

A sociedade civil em Hegel e Marx

Civil society in Hegel and Marx

Valdenésio Aduci Mendes*

Resumo: A sociedade civil, tema pouco recorrente na tradição do pensamento político moderno, começa a ganhar *status* filosófico a partir das reflexões de Hegel e de Marx. O tema da sociedade civil aparece, tanto nas reflexões filosóficas e políticas de um como do outro, como um tema associado às reflexões sobre o Estado moderno. Ambos os autores visam compreender nos alvares da modernidade a contradição entre o Estado e a sociedade civil, ou entre o universal e o particular, o homem e o cidadão, o *bourgeois* e o *citoyen*, o político e o social. De um lado, Hegel percebe o Estado como ente “ético” e de superação das contradições do mundo das necessidades. Marx, por sua vez, ao analisar a concepção hegeliana de Estado, o critica e procura “dessacralizar” tal concepção, daí a defesa de parte de Marx que tanto a sociedade civil como o Estado devam desvanecer para que o homem possa reconciliar-se consigo mesmo. Por sua vez, a saída de ambos os pensadores para a contradição apontada entre Estado e sociedade civil são passíveis de críticas, porque Hegel aponta para o totalitarismo e Marx para uma espécie de messianismo.

Palavras-chave: Estado. Sociedade civil. Hegel. Marx. Modernidade.

Abstract: Civil society, a not too recurrent theme in the tradition of modern political thinking, begins to gain a philosophical status with Hegel and Marx’s reflections. The civil society theme appears, both in their philosophical and political reflections, as a theme associated with reflections about the modern State. Both authors aim at understanding, at the beginning of modern age, the contradiction between State and civil society, or between universal and individual, man and citizen, *bourgeois* and *citoyen*, political and social. On the one hand, Hegel sees the State as an “ethical” being overcoming the world’s contradictions on the needs of the civil society. Marx, on the other hand, when analyzing the Hegelian conception of State, criticizes him and tries to “unconsecrate” this conception; hence Marx’s argument that both civil society and State should vanish, so that men can reconcile with themselves. However, the solutions presented by both thinkers for the contradiction pointed out between State and civil society are prone to criticism, since Hegel points towards totalitarianism and Marx towards a kind of messianism.

Keywords: State. Civil Society. Hegel. Marx. Modernity.

Recebido em: 11/03/2011. Aceito em: 20/03/2012.

* Doutor em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Ética e Filosofia Política pela UFSC. Bacharel em Filosofia pela UFSC. Professor Colaborador da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e da Universidade Municipal de São José. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. E-mail: valdenesio@gmail.com

Introdução

A categoria sociedade civil faz parte da história do pensamento político ocidental desde Aristóteles ao jusnaturalismo, de Adam Ferguson a Adam Smith. Nos alvares da modernidade a categoria ganhará *status* filosófico a partir de Hegel e Marx, ambos sinalizando a tensão entre a sociedade civil e o Estado, o *bourgeois* e o *citoyen*, ou a tensão entre a parte e o todo. Ambos os filósofos não só detectam a tensão citada, como sugerem possíveis respostas aos problemas advindos de tal tensão.

Do ponto de vista metodológico, este trabalho define-se como teórico e de análise textual, pois é o desdobramento de um capítulo sobre o conceito de sociedade civil no pensamento de Antônio Gramsci, apresentado no mestrado de Ética e Filosofia Política, e compõe parte importante do referencial teórico da dissertação. Num primeiro momento, o artigo expõe a ideia de sociedade civil na perspectiva de Hegel, o qual se vê diante de duas importantes questões que nortearão suas reflexões políticas: a concepção política aristotélica da polis antiga que parece não mais condizer com os tempos modernos, e a concepção contratualista que fundamenta a vontade geral na vontade das particularidades. Para Hegel, o Estado, sinônimo de manifestação do Espírito Absoluto, representa o elemento ético que pode conciliar interesses divergentes no seio da sociedade civil, esfera onde predomina o reino das necessidades.

Num segundo momento, nos ocuparemos das ideias de Marx, quem retoma a tensão apresentada por Hegel, porém em desacordo com o mesmo no que respeita à solução dos conflitos presentes na esfera da sociedade civil. A ideia hegeliana de Estado é “dessacralizada” por Marx, porque o Estado representa a possibilidade da exploração do homem pelo homem e não a sua emancipação, exatamente porque a sociedade civil na visão de Marx é um campo minado, donde as diferenças de classe se revelam. Do seio da sociedade civil poderia surgir a possibilidade do desaparecimento da “ossatura” do Estado, ideia que o proletariado assumiria como sua¹.

¹ O presente trabalho é resultado de um dos capítulos da dissertação de mestrado defendida em 2006, no curso de pós-graduação em Ética e Filosofia Política, UFSC, intitulada: *Alcances e limites do conceito de sociedade civil em Antônio Gramsci*, sob a orientação do Dr. Selvino Assmann, professor do departamento de Filosofia da UFSC.

E por fim, as ideias de ambos os autores serão retomadas e balanceadas com o intuito de destacar a importância do estudo destes pensadores da filosofia social para o campo das ciências sociais e da sociologia política a partir da segunda década do século XX por autores como Gramsci, Bobbio, Habermas e Arato.

Hegel e a *bürgerliche gesellschaft*²

Na descrição dos princípios éticos, Kant procurou depurá-los dos elementos empíricos e passionais, colocando em questão a *moral sense* dos escoceses e utilitaristas. Tais princípios são frutos de uma Razão que ordena a boa vontade e que fez a limpeza do mundo das paixões. Na perspectiva de Kant, nossas ações dependeriam única e exclusivamente das condições formais da razão. Tal perspectiva dá a Hegel a possibilidade da crítica a Kant, descrevendo a eticidade no sentido de integração dos interesses particulares e universais, representado na figura do Estado ético³.

Hegel está, portanto, diante de duas importantes questões que nortearão suas reflexões políticas: de um lado a concepção política aristotélica da *polis* antiga que parece não mais condizer com os tempos modernos, e de outro, a concepção contratualista que fundamenta a vontade geral na vontade das particularidades. Nos *Princípios da Filosofia do Direito*⁴, Hegel descreve a família, a sociedade civil e o Estado enquanto instituições de uma sociedade, cujos elementos apresentam desdobramentos da eti-

² Lefebvre (1999, p. 37) nos explica que a expressão “sociedade burguesa” assumiu no uso corrente, depois de Marx, uma significação essencialmente histórica, “e que serve para designar a forma de sociedade característica de uma determinada época, aquela em que a burguesia é a classe determinante”, ao passo que para Hegel, “toda sociedade, qualquer que seja a época a qual pertence, apresenta-se, em um certo nível de sua constituição [...] como sociedade civil burguesa”.

³ Conforme comenta Lefebvre: “*Sittlichkeit* designa aquilo que entrou para os costumes [...] o coroamento de todo o processo do direito. Ela própria é um processo, no qual se sucedem dialeticamente três momentos: família, sociedade civil, Estado” (LEFEBVRE, 1999, p. 21-23). Nesse caso, a descrição feita por Hegel dos elementos da sociedade civil está mais próxima de Adam Smith e Ferguson do que de Kant, além de ser muito mais complexa do que a concepção de seus antecessores.

⁴ Doravante, quando fizermos referência ao texto de Hegel, o faremos de acordo com a abreviação *PDF* Princípios da Filosofia do Direito.

cidade. No § 181 da obra supra, Hegel descreve a passagem da moralidade para a eticidade nos seguintes termos:

De um modo natural, e essencialmente, de acordo com o princípio de personalidade, divide-se a família numa multiplicidade de famílias que em geral se comportam como pessoas concretas independentes e têm, por conseguinte, uma relação extrínseca entre si. [...] Assim, esta situação produzida pela reflexão apresenta primeiro a perda da moralidade objetiva ou, como esta enquanto essência é necessariamente aparência, constitui a região fenomênica dessa moralidade: a sociedade civil (HEGEL, 1998, p. 166).

Hegel descreve a família como esfera da eticidade natural, *locus* a partir do qual cada membro liga-se ao outro por intermédio dos laços amorosos. A dissolução da instituição familiar, descrita por Hegel, ocorre por dois motivos: a) dissolução natural ocasionada com a falência dos pais; b) maioria dos filhos, resultante da educação recebida. A dissolução da família significa “[...] o aparecimento de pessoas independentes e reconhecidas como tais pela sua maioria, bem como de uma multiplicidade de novas famílias a serem constituídas. A inter-relação se faz então necessária para a realização de interesses e satisfação das necessidades” (WEBER, 1993, p. 114).

