



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALAN BRANDÃO DE MORAIS

**A QUESTÃO DA SOBERANIA DO ESTADO EM HEGEL E
NO JOVEM MARX**

**Salvador
2017**

Alan Brandão de Moraes

**A QUESTÃO DA SOBERANIA DO ESTADO EM HEGEL E NO
JOVEM MARX**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós – Graduação em Filosofia da UFBA como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Contemporânea;
Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social.

Orientador: Dr. Mauro C. B. de Moura.

**Salvador
2017**

M827 Morais, Alan Brandão de
 A questão da soberania do estado em Hegel e no jovem Marx / Alan Brandão de
 Morais. – 2017.
 104 f.

 Orientador: Prof. Dr. Mauro C. B. de Moura
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e
 Ciências Humanas, Salvador, 2017.

 1. Direito. 2. Estado. 3. Abstrato. 4. Concreto. 5. Democracia. I. Moura, Mauro C.
 B. de.
 II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.
 Título.

CDD: 340.1



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Estrada de São Lázaro, 197 – Federação – Salvador – Ba – CEP 40210-730
Tel.: (71) 32836439 //Fax: 32836449 – site: www.ppgf.ufba.br/ e-mail: ppgf@ufba.br

**ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE ALAN
BRANDÃO DE MORAIS, REALIZADA NO DIA 27 DE
NOVEMBRO DE 2017.**

Aos vinte e sete dias do mês de novembro, às nove horas, na sala de aulas do Mestrado em Filosofia, foi instalada a sessão pública para julgamento da Dissertação Final elaborada pelo mestrando **Alan Brandão de Moraes**, intitulada: **“A Questão da Soberania do Estado em Hegel e no Jovem Marx”**. Em seguida, o Prof. Mauro Moura deu continuidade aos trabalhos. A Banca julgadora foi constituída pelos seguintes professores: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Orientador/UFBA), Prof. Dr. Valério Hillesheim (UNEB) e Leonardo Jorge da Hora Pereira (UFBA). Passou-se à exposição do mestrando Alan Brandão de Moraes, seguida da arguição dos professores integrantes da banca. A Banca reuniu-se, então, em separado, tendo resolvido, por unanimidade, pela sua **Aprovação**. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata. Salvador, 27 de novembro de 2017.

Mauro Moura

Valério Hillesheim

Alan Brandão de Moraes

Agradecimentos

A minha companheira, Ana Carolina, e aos meus pais, Darlan e Noélia, que me acompanham e fornecem sensível suporte emocional durante o período de dedicação a escrita desta dissertação

Ao professor Dr. Mauro C. B. de Moura, orientador que acolheu e apostou nesta proposta de pesquisa abrindo alvissareiros caminhos de pesquisa.

À Fundação de Apoio à pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) que viabilizou a ajuda financeira necessária para a elaboração da pesquisa.

Aos membros do grupo “Marx no Século XXI”, nomeadamente: Sérgio, Cristian, Kennedy, Vera, Antônio, Germano, Gedeão, Francisco e Mário. Todas as contribuições das reuniões e fora delas foram fundamentais para a execução do projeto de pesquisa.

Aos professores Drs. Lourenço, Silvia e Carlota, membros da PPGF que ministraram disciplinas cursadas por mim e que me possibilitaram enxergar diferentes perspectivas do tema do Estado e da filosofia alemã no século XIX.

A QUESTÃO DA SOBERANIA DO ESTADO EM HEGEL E NO JOVEM MARX

RESUMO: O conceito de soberania do estado, em sua dimensão interna, trata da relação de autoridade que todo estado possui sobre os indivíduos que habitam o seu território. Pretendemos aqui desenvolver uma reflexão acerca deste conceito tendo em vista a complexidade que o problema da soberania carrega para a justificação do estado moderno, baseado na preservação da liberdade individual. Tratamos desta questão a partir do escrutínio das teorias de G.W.F. Hegel na *Filosofia do Direito* e outras obras centrais do seu sistema filosófico e do jovem Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Pretendemos atingir dois objetivos com esta análise I) acompanhar a descrição de Hegel sobre a sociedade civil-burguesa e o estado enquanto justificativa da soberania no estado moderno resultante das revoluções burguesas na Europa do século XVIII, essencializando este estado como realização ontológica do espírito II) acompanhar a crítica que o jovem Marx desenvolve contra a teoria do estado de Hegel apontando os problemas da caracterização do estado e da sociedade civil-burguesa produzidas por este autor tendo em vista a submissão, segundo o julgamento marxiano, das relações sociais concretas ao movimento abstrato da ideia. Esta leitura crítica, por sua vez, estará baseada na interpretação das obras de Marx até 1843, com especial atenção à *Crítica da filosofia do Direito*, acompanhando a recepção do jovem autor da filosofia de Ludwig Feuerbach e os conceitos de consciência genérica e alienação que sustentam a noção presente na obra de Marx de superação completa e absoluta do Estado como ente soberano sobre a sociedade.

