

## DA COISA DA LÓGICA À LÓGICA DA COISA: HEGEL E MARX FRENTE AO ESTADO E À HISTÓRIA

Ana Selva Albinati<sup>1</sup>

Resumo: A questão a ser tratada aqui diz respeito ao tratamento crítico por parte de Marx da afirmação hegeliana da racionalidade do real. Tendo como base a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, procurar-se-á demonstrar em que consiste a apropriação marxiana dessa afirmação e em que ela se distancia da formulação logicizante de Hegel, ou, em outras palavras, consiste em compreender que racionalidade Marx reconhece no real e como isso incide sobre a compreensão do Estado e da história.  
Palavras-chave: hegelianismo – sociedade civil – Estado – racionalidade – realidade.

A posição de Hegel no que se refere à relação entre o indivíduo e a sociedade se coloca no quadro instaurado pela modernidade, caracterizado pela ruptura dos liames tradicionais, hierárquicos, entre os indivíduos, pela emergência, portanto, do indivíduo e da subjetividade, e pelo advento de uma nova ordenação social de caráter universalista.

Contrapondo-se à perspectiva contratualista nas suas versões absolutista, democrática e liberal, Hegel desenvolve uma reflexão sobre essa relação, tal como se coloca a partir da sociedade moderna, na qual o Todo é afirmado em sua primazia frente às partes, ou melhor dizendo, na qual as partes, os indivíduos, só podem ser compreendidos enquanto partes de uma totalidade social, que tem princípio na ideia do Estado enquanto totalidade ética, princípio que se explicitaria através dos momentos do direito abstrato, da moralidade e que se mostraria em sua completude ao final do movimento da eticidade, como ápice resolutivo da superação do caráter natural, imediato, das relações familiares e do caráter particularista da sociedade civil. Essas esferas encontram, por assim dizer, o seu sentido, no Estado, como suas figuras, seus desdobramentos.

À questão surgida acerca do caráter desse posicionamento político de Hegel, se conservador ou mesmo totalitário, Domenico Losurdo procura demonstrar a presença de elementos bastante avançados no ponto de vista político de Hegel, em relação à crítica liberal que o vê como um conservador. Na verdade, a contestação dessa tese por parte de Losurdo se

---

<sup>1</sup> Professora do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: anaselva@superig.com.br.

dá no sentido de revelar Hegel como um autor que avança em relação ao liberalismo, ao tratar de questões sociais prementes da sociedade burguesa, como o direito à vida como superior ao direito à propriedade, ou destacando a complexidade da defesa hegeliana da monarquia constitucional em virtude da atitude reacionária assumida pelo parlamento burguês que criticava a monarquia.

Esse aspecto é de fundamental importância na compreensão do pensamento político de Hegel, na medida em que a pecha a ele atribuída de conservadorismo ou mesmo de totalitarismo se deve ao entendimento de que Hegel realiza a legitimação, por via especulativa, de todo o existente, assim como ele se encontra positivado. Ou seja, Hegel, ao afirmar a racionalidade do real, estaria legitimando toda e qualquer existência.

No entanto, a questão é mais complexa. No texto hegeliano, a expressão da razão em sua dinamicidade condena à extinção determinadas formas de existência que justamente não se colocam mais como verdadeiras, por não corresponderem mais ao estado explicitado de liberdade alcançado por uma dada formação social, distinguindo dessa maneira, entre o que é da ordem do empírico, *Realität*, e o que é da ordem do efetivamente racional, *Wirklichkeit*. Nesse sentido, como esclarece Losurdo:

Querer colocar em prática reivindicações que não estão mais à altura dos tempos significa querer transformar a *Wirklichkeit* em *Umwirklichkeit*. Na medida em que não corresponde às exigências mais profundas do espírito do tempo, a realidade em sentido forte se reduz à existência empírica imediata.<sup>2</sup>

Isso nos coloca diante do que Hegel entende por espírito do tempo (*Zeitgeist*), como uma substancialidade objetiva, que se consolida na cultura e que gesta formas de existência social e seus correspondentes ideais: representações, conceitos, valores, princípios e leis.

Na compreensão hegeliana do processo histórico, temos que a eticidade ou moralidade objetiva, enquanto proposição tornada consciente para si dos valores e princípios que dão forma à liberdade em um momento histórico determinado, tornando-a liberdade realizada no âmbito do direito e no âmbito mais geral das relações interpessoais em uma dada sociedade, é o solo do qual são gestadas as orientações universais que plasmam a particularidade das ações individuais. Essas ações tornam-se, nesse sentido, ações singulares, expressões da universalidade, agora em sua forma concreta; ou em outras palavras, atualizações singulares de um manancial universal abstrato de diretrizes morais que se relacionam dialeticamente ao *Zeitgeist*.

---

<sup>2</sup> LOSURDO, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, p. 57.

No interior de uma temporalidade espiritual, os povos delineiam a sua existência social específica, a sua cultura própria e distinta, o seu modo de ser, configurando então o espírito de um povo (*Volksgeist*), que é o elemento distintivo e formativo de um Estado.