Competiria à sociedade civil, nesse caso, constituir a mediação social da liberdade. Hegel percebe que a economia moderna não está restrita à esfera familiar, tal como acontecera desde a Grécia até a alta Idade Média. As novas relações econômicas da modernidade acontecem além do âmbito estritamente familiar, e de acordo com essa dinâmica, a família é jogada para além de si mesma. Isso significa que os círculos de sociabilidade se ampliaram, daí a necessidade de ultrapassar o liame da particularidade ética ditada pela mesma, ou seja, ultrapassar o estado da aparência circunscrita à esfera familiar rumo à universalidade do Estado ético. Isso significa que para Hegel, o problema político, “não é o da agregação das famílias, mas o da resolução numa totalidade orgânica dos indivíduos como indivíduos autônomos” (BOBBIO, 1986, p. 115), que constitui o primeiro princípio da sociedade civil, enquanto fenômeno do ético. Competiria à

sociedade civil constituir a mediação social da liberdade. No parágrafo 182 dos PDF, bem como no adendo ao mesmo, Hegel define a sociedade civil nos seguintes termos:

A pessoa concreta, que como particular fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e de arbitrário é um princípio da sociedade civil, - mas a pessoa particular, enquanto ela está essencialmente em relação à outra tal particularidade, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça mediada pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto mediada pela forma da universalidade, é o outro princípio. [...] A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora a sua formação plena ocorra mais tarde do que a do Estado, pois, como diferença, ela pressupõe o Estado, que ela, para existir, tem de ter diante de si como algo subsistente por si. A criação da sociedade civil pertence, de resto, ao mundo moderno, que, pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da ideia (HEGEL, 1998, p. 15).

Dois princípios norteiam a definição hegeliana de sociedade civil. O primeiro é a pessoa concreta na sua particularidade (sistema da atomística): o sujeito de interesses. O segundo momento é o da universalidade representada na relação estabelecida entre as particularidades, num contexto social dado. Nesse sentido, a sociedade civil é o estado exterior das necessidades, uma espécie de campo de batalha onde ocorre a luta de todos contra todos na satisfação de suas carências e suas necessidades. Tal situação nos remete à ideia hobbesiana da guerra de todos contra todos, instaurado no estado de natureza, com o diferencial de que Hegel a situa no campo da sociedade civil burguesa, e não no suposto estado de natureza do jusnaturalismo.

Hegel faz um duplo deslocamento ao conceito de sociedade civil. Em primeiro lugar, a sociedade civil é burguesa, isto é, econômica. A economia não pode usurpar o Universal. E, em segundo lugar, mediante a análise da sociedade civil, procura opor-se a algum suposto “estado de natureza” como origem do fato social e da autoridade. Hegel apresenta-se como um divisor de águas no campo da filosofia política moderna ao traçar a distinção entre o *bourgeois* e o *citoyen*, já que,

O *bourgeois* distingue o indivíduo como membro da eticidade na qual ele se afirma como sujeito livre, e na qual ele realiza a satisfação das suas necessidades socialmente mediadas e reciprocamente determinadas segundo os mútuos carecimentos e segundo a divisão social do trabalho. Já o *citoyen* traduz o estatuto político do indivíduo enquanto membro do Estado [...]. Na época moderna emerge o indivíduo 'civil', isto é, o sujeito constituído por uma sociabilidade que não é mais nem doméstica e nem da *civitas*, mas simplesmente da sociedade civil (RAMOS, 2000, p. 158-159).

Se a sociedade civil é o campo no qual todos disputam seus interesses particulares, como conciliar tantos interesses particulares em jogo com os interesses da coletividade? A percepção política de Hegel capta a tensão, na modernidade, entre Estado e sociedade, público e privado, cidadão e burguês, paixão e razão, vida política e vida social, particularidade e universalidade. Para Hegel, estaria em questão a tarefa da passagem da necessidade para a liberdade, da contingência para a necessidade, ou, ainda, da particularidade para a universalidade. Mas enquanto estado exterior, a sociedade civil não pode realizar sozinha essa tarefa, pois é uma "universalização parcial" (WEBER, 1993, p. 117).

De resto, a *bürgerliche Gesellschaft* é resultante desse novo momento histórico, denominado mundo moderno, adequado às relações sociais e econômicas distintas da esfera do Estado, *locus* privilegiado do político, cuja estrutura apresenta a seguinte relação: por um lado, "cada um é um fim para si, tudo que é outro nada representa a seus olhos" (RAMOS, 2000, p. 163). Mas, por outro lado, "sem relação com outros, não pode atingir todos os seus fins em toda a sua extensão" (WEBER, 1993, p. 62-63). O bem próprio ou de cada um, só avança na medida em que o interesse particular é limitado pela universalidade, pois a convivência constitui-se no parâmetro da vivência. Nesse sentido, o quadro de orientação da teoria da sociedade civil "não é o contrato, o acordo de indivíduos racionais, caracterizado pelo falar e pelo agir, mas o 'sistema das necessidades'". Por sua vez, a passagem do reino das necessidades ao mundo da eticidade requer a mediação do Estado e de suas instituições no sentido de conduzir os indivíduos à categoria de cidadãos.

Do reino das necessidades ao mundo da eticidade

No § 188 dos *PPD*, Hegel anuncia os três momentos constitutivos da sociedade civil:

A) A mediação da carência e a satisfação do singular pelo seu trabalho e pelo trabalho e pela satisfação das carências de todos os demais, o sistema das carências. B) A realidade efetiva do universal da liberdade aí contido, a proteção da propriedade pela administração da justiça. C) A prevenção contra a contingência que resta nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo de comum pela polícia e pela corporação (HEGEL, 1998, p. 23)⁵.

Na descrição do primeiro momento, Hegel evidencia a crítica dirigida aos fundamentos do liberalismo clássico, para o qual o indivíduo se bastaria a si mesmo na satisfação das suas carências, desvinculado de qualquer relação social de produção. Bastar-se a si mesmo, significa ver-se com uma ilha, sem conexões com o continente. Na contracorrente da concepção liberal que concebe a liberdade do outro como limite da sua, Hegel parece evidenciar que só tem sentido falar de liberdade enquanto relação, já presente no plano da satisfação das necessidades naturais, as quais dependem das relações sociais, da relação estabelecida com o outro mediante o desempenho das operações laborais. Isso significa que a satisfação da multiplicidade das necessidades envolvidas numa dada sociedade implica numa "relação de dependência universal" (WEBER, 1993, p. 118).

Embora Hegel deixe claro que esta liberdade esteja relacionada à defesa da propriedade privada, portanto "como um atributo do indivíduo, isto é, como um direito subjetivo" (RAMOS, 2000,

⁵ Segundo interpretação de Ramos, o momento da sociedade civil-burguesa, denominado sistema das necessidades (*Das System der Bedürfnisse*), pode ser resumido nos seguintes pontos, (1) a ênfase no trabalho como categoria filosófico-econômica que especifica uma nova forma de produção de bens e de relação social; 2) a racionalização (abstração) do processo produtivo geral que inclui a abstração do próprio trabalho, das necessidades humanas e das relações sociais; 3) a necessidade psicológica de diferenciação social dos outros indivíduos em função da posse ou do consumo de bens diferenciados; 4) a noção de que a busca do interesse individual dos membros da sociedade converte-se, no conjunto, na realização das necessidades sociais coletivas; 5) o princípio da liberdade econômica como elemento gerador da desigualdade da riqueza. (RAMOS, 2000, p. 175).

p. 8), a questão central é a de como passar da dependência pessoal àquela impessoal da sociedade civil. Essa forma de universalidade proveniente da satisfação das carências traduz-se num jogo de mão dupla: os outros são meio para satisfazer minhas necessidades, mas os outros também satisfazem suas carências através do meu trabalho. Assim, ao satisfazer minhas carências, as satisfaço mediante o trabalho de outro também, isto é, mediante o trabalho social. Nesse sentido, o que caracteriza a sociedade civil enquanto campo da eticidade é a mediação. A satisfação de minhas carências não depende única e exclusivamente de mim. É por intermédio do trabalho dos outros que consigo satisfazer minhas necessidades. Disso resulta que a necessidade social, sempre requer a mediação do trabalho. Segundo Hegel, nesta dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, o egoísmo subjetivo pode converter-se na contribuição para a satisfação das carências de todos os outros

[...] isto é, na mediação do particular pelo universal como movimento dialético, de forma que, na medida em que cada um adquire, produz e frui para si mesmo, produz e adquire para a fruição de todos os outros. Esta necessidade, que consiste no encadeamento omnilateral da dependência de todos, é para cada um a riqueza universal e duradoura que contém para ele a possibilidade de nela participar [...] (HEGEL, 2000, p. 33).

Se a família se caracteriza como lei do instinto e da paixão, a sociedade civil, por sua vez, enquanto mediadora desses instintos, se constitui em lei do trabalho, lei do intelecto. A sociedade civil se revela como o momento no qual a eticidade se dissolve para recompor-se em uma multiplicidade infinita de indivíduos; é o cenário da ação do intelecto, “que cumpre o seu trabalho dividindo o que estava unido no instante originário”, mas ao mesmo tempo “prepara, graças a uma universalidade ocultamente unificadora, a fatigante recomposição da unidade e da obra da razão” (MARINI, 1979, p. 62).