Palavras – Chave: Direito, Estado, Abstrato, Concreto, Democracia

THE QUESTION OF STATE'S SOVEREIGNTY ON HEGEL AND ON YOUNG MARX

Summary: The concept of state's sovereignty, in its inner dimension, deals with the relation of authority that every state has over the individuals that inhabit its territory. We intend in this research to develop a reflexion about this concept in view of the complexity that the problem of sovereignty carries to the justification of the modern state, based on the preservation of individual liberty. We treat this question from the scrutiny of G.W.F. Hegel's theories on his *Philosophy of Right* and another central works of his philosophical system, and the young Marx in the *Critics of Hegel's Philosophy of Right*. We intend to reach two objectives with these analyzes I) to follow the description of Hegel about the bourgeois civil society and the state as a result of the sovereignty resulting from the bourgeois revolutions on XVIII century Europe, essentializing this conception of state as an ontological fulfillment of the spirit; II) to follow the critics that the young Marx develops against Hegel's state theory point out the problems of the description of state and bourgeois civil society with a view to submission, on Marx judgment, of the concrete social relations to the abstract movement of the idea. This critical reading will be based on the interpretation of Marx works until 1843 with special attention to the *Critics of Hegel's philosophy of right*, follow the reception of the Ludwig Feuerbach philosophy on Marx and the concepts of generic awareness and alienation, that support the notion in the works of Marx of complete overcome of the state as an sovereignty entity over the society.

Keywords: Right, State, Abstract, Concrete, Democracy

SUMÁRIO

1. **INTRODUÇÃO.....p.07**
2. **HEGEL: SOCIEDADE, ESTADO E SOBERANIA.....p.15**
 - 2.1. Sujeito e Sociedade Civil.....p.16
 - 2.2. Estado e Soberania.....p.32
 - 2.3. Sobre a dimensão especulativa da *Filosofia do Direito*.....p.50
3. **MARX: CRÍTICA A HEGEL E SOBERANIA POPULAR.....p.64**
 - 3.1. Natureza, Alienação e Gênero em Feuerbach.....p.65
 - 3.2. Marx e a Crítica da soberania em Hegel.....p.76
 - 3.3. Fundamentos de uma democracia radical.....p. 90
4. **CONSIDERAÇÕES FINAIS.....p. 100**
5. **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....p.104**

1. INTRODUÇÃO

Ao falarmos de estado buscamos designar o conjunto de instituições políticas e administrativas de regulação ampla da sociedade que surge, de modo geral, pela necessidade de ordenar comunidades humanas com a finalidade de preservar a integridade dos seus habitantes (defesa), bem como garantir o melhor aproveitamento dos recursos naturais e humanos de um dado território (economia). Partindo deste princípio, a característica da soberania interna, enquanto a definição de uma autoridade capaz de gerir as instituições criadas para estes fins e exercer esta autoridade institucional sobre a sociedade, é uma permanência fortemente sedimentada no conceito de estado até os dias de hoje.

Apesar de ser uma característica do estado que permanece em toda a sua história, este conceito de soberania carrega certa contradição principalmente quando o percebemos dentro do contexto das promessas originadas a partir da queda do Antigo Regime e o advento da Modernidade com seus valores relacionados à emancipação do indivíduo e à liberdade. Enquanto nas antigas civilizações e no Antigo Regime, segundo a narrativa oficial da história, a justificação do poder estatal se baseava na descendência familiar e na intervenção divina no mundo, o que justificava um sentido forte de soberania, com a queda do Antigo Regime a autoridade do estado passa a estar fundada em princípios racionais sintetizados nas leis e instituições políticas – no chamado Direito Positivo -, reconhecidas pelos indivíduos dotados de faculdades mentais e da autonomia moral proporcionada pela razão, o que transforma a soberania interna em um conceito aparentemente problemático.

Como resolver uma ocasional dissonância entre as leis do estado e o reconhecimento racional dessas leis pela sociedade, por exemplo? Mesmo na modernidade, a característica soberana do estado é um princípio básico persistente e, aparentemente, inescapável no escrutínio filosófico deste conceito. Se o estado existe, portanto, significa que deve existir uma hierarquia entre os representantes das instituições políticas e o restante da sociedade, mesmo que retoricamente todos sejam iguais perante a lei, o que é uma evidente contradição. Na prática, o sujeito deve ser controlado para garantir aquelas finalidades primárias do estado, mas não ao ponto de

ter a sua limitada liberdade prejudicada, arriscando o retrocesso do estado ao ordenamento político do Antigo Regime.

Tendo em vista esta evidente contradição entre promessas da modernidade sobre a redução da distância entre sociedade e estado que decidimos explorar o problema da soberania confrontando dois autores clássicos da filosofia: G.W.F. Hegel na *Filosofia do Direito* (1821) e o jovem Karl Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843). Consideramos Hegel, neste trabalho, enquanto um autor paradigmático para pensar este conceito de soberania em seus termos modernos, assim como em Marx o prenúncio das críticas progressistas à concepção moderna de estado.

Hegel compreende a sociedade civil-burguesa, que surge do movimento de insurgência burguesa contra o Antigo Regime, enquanto momento da realização da vontade individual pela atividade econômica que, ao mesmo tempo, segundo Hegel deseja um poder superior que seja o reflexo da versão universal de seus desejos particulares ou, dito de outro modo, deseja ver garantida em uma esfera superior à sua esfera privada a sua própria liberdade. Deste modo, Hegel consegue, dentro do seu sistema, vincular tanto a necessidade do estado de manter uma soberania sobre a sociedade em seu interior e, ao mesmo tempo, salvaguardar a liberdade individual, garantida apenas pela formação do estado como a externalização da vontade interior inaudita da sociedade civil.

Esta narrativa, que vincula os interesses da sociedade civil (particularidade) e estado (universal), adquire sentido dentro do seu sistema uma vez que cada parte desta relação interage com as negatividades da outra, complementando-se mutuamente e promovendo os saltos qualitativos necessários para concretizar e elevar a realização da liberdade a níveis superiores. Deste modo, pretendemos discutir neste texto, enquanto primeiro problema de pesquisa, como Hegel constrói a sua resposta a esta contradição da modernidade, ou dito de outro modo, como Hegel constrói a sua justificativa para a soberania do Estado sobre a sociedade civil?

