ele inverte o entendimento sobre o que é o Estado, a religião e a moral, concluindo que estes são conceitos abstratos, são projeções ilusórias.

Marx, neste momento de sua formação, toma consciência de que o direito protege a propriedade e a partir deste entendimento afirma que as relações jurídicas não podem ser compreendidas por si só, nem pela pretensa evolução geral do espírito humano, mas devem ser compreendidos como reflexos da vida material. Neste sentido, o “Direito Civil” é uma construção humana que se faz dentro das perspectivas humanas e não do espírito.

Antes de ingressar na exposição teórica e metodológica da *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel* é oportuno, entretanto, salientar que o debate de Marx constitui-se em uma oposição direta ao pensamento alemão do período e não exclusivamente contra Hegel. Nesse caso, é necessário relembrar que, logo após a morte de Hegel (1831), a sua obra foi saudada entusiasmamente por alguns e criticada por outros. Segundo comentário feito por Paulo Eduardo Arantes, em *Vida e obra de Hegel*, o primeiro sinal de divisão entre seus divulgadores encontra-se no livro de David F. Strauss (1808 – 1874), *A vida de Jesus*.<sup>7</sup> A partir daí, dividiram-se os hegelianos em direita ortodoxa e esquerda radical.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> “A tendência geral do período desde 1789 até 1848 foi, portanto, de uma enfática secularização. A ciência se achava em crescente conflito com as Escrituras à medida que se aventurava pelos caminhos da evolução... O *Novum Testamentum* (1842-1852) de Lachmann negava que os Evangelhos fossem relatos de testemunhas oculares e duvidava que Jesus Cristo tivesse tido a intenção de fundar uma nova religião. A controvertida obra de David Strauss, *A vida de Jesus* (1835), eliminava o elemento sobrenatural de seu biógrafo. Por volta de 1848, a Europa instruída estava quase madura para o choque de Charles Darwin” (HOBSBAWM, 1991, p. 244).

<sup>8</sup> GORENDER (1998, p. VIII), em uma nota introdutória da obra *A ideologia alemã*, afirma que, de modo geral, a esquerda hegeliana, comprimida pela censura governamental, atacava o regime político de viés, visando não ao Estado, mas à religião associada ao Estado.

Dentre os divulgadores e os debatedores do pensamento hegeliano merece destaque Feuerbach, visto que este influenciou o desenvolvimento da dialética materialista e o materialismo histórico de Marx e Engels. Em 1841, Feuerbach publicava *A essência do Cristianismo*, e, em 1843, os *Fundamentos para a filosofia do futuro*. Estas obras caracterizam-se, principalmente, pelo ataque contundente ao sistema idealista hegeliano e marcam o materialismo mecânico francamente ateu. Sobre o pensamento de Feuerbach, Arantes (1996, p.18) faz o seguinte comentário:

Feuerbach, o mais conhecido representante da esquerda hegeliana, considerou necessário desmascarar (em sua própria expressão) a teologia especulativa de Hegel, pois, em seu entender, o fantasma da teologia percorre todo o pensamento hegeliano. Dever-se-ia denunciar, sobretudo, a suposta objetivação do espírito por meio da religião. Diante da tese de que o mundo é um produto do espírito (tese hegeliana a seu ver), Feuerbach sustenta que o espírito não é senão a palavra que designa o conjunto dos fenômenos históricos, o universo, a natureza. E esta é que seria a realidade primária. Por outro lado, Feuerbach, como outros hegelianos de esquerda, caminhou no sentido de substituir a teologia hegeliana por uma antropologia, tese que desenvolveu, principalmente, em *A essência do cristianismo*.

No que se refere à obra *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel* é imprescindível destacar que, neste período, Marx não havia rompido com o pensamento materialista de Feuerbach e ainda não havia iniciado a discussão intelectual e política com Engels, o que vai ocorrer em 1844, em Paris. Neste sentido, a obra que me proponho a refletir reserva algumas particularidades em relação às obras publicadas posteriormente. Tal reconhecimento não significa que acredito que haja um rompimento de pensamento entre as obras escritas neste período (1843 a 1846) e as posteriores. Ou seja, o que se pode afirmar é que alguns princípios do pensamento de Marx já estão colocados neste momento, entretanto, outros componentes vão contribuir na sua formação cultural, que vão se depurando e se amalgamando numa nova concepção. As particularidades e proximidade entre estas duas fases serão por mim salientadas a seguir.