No jogo da transposição da individualidade para a universalidade, a razão universal se utiliza daquilo que Hegel chama de “astúcias”, colocando as inclinações das paixões a serviço do desenvolvimento do Espírito e cada membro

da sociedade civil para além de algo que os ultrapasse, inserindo-os num sistema social global. Como a natureza não está finalizada no homem, o papel da astúcia humana consiste em “substituir progressivamente as forças naturais com as forças do homem” (BODEI, 1997, p. 69-74). Mas, a astúcia humana que “nas suas relações com a natureza se havia mostrado como aceitação de uma base natural última imodificável”, vê-se agora também “astutamente ludibriada por uma entidade superior aos indivíduos, por uma astúcia ainda maior, que é o resultado da imperfeita subserviência da natureza e da vingança desta”. Através das suas “astúcias”, a razão, elemento não ativo da história, se serve das paixões para colocar-se como “força dialética da inversão e da retorsão, o elemento mais fraco que caçoa do mais forte, colocando as paixões umas contra as outras e provocando a sua eliminação e o surgimento de algo que não estava previsto” (BODEI, 1977, p. 74).

A concepção de trabalho em Hegel e sua consequente divisão exercem um papel fundamental na dialética entre as paixões e a razão. Sua importância reside essencialmente na relação com a filosofia da consciência e com o valor pedagógico inerentes ao processo laboral, já que esse processo implica sempre uma determinação social, isto é, tal processo é socializado “na medida em que é cindido entre ramos distintos de atividades, que estão em relação recíproca no interior desse conjunto diversificado” (LEFEBVRE, 1999, p. 45), denominado sociedade. Para Hegel, o universal e objetivo no trabalho residem na abstração:

[...] que efetua a especificação dos meios e das carências e, precisamente com isso, especifica a produção e produz a divisão dos trabalhos. Pela divisão o trabalho do singular torna-se mais simples e graças a isso torna-se maior a sua habilidade no trabalho abstrato, bem como o conjunto das suas produções (HEGEL, 1998, p. 31)..

Ao mesmo tempo, ainda segundo Hegel:

[...] essa abstração da habilidade e do meio tornam completas até [serem] uma necessidade total a dependência e a relação recíproca entre homens em vista da satisfação das demais carências. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais

mecânico e, com isso, ao fim, apto para que o homem dele se retire e a máquina possa entrar em seu lugar (HEGEL, 1998, p. 31).

Vemos aqui que a divisão do trabalho em Hegel equivale à abstração do mesmo, o que, por sua vez, contribui para o processo da mecanização de produção moderna. A abstração, racionalização ou mecanicismo são elementos que tornam possível a organização coletiva do trabalho nas fábricas e indústrias da modernidade. Quiçá os exemplos fornecidos por Hegel no adendo ao § 198 sejam mais esclarecedores a esse respeito. Ali, Hegel diz que um relógio e uma toalha são um “composto”. Ou seja, no caso da fabricação de tais objetos concretos, é necessário empregar múltiplas atividades singulares, atividades presentes também na fabricação de um insignificante alfinete. Contudo, diz Hegel, mesmo no caso do alfinete, “existem nele múltiplas determinações”.

Essas determinações do concreto são tratadas abstratamente, de modo que “uma quantidade de trabalhos pode produzir mais produtos da mesma espécie do que se cada um só tomasse uma parte singular abstrata enquanto objeto” (HEGEL, PFD, adendo ao § 198). A consequência dessa modalidade abstrata do trabalho, segundo Hegel, é que o trabalho se torna mais simples, mas ao mesmo tempo provoca aumento de produção, logo, os homens que trabalham sob esse novo paradigma, se tornam mais ligados, mais unidos por laços rigorosos, sem que isso signifique falta de percepção de Hegel em relação aos problemas que esse processo de produção mecânica possa causar à vida dos trabalhadores. Ao contrário, “esses trabalhadores se embotam, eles estão ligados a uma tarefa e estão, assim, à beira do abismo; por outro lado, o seu espírito se degrada” (HEGEL, 1998, p. 32).

A máquina, na aguçada percepção de Hegel, poderia entrar no lugar do homem. Hegel antecipa, de certa forma, a crítica de Marx ao processo de alienação na vida dos trabalhadores resultante do modo de produção capitalista. Assim, a sociedade civil inclui não só as corporações do trabalho, “mas também todas as instituições da sociedade capitalista que organizam o trabalho abstrato. [...] a sociedade civil é a sociedade da organização do trabalho abstrato” (HARDT, 2010, p. 3).

Vimos que a família enquanto instituição social constitui a primeira base da sociedade, mas insuficiente, por si só, para tirar os seus membros do mundo da atomística. O mundo do trabalho e da economia na esfera da sociedade civil parece, por sua vez, conter essa promessa de elevar os indivíduos para além da sua condição de particularidade, apesar dos inevitáveis conflitos, do acúmulo de riquezas, da multiplicação de desejos individuais e de luxos, das desigualdades e misérias advindas desse composto social. De modo que, na sua realização efetiva, o fim egoísta, condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência omnilateral:

[...] tal que a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como o seu ser-aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio e o direito de todos, estão fundados nestes e só nesta conexão são efetivamente reais e assegurados. Pode-se encarar esse sistema, num primeiro momento, como o *Estado externo*, - o *Estado de necessidade constringente* e do *entendimento* (HEGEL, 1998, p. 16, grifo do autor).

Isto é, estamos, ainda, no âmbito do Estado externo, da sociedade civil baseada no intelecto. Resumidamente, podemos dizer que apesar de a sociedade civil configurar-se como esfera que tende a ampliar os interesses egoístas e da expansão desses mesmos interesses, mesmo assim, Hegel tende a expor a política não só em termos de força, mas também de consenso, de hegemonia (para usarmos uma expressão gramsciana). Ou seja, não descarta as instituições presentes na sociedade civil enquanto instituições mediadoras de conflitos. Nesse sentido, a educação exerce um papel preponderante na vida ética dos indivíduos, rumo a uma vida comunitária voltada para o bem comum.

As distintas formas de interesses comuns e as distintas formas de organização para a satisfação das necessidades dão lugar ao que Hegel denomina diferentes estados [*Stände*] sociais, que se determinam como “estado substancial ou imediato, como estado reflexivo ou formal e, por fim, como estado universal” (HEGEL, 1998, p. 39). Agricultura, indústria e burocracia estatal correspondem respectivamente aos estados apontados por Hegel, o que equivale a dizer que estes espaços

deixados pela dissolução da família são agora preenchidos pelas classes (WEBER, 1993, p. 120), e, de forma mais específica, pela administração da justiça, da polícia e das corporações. Pertencer a um destes estamentos⁶ equivale, segundo Hegel, a ter consciência do pertencimento ao mesmo:

Quando dizemos que o homem tem de ser alguma coisa, entendemos que ele deve pertencer a um estamento determinado; pois essa alguma coisa quer dizer que ele, então, é algo substancial. Um homem sem estamento é uma mera pessoa privada e não está numa universalidade efetivamente real (HEGEL, 1998, p. 44).

Portanto, ser membro de uma das classes descritas da sociedade civil é a condição *sine qua non* para que os indivíduos possam passar do plano da atomística ao plano da eticidade ou da universalidade. Ser cidadão significa, antes de qualquer coisa, ser membro de uma classe ou pertencer a esta classe. Mas há a possibilidade da recusa à subordinação do indivíduo à ordem comum. Isto significa que não basta que a sociedade estabeleça mecanismos que absorvam o indivíduo em seus movimentos. É necessário, ainda, que ela possibilite os meios para obter a adesão de seus membros, já que as leis econômicas agem por meio dessa cultura⁷ que garante que os indivíduos lhes sejam submetidos: “essa cultura toma primeiramente a forma do direito próprio da sociedade civil, este sanciona o pertencimento do indivíduo a um ‘estado’ determinado e o controla para que ele observe suas regras” (LEFEBVRE, 1999, p. 50-51).

Hegel define assim o caráter antagônico da sociedade civil:

A particularidade para si, enquanto ela é, por um lado, a satisfação, se expandindo

para todos os lados, das suas carências, do arbítrio contingente e do capricho subjetivo, destrói nas suas fruições a si mesma e o seu conceito substancial; por outro lado, enquanto infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como restringida pela da universalidade, a satisfação da carência, seja ela necessária, seja ela contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil oferece, nestas oposições e no seu emaranhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas (HEGEL, 1998, p. 19).

Na busca da origem histórica do surgimento do princípio da particularidade, Hegel o situa no momento em que os Estados antigos entram em processo de decomposição política, bem antes da descrição platônica do Estado. A filosofia política de Platão já seria uma tentativa de resposta ao surgimento do princípio da particularidade. Logo, se para Hegel a sociedade civil define-se essencialmente através do princípio da atomística, significa que a análise da sociedade civil de sua época é a tentativa de descrever a maneira como o princípio da particularidade – que é antigo – se atualiza na modernidade.