Esse Estado se origina da formação espiritual de um povo, e está, portanto, na origem, como princípio a ser desenvolvido através dos momentos que formatam a vida social. Dessa forma, o Estado que aparece ao final da exposição hegeliana como culminação do desenvolvimento da moralidade objetiva, estava desde sempre pressuposto como seu ponto de partida. E dessa forma se pode compreender a relação que Hegel estabelece entre Estado e sociedade, expressa no parágrafo 261:

Em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo.<sup>3</sup>

Necessidade exterior e poder mais alto, por um lado, e fim imanente, por outro: tal relação aparentemente contraditória, só pode ser conciliada no interior de um pensamento especulativo, no qual o que aparece ao final é explicitação de um princípio.

À acusação liberal de que Hegel teria sacrificado os indivíduos a uma noção totalitária de Estado, Weil responde recuperando a argumentação hegeliana que parte, exatamente, do reconhecimento da liberdade subjetiva como sendo o marco divisório entre o mundo antigo e o mundo moderno. O empreendimento hegeliano trataria, diferentemente, de uma suprassunção do individual ao universal, de uma dialética na qual o próprio individual só pode ser compreendido como expressão particularizada do universal, expresso na eticidade.

A questão terminológica em Hegel é aqui de essencial importância pois, como salienta Weil, o fato de que Hegel considere a realidade do direito e da moralidade subjetiva como abstratas não significa

de modo algum que (essa realidade) seja falsa e que possa ou deva ser eliminada. Pelo contrário, dali se deduz que é indispensável, ainda que incompleta, que tudo o que a prossiga no desenvolvimento do conceito, deverá tê-la em conta, deverá, segundo a expressão de Hegel, suprassumi-la,

---

<sup>3</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, p. 226.

“*aufheben*”, suprimi-la apenas no que tem de abstrato para conservá-la sublimando-a, para assinalar sua função positiva no todo organizado da razão.<sup>4</sup>

Portanto, abstrata é a consideração de forma isolada de uma parcela da realidade, é a autonomização de uma parte, considerando-a como o todo.

Nesse sentido, o reconhecimento da pessoa de direitos, que se expressa na exterioridade através da propriedade, e o reconhecimento da moralidade subjetiva, que funda o momento em que o sujeito responde, a partir de seu arbítrio, ao mundo objetivo, não são momentos abstratos no sentido de não reais, mas no sentido de que mantêm relações com um momento que lhe é ontologicamente fundante, que é o da eticidade, enquanto expressão mais plena do estágio de liberdade presente em uma coletividade.

Da mesma forma se pode compreender o encadeamento apontado por Hegel, na esfera da eticidade, entre a família, a sociedade civil e o Estado. O Estado não submete a si, de forma exterior, as relações familiares e as relações da vida civil, ele as abrange, recompondo uma totalidade que em Hegel, já estaria em germe no início do movimento de sua diferenciação. Como se expressa Weil:

A ideia moral, existente na família e na sociedade civil só se revela como *pensamento* no Estado. O homem privado atua, mas sua ação não aponta para o universal, que, sem embargo, ela realiza; o membro da sociedade trabalha, e ao trabalhar para si mesmo, trabalha para todo o mundo, mas ignora que seu trabalho seja o universal e em consequência, o mundo do trabalho é um mundo *exterior* a seus habitantes, um mundo que se faz sem querer fazer-se.<sup>5</sup>

É no Estado que esse movimento inconsciente se faz pensamento da razão no mundo, recuperando-lhe a universalidade dos seus fins.

Que Hegel tenha visto na monarquia prussiana de seu tempo a expressão do Estado da liberdade pode parecer problemático a seus intérpretes, mas como observa Weil, tal Estado, em meados de 1820, sob o governo de Frederico II, exibia determinados avanços mesmo em relação a países como a Inglaterra que não possuíam uma carta constitucional, ao que se acrescenta o fato de que o reconhecimento do Estado monárquico, com as reformas necessárias no sentido de uma monarquia constitucional, não significava para Hegel o fim da história, mas apenas a expressão mais acabada de um dado amadurecimento de uma forma de existência social, a sociedade moderna.

---

<sup>4</sup> WEIL, *Hegel y el Estado*, p. 55.

<sup>5</sup> WEIL, *Hegel y el Estado*, p. 59.

Indo além da tese de que Hegel estaria exprimindo a situação política pós-revolucionária de sua época, Losurdo sustenta que, ao contrário de um aspecto reacionário em Hegel, a defesa da monarquia, tal como ele a faz, limitando o seu poder através da constituição, pode ser visto como um aspecto de resistência à voracidade particularista do parlamento em sua constituição liberal.