Pode-se afirmar que este momento de construção da crítica marxiana às obras hegelianas caracteriza-se pela inspiração da “dialética de Hegel”, ao mesmo tempo em que aponta para a “direção do rompimento com o sistema de Hegel”, principalmente com o



“rompimento com os jovens hegelianos, uma vez que estes continuavam no plano do idealismo filosófico e adotavam a perspectiva da revolução liberal- burguesa” (ARANTES, 1996, p. 18). Ou seja, os ideais liberais que haviam anunciado a Revolução Francesa revelam-se em frustrações. Assim, a crítica do Idealismo filosófico traz de modo implícito – às vezes bem mais que isto – a crítica às revoluções burguesas e a necessidade de uma nova revolução.

A questão social, surgida como efeito da Revolução Industrial, colocava em suspeita a concepção orgânica da sociedade e do Estado que Hegel anunciou. Entretanto, apesar de Marx perceber as contradições sociais da “nova sociedade” e, assim, posicionar-se contra a filosofia de Hegel, seus “giros expositivos são de nítida inspiração hegeliana, o que denuncia o apego marxiano à dialética e o esforço em progresso no sentido de sua reelaboração materialista” (GORENDER, 1998, p. XV). Mas, como também salienta Gorender (1998, p. XV), “o terreno sobre o qual se assenta a crítica marxiana ainda é o do humanismo naturalista de Feuerbach, identificado com o objetivo da revolução proletária”.

Neste período, enquanto Marx está escrevendo *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, numa perspectiva crítica aos efeitos da sociedade burguesa, outros autores tendiam ao mesmo caminho. A questão social eclode, pois, na segunda metade do século XIX, colocando a burguesia em alerta sobre como deveria fazer frente ao “problema social”.<sup>9</sup> Este problema de certa forma impõe ao Estado a necessidade

---

<sup>9</sup> Na Europa, desde o início do século XVIII, em que culminaram as mudanças econômicas advindas com a Revolução Industrial, observa-se a impossibilidade de assegurar o *status quo*, como pretendiam os congressistas; os movimentos liberais-nacionalistas proliferam por toda a Europa. Na França, em 1830, como resposta a medidas repressoras do Rei Carlos X (substituto de Luis XVIII), a burguesia aliou-se ao operariado e o forçaram a abdicar. Luis Filipe I foi proclamado rei e a constituição reformada, abolindo-se a censura e se promovendo a laicização do Estado. Luis Filipe I impôs um governo paternalista e conservador, tentando conciliar os interesses da alta burguesia e da nobreza realista. As inquietações sociais continuaram crescendo, mas muito agravadas pela crise econômica que atingia todo o continente; e a chamada Monarquia de Julho foi obrigada a enfrentar, dezoito anos mais tarde, novo surto revolucionário (1848). Novamente burguesia e operariado se uniram, e eclodiu um movimento nacionalista-liberal e revolucionário que se alastra por toda a Europa, conhecido como a “Primavera dos Povos”. Foi promovida a liberalização dos regimes, a ascensão da burguesia ao poder, a intensificação do desejo de emancipação dos povos dominados pelos grandes impérios e a difusão das idéias socialistas. Em nome do princípio de Estado-nação, cada sociedade, unida pelo idioma e por tradições históricas comuns, deveria estruturar-se com um governo próprio. Essas revoluções de 1830 e 1848 na França inspiraram agitações liberais em todo o mundo, inclusive na Alemanha, que vivia em meio a contradições mal resolvidas e em crescente tensão com os vizinhos.

de uma tecnologia social que determinasse as causas das divisões sociais e tratasse de as remediar, mediante adequadas intervenções de reforma social.

Na Alemanha, o chamado Estado moderno surge em meio a contradições mal resolvidas do regime anterior. Ali, a situação permaneceu a mesma, pois todas as revoluções foram suprimidas. Todos os Estados que eram pequenos ou muito grandes, segundo os critérios nacionais, permaneceram divididos em pequenos principados ou impérios multinacionais. Essa diferença, em um certo sentido, reflete as variações no ritmo da Revolução e nas condições sociais de diferentes países, que se tornaram cada vez mais evidentes nas décadas de 1830 e 1840 e cada vez mais importantes para a política. Sobre esta questão (HOBSBAWM *apud* CHACON, 1992, p. 28) comenta que: “onde ação ou guerra revolucionária irrompessem, não havia muito tempo para especulações constitucionais. Onde não irrompessem, como na maior parte da Alemanha, dava-se-lhes a maior importância. Visto que a maior proporção de moderados liberais ali consistia de professores e funcionários civis, os debates deste parlamento de vida curta transformaram-se num paradigma de inteligente futilidade”.