Embora seja estabelecido e conhecido, o direito fez “desaparecer tudo o que há de contingente no sentimento, na opinião [...]” (HEGEL, 1998, p. 50). Por si só, o direito não é condição suficiente para garantir a reconciliação entre o particular e o universal; outras instituições como a administração da justiça, a polícia e as corporações concorrem para esse objetivo, sobretudo, a polícia⁸, que por intermédio de suas tarefas de vigilância, de assistência e de educação, tratarão de assegurar a adesão do particular ao universal. Nas palavras de Hegel, a inspeção e a prevenção da polícia têm por fim “mediar o indivíduo com a possibilidade universal, que está disponível para alcançar os fins individuais. Elas têm de prover a iluminação pública, a construção de pontes, a avaliação e a determinação das carências

⁶ A ideia de estamentos em Hegel não se aproxima da ideia de classes em Marx. Para Hegel há três importantes estamentos: o geral, o substancial e o intermediário. O estamento geral está associado à burocracia do Estado, o substancial formado pelos agricultores e o estamento intermediário constituído pelos empresários das indústrias. Tal como veremos mais adiante, em Hegel também está presente o conceito de classe, porém associada ao antagonismo entre ricos e pobres, mas não entre proletários e detentores do capital, tal como o concebe Marx.

⁷ Na forma do direito (leis, tribunais, justiça) e da polícia no sentido amplo de vigilância, assistência e educação.

⁸ Foucault lembra que os autores dos séc. XVII e XVIII entendem por “polícia” algo bastante diferente do que nós compreendemos com este termo. Nas palavras de Foucault, por polícia eles não entendem uma instituição ou um mecanismo funcionando no seio do Estado, “mas uma técnica do governo própria ao Estado, domínios, técnicas, objetivos que apelam à intervenção do Estado”. “Omnes et singulatim: para uma crítica da razão política” (FOUCAULT, 2003, p. 378-79).

cotidianas assim como a saúde” (HEGEL, 1998, p. 76).

De um lado, a polícia exerce essa gama de atribuições, inclusive a de ser um ponto de equilíbrio na sociedade para que, as singularidades (no afã de suprir as suas carências) não atropelem as necessidades e carências daqueles que não podem fazê-lo, pois os empreendimentos particulares não devem por em perigo o bem geral e comum, e de outro lado, a corporação tem por encargo, depois da família, de obter o consentimento do indivíduo e adesão aos princípios de uma vida ética. Nas palavras de Hegel, a família é “a segunda das duas raízes éticas do Estado” (HEGEL, 1998, p. 91). A polícia e a corporação são as duas instituições que podem evitar, por meio de suas atividades de sociabilidade, o desaparecimento da sociedade civil burguesa, minada pela formação do “populacho”, da “Klasse” e da tendência ao “colonialismo”.

Pouco a pouco a dialética hegeliana vai evidenciando os conflitos no seio da sociedade civil, os quais poderão fomentar uma crise social resultante das profundas diferenças de classe entre pobres e ricos. Numa situação de profundas desigualdades sociais, os liames da sociedade estão comprometidos e os indivíduos tendem a desagregar-se, perdendo seus referenciais comunitários. Para Hegel, a subjugação de outros povos em busca de provimentos e de matérias-primas não constitui uma saída acertada para a resolução dos conflitos sociais e para a concretização de um ideal comum. As corporações podem desenvolver esta importante tarefa de elevar o reino das necessidades a patamares mais altos do mundo da eticidade, cujo Estado parece representar esta ideia na terra, ponto de encontro do particular com o geral.

O “divino” sobre a terra

O jogo dialético de Hegel parece ter conciliado conceitualmente as contradições inevitáveis da sociedade civil que comprometem a unidade do corpo social, subsumindo-as no Estado, essa “razão em atos” que procura operar uma “profunda transformação daqueles que encarnam a soberania estatal, isto é, os governantes” (CHÂTELET, 1994, p. 130).

Até aqui, a sociedade civil aparece para Hegel como essa dimensão contraditória, “a partir da qual se põe o problema da relação entre

indivíduo e estado, entre autonomia dos privados e poder do organismo político” (BOBBIO, 1986, p. 124). Isso indica, por sua vez, que a sociedade civil não parece ter ido além de um atomismo social, esfera onde prevalecem, sobretudo, os interesses não universalizáveis.

Até aqui, o indivíduo, mesmo no afã da satisfação de suas necessidades, age igualmente com outrem e para outrem. Mas, segundo Hegel, essa necessidade não consciente não basta, só se torna vida ética consciente e pensante na corporação, e mesmo assim, corre-se o risco de ossificar-se, recolher-se, prossegue Hegel, já que “nos nossos estados modernos os cidadãos têm somente uma participação restrita nas tarefas universais do Estado”. Por isso é necessário garantir ao homem ético, afora o seu fim privado, “uma atividade universal” (HEGEL, 1998, p. 91). O Estado ético se coloca acima de qualquer interesse particular, caso contrário, as corporações modernas não apresentariam nenhum diferencial em relação às corporações feudais, fechadas sobre si mesmas, visando garantir apenas os interesses próprios de determinadas parcelas da população⁹.

Vimos que a natural dissolução da família é absorvida pela sociedade civil, introduzindo seus membros, com seus variados interesses, no jogo das mediações promovidas pelas várias instituições aí existentes; dentre elas, destacam-se o mundo das relações de trabalho e as corporações, que correspondem, por sua vez, ao momento da superação (*Aufhebung*) da sociedade civil, e a partir dela, produz-se o Estado. É no Estado, e não em alguma outra instituição da sociedade civil que se realiza a essência ética, fundamento da ideia de liberdade.

O Estado, segundo Hegel, teria três funções primordiais: primeiro “tem de cuidar de que os indivíduos possam se expandir conforme o seu arbítrio”, segundo, “que eles permaneçam ligados ao Estado”, terceiro, que esse estar ligado “não lhes apareça como violência externa, como triste necessidade a que é preciso submeter-se,

⁹ No § 256 dos *PDF*, o mesmo Hegel prossegue em suas reflexões, argumentando que “o fim da corporação como fim limitado e finito tem a sua verdade – do mesmo modo que a separação que encontramos na organização exterior da polícia e sua identidade relativa – no fim universal em si e por si e na realidade efetiva deste; daí a passagem da esfera da sociedade civil burguesa ao Estado” (HEGEL, 2000, p. 114).

que esse discernimento se reconcilie com essa ligação e não reconheça o estar ligado como uma cadeia, mas como necessidade ética superior” (HEGEL, 1998, p. 91, grifo nosso).

A passagem acima pode nos ajudar na desautorização de uma leitura apressada dos princípios políticos de Hegel, no sentido de que ele seria um “conservador”, um inimigo das sociedades abertas, para lembrarmos Popper (1998). A passagem indica que entre Estado e sociedade civil existe tensão, captada por Hegel na modernidade e traduzida como necessidade e contingência, indivíduo e sociedade, ou, ainda, traduzida como a clássica questão posta por Aristóteles entre o todo e a parte, que segundo interpretação de Hegel, não fora bem solucionado pelo jusnaturalismo. Em outros termos, a modernidade apresenta a tensão entre os dois modelos políticos clássicos: de um lado, o modelo de Aristóteles, para o qual “os indivíduos se encontram desde sempre inscritos em uma ordem social que os conforma” (BECCHI, 1993, p. 383). E de outro, o modelo de Hobbes, que faz surgir a *societas civilis* mediante o contrato realizado entre indivíduos isolados e dispersos. Portanto, Hegel tem diante si, a tensão entre o sujeito e o Estado. Resta saber se ele resolve esta tensão.

Na esfera da eticidade, em geral se realiza a união da particularidade e universalidade, e o indivíduo tem consciência dessa união no todo. Mas, isto não acontece de modo unívoco e com a mesma intensidade: “no início existe a união simples da família, baseada no sentimento; no final a união perfeita do Estado, baseada sobre a razão; no meio a união da sociedade civil, e que é baseada sobre o intelecto” (MARINI, 1979, p. 63). O verdadeiro fundamento do Estado, tal como indica Hegel no § 256 dos PFD, guarda uma relação direta com “esse desenvolvimento da *Sittlichkeit*, da ética social imediata, que passa pela cisão da sociedade civil burguesa e vai até o Estado”. Evidencia-se dessa forma, mais uma vez, a crítica à concepção contratual da política, cujos princípios procuram definir “a liberdade política ao ato de decisão da vontade individual, ela revela-se incapaz de dar um conteúdo concreto a seu conceito e se fecha na abstração” (LEFEBVRE, 1999, p. 71). Ou seja, o princípio do Estado é a vontade, mas não a vontade individual. “O Estado é o racional em

si e para si [...] uma finalidade própria, imutável e absoluta”, de acordo com Hegel, no § 258 do PFD (HEGEL, 1998, p. 25-26). Isso significa que o Estado é a forma acabada, completa, perfeita daquela sociabilidade que tem início no âmbito dos sentimentos (família) e do entendimento (sociedade civil), constituindo o resultado de todo o processo do direito e da eticidade.