Se, de um lado, em conformidade com o conjunto da sua orientação filosófica, Hegel era levado a reduzir drasticamente o papel da personalidade do monarca até a assimilá-lo a uma espécie de pontinho no *i*, por outro, com um olho dirigido à situação política concreta, era impossível excluir o príncipe do poder legislativo.<sup>6</sup>

Dada a situação política concreta à época, Hegel

considera ter de repor mais do que nunca as suas esperanças de renovação político-constitucional em uma iniciativa do alto, e é levado a justificar e até mesmo a invocar a repressão do poder contra um movimento que já ia assumindo traços decididamente reacionários.<sup>7</sup>

Esse ponto é importante no sentido de clarear que a questão política não se configurava naquele momento como uma opção binária entre monarquia e república liberal, como se os dois polos representassem inequivocamente restauração e progresso.

O que se destaca, como fundo dessa questão, é o embate de Hegel com o liberalismo que parte dos indivíduos em seu suposto isolamento e que pretende caracterizar o Estado como uma instância a serviço dos interesses da sociedade civil que, a essa altura, já se configuravam como os interesses do mercado.

Como propõe Weil, “a tese hegeliana tem direito a ser julgada no plano que afirma ser o seu, o da razão.”<sup>8</sup>

Weil vê na defesa do monarca, tal como Hegel a encaminha, o momento da decisão em prol do universal, sem o quê o monarca seria o tirano.

O monarca representa o universal, e a monarquia hereditária teria por função representar a continuidade, quase biológica, do Estado.

---

<sup>6</sup> LOSURDO, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, p. 67

<sup>7</sup> LOSURDO, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, p. 69.

<sup>8</sup> WEIL, *Hegel y el Estado*, p. 77.

De forma semelhante ao argumento que Hegel desenvolve acerca do estamento substancial que compõe a câmara alta do poder legislativo, e que tem direito a tal pelo fato de que não depende dos recursos do Estado porque tem sua subsistência garantida por sua condição de proprietário da terra, o monarca, determinado por sua posição natural hereditária, não teria outros interesses que a continuidade do Estado em sua instância de universalidade.

Que Hegel seja um autor antidemocrático, isso depreende-se claramente do teor do seu texto no qual “o povo, considerado sem seu monarca e sem a organização necessária e diretamente ligada à totalidade, é uma massa informe.”<sup>9</sup>

O povo deve se exprimir através de seus representantes no parlamento, composto pela câmara alta dos proprietários de terra e pela câmara baixa, do estamento industrial.

O parlamento une a sociedade do trabalho com o Estado-administração, formado por funcionários de carreira, que compõem a burocracia. Essa situação exprimiria, segundo Hegel, a relação orgânica que mantém sociedade civil e Estado como polos reconciliados de uma mesma totalidade, como elementos de uma identidade na diferença. Dessa forma, o Estado, expressão da totalidade ética, sustentaria a universalidade, mas conciliando-a com as vontades subjetivas, sendo assim o Estado moderno a forma superior dessa relação, indicativa de um movimento ascendente da ideia de liberdade no mundo.

A crítica liberal a Hegel se assenta sobre a compreensão hegeliana da primazia do Estado sobre a sociedade civil, ou em outras palavras, da primazia do universal sobre o particular, e nesse sentido no chamamento ao Estado de manter o universal sobre os interesses particulares. De forma concreta, isso significa o rechaço de Hegel à tese liberal de autonomia do mercado e a convicção de que o Estado deve intervir na economia de forma a garantir os interesses universais acima dos interesses privados.

Hegel refuta as teorias contratualistas de Hobbes e Locke, e também de Rousseau, embora compartilhe a teoria deste da vontade geral na qual se expressa a racionalidade em si e para si do Estado.

Nos estudos sobre a filosofia política de Hegel, Ruben Dri acompanha o desenvolvimento da ideia de Estado:

Em *Sobre a maneira de tratar cientificamente o direito natural*, dos primeiros anos de Jena, já Hegel havia fundamentado a racionalidade do Estado como o desenvolvimento dialético de um organismo. A racionalidade do Estado se desenvolve do em si. O momento abstrato, passando pelo para-si, o momento de cisão, ao em si-para si, o universal concreto. O Estado é, precisamente, esse universal concreto, o espírito objetivo.

---

<sup>9</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, p. 279.

O Estado é o universal concreto. Agora bem, o universal não se alcança somando particularidades como é o caso do contrato. Essa soma de particulares alcança no máximo “o comum”, nunca o universal. Aí está o erro fundamental de Rousseau: pretender alcançar “a vontade geral”, quer dizer, o “racional em si e para si” somando as particularidades dos contratantes.<sup>10</sup>

De fato, Rousseau, embora pense a vontade geral não como uma simples soma das vontades particulares, ou como a coincidência em sua maioria das vontades particulares, mas como o que há de comum em todas as vontades individuais, o substrato coletivo das consciências, ou ainda o acordo dos interesses particulares que são opostos entre si, não deixa de ser verdade que o seu ponto de partida é a vontade individual.

Ao conceber a vontade geral apenas na forma relativa às vontades individuais, e não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes – a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, ao qual se pode dar a adesão ou não.