O jovem Marx de 1843, por outro lado, recém-formado em filosofia, rompendo relações políticas e teóricas com o jovem hegelianismo¹, inspirado pelo materialismo de Ludwig Feuerbach e pelo trabalho político e jornalístico como editor da *Gazeta Renana* e dos recém criados *Anais Franco-Alemães*, passa a dedicar-se à publicação de análises

¹ Cf. CORNU, 1976, pp.50;89;106;130

políticas sobre o estado prussiano para esta revista que o despertam para a irracionalidade do estado. A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e a famosa *Introdução* surgem como textos revisores do hegelianismo em Marx buscando aprofundar sua crença de que a negação da filosofia hegeliana era o passo dialético fundamental para a superação dos limites da liberdade impostos pela monarquia parlamentar prussiana, uma esperança compartilhada entre os jovens hegelianos e os comunistas alemães.

Marx entendia que a preservação da monarquia na Prússia, mesmo com aspectos liberais, representava, na verdade, uma interdição do caminho progressivo da liberdade e a sua abertura só seria possível pela crítica do discurso filosófico que sustentava a razão deste estado, a saber, a filosofia do direito de Hegel enquanto falsa consciência da monarquia. Vemos, portanto, um Marx jovem incidindo sobre aparentes contradições da narrativa da Modernidade, inicialmente em relação ao estado, tentando produzir uma inversão na teoria da soberania de Hegel, e posteriormente, na maturidade, expandindo este escopo para a crítica da economia política. Como Marx desenvolve esta inversão do conceito hegeliano de soberania, tendo em vista os problemas práticos com os quais se defronta é, portanto, o segundo problema que pretendemos desenvolver neste texto.

Optamos, neste trabalho, por comparar estas duas abordagens do conceito de soberania. Enquanto em Hegel a soberania é um conceito que articula todo o texto da sua teoria do estado, enquanto característica latente na sociedade civil e enquanto concretização da cultura pelo direito, em Marx percebemos um caráter de denúncia do conceito de soberania hegeliano enquanto idealismo que sustenta uma teoria do estado contraditória por ser soberano apesar de estar politicamente apartado dos sujeitos concretos que formam este estado, o que de fato, possibilitava despotismos e particularismos no seio do estado². Pretendemos investigar, dentro do texto, como Marx tenta construir uma crítica materialista do conceito de soberania fundamentado por Hegel, refutando o sistema do filósofo prussiano, e quais as soluções materialistas levantadas pelo autor para resolver estas insuficiências, destacando sua defesa de uma democracia mais participativa e radical.

² Haja vista os textos de Marx anteriores à Crítica de 1843 para a Gazeta Renana onde sua denúncia centra-se na atuação da Dieta Renana, espécie de parlamento responsável por discutir questões sociais. Um exemplo famoso desta denúncia da irracionalidade e particularismo do estado é o texto sobre roubo de lenha e a análise de Marx acerca da atuação egoísta dos membros da Dieta proprietários de terra interessados em condenar e acabar com a obtenção de lenha nas terras públicas (Cf. CORNU, 1976, pp. 113 – 117)

Veremos, portanto, que cada autor desenvolverá conotações distintas para esta relação, que envolvem, coerentemente com suas premissas, um regime político com maior autoridade do estado sobre a sociedade civil ou um regime que iguala estas esferas ao desinflar o estado de um suposto caráter substancial abstrato. Comumente, no estado, seja antigo ou moderno, esta relação de autoridade pende para o estado, deixando a cargo dos governantes, eleitos ou não, a prática política que garante as condições da estabilidade necessárias para que os indivíduos dediquem-se a suas atividades particulares dentro da sociedade, o que estabelece a dicotomia clássica entre a esfera política e a esfera social defendida por Hegel.

Percebemos na *Filosofia do Direito* de Hegel que, apesar de defender a monarquia constitucional e ser contrário à democracia, sua teoria do estado monárquico parlamentar estabelece alguns dos pressupostos fundamentais da relação de soberania do estado burguês moderno. Ao falarmos de burguesia nos utilizamos do próprio conceito desenvolvido por Hegel ao tratar da sociedade formada por detentores de patrimônio privado e que se inserem no sistema de carecimentos para trocar os produtos do seu trabalho. Deste modo, o estado moderno é um estado que abarca a complexidade do movimento econômico burguês centrado no interesse individual, que deve cumprir seu papel soberano lutando contra e ao mesmo tempo preservando este direito individual a atividade livre. Há de destacar que Hegel naturaliza a sociabilidade burguesa enquanto caráter essencial do sujeito.

Uma essencialidade que Marx pretende desvencilhar da ideia de sujeito neste texto, despontando como um autor que começa a ensaiar sua leitura crítica e histórica acerca das características da sociabilidade e da consciência burguesas. Enquanto o estado moderno deve preservar o direito individual do sujeito burguês de realizar seus interesses dentro da lei, para Marx é a atuação política ativa desta sociedade que sustenta a soberania do estado por ser ela mesma diretamente responsável pela existência concreta da universalidade do estado, sem estar, portanto, restrita aos seus interesses egoístas. Deste modo, Marx busca desfazer a dicotomia entre social e político, compreendendo que a diferença entre o ordenamento da sociedade e a própria sociedade, de fato, vela a retirada de atributos políticos próprios à sociedade e reduz o sujeito a sua condição de indivíduo burguês.