Esta discussão pode ser resumida na idéia de que o processo de modernização econômico e social na Alemanha seguiu um modelo diferenciado ao que se estabeleceu na França e na Inglaterra. Daí a tese da via “prussiana”<sup>10</sup>, que foi defendida por alguns intérpretes da teoria marxista. Tomando como exemplo a discussão que Florestan Fernandes faz sobre *O que é revolução*, é possível afirmar que “o raio de revolução histórico da burguesia é fechado e estreito, esgotando-se rapidamente ao longo da conquista e da consolidação do poder”. Noutras palavras, significa que o processo revolucionário burguês fez-se sob dois momentos: um foi o levante revolucionário burguês de 1789 e o outro foi a fúria reacionária do “Terror Burguês” que se constituiu pela necessidade de “impedir que a revolução oscilasse definitivamente para as mãos do proletariado” (FERNANDES, 1981, p. 17). No que se refere à história alemã, é possível dizer que a crítica de Marx contra o governo alemão e a chamada “emancipação política” em parte está vinculada ao seu processo de modernização. No entendimento de Marx, quando se dá a passagem para o capitalismo na Alemanha, esta se faz de modo a adequar a burguesia mais ou menos débil articulada à aristocracia poderosa ou à burocracia influente para conduzirem a

---

<sup>10</sup> O conceito de via prussiana aparece em Lênin e é retomada por Lukács, no sentido de definir a revolução burguesa feita de forma passiva, feita pela classe dirigente que conduz o movimento revolucionário dentro dos limites de seu interesse.

transformação capitalista a níveis aceitáveis, compensando o poder econômico, social e político da burguesia pela centralização política (FERNANDES, 1981, p. 47).

Em termos gerais, é possível concluir que, na base de transição ao capitalismo, as análises apresentadas pelos neohegelianos são criticadas por Marx, apontando, principalmente, que esta filosofia mantém-se no limite do pensamento político que acompanha o surgimento e a formação do Estado moderno<sup>11</sup>, sem ver o lado destrutivo inseparável do avanço produtivo do sistema em seu desdobramento dinâmico. De outro modo, em 1842, a revolução social burguesa mostra-se impotente. O proletariado está na rua e na parte mais desenvolvida da Europa observa-se que “a revolução social tomou o seu lugar e se espalha sobre todos os movimentos do povo com sua terrível potência e suas graves incertezas. Há apenas poucos anos, o que hoje temos diante de nós não parecia mais que uma sombra sem conteúdo. Agora ela enfrenta todas as leis como inimigas; e qualquer esforço para fazê-la retroceder à sua originária nulidade é um esforço inútil” (LORENZ VON STEIN *apud* HOBBSAWM, 1983, p. 19). Na Europa Ocidental, a classe operária ou o socialismo mostrava-se em alguns países industrializados como o “Movimento Cartista”<sup>12</sup> e a “Quebra de Máquinas”<sup>13</sup> na Grã-Bretanha.

A crítica que Marx faz ao idealismo filosófico alemão carrega em si a visão de como foi a Revolução de 1789, pois, em 1843, era visível a crise nos negócios políticos do Estado e a insurreição do operariado frente ao desenvolvimento econômico moderno.

Em termos gerais, a crítica à revolução política burguesa abre espaço à teoria de Marx sobre o Estado e sobre a revolução socialista. Marx procura demonstrar a unilateralidade, a limitação e a falsidade na filosofia alemã. Porém, apesar de Marx apontar nesta obra a contradição do Estado moderno, é somente no Manifesto Comunista que, junto a Engels, faz uma declaração de guerra contra a burguesia. Antes de 1848, o embate político se fazia de forma confusa na oposição aos reis, às aristocracias e às classes que monopolizavam os privilégios em virtude de suas posses como usurpadores. Conforme Hobsbawm (1991, p. 146):

<sup>11</sup> A teoria do Estado moderno pode ser acompanhada através de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant.

<sup>12</sup> Movimento em prol da Carta do Povo.

