

# A CRÍTICA MARXISTA DO ESTADO HEGELIANO

Cesar Augusto Ramos  
Universidade Federal do Paraná

## RESUMO

*O presente texto tem por objetivo expor os principais pontos da crítica marxiana ao modelo aristotélico-hegeliano de Estado. O ponto central desta crítica está no processo de "abstração" que a filosofia política hegeliana opera para pensar o privado e o público, o indivíduo e o cidadão.*

PALAVRAS-CHAVE: *Estado, sociedade civil, Marx, Hegel.*

A análise que privilegia o Estado como forma constituidora da realidade social, ressaltando a matriz positiva e autônoma do valor do poder do Estado como bem universal para o qual os indivíduos tendem, remonta a Platão e Aristóteles e encontra, na filosofia política de Hegel, uma formulação sistemática bem elaborada.

A crítica ao modelo aristotélico-hegeliano, exposta por Marx, retrata uma outra posição teórica em relação ao Estado. Do ponto de vista da teoria hegeliana o indivíduo alcança sua realidade efetiva no Estado, e a sociedade civil-burguesa se constitui em mediação pacífica nesse escopo.

Para Marx, a relação entre a liberdade subjetiva do indivíduo e a universalidade do Estado aparece como sendo não conflituosa porque a ênfase dada ao Estado por Hegel revela-se como resolução meramente política para as contradições decorrentes da própria lógica das relações de produção da sociedade bur-

guesa, a qual, necessitando ocultar os seus antagonismos reais, traveste-se numa idealização política representada pela universalização do poder positivo do Estado. Marx compreende a sociedade (capitalista) travejada por "universalidade" que porfiam em fazer do homem e da sua liberdade um momento "pacífico" na integração com o Estado.

Daí o porquê da obra de Marx, antes de se apresentar como uma teoria que acata a positividade do Estado na legitimação do seu poder, surgir como a crítica deste Estado, denunciando-o como uma forma (política) de sustentação da sociedade burguesa e da representação ideologizada das contradições nela inerentes. Se o Estado para Hegel apresenta-se como o universal, a esfera do interesse público, é porque os interesses privados de classes da sociedade burguesa nele encontram a sua expressão política universal. Com efeito, o Estado aparece como sendo de interesse geral, como uma *res publica*,

mas na verdade ele é um instrumento de domínio de uma parte da sociedade, a expressão do domínio no público. Sob a máscara do universal, os interesses privados (classes) realizam e legitimam a exploração. O que preocupa Marx é exatamente a questão concreta da igualdade e da liberdade dos indivíduos. Na ótica marxista, isso só é possível pela crítica da abstração da política e pela apropriação do político (público) na imediatidade da vida social (privada) e socializada dos indivíduos. A crítica à abstração significa desvendar os processos de desfiguração e hipostasiação da realidade. Ela visa, portanto, denunciar o mecanismo da inversão, pelo qual aquilo que deveria ser individual (imediatamente político, concreto) surge como um universal (realidade abstrata e espiritual).

O tema da inversão, da abstração, das hipóstases, já está presente no jovem Marx, principalmente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Nessa obra, Marx acusa o sistema hegeliano de "misticismo lógico", onde o mundo concreto é submetido a uma lei que lhe é estranha: a idéia que se encarna na realidade. Em relação ao Estado, ela é erigida em sujeito, e a sociedade civil e a família surgem como obra desta Idéia. Para Marx,

"a família e a sociedade civil são pressuposição do Estado; são, então, os únicos elementos realmente ativos, mas, na especulação, tudo está posto de modo invertido (MARX, 1843 (1976): 59). "O Estado político não pode existir sem a base natural da família e sem a base artificial da sociedade civil; que são para ele uma *conditio sine qua non*, mas em Hegel a condição se transforma em seu contrário. O elemento determinante é posto como elemento determinado e o elemento produtor aparece como o produto de seu produto" (*Ibid.*: 61).

Na especulação hegeliana, o empírico, o concreto, são tomados como resultado de um processo místico e não como entidades reais. A realidade torna-se aparência fenomenal da Idéia que não tem nenhum conteúdo, a não ser o do próprio fenômeno.

"Hegel faz em tudo, da Idéia o sujeito, e do sujeito real, do sujeito propriamente dito (...) o predicado. Mas o desenvolvimento se efetua sempre do lado do predicado" (*Ibid.*: 66).