Vemos aqui, pelo posicionamento dos citados autores dentro da história da filosofia, o embate entre um consagrado autor que produziu a narrativa da modernidade e dos resultados da Revolução Francesa, e um jovem pensador que, junto com outros contemporâneos seus, inaugura a construção da narrativa de oposição progressista às conquistas da modernidade, denunciando seus limites e se colocando no trabalho de produzir formulações políticas alternativas àquelas desenvolvidas pelo Esclarecimento.

Nesta efervescente produção teórica alternativa, a pretensão que desponta é que o caráter “leviatânico” perca a força de ser uma diferença específica do estado para dar lugar a um modelo que cada vez mais se aproxima de uma espécie de democracia direta enquanto momento ideal da política ao final do processo de realização da liberdade, modelo que influenciou boa parte da teoria social de oposição ao modelo burguês enquanto realização concreta, e não abstrata ou puramente retórica, do direito à liberdade. Não pretendemos aqui entrar no mérito sobre as condições de efetivação da soberania popular, mas sim demonstrar que esta é uma reivindicação filosófica que nasce historicamente próxima aos últimos movimentos provenientes da Revolução Francesa e que permanece na teoria crítica como um todo, inclusive no Marx enquanto modelo final de estado pós-capitalista, embora sem registro de uma formulação teórica mais robusta³.

Exposição do trabalho

Como dito antes, dedicar-nos-emos aos textos da *Filosofia do Direito de Hegel* e à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (CFDH)* escrita pelo jovem Marx, não enquanto únicos textos no debate sobre a soberania do estado, mas, enquanto amostras do embate teórico interno à teoria social sobre a questão do estado moderno. Com o vislumbre deste embate, pretendemos também compreender a tentativa de Marx de se desembaraçar da influência hegeliana que adquiriu em sua formação acadêmica e nos circuitos de discussão e ação político-filosófico dos chamados jovens hegelianos, iniciando sua madura produção mais independente.

³ Nossa hipótese inicial é a de que Marx deixou em suspenso os estudos sobre a democracia direta por entender que esta só seria possível com a abolição da propriedade privada dos meios de produção e do trabalho abstrato decorrente da forma mercadoria, compreendendo que a crítica da economia precede a crítica do estado – como é possível aferir pelo primeiro projeto da “Crítica da Economia política. Contudo, esta tese aparece em certos momentos da obra madura de Marx em termos muito parecidos com os quais trata a questão na obra estudada aqui. Como exemplos, podemos destacar a *Crítica do Programa de Gotha* (MARX, 2012, p.41), *Guerra Civil na França* (MARX, 2011, p.59/60) e a rápida passagem sobre associação de homens livres no Livro I d’*O Capital* (MARX, 1998, p.99/100)

De maneira análoga a Ludwig Feuerbach na sua *Crítica da filosofia de Hegel* também de 1843, Marx se debruça sobre os escritos políticos de Hegel para elaborar a sua *CFDH*, buscando desfazer os complexos jogos especulativos do filósofo prussiano para retirar deles as suas consequências concretas para a organização política e a compreensão do estado.

Deste texto, o trecho mais conhecido pelos leitores da obra marxiana é a *Introdução* largamente divulgada e repleta de frases emblemáticas. Não nos dedicaremos centralmente a este texto, a não ser em alguns momentos fundamentais para esclarecimento conceitual. Nosso foco de pesquisa está no texto central da *CFDH*, texto este composto de cópia seguida de comentário a cada parágrafo, e respectivos comentários, da *Filosofia do Direito* de Hegel, iniciando pelo §261, chegando até o §313. Cabe destacar que a escolha deste parágrafo para o início da crítica não é arbitrária, uma vez que se trata de parágrafo posterior àquele onde Hegel estabelece a cisão entre sociedade civil e estado, a saber, §258 e §259 da *Filosofia do Direito*⁴. A definição dos parágrafos comentados é um dos indícios de que a questão da soberania interna foi um tema importante para o jovem Marx.

Tendo em vista que se trata de uma crítica endereçada já no título do livro, nos debruçaremos na filosofia política de Hegel, compreendendo-a enquanto uma construção que articula conceitualmente as dimensões históricas, jurídicas, políticas e lógicas (especulativas) do seu sistema. Na *Filosofia do Direito* seguiremos comentando os parágrafos referentes à sociedade-civil burguesa (§182 ao §256) e ao estado (§257 ao §320)⁵, demarcando as determinações de cada uma dessas esferas bem como a relação dialética entre sociedade e estado.

Sendo assim, o caminho do texto seguirá a seguinte ordem. No primeiro capítulo, composto de três itens, pretendemos estabelecer a dimensão política e conceitual do problema da soberania em Hegel. A caracterização da sociedade civil-burguesa enquanto esfera do conflito e interação entre a liberdade individual concretizada e a intuição da universalidade, presente objetivamente no estado, será objeto desta parte da dissertação, demarcando que esta consciência burguesa limita a

⁴ Segundo Rubens Enderle, em apresentação ao texto da “*Crítica da Filosofia do Direito*”, edição da Boitempo, tudo indica que o projeto se iniciara no §257, mas as quatro primeiras páginas foram perdidas. (CF. MARX, p. 23, 2013)

⁵ Os parágrafos seguintes tratam das relações entre estados (Soberania externa) e da História mundial.

possibilidade do povo de assumir racionalmente a dimensão política (universal) de seus desejos. Porém, essa mesma sociedade possui em-si o germe da universalidade política que se autonomiza em instituições de regulação da sociedade e se efetiva novamente no estado e na constituição.