Ainda que Hegel esteja distante de qualquer expressão revolucionária ou utópica em relação à situação social e suas mazelas – o que é perfeitamente retratado pelo autor em seus impasses e sacrifícios – a sua posição está igualmente distante do ideário liberal, no que se refere ao papel do Estado frente à sociedade civil.

Como analisa Ruben Dri:

Nos escritos de juventude de Hegel, nos quais aparece com dramaticidade a necessidade imperiosa da superação das cisões do mundo moderno e, em especial da Alemanha fragmentada em mais de trezentos estados, a propriedade aparecia a Hegel como o obstáculo por excelência para a superação das cisões que devia ser obra do espírito, o qual ‘se indigna ante todo que continua separado, ante uma propriedade’.<sup>11</sup>

Já nos *Princípios da filosofia do direito*, embora a consideração de Hegel sobre a propriedade não seja tão negativa, não se pode esquecer que ela corresponde ao primeiro momento da dialética da vontade, o mais pobre desses momentos. Afirma ainda Dri: “em contraposição fundamentalmente a Locke, segundo o qual o fim primordial do Estado é

---

<sup>10</sup> DRI, *La rosa en la cruz*, p. 124.

<sup>11</sup> DRI, *La rosa en la cruz*, p. 123.

precisamente a proteção da propriedade, para Hegel o Estado nunca poderia estar subordinado à propriedade como sempre pretenderam as concepções liberais.”<sup>12</sup>

O que Hegel faz, embora afirme em nota do parágrafo 200, que “exigir a igualdade provém do intelecto vazio que confunde a sua abstração e o seu dever-ser com o real e o racional”<sup>13</sup>, é, diferentemente dos liberais, discernir a existência social moderna em seus avanços e em suas contradições. Ao fazê-lo, escancara as mazelas de uma sociedade da produção que traz, como consequência, a produção também da miséria e dos miseráveis, como elemento insuperável de sua própria dinâmica.

Como o autor desenvolve em sua argumentação, a formação de uma plebe alijada das condições de fruição da riqueza social produzida é uma característica intrínseca à produção na sociedade burguesa.

Isso gera problemas de ordem moral, na medida em que a beneficência é contrária ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e de honra. Mas, por outro lado, se o viver for assegurado a todos pelo trabalho, a quantidade de produtos aumentará excessivamente, e com a falta de consumidores (que são os mesmos produtores), constitui o mal que assim cresce duplamente. “Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua consequente plebe.”<sup>14</sup>

Porém, como proponente de uma filosofia, cuja tarefa é compreender a razão na história, nada mais avesso a Hegel do que ir além desse reconhecimento e construir um mundo ideal.

Há na sociedade civil, compreendida com o “sistema de carências” e nos movimentos das carências humanas uma racionalidade imanente que o constitui num todo orgânico de elementos diferenciados. Os meios e o movimento de satisfação das carências conduzem a uma diferenciação de grupos, a classe substancial, a classe industrial e a classe universal, formando um organismo. Como salienta Hegel, a repartição dos indivíduos pelas classes, ainda que sofra a influência do nascimento e das circunstâncias, depende essencialmente da vontade particular que obtém ali o seu direito, o seu mérito e a sua honra, como obra da vontade. Este é o ponto distintivo da modernidade em relação ao mundo antigo, no qual a vontade individual está submetida imediatamente ao universal.

O que é curioso em Hegel é que o reconhecimento da dialética entre a vontade particular – que continua a ser o princípio de realização dos fins – e o universal, está na base

---

<sup>12</sup> DRI, *La rosa en la cruz*, p. 123.

<sup>13</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, p. 179.

<sup>14</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, p. 209.

da necessidade da administração como esfera que estabelece os limites da iniciativa privada, preservando os interesses coletivos. Donde, mais uma vez, o recorte antiliberal do pensamento político hegeliano.

A solução relativa ao problema da superprodução e do subconsumo interno é visualizada por Hegel na compreensão do processo de colonização, como expressão de uma legalidade histórica do modo de produção capitalista: “Nesse processo, a sociedade é impelida para lá dela mesma: é obrigada a procurar fora de si os consumidores e os meios de subsistir, recorrendo a outros povos que lhe são inferiores nos recursos que ela possui em excesso, em geral na indústria.”<sup>15</sup>

A sua filosofia é perspicaz ao compreender os traços de uma forma de produção que precisa se lançar sobre novos mercados, e que se edifica sobre a dominação de povos que se colocam, a seu ver, à parte da história.

Continuando a sua compreensão do processo histórico, o autor identifica o momento de criação de uma história universal na modernidade, alicerçada sobre a necessidade de um intercâmbio comercial entre as nações, o que constitui ao mesmo tempo um poderoso instrumento de cultura.

Dessa forma, a compreensão do mundo do espírito se completa, transitando das formas específicas do Espírito do Povo (*Volkegeist*) ao Espírito do Mundo (*Weltgeist*), cumprindo uma dialética entre o universal e o particular, que realiza os fins universais através das ações e paixões dos indivíduos particulares.