<sup>13</sup> Trabalhadores esfomeados, que perderam seu emprego, revoltaram-se contra as máquinas, que, numa onda de tumultos, se espalharam rapidamente pela Grã-Bretanha numa ação de quebrar as máquinas.

Mesmo os mais conscientes comunistas proletários ainda se viam e agiam como a ala da extrema esquerda de um movimento geral radical e democrático; e normalmente consideravam o empreendimento da república democrático-burguesa a preliminar indispensável para o avanço ulterior do socialismo. O Manifesto Comunista de Marx e Engels é uma declaração de guerra futura contra a burguesia mas – ao menos para a Alemanha – de aliança presente. A classe média alemã mais avançada, os industriais da região do Reno, não pediu meramente que Marx editasse seu órgão radical, o *Neue Rheinische Zeitung*, em 1848; ele aceitou e editou-o não simplesmente como um órgão comunista, mas como o porta-voz e líder do radicalismo alemão.

No contexto de 1842, a esquerda europeia ainda permanecia presa ao modelo de 1789. Neste embate, Marx inova no sentido de buscar transpor esta visão, colocando-se como crítico à posição política dos jovens hegelianos. Segundo Marx, estes haviam transformado a dialética de Hegel (idealista, mas objetiva) em subjetivismo idealista, em sofística, deturpando toda a filosofia hegeliana, banalizando-a. Os “jovens hegelianos” de esquerda, na tentativa de saber como modificar a realidade existente, criticavam-na sob a forma crítica da religião, em um movimento que autodenominavam de “crítica crítica”. Na realidade, passavam ao uso da fraseologia para dar outra interpretação filosófica do mundo, sem, contudo, explicá-lo. A este respeito Gianotti (1987, p. XI), em *Vida e obra de Marx*, comenta que:

A própria noção de crítica, tal como vinha sendo desenvolvida pelos neo-hegelianos, foi posta em xeque. A análise da Filosofia do Direito de Hegel, considerada como a mais pura expressão da filosofia do Estado moderno, deveria ser fiel, no entender de Marx, a partir da crítica do Estado real que lhe serve de base. Uma crítica, portanto, que deixaria de mover-se exclusivamente ao nível do discurso, para visar ao concreto, transformando-se numa política, procurando penetrar nas massas e converter-se na força social capaz de mudar a sociedade. Para Marx, o Estado alemão de sua época representava o passado dos povos modernos e a luta contra sua opressão assinalaria, pois, o esforço geral de emancipar a humanidade de todos os laços que a alienam.

A partir da análise do *status quo* na Alemanha, Marx continua seu debate contra a filosofia hegeliana, indicando alguns “erros” nas análises históricas e sociais. Para Marx, a Alemanha estava atrasada no processo de desenvolvimento da sociedade burguesa. Sendo assim, acreditava ser um descompasso a intelectualidade alemã perder-se em discussões sobre o espírito de liberdade do homem, quando a

Alemanha estava aquém da França no processo de desenvolvimento da sociedade moderna. Para ele, a Alemanha tinha ficado à margem da Revolução Burguesa e era descabido ver os governantes preocupados em armar-se com medidas contra-revolucionárias.

Com vistas ao processo de transformação da sociedade como um todo e à especificidade alemã, Marx faz uma reflexão em torno da organização da sociedade burguesa, seus ideais e realidade social. No que se refere à realidade alemã, este autor aponta que a revolução burguesa não havia ocorrido ali. Nesse caso, o debate sobre a liberdade religiosa como direito do Estado moderno, sobre o qual muitos teóricos alemães depositavam seus esforços, deveria ser conduzido de modo a atingir a base material, concreta que sustentava o pensamento. Assim, para ele, a questão não é a religião, mas o homem que “faz a religião; a religião não faz o homem”, neste caso, é “a religião fantástica realização da essência humana, porque a essência humana não possui uma verdadeira realidade. A luta contra religião é, portanto, indiretamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual” (MARX, 2003, p. 45). A questão religiosa, segundo Marx, só seria debatida apenas no sentido de que esta gera uma “felicidade ilusória”, em que os homens transpassam para ela as razões de seu sofrimento. Ou seja, compreendendo a religião como “o ópio do povo”, Marx, afirma que o debate deve reverter-se ao “vale de lágrimas de que a religião é o esplendor” (2003, p. 46).