O estado, portanto, será fruto e, ao mesmo tempo, realização autônoma (exterior) da universalidade política gerada e desejada pela sociedade civil. As figuras do príncipe soberano e do poder governamental, por exemplo, representaram estes entes que realizam pela sua ação estatal a universalidade do estado e se tornam aptos, pelo reconhecimento da sua universalidade, a regularem a sociedade. O poder legislativo, em especial, será o polo de relação entre estado e sociedade que buscará a constante atualização da constituição. Entretanto, a característica marcante da existência do estado é a preservação da universalidade pelo afastamento da particularidade social.

Pretendemos, por fim, compreender como estes aspectos da *Filosofia do Direito* se vinculam com os conceitos mais especulativos da sua obra. Alguns deles serão tratados aqui dentro de um caminho que nos esclarecerá acerca do campo de necessidades que compõe a justificação da soberania em Hegel. São eles: ser como princípio da filosofia, o espírito como eticidade e a necessidade de corporificação das ideias. Deste modo, pretendemos entender como esta concepção de soberania se efetiva enquanto o movimento de realização de uma ideia espiritual no mundo, identificando o infinito abstrato com o estado enquanto infinito concreto e enquanto a identidade dos diversos momentos particulares da vontade em uma objetividade superior. Tal ideia se identifica com a noção propriamente política do estado enquanto instituição necessária para garantir a unidade e a universalidade entre os diversos particulares que compõem a sociedade civil.

No segundo capítulo, composto de dois itens, pretendemos nos concentrar na leitura de Marx sobre o conceito de soberania na *CFDH*⁶. Dedicar-nos-emos a apresentar as teses críticas de Marx em contraponto às ideias presentes na filosofia hegeliana acerca da caracterização do estado, da sociedade e do sistema hegeliano enquanto justificativa ontológica para a separação entre estado e Sociedade civil.

⁶ Esta parte do texto ainda está em construção, com a revisão bibliográfica definida, por este motivo optamos por não incluir os resultados desta pesquisa no texto da qualificação, limitando-nos a esclarecer, quando pertinente, o caminho teórico a ser explorado para esta segunda parte.

Para isso partiremos de duas vias conceituais que vinculam a filosofia de Marx com a crítica feuerbachiana ao idealismo. Primeiramente, pretendemos estabelecer uma relação entre a crítica que Feuerbach faz às estruturas do idealismo hegeliano com a crítica que Marx desenvolve as teses hegelianas acerca da soberania do estado. Com isso, buscamos compreender como Marx se apropria do materialismo feuerbachiano como método pelo qual realizará sua releitura, trazendo para sua crítica política a categoria alienação, seguida da posterior formulação sobre o aprofundamento da democracia.

Esta teoria da democracia também contará com o apoio da filosofia de Feuerbach. Trata-se do conceito de consciência genérica aplicado à crítica da soberania. Partindo da ideia feuerbachiana que afirma a capacidade do homem ter como objeto o seu próprio gênero, veremos como Marx transplanta esta categoria para a política, aplicando-a enquanto fundamento para a realização de uma democracia radical.

Esperamos, com isso, conseguir trazer alguma luz para os limites da autoridade do estado em relação aos direitos individuais bem como repensar o papel do indivíduo e da sociedade na formulação das políticas públicas realizadas pelo estado. Pois, se a falta de instituições responsáveis pelo ordenamento social não é um cenário político verossímil, tampouco se mostra coerente um estado altamente impermeável às proposições políticas da sociedade civil. Entre um estado puramente representativo e uma democracia direta existem diversos matizes que podem ser imaginativamente pensados e explorados caso nos desvencilhemos de certas concepções dogmáticas acerca da política, do estado, da cidadania e da individualidade. Este trabalho, portanto, pretende incidir sobre estes pontos, confrontando Hegel e Marx afim de obter respostas – ou ao menos lapidar as nossas perguntas – acerca da relação entre liberdade do indivíduo e autoridade do estado.

2. HEGEL: SOCIEDADE, ESTADO E SOBERANIA

As obras clássicas de Hegel compartilham entre si um caráter de narrativa filosófica, a saber, uma investigação conceitual centrada em um conceito que desdobra os seus predicados (determinações) em um sentido ascendente de autoconsciência, da sua forma mais simples (abstrata) até a forma mais complexa (concreta), compreendendo este desenvolvimento, enquanto a análise específica de cada uma das determinações do conceito investigado e sua interação orgânica, no momento final realizando concretamente o conceito em seu caráter universal.

A *Filosofia do Direito* é a narrativa de elucidação do direito enquanto “*reino da liberdade efetivada*” (§4), dedicada a esclarecer filosoficamente os diversos momentos da concretização política da liberdade, enquanto um desenvolvimento cumulativo e orgânico da vontade onde cada momento possui uma substancialidade própria, sendo, ao mesmo tempo, parte componente de uma totalidade orgânica e hierárquica, o estado. Por este motivo, é possível falarmos de cada momento em si, bem como em sua interação dialética com a totalidade. O sentido deste desenvolvimento do conceito diz respeito ao processo de autoconsciência enquanto atividade própria do ser abstrato que busca na matéria compreender a organicidade de suas partes que compõem a sua infinitude⁷. No direito, este autoconhecimento da ideia de liberdade resulta na formação do estado enquanto realização absoluta da liberdade e efetivação racional do desejo de autoconsciência de cada indivíduo.

Neste trabalho nos concentraremos em alguns momentos da Filosofia do Direito de Hegel, a saber, a análise acerca dos conceitos de sociedade civil e estado. Estes dois momentos do direito hegeliano são exemplares do conflito clássico da filosofia política moderna, a saber, o conflito entre interesses individuais e interesses coletivos⁸. Tendo

⁷ “O Geist tem (...) de corporificar-se em seres finitos, em determinadas parcelas do universo. Elas têm de ser seres vivos, pois somente os seres vivos são capazes de atividade expressiva, de dispor de um meio externo (...) pelo qual pode expressar um significado, e apenas seres capazes de atividade expressiva podem corporificar o espírito. Portanto, se o Geist está destinado a ser, o universo tem de conter eus racionais” (TAYLOR, 2005, p.41).