A crítica de Marx se apresenta como uma crítica ontológica ao procedimento hegeliano que parte da ideia como sendo o verdadeiro ser, a verdadeira realidade. Dessa forma, Hegel, ao tratar da sociedade moderna, termina por subsumi-la a uma interpretação logicizante, que passa por cima das especificidades da realidade mesma.

O que é mais interessante nessa contraposição é que Marx procura demonstrar a camisa de força da lógica com que Hegel pretende açambarcar a realidade social, reconhecendo, no entanto, o mérito do autor em não sucumbir a uma leitura empirista da realidade que se contentaria em fixar e autonomizar momentos de uma totalidade complexa. Dessa forma, a crítica hegeliana aos limites do entendimento pode ser acompanhada por Marx, embora o encaminhamento do processo do conhecimento do real não acompanhe a especulatividade sistêmica de Hegel.

É ainda Losurdo que afirma:

---

<sup>15</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, pp. 209-10.

É preciso levar em consideração que a afirmação da racionalidade do real não constitui motivo algum de escândalo para a tradição de pensamento revolucionária. O jovem Marx, que submete à crítica cerrada a *Filosofia do direito*, não menciona aquele dito. E, aliás, na correspondência, polemiza com fervor hegeliano contra a “oposição de real e ideal”, contra a “total contraposição entre o que é e o que deve ser”, oposição que considera instrumento de evasão da realidade mundana e política e à qual, com transparente reminiscência do famigerado “Prefácio”, contrapõe a tese segundo a qual é preciso “buscar a ideia na própria realidade”.<sup>16</sup>

De fato, precisamos concordar com Losurdo no tocante à concepção de Marx de que a realidade não se restringe ao empírico por um lado, e de que, por outro lado, há uma racionalidade do real que não pode ser compreendida pelo tratamento abstrativo próprio do entendimento que separa e autonomiza momentos de uma totalidade.

No entanto, Losurdo se refere no trecho citado acima a um momento da trajetória intelectual de Marx, no qual este se encontrava inserido ainda na tradição idealista alemã. Em outras palavras, da forma como colocada por Losurdo, há um embaralhamento de dois momentos distintos da formação do pensamento de Marx. De fato, no momento da correspondência de Marx ao pai, de 1837, este apresenta, de forma concordante, a tese hegeliana da não oposição entre ser e dever-ser. Esta fase se explicita com a tese doutoral, de 1841, na qual Marx, ainda no interior do idealismo, afirma que é preciso medir a realidade pela ideia.

Ainda imediatamente após esse período, afastado da cena acadêmica e voltado às questões jornalísticas, no período de 1842 a meados de 43, Marx se encontra em plena atividade de procurar realizar a filosofia no mundo, no sentido da cobrança da racionalidade no real. Esse período, o dos artigos da *Gazeta Renana*, constitui a fase do idealismo ativo de Marx, um idealismo marcado – diferentemente da proposição hegeliana do reconhecimento da racionalidade no mundo – por uma denúncia dos aspectos irracionais presentes nas instituições e pela busca, portanto, da realização plena da racionalidade.

Esta denúncia da irracionalidade se dá ainda nos moldes hegelianos da contraposição entre o positivo, a realidade no sentido fraco do termo, a *Realität*, e a realidade em sentido pleno, a *Wirklichkeit*, reconhecida como tal a partir da compreensão mais global do processo histórico-social em sua totalidade.

---

<sup>16</sup> LOSURDO, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, pp. 58-9.

Tratar-se-ia aqui de um reconhecimento do movimento do tempo histórico que indicaria as suas tendências mais progressistas e, na contramão a esse movimento, as suas expressões mais reacionárias.

Embora essa presença hegeliana seja perceptível no momento inicial da reflexão marxiana, acreditamos que Losurdo a estenda para além de seus limites pertinentes, ao período da redação da *Crítica da filosofia do direito*, que se constitui como o primeiro movimento de ruptura com o pensamento idealista hegeliano.

A nosso ver, a racionalidade do real que Marx nunca deixou de afirmar, passa a ser, a partir desse texto crítico, perspectivada a partir de outro prisma. Esse texto constituiria exatamente o primeiro momento de uma contraposição de natureza ontológica a Hegel que retira a ideia de seu lugar de sujeito, de forma que a realidade deixa de ser aparições e formas de uma razão que se exterioriza. Em outras palavras, diferentemente de Hegel que nos afirma que a razão pode ser encontrada em suas pulsações sob a realidade, Marx elabora, a partir da crítica de Feuerbach a Hegel, uma concepção sobre a realidade autossustentada, uma objetividade cuja racionalidade se deriva de seu movimento imanente, e não como ilustração de uma lógica anterior.

Dessa forma, a realidade é racional, mas a racionalidade do real não se deriva do fato de este ser uma exteriorização da ideia. A objetividade do real surge na crítica de Marx a Hegel como um desenvolvimento da denúncia feuerbachiana de uma inversão ontológica realizada no procedimento hegeliano.