Segundo Marx, Hegel parte da afirmação de um abstrato (Idéia, Estado, etc.) e o resultado do desenvolvimento desse abstrato apresenta-se como a realidade: a Idéia e o Conceito são expressões hipostasiadas. Na ótica marxista, Hegel incorre no engano da transmutação lógica, pela qual a realidade concreta social advém mera fenomenização do princípio constituinte do Conceito, isto é, do sujeito abstrato.

Enquanto o jovem Marx destaca a imediatidade da relação individualidade - sociabilidade-politicidade, Hegel apresenta o indivíduo subordinado a um processo de sua constituição e socialização que depende da universalidade do Estado. Assim, o indivíduo só é cidadão, só efetiva sua liberdade e individualidade política na derivação de uma forma abstrata (lógica), e só se afirma como momento de uma idealidade universal (Estado). O erro hegeliano está em conceber o homem concreto como mero ponto de articulação do Espírito objetivo, um ser abstrato que dá vida (social-política) ao indivíduo. Para Marx, a forma de vida social dos homens deve conter, também, a do indivíduo político, isto é, os sujeitos devem revelar na sua própria sociabilidade - na medida em que

esta forma social não lhe é mais antagônica - a condição de "animal político". O que Marx condena é a separação entre o social e o político, entre o privado e o público, entre a sociedade e o Estado. A sociedade burguesa (e a *Filosofia do Direito* de Hegel) traduz o momento histórico em que essa separação ocorre. Nela, o indivíduo alienado isola-se na sua particularidade, e só se torna um "animal político" na abstração do Estado (burguês), numa esfera supostamente universal e ideologicamente pacificadora que encobre os particularismos antagônicos da sociabilidade burguesa.

Na *Crítica do Estado hegeliano*, Marx quer mostrar o caráter ilusório da comunidade política burguesa, apontando para a cisão entre o Estado e a sociedade civil, entre o homem e o cidadão como sintomas de uma abstração. O Estado se separa (abstrai) da vida do indivíduo e aparece como uma realização "imaginária" do ser genérico do homem. O indivíduo que hipostasia seu ser genérico no Estado é o indivíduo alienado da sua própria essência, e o Estado surge como esfera política separada, como universalidade abstraída do próprio homem. Cindido entre si (ser genérico) e o cidadão, o ser político hegeliano não consegue cumprir, na sua atividade imediata social e produtiva, a unidade do cidadão e do burguês.

Para o jovem Marx, a identidade entre o político e o social deve ostentar a unidade e a universalidade da vida genérica do homem. Quando essa identidade se rompe na sociedade burguesa moderna, a universalidade da esfera política se separa da vida privada e se transforma em forma (abstrata) de um conteúdo (concreto). Essa separação anuncia a abstração do Estado enquanto

tal, fato este que pertence aos tempos modernos: "a abstração do *Estado político* é um produto da modernidade" (*Ibid.*: 111). Hegel supõe que essa separação caracteriza o Estado moderno, mas entende que a realização dos interesses individuais se reduz à esfera privada, enquanto que a dimensão política cristaliza-se no Estado. Na comparação com outras situações históricas pré-capitalistas, Marx quer chamar atenção para o fato de que só na emergência do privado antagônico (sociedade civil) se faz necessária a separação entre o privado e o político. Enquanto que para Hegel esta separação não só consagra uma conquista da modernidade, possibilitando assim a satisfação ilimitada da liberdade subjetiva da particularidade na sociedade civil-burguesa, como também constitui uma exigência para a efetivação da universalidade e cumprimento da finalidade política do indivíduo.

O jovem Marx persiste na crítica à separação entre o *cidadão* (membro do Estado) e o *burguês* (membro da sociedade civil), efetuada por Hegel. Esta abstração separadora opera a partir do material concreto que são os indivíduos destacados da sua vida comunitária (social) e erigidos em indivíduos políticos. Assim, o poder legislativo constitui a "primeira organização, o primeiro corpo social (*Gemeinkörper*) que esta pura individualidade deve revestir" (*Ibid.*: 203). Marx reclama da passagem do indivíduo privado (*Berger*) para o indivíduo político (*citoyen*), pois isso significa abandonar a realidade empírica imediata do indivíduo, negá-lo, separá-lo daquilo que, imediatamente, ele deveria ser. Pelo fato da sociedade política ser uma abstração (separação) da sociedade civil, transporta-se para o Estado a função do universal e o indivíduo cria a ilusão de que é

obrigado a ser um outro sujeito alienado nesta esfera política.