⁸ Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão para se isolar, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe

em vista o caráter de conflito entre os dois, a solução dialética proposta pelo autor prussiano, bem como os pressupostos de sua solução, será crucial para compreendermos as motivações do jovem Marx em questionar a filosofia política de Hegel.

2.1. Sujeito e Sociedade Civil

A sociedade civil ocupa, na narrativa do direito, um papel literalmente central, pois, é o momento que aglutina em suas determinações a dimensão econômica e individualista da vontade própria do direito abstrato – o direito que determina a dignidade da pessoa baseada na posse e no contrato – e a necessidade do estado enquanto instituição garantidora das liberdades individuais, por ser capaz de articular racionalmente os diversos momentos do direito. A ligação da sociedade civil com o direito abstrato é proveniente da família na passagem da dissociação de seus membros como gesto de autonomia da pessoa baseada na atividade econômica centrada no patrimônio (§181).

As características da autonomia moral e da pessoalidade se articulam no momento da sociedade civil e são indicações do individualismo próprio da consciência burguesa, que se inicia no momento em que a primeira raiz ética se desfaz, o que muito nos revela sobre a concepção hegeliana de sujeito, ideia que pretendemos extrair do escrutínio sobre o momento da sociedade civil. Como dito antes, a passagem da família para a sociedade civil é o princípio que fornece a este momento a tônica do seu desenvolvimento próprio; por isso cabe analisarmos nas palavras do autor as características desta passagem.

A ampliação da família, enquanto passar dela para um outro princípio, é na existência, em parte, sua ampliação tranquila para um povo – para uma nação, que com isso tem uma origem natural comum – e em parte a reunião de comunidades familiares dispersas, seja mediante poder autoritário, seja mediante a união voluntária introduzida pelos carecimentos que as ligam e pela ação recíproca de satisfação. (HEGEL, p. 188,§181, anotação. 2009)

Antes de analisarmos a citação supracitada cabe atentarmos para as características do direito de família de acordo com Hegel enquanto momento da eticidade que antecede à sociedade civil. Os momentos da eticidade são caracterizados por serem esferas de reconhecimento exterior da subjetividade moral; se refere à criação

por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros. (KANT, sem ano, p.07)

de suportes concretos para a realização do bem ou a elevação do bem em cultura enquanto “*bem-vivente*”⁹, realizando nas instituições a unidade entre o querer e o saber do Bem, que dão sentido a uma vida coletiva sendo a família este primeiro momento onde o sujeito se reconhece como membro de um círculo comunitário, tendo como princípio da sua unidade o sentimento de amor compartilhado entre os membros¹⁰.

Cabe a nós delimitar aquilo que do momento da família concerne à sociedade civil. Destacamos aqui duas características da esfera familiar I) o patrimônio familiar, enquanto o meio material de preservação econômica dos membros da família – em suma, a propriedade privada¹¹ - e II) a subjetividade desenvolvida dentro do seio familiar, primeiro momento de interação orgânica entre costumes comunitários e liberdade individual¹². Estes duas características conformam aquilo que justifica o movimento de passagem da família para a sociedade civil, enquanto um amadurecimento do sujeito, que abandona o seio sentimental da família, para desenvolver a consciência-de-si necessária à participação autônoma em um seio comunitário mais amplo caracterizado pelas interações econômicas.

Participar da sociedade civil significa, portanto, levar as determinações da eticidade aprendidas na família para um ambiente de intersubjetividade. A propriedade privada será o suporte material pelo qual a subjetividade estabelecerá novas relações com sua comunidade baseadas, não mais no sentimento, mas na interação econômica interessadamente racional, enquanto relação pela qual cada indivíduo buscará sanar necessidades que ultrapassam os limites da respectiva propriedade.

Voltando à análise da citação de Hegel sobre a passagem da família à sociedade civil (§181), destacamos dela três pontos chaves para entender a sociedade civil: I) a noção de multidão ou povo em Hegel; II) o sistema de recíproca satisfação e III) a reunião autoritária. Estes três aspectos condensam as determinações próprias da sociedade civil enquanto reunião comunitária resultante da dissolução de diversas famílias unidas em uma mesma eticidade, bem como justificam a passagem lógica deste momento para o estado, enquanto articulação orgânica entre estes diversos particulares.

⁹ “A efetividade engendra-se por uma operação (*Handeln*) que salienta o fato de a objetividade substancial ser produzida pelo movimento de concreção da figura do Bem” (ROSENFELD, 1983, p.135)

¹⁰ Cf. HEGEL, 2009, §158

¹¹ Cf. Hegel, p.180, §170, 171, 172

¹² Cf. Hegel, p.182, §175 (educação) e §177 (dissolução da família)

Primeiramente, é necessário destacar que a concepção de sociedade civil, segundo ROSENFELD, é uma derivação histórica da sociedade moderna que trata da relação direta entre indivíduos economicamente livres (1983, p.159). Tendo em vista este caráter econômico, Hegel compreende como determinação de mais alto grau da sociedade civil o fato desta esfera ser composta de “*peças privadas, as quais têm por fim seu interesse próprio*” (§187), o que não significa necessariamente a negação do caráter intersubjetivo da sociedade civil, expresso concretamente na esfera da satisfação dos carecimentos, mas significa destacar aquilo que Hegel considera como determinação primordial desta esfera da eticidade. O que nos importa salientar neste momento é que esta concepção hegeliana está fortemente assentada na clareza que nosso autor demonstrava acerca do momento histórico que vivia.