Através destas frases, Marx buscava explicitar o fenômeno religião, não como essência humana geral, mas como uma tentativa de criar instituições políticas, sociais e educacionais para manter o *status quo* alemão. Sobre esta questão Hobsbawm (1991, p. 252) comenta que:

Para as classes médias vindas das massas, a religião podia ser um amparo moral poderoso, uma justificativa para sua existência social contra o desprezo e o ódio da sociedade tradicional, e um mecanismo de sua expansão. Quando sectaristas, a religião os libertava dos grilhões daquela sociedade. Dava a seus lucros um título moral maior do que o mero interesse próprio racional; legitimava sua aspereza em relação aos oprimidos; unia-os ao comércio que proporcionava civilização aos pagãos, e vendas a seus produtos. A religião fornecia estabilidade social para as monarquias e aristocracias, e de fato para todos os que se encontravam no alto da pirâmide. Tinham aprendido com a Revolução Francesa que a Igreja era o mais forte amparo do trono. Os povos analfabetos e devotos, como os do sul da Itália, os espanhóis, os tirolezes e os russos tinham-se lançado às

armas para defender sua igreja e seu governante contra os estrangeiros, os infiéis e os revolucionários, abençoados e, em alguns casos liderados por seus sacerdotes. Os povos analfabetos e religiosos viveriam contentes na pobreza para a qual Deus os havia conclamado, sob liderança de governantes que lhes foram dados pela Divina Providência...

Na crítica à filosofia do direito de Hegel, Marx aponta para uma nova discussão sobre o conceito de alienação, totalmente oposta à neohegeliana. Assim, juntamente com o debate sobre a emancipação política, acrescenta o conceito de emancipação humana. Neste sentido, a crítica sobre a religião deveria servir apenas como passaporte para trazer ao homem consciência de si mesmo. A crítica deve conservar-se na base, pois é esta que sustenta as diferenças e não a religião ou o direito do homem. Ou seja, para ele, a questão que deveria permear o debate político alemão não deveria limitar-se ao interesse de chegar ao “nível oficial das nações modernas, mas ao nível humano” (MARX, 2003, p. 53).

De modo geral, o que se pode observar é que, no apanhado reflexivo de Marx, no que se refere à filosofia do direito, duas questões sobrelevam-se: uma é a crítica do idealismo filosófico alemão; outra é a crítica da revolução política burguesa, constituindo esta última a base teórica de sua análise sobre o Estado e a Revolução Socialista.

Sobre este último aspecto faz-se necessário acrescentar que a análise de Marx é inovadora, no sentido de buscar uma fusão do movimento operário. Para além da questão burocrática e funcional, preocupação demonstrada por Hegel, na organização das forças contrárias, Marx propõe buscar a universalidade do proletariado. Uma universalidade ainda não dada. Assim, enquanto Hegel vê uma sociedade sem classes, sem contradições, Marx aponta o interesse de classe, a imparcialidade e, conseqüentemente, a fusão da classe operária como um todo no interesse político. Um interesse político que não se limita no fictício, no metafísico e no abstrato, mas, segundo ele, no real.

A crítica ao idealismo alemão fica evidente nos primeiros parágrafos da obra, principalmente quando Marx aponta que deveria haver uma inversão no que se refere ao debate político e à história da humanidade, pois, segundo ele, o “homem, que na realidade magnífica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o seu próprio espelho” (MARX, 2003, p. 45). Contudo, o que seria esta inversão? Seria a inversão do idealismo em materialismo: a matéria em lugar da idéia?

Parece-me que esta afirmação é demasiadamente geral em relação à questão. Pois Feuerbach já havia dito e feito isto. A inversão não diz respeito apenas à concepção de mundo, mas, sim, a um ponto muito preciso: a *dialética*. Marx inverte a dialética hegeliana. Mas o que Marx inverte exatamente nesta dialética hegeliana?

Trata-se de uma desmistificação da dialética e ao mesmo tempo introduz uma crítica. Mas o que significa esta desmistificação? Significa separar o núcleo racional do material, entretanto, não pela simples distinção, trata-se também de mostrar que o racional não é um aparelho que passivamente revela a verdade escondida na irracionalidade ou no mundo das idéias. O racional é, antes de qualquer coisa, expressão da vida material, explicando-se assim que a religião é humana. Desta forma, Marx transforma a dialética hegeliana em trabalho teórico-humano que se efetua sobre o processo da história. De qualquer modo, a conclusão lógica de tudo isso é que a religião, o direito e/ou o pensamento humano, funcionam, em parte, como elementos da forma de vida do homem. Mais uma vez, a distinção entre a realidade material e racional não é uma distinção substancial, de ser uma realidade material ou não, mas uma distinção que pressupõe a existência de correspondência, em que o material determina o pensamento do homem. Esta desmistificação significa rejeição ao sistema básico das categorias filosóficas clássicas anteriores.