Nessa descrição da sociedade civil, Hegel põe em evidência a sociedade burguesa de sua época, porém isto não é tudo, e tampouco seria o arremate de sua filosofia política. Para além da sociedade civil e seu elenco das necessidades atomísticas, está o mundo da eticidade representada na figura do Estado, e para além do Estado, está algo que o supera. Assim como ninguém parece ser uma ilha isolada no meio do nada, girando em torno de si mesmo, da mesma forma, o Estado descrito por Hegel não gira em torno de si mesmo¹⁰, pois há algo que o ultrapassa dentro do sistema. O Estado é o remate do espírito objetivo, mas acima dele está o espírito absoluto. Em Hegel, a sociedade civil não é reduzida a simples sistema das necessidades, ou momento das atividades econômicas dos homens, “mas é também o sistema através do qual o homem, graças ao intelecto e ao trabalho, se eleva à cultura, a *Bildung*, à civilização” (MARINI, 1979, p. 80). Na tensão entre a parte e o todo, Hegel percebe claramente os limites e as contradições desse individualismo requisitado pela modernidade.

Nesse sentido, a *Filosofia do Direito* não pretenderia mais fazer a apologia da eticidade substancial dos gregos. Pelo contrário, “ela quer a *Aufhebung* dessa eticidade na incorporação do princípio auto-referente da liberdade subjetiva dos modernos”. Coloca-se o problema dessa maneira: se a vida orgânica implica a unidade do organismo, “a subsistência desse organismo depende, também, da expansão e relativa autonomia das partes [...]. Excluído da relação com a universalidade, o indivíduo inexistente, assim como o singular sem a articulação com o conceito

¹⁰ “Os Estados como tais são independentes uns dos outros, e a relação entre eles só pode, portanto, ser exterior, de modo que tem que existir acima deles um terceiro [elemento] que os vincule. Esse terceiro é o espírito que se dá realidade efetiva na história mundial e constitui o juiz absoluto sobre eles” (HEGEL, 1998, p.35).

revela-se pura vacuidade” (RAMOS, 2000, p. 210-217). Entre a “parte” e o “todo” há complemento e não pura repressão, força e intervenção desmedida por parte do “todo”. A interferência do Estado só se justificaria na medida em que o indivíduo tenda a sucumbir-se em função de sua existência sócio-econômica desenfreada.

Essa tensão entre “parte” e “todo” tão frequente na filosofia política de Hegel é a mesma tensão entre a sociedade civil burguesa e a vida política, e tem uma história. Segundo Hipollite (1965, p. 140), enuncia, na verdade, o dualismo que Hegel sempre tenta superar, ou seja, “o dualismo do homem privado, do burguês – imerso na particularidade da própria vida – e do cidadão que encontrou a parte eterna de si mesmo na cidade, na qual a vontade se identifica com a vontade comum”. Identificação imediata, por sua vez, que se perdeu no mundo moderno em função da predominância do *bourgeois* sobre o *citoyen*. A mesma tensão aparece na nossa época quando se procura a “conciliação entre o liberalismo e o socialismo, entre a liberdade individual e a unidade da vontade geral” (HY POLLITE, 1965, p. 140).

Ao seguirmos as críticas de Marx a Hegel, veremos que ele sustenta que a síntese hegeliana se mantém só na medida em que camufla o jogo de interesses entre as duas instâncias da sociedade. Na perspectiva de Marx, a sociedade civil daria a chave para a anatomia da sociedade política, reduzida aquela a campo de intercâmbios comerciais, determinada, por sua vez, pela produção material¹¹. Marx teria resolvido a tensão delimitada por Hegel? Bobbio interpreta que, diante da tradição jusnaturalista, a filosofia hegeliana expressa dissolução e culminação, e, a propósito de Marx afirma que sua concepção da relação sociedade/Estado se coloca em face da concepção hegeliana como culminação e dissolução, sendo que a culminação “leva às extremas consequências, a distinção entre o

social e o político” teorizada por Hegel como traço característico da sociedade civil moderna; e “dissolução na medida em que o resultado interpretativo a que leva o modelo modificado e radicalizado é oposto, concluindo-se não na justificação, mas na desmistificação racional do Estado” (BOBBIO, 1986, p. 110).

Resta-nos, então, seguir o pensamento de Marx para sabermos até que ponto a crítica apresentada empobrece ou enriquece a complexa descrição de Hegel da sociedade civil e do Estado, e, em que sentido responde à tensão entre o *bourgeois* e o *citoyen* delineada por Hegel.

Marx e a dessacralização do estado

Marx, embora tenha em comum com Hegel a crítica ao jusnaturalismo, vê a sociedade civil como campo no qual se dão essencialmente as relações econômicas, e em consequência, campo por excelência dos conflitos de classes advindos dessas relações. Embora procure se apresentar como instituição “neutra”, na visão de Marx, o Estado representa os interesses da classe economicamente hegemônica. A anatomia da economia política, segundo Marx, tem sua base na sociedade civil. Na perspectiva de Marx, ao ser conduzido pela classe dominante, o Estado não exerceria outra função senão a de reproduzir o poder da classe que domina o mundo da economia..

Se para Hegel o Estado representa o “divino na terra”, para Marx esse aparelho que resulta da divisão de classes é uma esfera eminentemente repressora. Onde Hegel vê eticidade, Marx vê força, sendo que este aparato repressor existirá enquanto a dualidade de classes imperar nas relações sociais. O comunismo representaria a promessa do desaparecimento da dualidade de classes, conseqüentemente, o Estado não teria mais razão de ser em tal sociedade. O Estado desapareceria! Marx procura descrever tanto “o que é” assim como “o que deve ser”, e a filosofia teria a função de dizer o futuro, função que Hegel teria evitado, tal como parece transparecer em seu realismo político.

No primeiro parágrafo da *Introdução da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx diz que no caso da Alemanha, a *Crítica da religião* chegou, no essencial, a seu fim, e “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. [...] O

¹¹ É importante esclarecer, em concordância com Mészáros que acentuar a originalidade exemplar da abordagem marxiana não deva ser motivo para minimizar a enorme importância filosófica de Hegel: “tentar uma demonstração da validade das soluções de Marx apenas em termos de oposição a Hegel distorce e subestima, inutilmente, não só a importância histórica da filosofia hegeliana, como também a real extensão do próprio discurso de Marx, tornando-o profundamente dependente da problemática teórica de seu grande predecessor”. (MÉSZÁROS, 1993, p. 149).

homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade” (MARX, 2005, p. 145, grifo do autor)¹². Essa afirmação é emblemática por dois motivos: primeiro porque reconhece o trabalho teórico de Feuerbach, denunciando a alienação religiosa, e em segundo lugar, porque essas críticas religiosas contêm em germe os pressupostos para estendê-la ao campo da política, o que permitirá a Marx, por seu turno, converter a crítica do céu na crítica da terra, evidenciando assim, sua concepção de filosofia: “a *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*”, transformando a crítica da religião na crítica do direito, “a *crítica da teologia na crítica da política*” (MARX, 2005, p. 146, grifo do autor).

Marx reconhece em Hegel a percepção de procurar verter o contexto histórico alemão da época através do pensamento, com a ressalva de que em política, diz Marx, “os alemães *pensaram* o que outros povos *fizeram*. A Alemanha foi a sua *consciência teórica*” (MARX, 2005, p. 151). Na visão de Marx, o problema resultante da análise conceitual realizada por Hegel referente ao Estado moderno seria a abstração do homem real, e “o *status quo* do *sistema político Alemão* exprime a *consumação* do *ancien régime*, o cumprimento do espinho na carne do Estado moderno” (MARX, 2005, p. 151, grifo do autor). Marx se pergunta se existe ou não, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação. Uma resposta positiva ao problema estaria, segundo o próprio Marx:

Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que se oponha totalmen-

te aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado* (MARX, 2005, p. 155-156).

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx interpreta o parágrafo 262 dos PDF de Hegel¹³, afirmando que o que serve de mediação para a relação entre o Estado, a família e a sociedade civil são as circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação, e que:

A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil. O Estado provém delas de um modo inconsciente e arbitrário. Família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Sob a matéria do estado estão as *funções* do estado, bem entendido, família e sociedade civil, na medida em que elas formam partes do Estado, em que participam do estado como tal. [...] A família e a sociedade civil são apreendidas como *esferas conceituais* do Estado (MARX, 2005, p. 29).

É nesse lugar, segundo Marx, que aparece o misticismo lógico, panteísta hegeliano. Ou seja, a especulação hegeliana apresenta a família e a sociedade civil como momentos secundários em relação ao Estado, ao passo que Marx coloca estas esferas em evidência na composição do Estado. Mais uma vez, a especulação hegeliana mostra segundo Marx, que o sujeito é ‘a necessidade na realidade’, a ‘Ideia em si mesma’:

[...] o *predicado* é a *disposição política* e a *constituição política*. Em linguagem clara: a *disposição política* é a *substância* subjetiva do Estado e a *constituição política sua substância objetiva*. O desenvolvimento lógico da família

¹² Doravante, ao mencionarmos a obra, faremos referência de forma abreviada: ICFDH.