O advento da Modernidade¹³, seja pela violenta rapidez da Revolução Francesa ou pela lenta consciência filosófica alemã, concretiza na realidade, na qualidade de acúmulo histórico, a consciência da liberdade subjetiva como direito inalienável. O sujeito desponta na modernidade como elemento distintivo deste momento histórico, uma vez que a liberdade individual deixa de estar circunscrita aos limites do pensamento subjetivo e torna-se uma realidade jurídica, um direito de cada um sobre si e sobre sua deliberação racional que deve ser garantido pelo estado moderno.

Apenas nas sociedades modernas, fruto das revoluções históricas operadas pela consciência e ação burguesas, pode-se falar de sujeitos autônomos e iguais entre si, com direito natural de buscar sua felicidade individual. Nisto consiste a dimensão histórica da subjetividade, segundo RAMOS.

Na modernidade, o indivíduo deve ser considerado e respeitado por si só, pela sua simples particularidade. É exatamente essa sensibilidade à liberdade subjetiva que induz Hegel a se afastar do modelo político da eticidade (Sittlichkeit) grega. O princípio da modernidade leva o filósofo a abandonar a integração do indivíduo nas contradições da vida moderna. (RAMOS, p. 25, 2000)

Esta subjetividade não se sustenta apenas por um arbítrio da ideia ou como direito abstrato; necessita de uma realidade concreta, objetiva, onde essa liberdade possa se expressar, um ordenamento cronologicamente anterior que preserve suas

¹³ “Consideramos como Modernidade a realidade histórica posterior aos acontecimentos da Revolução Francesa e as realizações da Revolução Industrial. É uma época marcada pela realização do racionalismo iluminista enquanto valor universal, ordenador das relações sociais públicas e privadas, políticas e econômicas, prescindindo de ordenamentos exteriores àqueles construídos pela racionalidade humana.” (Cf. HABERMAS, 2000)

determinações¹⁴. Tratamos aqui do direito de cada sujeito de obter um patrimônio ou propriedade privada de onde poderá, pelo seu trabalho e esforço neste patrimônio, extrair os meios necessários à sua sobrevivência, bem como alienar-se dos produtos do seu trabalho, quando for da sua vontade e/ou necessidade, permutando-os com outros resultados de trabalho em outros patrimônios de acordo com os respectivos interesses particulares.

Disto se deduz que está associada à concepção de sujeito hegeliana – bem como de seus contemporâneos iluministas – a concepção de patrimônio privado¹⁵. Se a subjetividade desponta como direito social garantido pela realidade histórica, a propriedade surge como a sustentação material desta liberdade, uma vez que neste patrimônio o indivíduo vai afirmar a sua autonomia pela conquista, baseada no próprio esforço, dos meios necessários à sobrevivência sem necessitar da ajuda de outros sujeitos ou classes para sustentar a si mesmo e sua família, tendo, deste modo, salvaguardada a sua autonomia do domínio econômico alheio. A propriedade privada é, portanto, a garantia material do direito a liberdade subjetiva de modo que não há o primeiro sem o segundo.

A pessoa, enquanto conceito imediato e, por isso, também essencialmente indivíduo singular, tem uma existência natural, em parte, em si mesma, em outra parte, como aquilo com o que se relaciona como mundo exterior. – É apenas nessas Coisas que são imediatamente tais, e não determinações que são capazes de se tornar Coisas pela mediação da vontade, que aqui se fala a propósito da pessoa, a qual está, ela mesma, em sua imediatidade primeira. (HEGEL, p. 84, §43, 2010),

Entretanto, para o filósofo prussiano, a consciência do direito, a subjetividade dentro dos moldes de uma consciência burguesa, traz consigo o risco forte de desagregação anárquica da sociedade, o que o faz destacar no seio da sociedade civil um ímpeto para a socialização expressa inicialmente pela intersubjetividade de mercado. Ao mesmo tempo em que percebia a subjetividade despontar enquanto direito na aurora da modernidade, Hegel também percebia a dificuldade de articular tal particularidade com

¹⁴ De fato, a sociedade civil burguesa, na sua realização, provém da afirmação do mundo moderno de que, só ele, permitiu o desenvolvimento de todas as determinações da Ideia. Neste sentido, esta sociedade é posterior ao estado, uma vez que, historicamente, no seu processo de constituição como 'sistema de carecimentos', ela e o estado engendram-se simultaneamente. (ROSENFELD, 1983, p.157)

¹⁵ Guardadas as diferenças nas concepções de patrimônio privado em cada um dos autores do esclarecimento – seja uma postura crítica, como Rousseau ou elogiosa da sua realização, como Locke e Kant – é certo que este era um conceito garantidor da liberdade individual preconizada como valor humano inalienável, seja como fator de exercício econômico da igualdade, seja como elemento capaz de diminuir o poder dos nobres feudais do Antigo Regime.

um princípio universal de agregação (eticidade) de uma sociedade de indivíduos voltados para a satisfação individual.

Uma sociedade de sujeitos voltados a sua própria satisfação se tornaria em pouco tempo algo semelhante à temida e violenta sociedade natural narrada por Hobbes onde, em nome de uma infinita ganância e ambição, os homens guerreiam entre si em disputa pelos bens da natureza. Mesmo cultivando alguma crença em um inaudito medo, análogo ao “*medo da morte violenta*” como impulsionadora da formulação de algum princípio universal capaz de unificar tal comunidade atomizada, Hegel ainda considera tal princípio insuficiente, uma vez que sua origem será algo negativo – o evitar o homicídio impondo a repressão – alçado forçosamente à universalidade que, ao fim, será uma imposição que contradiz o princípio da liberdade subjetiva, algo análogo ao terror jacobino vivido na França revolucionária¹⁶.