Do mesmo modo, a partir da inversão da dialética hegeliana, Marx lança as bases também para um novo significado de *crítica*, impondo uma nova forma de ver a existência do homem. Assim, sugere que o pensamento filosófico hegeliano era inútil por permanecer no debate sobre os conceitos como: moral, liberdade e Estado. Noutras palavras, a crítica marxiana diferencia-se da crítica hegeliana na medida em que Marx aponta para a necessidade de romper com a crítica pela crítica, defendendo que uma análise crítica não deve apenas “refutar”, mas “destruir”. Assim, complementa que:

A crítica já não é fim em si, mas apenas um meio... Nesse caso, trata-se de sobrepor a pressão angustiante que as diferentes esferas sociais empregam umas sobre as outras, o mau humor universal, mas passivo, o acanhamento de espírito condescendente, mas que se ilude a si próprio; tudo isto incorporado num sistema de governo que vive pela conservação da insignificância e que é a própria insignificância no governo (MARX, 2003, p. 48).

Até aqui, de forma bastante geral, pôde-se mostrar que a proposta crítica de Marx, quando relacionada ao contexto histórico de 1843,



sustenta-se em dois pontos primordiais, os quais se intercalam. O primeiro refere-se à crítica aos chamados direitos burgueses, que, segundo Marx, não são sinônimo de liberdade e igualdade, mas consistem de direitos que permanecem sobre uma sociedade baseada na “pressão” que as “diferentes esferas sociais” exercem umas sobre outras. O segundo pauta-se na análise sobre o desenvolvimento social alemão, pois que, segundo Marx, a Alemanha não é uma nação moderna. Ao contrário, trata-se de uma nação que “começa com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra” (MARX, 2003, p. 50), o que caracteriza a Alemanha como uma nação que se move em um debate político que só “brotou em seu crânio”, enquanto a sua realidade continua “atrofiada”, no limite do “*ancien régime*”. Sobre a crítica ao pensamento filosófico alemão, veja como Marx (2003, p. 52) destaca Hegel:

A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que teve a mais lógica, profunda e completa expressão em Hegel, surge ao mesmo tempo como a análise crítica do Estado moderno e da realidade a ele associada e como a negação definitiva de todas as anteriores *formas de consciência na jurisprudência e na política alemã*, cuja expressão mais distinta e mais geral, elevada ao nível de *ciência*, é justamente a *filosofia especulativa do direito*. A Alemanha foi a sua *consciência teórica*. A abstração e a arrogância da sua filosofia caminhava ao lado do caráter unilateral e atrofiado da sua realidade. Em política, os alemães *pensaram* o que as outras nações *fizeram*.

Entretanto, esta discussão não estará completa a menos que se acrescente outro elemento significativo no debate travado por Marx, ou seja, a idéia da transformação social e interpretação do mundo. Assim, é necessário mencionar a importante advertência que Marx faz sobre a tarefa da história e da filosofia na interpretação do mundo. Segundo ele, à história caberia a função de construir a verdade, enquanto que à filosofia, a serviço da história, caberia desmascarar a auto-alienação humana.

Estas afirmações de Marx contrapõem-se ao pensamento de Hegel, visto que, para ele, o conceito de História era pensado basicamente numa perspectiva teórica, não lhe ocorria a intenção de aplicar o conceito do homem como produtor da história. Hegel concebia a verdade como sendo revelada ao “vislumbre contemplativo e retrospectivo do historiador, o qual, por ser capaz de ver o processo como um todo, estaria em posição de desprezar os ‘designios estreitos’ dos homens em ação”. Marx, por outro lado, “combinava sua noção de



História com as filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da época moderna” (ARENDDT, s/d, p. 112).