¹³ “A Ideia efetivamente real, o espírito que se divide a si próprio, como em sua finitude, nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil-burguesa, afim de ser, a partir da idealidade dessas esferas, espírito real-efetivo infinito para si, reparte nessas esferas o material da sua realidade efetiva finita, os indivíduos enquanto multidão, de modo que essa repartição aparece, no singular, mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria da sua destinação”. (HEGEL, 1998, p. 39).

e da sociedade civil no Estado é, portanto, pura *aparência*, pois não se desenvolve como a disposição familiar, a disposição social; a instituição da família e as instituições sociais como tais se relacionam com a disposição política e com a constituição política e com elas coincidem. O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da 'disposição política', faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado (MARX, 2005, p. 32, grifos do autor).

Por conseguinte, "a condição torna-se o condicionado, o determinante torna-se determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto" (MARX, 2005, p. 30-31). Mais adiante, Marx procura evidenciar nas suas críticas a inversão das proposições hegelianas, reivindicando ao Estado a função de predicado e à família e à sociedade civil o papel de sujeitos da história, colocando em questão, dessa maneira, a suposta harmonia do sistema hegeliano, que vê no Estado o elemento conciliador das desarmonias e conflitos resultantes da sociedade moderna.

O fato, diz Marx, é que "o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil". Mas, a especulação hegeliana apresenta esse *fato* como uma "Ideia subjetiva e do próprio *fato* diferenciada" (MARX, 2005, p. 31, grifo do autor). Isto é, o caminho trilhado por Hegel para chegar à ideia de Estado parece tê-lo levado a uma rota que parece dispensar a multidão (a família e a sociedade civil) enquanto *locus* constitutivo da política. Nas palavras de Marx, "a alma dos objetos", no caso presente do Estado, "está pronta, predestinada antes de seu corpo, que não é propriamente mais do que aparência, registrados, na 'Santa Casa' da lógica" (MARX, 2005, p. 36).

O que temos até aqui? De um lado, o reconhecimento da parte de Marx de que o mais profundo em Hegel é que "ele percebe a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma *contradição*". E de outro, o mesmo Hegel se "contenta com a *aparência* dessa solução e a faz passar pela coisa mesma". [...] Hegel não teria focalizado "a controvérsia entre constituição *representativa* e a constituição *estamental*" (MARX, 2005, p. 93-98, grifos do autor). Essa separação e duplicação de significados dos esta-

mentos não ocorrera, segundo Marx, "enquanto a organização da sociedade civil era política ou o Estado político era a sociedade civil" (MARX, 2005, p. 99), ou seja, não significavam uma coisa no mundo social e outra no mundo político. A Constituição estamental visaria combater o dualismo entre sociedade civil e Estado, jogando o homem dilacerado da modernidade para além de si mesmo.

Mas, onde estaria situada a crítica de Marx a Hegel? Estaria situada nessa passagem apontada por Hegel entre a sociedade civil (estamento privado) e a atividade legislativo-estamental, segundo Marx. Essa passagem ou ato político em Hegel, aos olhos de Marx, é "uma completa transubstanciação" (MARX, 2005, p. 94), não uma transição gradual. Marx debate-se aí contra esse ser fantasmagórico, abstrato, "como se o povo não fosse o Estado real! O Estado é o abstrato. Somente o povo é o concreto". Com essa postulação, Marx visaria combater a defesa hegeliana da monarquia: "Soberania do monarca ou soberania do povo: eis aqui o dilema" (MARX, 2005, p. 38-39). Se para Feuerbach o cristianismo é o enigma revelado de todas as religiões e para Hegel a monarquia revela a essência do Estado, para Marx, a democracia e a essência de toda constituição revelaria o *demos* e reconciliaria o homem consigo mesmo.

O *bourgeois* e o *citoyen*

No ensaio *A questão judaica*, Marx critica o Estado cristão prussiano que negava aos judeus a igualdade de direitos perante a lei. Suas principais críticas estão endereçadas ao equívoco de Bruno Bauer que via na negação das manifestações religiosas do judaísmo a condição para a emancipação política dos judeus. Na perspectiva de Marx, o erro de Bauer consiste em concentrar sua crítica somente no 'Estado cristão', ao invés de ampliá-la para o 'Estado em geral'. Bauer não investiga a relação entre a emancipação política e a emancipação humana.

Bauer parece não haver percebido a irconciliável oposição entre Estado e sociedade civil, surgida após a Revolução Francesa, fruto da emancipação da sociedade burguesa frente à política. Por isso, segundo Marx, na Alemanha, onde não existe um Estado político, a questão judaica é uma questão puramente teológica e a crítica de Bauer não ultrapassa os umbrais da

teologia. Algo diferente acontece na França e na América do Norte, onde o Estado se comporta politicamente, sem as amarras religiosas. Melhor, nesses lugares, segundo Marx, já ocorreu uma emancipação política acabada ante a religião, não a suprimindo do campo civil, mas situando-a no seu devido lugar. Nesse caso, a emancipação do judeu, do cristão e do homem religioso em geral, é a emancipação do Estado do judaísmo, do cristianismo, e em geral da religião.

O que Bauer não parece perceber segundo Marx, é essa antítese entre o interesse geral e o interesse privado, o divórcio entre o Estado político e a sociedade burguesa. Marx se contrapõe à solução dada à questão judaica por Bruno Bauer, pois não é suficiente uma emancipação meramente política dos judeus, amplamente apoiada pelo Estado. Para além da emancipação política está a emancipação humana, segundo Marx. Marx se pergunta se os judeus podem obter os chamados direitos humanos uma vez que os estes tenham se emancipado politicamente? Segundo Marx, Bauer nega tal possibilidade, já que em nome dos direitos gerais do homem, o judeu tem que sacrificar o “privilégio da fé”. Ao criticar essa posição de Bauer, Marx lança uma cerrada crítica aos Direitos do Homem proclamados pela Revolução Francesa, afirmando que:

Nenhum dos chamados direito humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociada da comunidade. Longe de conceber ao homem como ser genérico, estes direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva. O único nexos que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas (MARX, 2005, p. 37).

Marx põe de manifesto a contradição entre a prática e a teoria revolucionária vislumbrada pela burguesia, que coloca a vida política como simples meio, cujo fim é a própria vida da sociedade burguesa, ficando evidente a primazia do fator econômico em detrimento do político. Marx traduz esta inversão da seguinte forma: o homem

real só é reconhecido sob a forma do indivíduo egoísta (*bourgeois*); e o verdadeiro homem, só sob a forma do cidadão abstrato (*citoyen*). Ademais, a revolução política que derrubou o poder senhorial medieval, todos os estamentos e corporações, “rompeu com ela, o caráter político da sociedade civil. Rompeu a sociedade civil em suas partes integrantes mais simples: de um lado os indivíduos; do outro, os elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de vida, a situação civil destes indivíduos” (MARX, 2005, p. 40). Ou seja, o objetivo da burguesia em promover a emancipação do homem dos grilhões da Idade Média acabou promovendo um tipo de indivíduo (o homem real) voltado para os seus interesses próprios e econômicos. Enquanto isso, o homem emancipado politicamente continuaria a fazer parte de uma abstração. E como se promove a emancipação humana?

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas “*forces progress*” como forças sociais e quando, portanto já não separa de si a força social sob a forma de força política [...] (MARX, 2005, p. 42).

O que Marx descreve aqui nos faz lembrar novamente a tensão percebida e descrita por Hegel entre o indivíduo e o todo. Em 1845, nas enunciadas teses sobre Feuerbach, Marx critica o materialismo contemplativo de Feuerbach e chama a atenção para o fato de que a teoria materialista “esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado”. Defende na VI tese que “a essência humana não é algo abstrato inerente a cada indivíduo. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais”.

Na IX tese, enuncia que o máximo a que pode chegar o materialismo contemplativo é “[...] a contemplação dos indivíduos isolados e da sociedade civil”. E que o ponto de vista desse antigo materialismo, segundo a X tese, é a “sociedade civil”; e o ponto de vista do novo materialismo é a “sociedade humana ou a humanidade socializada” (MARX, 1998, p. 100-103). Essa tese colocou uma das mais admiráveis inovações da filosofia marxiana, pois, o conjunto da filosofia burguesa

“tratava enquanto axioma auto-evidente a constituição da sociedade humana como ‘sociedade civil’, fundada no antagonismo irreconciliável de seus membros individuais”, o que por sua vez afirmava, “com validade igualmente axiomática, a necessidade inquestionável do estado como gerente benévolo de antagonismos pré-existentes, e, conseqüentemente, como condição prévia da vida social enquanto tal” (MÉSZAROS, 1993, p. 147). O que Marx procura mostrar é exatamente o caráter de tensão existente entre as esferas, aparentemente separadas, da sociedade civil e do Estado.