De maneira sintética, poderíamos dizer que a racionalidade do real não é questionada por Marx, mas sim a racionalidade especulativa atribuída ao real.

A questão é como distinguir o que real do que é simplesmente empírico? E do ponto de vista de Marx, como afirmar essa objetividade social sem recair em uma explicação idealista que a considera como produto do espírito?

Continuando com a análise de Losurdo, temos que permanece, sem dúvida em Marx, uma distinção entre aparência e essência (como ele explicitamente advertirá no livro III de *O Capital*) e nesse sentido, com apropriadamente observa Losurdo:

“Aparência” e “aparição” são elas mesmas reais, mas, obviamente, não têm o mesmo grau de realidade do *Wesen* e da *Wirklichkeit*, e é apenas essa última que, exprimindo a dimensão estratégica, a tendência de fundo do processo histórico, pode aspirar ao predicado da racionalidade.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> LOSURDO, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, p. 59-60.

Portanto, a distinção entre o que é da ordem da racionalidade e o que se lhe apresenta como contradição a ser suprimida se dá pela identificação de uma tendência a se realizar no processo histórico, o que poderia, portanto, comportar então a afirmação de uma filosofia da história, de um *télos* a se realizar através das transformações históricas.

Esse ponto é de crucial importância na distinção das filosofias de Hegel e de Marx, na medida em que, se essa perspectiva se apresenta no pensamento do primeiro, não se dá da mesma forma em Marx. A esse respeito, Marx será explícito, em textos posteriores à *Crítica de 1843*, como *A sagrada família* e *A ideologia alemã*, nos quais recusa a tese de uma teleologia da história.

No entanto, se em Marx não se encontra uma teleologia da história, isso não corresponde à negação de uma racionalidade do real ou à negação de uma distinção entre a esfera da aparência e a realidade da essência, essência essa que admite determinadas tendências que, em condições específicas, cumprem a legalidade própria de um dado estado de coisas. Uma ilustração dessa questão nós a temos, por exemplo, na passagem do mundo feudal ao mundo capitalista, processo compreendido tanto por Marx quanto por Hegel como portando em si uma nova concepção de liberdade, ainda que permeado de sacrifícios. A leitura de um progressismo histórico está em Hegel associada a uma compreensão teleológica do evoluir histórico, como observa Losurdo:

A afirmação da racionalidade estratégica do processo histórico está intimamente ligada a uma filosofia da história de algum modo democrática: progressivamente, é a humanidade, na sua totalidade, que acede ao reconhecimento da própria humanidade e liberdade e que considera esse reconhecimento um dado imutável.<sup>18</sup>

Mas para Hegel isso é fruto do desenvolvimento do espírito, de uma aventura da razão que se realiza através dos indivíduos, enquanto para Marx, não há essa filosofia da história, mas o fato empírico de que, uma vez afirmadas a liberdade e a igualdade como condições para o desenvolvimento do capitalismo, não há mais como voltar atrás, e isso significa um avanço, ainda que contraditório, em relação à situação anterior.

A herança hegeliana presente no pensamento de Marx não inclui a assimilação de uma filosofia da história, mas se atém à dialética do real, portanto, à primazia da objetividade – uma vez esta desnudada de suas vestes idealistas – afirmada a partir de si mesma e considerada em sua dinâmica própria.

---

<sup>18</sup> LOSURDO, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, p. 63.

Observa Losurdo: “A realidade, segundo Hegel, não é de modo algum um atributo que se aplique em todas as circunstâncias e em todos os tempos a um determinado estado de coisas social ou político.”<sup>19</sup>

Tal posição hegeliana se verifica quando o autor diz acerca da distinção entre a investigação filosófica e a investigação histórica do fenômeno jurídico:

O estudo da origem e desenvolvimento das regras jurídicas tais como aparecem no tempo, trabalho puramente histórico, bem como a descoberta da sua coerência lógica formal com a situação jurídica já existente constituem investigações que, no seu domínio próprio, não deixam de ter valor e interesse. Mas ficam à margem da investigação filosófica, pois o que se desenvolve sobre bases históricas não pode se confundir com o desenvolvimento a partir do conceito, nem a legitimação e explicação históricas atingem jamais o alcance de uma justificação em si e para si.<sup>20</sup>

Daí resulta que “uma determinação jurídica pode apresentar-se plenamente fundamentada e coerente com as circunstâncias e instituições existentes e ser, no entanto, irracional e injusta em si e para si.”<sup>21</sup>

Tal concepção se articula coerentemente com a afirmação de Hegel, na *Ciência da lógica*, ao criticar os limites do entendimento:

“A carência de pensamento (própria) da sensibilidade, (que consiste) em tomar tudo o que é limitado e finito como um *essente*, passa para a obstinação do entendimento (que insiste) em apreendê-lo como *algo idêntico consigo, que não se contradiz em si mesmo*.”<sup>22</sup>

Nas palavras de Bensaïd: “A ideia de uma ‘ciência filosófica’ que não se desarme diante da sagração das ciências positivas é a trovada inaudível de Hegel. Que a Marx não deixa de ressoar.”<sup>23</sup>

Tal distinção permitirá a Marx, ainda em seu período inicial, polemizar com a versão positiva da filosofia da Escola Histórica do Direito, que dizia da legitimidade do existente pelo simples fato de sua existência. Dessa forma, a persistência do idealismo permite a esse primeiro Marx se contrapor à tirania do existente.