A análise de Hegel, na medida em que indica que não é mais possível efetivar no Estado moderno a unidade imediata entre o privado e o político, revela que o homem só encontrará sua realização nesta separação (abstração) da sociedade política. A idéia do Estado como fundamento da sociedade civil, significa, para Marx, a necessidade que Hegel tem de introduzir, a partir de cima, a dimensão política na sociedade despolitizada. A consequência é o deslocamento da vida concreta social e política do indivíduo para uma esfera abstrata. O político que se encarna na figura do Estado constitui a tentativa moderna de socializar o indivíduo isolado, burguês, apelando para uma instância pública abstrata. Ora, sucede que nos tempos modernos a idéia de Estado não pode se

"manifestar de outro modo a não ser sob a forma da abstração do Estado *'exclusivamente político'* sob a forma da *abstração da própria sociedade civil*, de sua situação real" (*Ibid.*: 277).

Marx não nega a exigência essencial da própria natureza política do homem, de que "toda necessidade social, toda lei, etc., deve ser considerada *politicamente*, quer dizer, tida como *determinada pelo conjunto do Estado*, considerado no seu sentido social" (*Ibid.*: 291). A crítica a Hegel não significa a rejeição da dimensão política como essencial e necessária para o indivíduo. Ao contrário, o que Marx quer é denunciar a debilidade e a falsidade da vida política na sociedade burguesa como consequência da dualidade entre o privado e o público que nela se instaurou. Portanto, não se trata de negar o político, mas a sua separação

(abstração). A "re-politização" do privado (social) e a consequente re-afirmação da política só é possível pela crítica à abstração<sup>1</sup>.

1 A crítica à inversão sujeito-predicado de Hegel permanece como horizonte metodológico na obra de Marx. A *abstração* e *inversão* constituem categorias teóricas importantes para a compreensão da crítica de Marx ao capitalismo. Os esquemas teóricos de inversão retomarão na investigação da relação entre trabalho abstrato e trabalho concreto, entre trabalho morto e trabalho vivo, etc., na obra posterior de Marx. Nas obras da maturidade, a crítica às abstrações permanece, embora num plano distinto: não mais na pressuposição de uma essência genérica de uma realidade antropológica natural fundante, mas de uma universalidade constituinte - o capital -; sujeito que põe seus predicados, que cria os indivíduos como suas personificações. O capital é uma abstração real que não reporta a uma origem perdida, a uma essência alienada. O processo de inversão e abstração é um acontecimento histórico e não uma necessidade absoluta da produção. A inversão supõe um processo de cisão, isto é, de separação do produtor e dos meios de produção, ou o isolamento - como figuras autônomas - do trabalho e dos meios de produção na sociedade capitalista. Surge a figura do trabalhador livre, isolado, cujo vínculo social é dado pelo capital. O indivíduo produtor deixa de constituir com os outros sujeitos e com os instrumentos de trabalho uma totalidade, uma unidade orgânica produtiva, e passa a ser uma subjetividade dotada de uma força de trabalho que só se objetiva quando realiza um universal, o trabalho abstrato. Essa força de trabalho é indiferente às singularidades dos seus portadores. Só pela igualdade dos trabalhos - em que se abstrai a atividade imediata, concreta e sensível do indivíduo - mediante uma média social numa certa quantidade de trabalho, pode o trabalhador se objetivar. No entanto, o sujeito real, o *indivíduo* trabalhador desaparece. Na produção capitalista, uma nova sociabilidade se apresenta de forma indireta, ou melhor, invertida. Ao invés dos homens se relacionarem diretamente através dos seus produtos - onde não só o indivíduo, mas sua atividade e o seu produto determinam-se desde o início como unidades sociais - são as coisas, os produtos que, ao se "socializarem", socializam os sujeitos.

No capitalismo, a inversão já está presente no elemento mais simples, a mercadoria, alcançando, dessa forma, a relação entre trabalho abstrato e trabalho concreto, entre trabalho morto e trabalho vivo, invertendo, também, as relações sociais. Se os pressupostos da produção se coisificam, as relações entre as pessoas também aparecem como derivadas dessas coisas. A inversão se completa sob a forma do fetiche social, e os ideais de liberdade, individualidade e igualdade são conceitos correlatos ao fetichismo da mercadoria. Os homens passam,

A crítica de dimensão política pressupõe a denúncia da *res publica* como universal abstrato que adquire essa forma a partir da sociabilidade capitalista. Esta crítica é vista também sob a ótica positiva da possibilidade de emergência de uma sociedade política emancipada. É como se Marx visse na sociedade burguesa a ausência da "verdadeira" realização política, ou pela falta do indivíduo social-político, ou pela carência de uma verdadeira comunidade. Marx quer salientar o caráter ilusório de pensar o político e a sua efetivação comunitária sem a superação das contradições da sociedade privada.