O estado como prolongação do estado de natureza

Importa-nos destacar essa nova perspectiva esboçada por Marx em relação ao conceito de sociedade civil e de Estado. Para Bobbio não parece haver nenhuma dúvida quanto à mudança operada por Marx quando trata da relação entre sociedade civil e Estado. Bobbio afirma que Marx representa uma verdadeira ruptura com toda a tradição da filosofia política moderna, pois enquanto a filosofia da história dos escritores anteriores até Hegel (e especialmente no próprio Hegel) caminha para um aperfeiçoamento cada vez maior do Estado, “a filosofia da história de Marx caminha, ao invés, para a extinção do Estado” (BOBBIO, 2002. p. 740).

Para Marx, com a emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, “o Estado adquiriu uma existência particular ao lado da sociedade civil e fora dela”, e este Estado não é senão a “organização que os burgueses dão a si mesmos por necessidade, para garantir reciprocamente sua propriedade e os seus interesses” (MARX, 1998, p. 74). Na interpretação de Bobbio, o Estado descrito por Marx não aboliria nem superaria o suposto estado de natureza, ao contrário, é a prolongação do estado de natureza, isto é, o estado de natureza como estado histórico, ou pré-histórico. Os princípios do projeto político da sociedade burguesa e do jusnaturalismo são criticados por Marx na seguinte passagem:

Indivíduos produzindo em sociedade – portanto uma produção de indivíduos socialmente determinada, este é, naturalmente, o ponto de partida. O caçador e pescadores individuais e isolados, de que partem Smith e Ricardo, pertencem às inocentes ficções do século XVIII.

São ‘robinsonadas’ que não exprimem de forma alguma, como parecem crer alguns historiadores da civilização, uma simples reação contra os excessos de requinte e um regresso a um estado de natureza mal compreendido. [...]. Na realidade, trata-se de uma antecipação da ‘sociedade burguesa’ que vem se preparando desde o século XVI e que, no século XVIII, caminha a passo de gigante para a sua maturidade [...]. Quanto mais se recua na história, mais o indivíduo – e, por conseguinte, também o indivíduo produtor – se apresenta num estado de dependência, membro de um conjunto mais vasto [...]. O homem é, no sentido mais literal, um *zôon politikon*, não só um animal sociável, mas um animal que só em sociedade pode isolar-se (MARX, 1983, p.201-202).

Marx se aproxima mais uma vez de Hegel na medida em que lança a crítica contra o jusnaturalismo enquanto modelo de fundamentação política. Ainda em 1846, em uma carta dirigida a Pável Vasílievich, Marx analisa a *Filosofia da Miséria* de Proudhon, criticando-o devido ao hegelianismo superficial, que recorre à razão universal para explicar o desenvolvimento econômico. Podem os homens escolher livremente esta ou aquela forma social? Na perspectiva de Marx não seria possível, já que a um determinado nível de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens, corresponde uma determinada forma de comércio e de consumo. A determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio, do consumo, corresponde uma determinada sociedade civil, e a uma determinada sociedade civil, corresponde uma determinada ordem política.

O próprio Marx reconhece no *Prólogo à Contribuição a Crítica da Economia Política*, em 1859, que todas essas reflexões sobre o Estado e a sociedade civil, iniciada com a revisão crítica da filosofia hegeliana do direito, o levava à conclusão de que não se pode compreender as relações jurídicas, assim como as formas de Estado por si mesmas:

[...] nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se pelo contrário nas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de ‘sociedade civil’; por seu lado, a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política (MARX, 1983, p.24).

No mesmo texto, Marx formula a tese segundo a qual, “o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral” (MARX, 1983, p.24). Tal tese daria margem a uma infindável gama de interpretações economicistas provindas do marxismo, que abusou mais que usou da metáfora arquitetônica da base e da superestrutura, conduzindo à uma visão dicotômica da sociedade. A este respeito, Bobbio afirma que o Estado em Marx é o momento secundário em relação à sociedade civil, posição essa que surge desde 1843 e se manterá ao longo de todo o trajeto teórico de Marx. Mas as obras da maturidade de Marx apresentam elementos que apontam para uma leitura mais complexa da dicotomia Estado/sociedade civil: “o Estado e a organização da sociedade, desde o ponto de vista político, não são duas coisas diferentes. O Estado é a organização da sociedade” (MARX, *apud* BORÓN, 2003, p. 279). O Marx da maturidade usa o termo “sociedade” ao invés de “sociedade civil”. Na perspectiva de Liguori, o Marx que critica a dicotomia entre esfera pública e privada, em certa medida “rechaça o confinamento do político no Estado e do socioeconômico na sociedade, mostra como poder (e política) atravessam ambos momentos” (LIGUORI, 2003, p. 3).

Nem com Hegel e Marx, nem contra Hegel e Marx¹⁴

Do rol das obras da juventude, quiçá sejam as *Glosas críticas*, o texto através do qual Marx coloque de forma mais clara a tensão entre Estado e sociedade civil, sobretudo, a tese de que o Estado e a política devem ser extintos numa sociedade comunista (enunciando ao mesmo tempo a polarização entre emancipação política e emancipação humana), e a tese de que o trabalho é o fundamento ontológico do ser social.

Marx procura desvendar a natureza do Estado e da sociedade civil em busca da raiz dos males sociais e seus possíveis antídotos. Quando o Estado se ocupa do pauperismo, pode comportar-se de outra forma além de medidas

paliativas e de assistência? Para Marx, todos os Estados procuram a causa do pauperismo em deficiências acidentais e intencionais da administração, exatamente “porque a administração é a atividade organizadora do Estado”. Ora, não se encontram as causas do pauperismo social exatamente porque o Estado “repousa sobre a contradição entre vida privada e pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares”. O Estado é o próprio “ordenamento da sociedade [...] O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política” (MARX, 1995, p.80-81).

Logo, o próprio Estado não seria, na visão de Marx, suficientemente potente para alterar os problemas sociais reinantes no âmbito da sociedade civil. Neste caso específico, Marx está analisando a situação dos tecelões prussianos, problema que o pensador toma como objeto de análise na época. Só a revolução social “com alma política” promovida por tais trabalhadores coloca no epicentro da sociedade a radical diferença entre emancipação política e a emancipação humana, que é tema também recorrente na *Questão judaica*. Mas a comunidade da qual o trabalhador está isolado, é uma comunidade inteiramente diferente da comunidade política. Esta comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho é a própria vida física e espiritual, a moralidade humana. A essência humana é verdadeira comunidade humana (MARX, 1995, p.89).

Marx anuncia no final das *Glosas críticas* a necessidade ontológica da extinção do Estado, já que em relação à situação dos trabalhadores e dos problemas sociais o máximo que poderia alcançar é um paliativo, traduzido em ações de tipo assistencial. Marx não visa um aperfeiçoamento do Estado, mas sua extinção. Essa tese o aproxima dos liberais, segundo a instigante interpretação de Manacorda. Ou seja, na clássica questão da relação entre indivíduo e Estado, parte e todo, a posição de Marx é antiestatista, defendida tanto nas obras da juventude como nas da maturidade. Esta seria a sua ideia liberal, para não dizer anárquica, de Estado, “ao qual ele contrapõe a ‘sociedade civil’, em que cada indivíduo vive a sua diferente identidade, já não essencial para a política”. Portanto, “é antiestatismo porque é anti-hegeliano, mesmo que a dialética hegeliana lhe sirva, em todo caso,

¹⁴ Aqui faço a paráfrase do título do *Ni con Marx ni contra Marx* (BOBBIO, 1999).

contra a visão esquemática dos economistas” (MANACORDA, 2001, p. 285).

Se essa é uma tese defensável, diz Manacorda, significa que marxismo e socialismo se põem como “herdeiros, sem dúvida críticos, mas não como negadores da tradição liberal” (MANACORDA, 2001, p. 275).

Nesse sentido, uma possível solução para a tensão entre o todo e a parte é diferente em ambos os teóricos. Hegel procura amenizar as contradições da sociedade moderna por intermédio de um Estado ético, “proclamando o Estado ou como a forma racional da existência social do homem, garante da ordem e da paz social [...] ou como árbitro imparcial acima das partes [...]” (BOBBIO, 1986, p. 59). Na perspectiva de Hegel, há um otimismo quanto à função do Estado, pois este aparece como elemento redentor dos conflitos entre necessidade e liberdade.

Ao dirigir a crítica ao Estado hegeliano, Marx desemboca numa visão negativa do Estado, no sentido de que a emancipação humana necessita emancipar-se da opressão do aparelho de Estado. Para além da descrição “daquilo que é”, Marx também pretende dizer “o que deve ser”, e nisso se diferencia radicalmente de Hegel, para quem a filosofia não deveria ultrapassar o umbral “do que é”. Marx adere a uma “concepção negativa” da política. Hegel é otimista quanto ao papel que o Estado pode cumprir quando se trata de educar o cidadão para objetivos que ultrapassem o mundo dos interesses particulares. Ao contrário de Hegel, Marx vê o Estado como uma instituição não neutra, cujos aparatos que lhe dão vida, visam salvaguardar não somente interesses particulares, mas os interesses da classe dominante economicamente. Em outras palavras, na perspectiva de Marx não há nada de ético numa estrutura que oprime o cidadão ao invés de emancipá-lo das condicionantes socioeconômicas e culturais.