---

<sup>19</sup> LOSURDO, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, p. 61.

<sup>20</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, p. 5.

<sup>21</sup> HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, p. 5.

<sup>22</sup> HEGEL apud BENSAÏD, *Marx, o intempestivo*, p. 225.

<sup>23</sup> BENSAÏD, *Marx, o intempestivo*, p. 311.

A questão é que essa totalidade em Hegel é de caráter especulativo, a história se desenvolve a partir de um fio condutor, que é a explicitação crescente da ideia de liberdade, e esse fio condutor, por assim dizer, costura os momentos parciais, imprimindo-lhes um movimento ou uma inteligibilidade, ao modo de uma filosofia da história que corresponde ao esforço hiper-racionalista de Hegel.

O que é objeto da crítica marxiana, a partir do texto de 1843, é o fato de que Hegel eleva a um nível de verdade filosófica, diga-se, especulativa, uma razão que é reconhecida por Marx como sendo da ordem da imanência do real.

Derivado desse procedimento hegeliano, Marx aponta como consequência o fato de que, na argumentação de Hegel,

toma-se, pois, a realidade empírica tal e como é; ademais, é qualificada como racional, mas não é racional graças à sua própria racionalidade, mas porque o fato empírico adquire em sua existência empírica outra significação que não a que ele mesmo tem. O fato de que se parte não é concebido como tal, mas como um resultado místico.<sup>24</sup>

De acordo com Marx, o que Hegel faz é tomar a realidade empírica do Estado moderno e de sua autonomização em relação à sociedade civil e oferecer à essa realidade uma fundamentação filosófica. Ao invés, entretanto, de reconhecer o Estado como uma representação da universalidade abstrata dos homens, Hegel o determina como o melhor equacionamento entre o universal e o particular. E para tanto, ele o faz a partir do exame das mediações que compõem o corpo governamental.

As mediações oferecidas por Hegel entre sociedade e Estado seriam as corporações enquanto espaços de universalização próprios à sociedade civil, na medida em que congregam interesses comuns, e a burocracia, que representa o elo material entre Estado e sociedade, sendo assim a materialização da universalidade do Estado no trato com os interesses particulares.

Criticando a forma como Hegel concebe o preenchimento do quadro de funcionários estatais, a partir de exames que comprovem sua capacidade para lidar com as questões públicas, e a forma como o mesmo supõe resolver o problema do uso e abuso do poder por parte dos membros das corporações e da burocracia, Marx pretende demonstrar como esses aspectos apenas reforçam a real distinção dos indivíduos em sua vida privada e sua expressão pública. Trata-se, no seu entender, de dois exércitos rivais, e tomar parte da vida pública se configura como uma espécie de deserção da vida privada.

---

<sup>24</sup> MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 31.

Pensando a separação entre Estado e sociedade, como o verdadeiro “desenvolvimento da ideia”, Hegel trata de demonstrar, especulativamente, que as mediações entre Estado e sociedade representam as instâncias adequadas para a conciliação entre o privado e o público. Dessa forma as corporações traduziriam o conteúdo da sociedade civil em uma forma adequada ao espírito público, ao passo que a burocracia representaria o esforço complementar, ou seja, seria uma encarnação do interesse universal tornada acessível ao trato com as questões do conteúdo social.

A respeito dessas instâncias às quais Hegel reconhece o papel de mediação, Marx, ao contrário, dirá que “as corporações são o materialismo da burocracia e a burocracia é, por sua vez, o espiritualismo das corporações” ou ainda “a corporação é a burocracia da sociedade civil; a burocracia é a corporação do Estado.”<sup>25</sup>

Longe de uma conciliação entre forma e conteúdo, a presença das mediações a que Hegel se remete indica uma abstração do Estado em relação ao social. Assim, onde Hegel pretende uma identidade entre Estado e sociedade, o que ocorre, em realidade, é uma antítese, na medida em que o Estado se eleva como uma instância à parte da sociedade. Nesse sentido, a presença da burocracia só vem a confirmar o distanciamento entre os interesses da sociedade e o interesse universal.

Este distanciamento aponta para Marx o seu objeto de estudo a partir de então: a sociedade civil, com o que a questão do Estado passa a gravitar em torno do que é o efetivamente real, a dinâmica social que dispõe a necessidade e as possibilidades da política.