Marx reconhece o valor histórico do capitalismo nas próprias contradições que este sistema apresenta: entre as necessidades individuais e um universal abstrato (mas real), entre uma produção social baseada no concurso dos trabalhadores e a apropriação privada do produto e dos meios necessários para produzi-lo, entre o homem social e o homem político. Esse valor, no entanto, concentrado na base material do capitalismo, indica a possibilidade de um novo horizonte histórico: a sociedade comunista. Nela, deve prevalecer a total liberdade, a presença multifacetária do indivíduo, a plena realização de suas potencialidades, o desenvolvimento de relações sociais e políticas concretas, submetidas ao controle comum e democrático dos homens na comunidade e não a uma abstração. O comunismo representa uma totalidade política *positiva*, onde o trabalho imediatamente socializado possibilita, também, a manifestação do indivíduo como "animal político". Por paradoxal que possa parecer, Marx pre-

tende eliminar a determinação do político pelo econômico, isto é, denunciar o falso político que emerge em função dos antagonismos da vida privada dos indivíduos, e erigir uma comunidade onde "o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos".

O capitalismo, no processo de sua reposição, tende a reproduzir e ampliar seus pressupostos. Inclina-se, portanto, à universalização, o que distingue radicalmente das formas anteriores de produção. O capital impulsiona para além os limites da necessidade natural do trabalho.

Esta força produtiva universal cria os elementos materiais para o próprio desenvolvimento e universalização do indivíduo. É apenas no surgimento do individualismo burguês que outras "individualidades" podem ser comparadas. Mais uma vez a ilusão induz a imaginar que o indivíduo burguês é desprovido de limites históricos.

A liberdade subjetiva anunciada pela modernidade surge apenas tardiamente, na medida em que é possível a contraposição entre indivíduo e comunidade. Sob essa ótica, o julgamento histórico do indivíduo é realizado, tornando compreensível o seu estatuto em outras comunidades. Sem esse processo de separação é impossível o olhar retrospectivo, e que passa a ser, também, de alguma forma, constitutivo do indivíduo.

Com efeito, a individualidade no capitalismo se configura como independência à sujeição pessoal, às relações senhor-escravo. A individualidade que tem por base essa independência pessoal foi chamada pelos filósofos burgueses de liberdade, e confundida com a liberdade *tout court*, com a liberdade plena e absoluta. Trata-se, antes, do elemento específico ao indivíduo burguês que misti-

ilusoriamente, a creditar às suas relações qualidades como liberdade, igualdade, etc.

fica a própria liberdade. O contraditório na sociedade burguesa é que esta liberdade convive com a dominação. O indivíduo "livre" se vê agora dominado por forças objetivas e independentes da vontade dos homens. Na verdade, o trabalhador está desimpedido para vender sua força de trabalho que surge diante de si como sua "livre" propriedade. Entretanto, a sobrevivência e a reprodução desse sujeito "autárquico", subordinam-se às forças produtivas que o dominam. Ora, essa contradição é ideologicamente mistificada pela elevação dos valores da intimidade e da supremacia do recôndito eu à categoria da mais alta dignidade moral. O sujeito se refugia em si, numa esfera privada. Aí ele é livre, enquanto que, na fábrica, está submetido ao controle do patrão e, na esfera pública, à autoridade da lei e do Estado. O indivíduo só pertence a si (só é livre) interiormente. Exteriormente sujeita-se a uma vontade estranha. Da mesma forma que o indivíduo só sobrevive se vender sua força de trabalho, de igual modo a sua liberdade subjetiva (autonomia) coexiste com a autoridade (heteronomia). Ele é reduzido a sua subjetividade, nela encontrando refúgio e salvação. Já sua força de trabalho pode ser alienada a outrem. A descoberta do indivíduo deveria acarretar a liberação do corpo e do prazer. No entanto, ele é confinado à produção e à reprodução. O prazer é reprimido, submetido à disciplina. Ao "espírito" são reservadas "causas nobres", sobretudo a política.