Sem a pretensão de esgotar o tema da sociedade civil em Hegel e Marx, procuramos evidenciar até aqui, que ambos os autores ao descreverem a “anatomia” das relações sociais de sua época, o fazem de modos diferentes, sem que se perca de vista, porém, aquilo que os une, a saber, a crítica à concepção política jusnaturalista. Em outros termos, e seguindo a análise de Bobbio, não devemos perder de vista que:

A sociedade civil do modelo hegel-marxiano cobre a área de uma primeira e fundamental dimensão da sociedade moderna, em cujo interior os sujeitos singulares, tornados livres como indivíduos autônomos graças à dissolução dos antigos vínculos de dependência pessoal, ligam-se necessariamente entre si, para aquém da dimensão política, com base em seus próprios carecimentos, interesses e finalidades privadas. Nesse sentido, a *bürgerliche Gesellschaft* é ‘por natureza’, e não ‘por convenção’ como a *societas civilis*, a qual, por isso, aparece como uma instituição artificial (BOBBIO, 1986, p. 147).

O que na *bürgerliche Gesellschaft* aparece acrescentado em relação àquele modelo jusnaturalista é que o modelo hegel-marxiano apresenta-se como “momento de sociabilidade com relação ao *politischer Staat*” (BOBBIO, 1986, p. 139). Em ambos os autores, embora a sociedade civil se apresente como campo das necessidades, não significa que se possa caracterizá-lo como estado de natureza¹⁵. O campo da sociedade civil, mesmo sendo o âmbito do direito privado se constitui como esfera eminentemente social, para além do arbítrio dos indivíduos do suposto estado de natureza hobbesiano.

Últimas considerações

Alguns pontos de vista aproximam Marx de Hegel e este daquele, assim como outros pontos os separam. Quanto aos pontos que os unem podemos destacar: a) o vínculo social tem sua raiz nos carecimentos de cada indivíduo; b) o trabalho apresenta-se como fundamento da sociedade; c) a sociedade civil constitui-se em campo de tensões. Mas a partir daqui começariam, de certa forma as diferenças entre ambos, já que para Hegel, a sociedade civil não se reduz ao campo meramente econômico. Além disso, apresenta-se como esfera da administração e da justiça social, ao passo que para Marx, a sociedade civil é *locus* da disputa pelo domínio da produção, a qual extrapola a “troca simples”. É

¹⁵ Segundo a interpretação de Bobbio, na perspectiva jusnaturalista: “o sujeito livre é posto como anterior à sociedade e essa deriva dele como uma sua livre criação”; e o vínculo social “é subordinado à unidade política, e essa o torna efetivo” (BOBBIO; BOVERO, 1986, p. 146).

no seio da sociedade civil que a relação de troca entre capital e trabalho se evidencia.

Para Hegel a solução dos conflitos advindos da sociedade civil dar-se-ia através do Estado, forma suprema da comunidade ética. Nesse caso, Hegel descreve o Estado propriamente político como peça fundamental no equilíbrio das tensões no seio da sociedade civil. Para Marx, ao contrário, o Estado não só revela as contradições e tensões resultantes das disputas em torno do domínio da produção, assim como torna mais agudas as tensões evidenciadas. Na perspectiva de Marx, o Estado não é algo que se possa definir como neutro, pois sempre exerce o poder em prol de uma classe hegemônica. A luta para a sua extinção é a luta para a emancipação humana.

Nesse sentido, se o ponto de partida para a definição do sistema liberal é a presença mínima do Estado na gestão social, então não podemos “acusar” Hegel de liberal, já que sem este elemento promotor da eticidade, a sociedade desfaz seus tecidos no egoísmo e na concorrência entre os indivíduos. Por outro lado, pode-se inferir que Hegel tolera o autoritarismo uma vez que os laços de uma comunidade estejam se desfazendo. Marx, ao contrário, critica o Estado hegeliano por não resolver a contradição da formação social moderna. A superação das tensões estaria no futuro e não no presente, segundo a tese da extinção do Estado em Marx. Por sua vez, esta tese da extinção do Estado parece desaguar numa visão messiânica, escatológica de sociedade, ou seja, de uma sociedade sem conflitos e, conseqüentemente, “sem necessidade de normas jurídicas capazes de limitá-las e regulamentá-las” (LOSURDO, 2004, p. 76).

Tendo em vista a análise teórica, mesmo que breve, do conceito de sociedade civil em Hegel e Marx, percebe-se uma relação profunda deste tema com outros importantes conceitos, promovendo, dessa forma, uma contribuição significativa ao campo da teoria política contemporânea. Por exemplo, quando Gramsci retoma a discussão sobre a relação entre Estado, sociedade civil e mercado a partir da segunda década do século passado, não só revive o debate hegel-marxiano sobre a sociedade civil, como o atualiza e o potencializa, acrescentado de uma ideia de Estado ampliado. A partir de um cenário em que a sociedade civil se apresenta como

espaço de disputa de hegemonias por parte dos mais variados atores sociais no século XX e XXI, autores como Bobbio, Habermas e Cohen e Arato perceberam nas reflexões de Gramsci uma possibilidade de seguir com o debate aberto por Hegel e Marx.

Referências

BECCHI, P. Distinciones acerca del concepto hegeliano de sociedad civil. **Revista Doxa**, v. 14. Disponível em: www.cervantesvirtual.com/portaldoxa/isonomia.shtml, 1993. Acesso em: out. 2004.

BOBBIO, N. **Estudos sobre Hegel**: direito, sociedade civil, *Estado*. 2. ed. São Paulo: UNESP/ Brasiliense, 1995.

_____. **O conceito de sociedade civil**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. **Ni con Marx ni contra Marx**. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

_____.; BOVERO, M. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. et al. **Dicionário de política**. 12. ed., v.1, 2. Brasília: UNB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BODEI, R. Macchine, astuzia, passione: “per la genesi della società civile in Hegel”. **Filosofia e società in Hegel**, Trento: Quaderni di verifichè, 1977, Anno VI, n. 2, p. 61-89.

BORON, A. **Estado, capitalismo y democracia en América Latina**. Colección Secretaria Ejecutiva, Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Agosto 2003, p. 320. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/estado/prologos.pdf>>. Acesso em: 01/01/2011.

CHÂTELET, F. **Uma história da razão**: entrevistas com Émile Noël. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FOUCAULT, M. “Omnes et singulatim: para uma crítica da razão política”. In: **Estratégia, poder-saber**. v. IV, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

HARDT, M. **O desaparecimento da sociedade civil**. Tradução de Selvino José Assmann. Disponível em: <<http://www.deriprodi.org/rivista//hardt17.html>>. 2001, Acesso em: 20/03/2005.

HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução de Marcos Lutz Müller, Campinas, São Paulo, IFCH/UNICAMP, textos didáticos nº. 32 – Maio, 1998.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução de Marcos Lutz Müller, Campinas, São Paulo, IFCH/UNICAMP, textos didáticos nº. 21 – Setembro, 2000.

HYPOLLITE, J. **Saggi su Marx e Hegel**. Milano: Editrice Valentino Bompiani, 1965.

LIGUORI, G. Estado e sociedade civil: entender Gramsci para entender a realidade. In: COUTINHO, C. N. ; TEIXEIRA, A. P. (orgs.). **Ler Gramsci, entender a realidade**. RJ: Civilização Brasileira, 2003, p. 173-188.

LEFEBVRE, J-P.; MACHEREY. **Hegel e a sociedade civil**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LOSURDO, D. **Hegel, Marx e a tradição liberal, liberdade, igualdade, Estado**. São Paulo, Editora UNESP, 1998.

MANACORDA, M. Do liberalismo ao comunismo. In: **Perspectiva**. Florianópolis, v. 19, n.2, p. 271-293, jul./dez. Tradução de Celso J. Carminati e rev. de Selvino J. Assmann, 2001.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **A questão judaica**. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. **Teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano. **Revista Práxis**, Belo Horizonte, Projeto Joaquim Oliveira, n. 5, Out-Dez. 1995,

MÉSZAROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social, ensaios de negação e afirmação**. São Paulo: Ensaio, 1993.

MARINI, G. Struttura e significati della società civile hegeliana. In: **Pensiero politico di Hegel, a cura di Claudio Cesa**, Il., Roma, Editori Laterza, 1979.

POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos**. São Paulo: Edusp, 1998.

RAMOS, C. A. **Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2000

WEBER, T. **Hegel, liberdade, Estado e história**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

RIEDEL, M. et al. Dialéctica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel. **Filosofia e società in Hegel**, Quaderni di verifiche, 1977, Anno VI, n. 2.