Marx, a partir de suas reflexões, busca mostrar que a história é criação do homem por meio de seu trabalho e, neste campo, a filosofia contribuiria no sentido de entender as manifestações da consciência social e não especificamente do Espírito Absoluto. A idéia de transformação social marxiana, em 1843, marcava um rompimento com o Espírito absoluto de Hegel como motor da história e, também, apontava para uma inversão no que se refere à produção do pensamento humano, ou seja, o pensamento é reprodução das próprias condições materiais. Entretanto, no que concerne à idéia de desenvolvimento e decomposição interna do sistema capitalista, esta só vai aparecer com mais nitidez n’*O capital*.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que diferencia Hegel de Marx extrapola a práxis humana, pois Hegel pressupunha a revelação do espírito a partir da atividade humana. A diferença pode ser pontuada nos fins históricos. Para Hegel, existia uma teleologia posta no Espírito Absoluto; para Marx, o final stá no comunismo, a cargo da ação humana. Uma ação que se faz não no sentido de atingir o Estado político perfeito, mas um estado material perfeito. Ou seja, a solução emancipatória de Marx muda o alvo: ela recai obrigatoriamente na abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular. O mesmo ato emancipador promove a extinção da propriedade privada – fundamento da exteriorização política – e do Estado – projeção da dimensão material. Assim, para Marx, a atividade prática que levaria a Alemanha ao nível humano seria a atividade do proletariado unificado no movimento da construção de uma sociedade, para além dos propalados direitos burgueses.

Quando Marx promove a inversão entre Estado e sociedade civil, solicitada freqüentemente contra o pensamento de Hegel, aparentemente, já se percebe o universo de seu pensamento político definitivo. Ao promover esta inversão, o Estado passa a ser condicionado, determinado e produto da sociedade civil. Ao ser ocupado por classes civis, este perde seu caráter universal, tornando-se representante de interesses particulares. Assim, dadas as opressivas estruturas do sistema capitalista, o projeto socialista não poderia confinar-se a uma demonstração teórica, o que deveria existir era uma articulação prática pela verdade. Ao mesmo tempo, ele também indicava a saída para o

dilema implícito dessa visão, ressaltando que “não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve igualmente empenhar ao pensamento” (MARX, 2003, p. 54).

A apresentação desse critério tornou os discursos socialistas difíceis. Embora ele seja realista na situação crítica da revolução burguesa na Alemanha, por outro lado, dois problemas sobressaíram: o primeiro refere-se à luta teórica, a qual deveria demonstrar com rigor científico a validade de sua “arma crítica” racional, levando em conta toda a força de seus adversários teóricos e práticos. O segundo refere-se à luta prática que, no caso da Alemanha, não havia construído ainda, com clareza, as esferas sociais em oposição. Para Marx, para que “uma classe seja libertadora por excelência, é necessário que outra classe se revele abertamente como opressora” (MARX, 2003, p. 56).

Evidentemente, Marx coloca o político em movimento pela ação humana. No contexto de 1843, é necessário reforçar que, apesar das dificuldades da ação política do proletariado naquele momento, essa ação revelava-se um ato político, de ação real, que demonstrava a capacidade de gravitar para uma revolução no interior de outra revolução, já tentando adquirir um papel independente em seu próprio interesse, opondo-se ao terceiro Estado e Marx foi capaz de captar este movimento e transferi-lo para a teoria científica. O fato de Marx ter associado o proletário à necessidade de revolução social em oposição à estrutura do Estado, isto numa perspectiva de universalidade e não estritamente local, mostra que este autor, já em 1843, tinha uma percepção do caráter histórico mundial do antagonismo burguês.

## 5. REFERÊNCIAS

- ARANTES, P. E. “Vida e obra”. In: **Hegel**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, s/d.
- BOURDÉ, G.; MARTIN, H. **As escolas históricas**. Lisboa: Europa-América, 1983.
- CHACON, V. **A questão alemã**. São Paulo: Scipione, 1992.
- FERNANDES, F. **O que é revolução**. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.
- GIANNOTTI, J. A. “Vida e obra”. In: MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).

GORENDER, J. "Nascimento do materialismo histórico". In: MARX, K. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

---. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

HOBBSBAWM, E. **A era das revoluções**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

---. "Marx e Engels e o socialismo pré-marxiano". In: ---. **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MARX, K. "Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel". In: ---. **Manuscritos econômicos e filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

VALLS, Á. L. M. **O que é ética**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Unioeste

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação  
— www.unioeste.br —

REVISTA VARIA SCIENTIA

Versão eletrônica disponível na internet:

<http://e-revista.unioeste.br>

V A R I A  
S C I E N T I A