Se na antiguidade e na Idade Média o indivíduo era mantido sob sujeição mediante condições objetivas de coação, a "livre" subjetividade moderna necessita ser submetida a um processo ideológico de domesticação na própria vida autárquica (do sujeito que está consigo

mesmo) tendo como fim a obediência e o disciplinamento das consciências. Mecanismos de interiorização dos valores "espirituais" da vida social - para cuja eficácia a pregação religiosa, principalmente a protestante, contribuiu enormemente - concorrem para a difusão de que a idéia da liberdade subjetiva deve ser limitada, porque conduz à desmedida, ao desgoverno, ao desencadeamento de paixões desagregadoras. Dissemina-se a opinião que os indivíduos livres são incapazes de regular sua vida política de forma independente, baseada apenas nos interesses dos próprios indivíduos associados. O político, que deveria despontar no pressuposto da liberdade dos indivíduos - liberdade que é ao mesmo tempo libertação da vida privada antagônica da sociedade burguesa - torna-se, agora, um universal que reprime em nome da unidade e da integração do Estado.

Hegel privilegia o político como a determinação última e essencial do indivíduo (na mesma linha da filosofia política de Aristóteles) que se efetiva no interior do Estado. Marx, por sua vez, postula também esse político como fim não deste indivíduo, mas da história dos indivíduos livremente associados e emancipados (comunismo), onde a superação da abstração do político torna possível a realização do político como uma determinação imediata do homem social. Hegel quer recuperar a unidade indivíduo-cidadão na superação do indivíduo burguês privado, na medida em que a vida política representa a própria substância e fim da liberdade subjetiva. Para Marx, essa tentativa constitui um mero artifício ideológico para conciliar uma realidade capitalista irremediavelmente cindida entre sociedade civil e Estado, entre indivíduo produtor e cidadão. Contudo, Marx não elimina a pos-

sibilidade de que o homem possa se cumprir como "*zoon politikon*". Apenas é preciso ver em que medida este homem não é mero encobrimento de uma possibilidade real e histórica (capitalista) de realização dessa promessa política. Para Hegel, o sentido do privado deve ser o político. Concordando com esse ponto de vista, Marx quer apenas fazer a crítica deste político, denunciando-o como uma abstração, hipostasia, uma artimanha que o privado engendra para encobrir a possibilidade de realização dos benefícios sociais e políticos para todos os indivíduos. A realização do político passa pela crítica ao privado e pela sua superação em direção à sociedade emancipada. Como é na comunidade que o indivíduo possui as condições para desenvolver todas as suas potencialidades, e como a liberdade subjetiva só é possível pela mediação da sociedade, a exigência de uma comunidade real (política) - onde "os indivíduos adquirem a sua liberdade simultaneamente com a sua associação, graças a essa associação e dentro dela" (MARX, (1845): 80) - torna-se um desiderato histórico. No comunismo, os indivíduos existem imediatamente associados e não enquanto membros de uma classe ou mônadas isoladas. Desenvolvem-se laços sociais e políticos que não são estranhos e nem abstratos aos sujeitos. Esta forma de sociabilidade rejeita também a identificação com um Estado

coletivizado, onde os homens encontram uns nos outros nada mais do que a mera repetição de padrões sociais esteriotipados, estabelecendo uma transparência social baseada numa igualdade, também abstrata, pela qual os indivíduos se equivalem e se integram identitariamente. Coloca-se, dessa forma, para o comunismo, a exigência da diferença, cuja densidade social e política só é possível pela presença real da liberdade subjetiva. Na relação entre o Estado e a liberdade subjetiva, a política hegeliana está pautada na idéia do consenso: a formação das consciências para a vida no Estado no apaziguamento da revolta. Já a leitura de Marx é construída às avessas da perspectiva positiva e integradora que o poder do Estado hegeliano assenta. Na medida em que a crítica inocula na razão hegeliana a des-razão - da qual se nutre a sociedade burguesa e que a dialética mistifica na rede especulativa da abstração - a denuncia de Marx volta-se contra o Estado hegeliano que absorve o conflito e emascula a potência criadora (ou destruidora) dos sujeitos. Para o filósofo "idealista", à filosofia não cabe a acusação, mas a compreensão conceitual daquilo que se perfaz, a exposição lógica daquilo que é, diante do qual nem a resignação estóica e nem a bravata revolucionária constituem ações políticas razoáveis.

*Cesar Ramos é doutor em Filosofia pela UNICAMP e diretor do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPR.*

## BIBLIOGRAFIA

MARX, K. (1843). *Critique de l'État hégélien*. Manuscrit de 1843. Trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18, 1976.

MARX, K., ENGELS, F. (1845). *A ideologia alemã*. Vol. I. Trad. Conceição Jardim e Eduardo L. Nogueira, Ed. Presença, Lisboa, s/d.