Retendo da filosofia hegeliana o modo de conceber a realidade enquanto uma totalidade articulada, e recusando, assim como Hegel, o entendimento empirista da realidade, tal como se apresenta no pensamento liberal, Marx tratará dessa totalidade na forma, para usar uma expressão de Lukács, de um complexo de complexos articulados entre si através de relações múltiplas.

De acordo com esse autor, a resolução metodológica marxiana consiste em uma síntese de novo tipo, que une em seu procedimento tanto o experimento ideal abstrativo, quanto a observação empírica (une a investigação empírico-genética, que busca a gênese histórica do fenômeno em questão e uma análise abstrato-sistematizante que busca estabelecer as leis e tendências mais gerais).

Dessa forma, Marx procura evitar os equívocos do empirismo, que se fixaria em momentos abstraídos da totalidade movente, e por outro lado, os equívocos de uma hiper-racionalização que se aplicaria por sobre a realidade.

Lukács caracteriza assim a investigação de Marx como a compreensão da objetividade social como sendo um complexo de complexos, que são trabalhados de forma

---

<sup>25</sup> MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 64.

isolada para a compreensão dos seus elementos constituintes, na forma das abstrações razoáveis, para posteriormente serem novamente repostos em seus condicionamentos e pesos determinativos correspondentes, recompondo uma totalidade em suas múltiplas determinações. Dessa maneira:

A totalidade não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução mental do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática; ao contrário, são na realidade ‘formas de ser, determinações de existência’, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo.<sup>26</sup>

Marx opera assim um “método” que diz respeito à “lógica do objeto”, no qual se trata de cindir a objetividade em questão em abstrações, para melhor compreendê-las em suas especificidades e em suas mútuas relações, para proceder em seguida a uma dissolução das abstrações que recompõe a totalidade, agora preenchida por suas múltiplas determinações. Esta totalidade, que porta em si a historicidade, apresenta-se como um conjunto de relações coordenadas entre suas categorias constituintes, relações estas de caráter diferenciado, relações de subordinação ou de paridade, o que impõe o discernimento do momento predominante, do elemento de prioridade ontológica, e sobretudo o reconhecimento da historicidade das categorias, que tomam posições e pesos relativos nos complexos que compõem a totalidade social.

Sobre essa relatividade de posição dos elementos de um complexo, diz Marx na *Introdução de 57* sobre o método da economia política:

Em todas as formas de sociedade há uma determinada produção que designa a posição respectiva e a influência de todas as outras e de suas relações. É como uma iluminação geral a banhar todas as coisas, modificando-as em sua particularidade, um éter particular determinando o peso de toda existência que ganha relevo.<sup>27</sup>

Por onde começar o exame dessa totalidade?

---

<sup>26</sup> LUKÁCS, *Princípios ontológicos fundamentais de Marx*, p. 28.

<sup>27</sup> MARX, “O método da economia política”, p. 123.

Distante da especulatividade hegeliana, diz Marx: Não pelo ser abstrato, como Hegel, mas por uma objetividade específica, pela forma generalizada com que a riqueza se apresenta no modo de produção capitalista, pela mercadoria. E isso porque, como observa Bensaïd: “Banal e inocente, toda simples, a mercadoria fraturada abre-se como uma espécie de noz mágica de onde escapam valor de uso e valor de troca, trabalho abstrato e trabalho concreto, valor excedente e lucro.”<sup>28</sup>

O elemento que condensa a totalidade no mundo moderno é a mercadoria, que Marx examina e de onde extrai a forma cindida da sociabilidade do capital, que contrapõe, entre outras coisas, indivíduo privado e cidadão, sociedade civil e Estado.

#### **FROM THE THING OF LOGIC TO THE LOGIC OF THING: THOUGHT ABOUT STATE AND HISTORY FROM HEGEL AND MARX**

Abstract: The topic to be discussed here is related to Marx's critical treatment of the Hegelian affirmative of reality's rationality. Based on *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, we will demonstrate what is the Marxian appropriation of this affirmative and how it differs from Hegel's logic formulation. In other words, we will perceive which rationality Marx recognizes in reality and how it is present on the comprehension of the State and the history.

Keywords: Hegelianism – civil society – State – rationality – reality.

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo*. Tradução: Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DRI, Rubén. *La rosa en la cruz – la filosofía política hegeliana*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

HEGEL, Georg W. F. *Filosofia da história*. Tradução: Maria Rodrigues/Hans Harden. Brasília: UNB, 1995.

HEGEL, Georg W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas – I. A Ciência da Lógica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005

---

<sup>28</sup> BENSAÏD, *Marx, o intempestivo*, p. 338.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução: Carlos Alberto F. N. Dastoli. São Paulo: Ed.UNESP. 1998.

LUKÁCS, Georg. *Princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução: Leonardo de Deus/Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. “O método da economia política”. Tradução: Fausto Castilho. In: *Crítica Marxista*, n. 30, 2010, São Paulo: editora UNESP, p.103-125.

WEIL, Eric. *Hegel y el Estado*. Traducción: Maria Teresa Poyrazian. Córdoba: Ediciones Nagelkop, 1970.