Tal princípio negativo, simplesmente alçado à universalidade política, geraria uma situação de constante conflito e instabilidade semelhante àquela vivida anteriormente pela sociedade singularizada, uma vez que nenhum governo elevado nestes termos será reconhecido por todos e terá legitimamente, questionada a sua autoridade política em algum momento. O indivíduo estará em constante contradição com o “estado” formado por esta vontade negativa ou por qualquer ordenamento comunitário, uma vez que ele impõe uma vontade subjetiva como universal contra o direito a liberdade subjetiva.

Lembremos que Hegel tem a eticidade enquanto a definição de um princípio político universal capaz de articular organicamente (positivamente) a diversidade de indivíduos em torno de uma única e reconhecida universalidade. Tendo como modelo a comunidade grega antiga, enquanto exemplo de articulação comunitária legitimamente reconhecida pelos seus cidadãos como algo pertencente aos respectivos arbítrios individuais (segundo a imagem hegeliana da Grécia antiga), ele não entendia ser possível replicar tal modelo nos tempos atuais pelos motivos históricos previamente demonstrados.

¹⁶ “O terror que se segue à Revolução sobrevém como consequência trágica do fracasso do movimento revolucionário por não ter concebido e efetivado nenhuma solução político-institucional durável. O erro consiste em abolir as instâncias mediadoras entre a consciência particular, que almeja a liberdade, e o estado(...) o que Hegel repudia na Revolução Francesa é a desmedida do princípio abstrato da liberdade.” (RAMOS, p. 33, 2000)

Deste modo, o problema que se apresenta para o nosso filósofo se resume na seguinte pergunta: como recriar no mundo moderno a harmonia social da eticidade grega sem incorrer em pesadas interdições sobre a liberdade individual? A resposta a este questionamento deverá ser capaz de recuperar a harmonia social dos indivíduos – articulados em torno de um bem maior realizado que também faz parte de cada um – pondo a termo ao conflito político inerente à modernidade entre indivíduo e sociedade uma vez que conseguiria, em tese, sintetizar determinações opostas.

Se Hegel afirma que o estado deve existir como algo autônomo para que a sociedade civil-burguesa possa subsistir, é para melhor ressaltar as dificuldades do desenvolvimento histórico de uma sociedade que, sem isto, estaria condenada a desaparecer. (ROSENFELD, 1983, p.158)

É deste modo que Hegel coloca o problema histórico da existência da sociedade civil em termos de unificação lógica do conceito, a saber, pretendendo investigar pela relação dialética entre particular (social, econômico) e universal (político, estatal) a determinação capaz de vincular ambos. O sujeito desponta, então, enquanto um singular imbuído de direitos civis, jurídicos e políticos¹⁷, sobre a realização de sua autonomia garantida concretamente pelo patrimônio econômico e sua atividade.

Retomando o raciocínio acerca da sociedade civil, estes sujeitos participam de uma universalidade composta pelo conjunto de singularidades que compõem a mesma comunidade em constante reconhecimento econômico baseado no contrato, enquanto instituto do direito privado (Cf. HEGEL, p.102, §§76 a 81).

A determinação singular da sociedade civil, o direito de propriedade, enquanto meio para o reconhecimento econômico do outro na sociedade civil ser alçada a determinante deste momento, destaca a insuficiência conceitual deste momento diante da totalidade do Direito, uma vez que é a própria particularidade que delimita a si mesma, efetivando, em sua imediatez, uma verdadeira ausência de limites, que se assemelha à vida natural, afastada do espírito em suas formas mais acabadas¹⁸. Deste modo, o necessário movimento de espiritualização exige que esta particularidade se vincule e se eleve com seu oposto, com a universalidade, interiorizando em si aquilo

¹⁷ Cf. ROSENFELD, 1983, p. 159-161. Cabe ressaltar que estes direitos políticos da sociedade civil são evidentemente menores do que os direitos políticos do estado uma vez que este autor os nomeia como “política econômica do entendimento” e “política civil do entendimento”, que abrem caminho para a realização da “política da razão” expressa pelo estado.

¹⁸ *Os limites da particularidade são a ausência de limites, pois, ela é o império da diferenciação mais total. Trata-se para a ideia de empreender o seu processo de unificação. (ROSENFELD, 1983, p.174).*

que Hegel chamará de cultura, enquanto a universalidade que reflete concretamente o bem universal.

Isto lhe é necessário, mas para obtê-lo, deve a vontade egoísta adequar o seu saber, o seu querer e o seu fazer a esta relação universal, operando-se, assim, a passagem fundamental da necessidade à liberdade. (ROSENFELD, 1983, p.174)

Importante termos em mente que a *Filosofia do Direito*, enquanto narrativa dos momentos de efetivação da liberdade, estabelece como critério de comparação entre seus momentos a realização objetiva de uma ideia abstrata preexistente de liberdade que se desdobra pela atividade expressiva da humanidade e revela sua verdade ao tornar-se realidade efetiva.

Na medida em que cada momento se revela como uma substancialidade em si que se mostra insuficiente para revelar todas as determinações da liberdade e, por isso, deve ser suprassumido, este primeiro momento apresenta-se como algo inferior, precisando suprassumir (aniquilar e conservar) este momento em uma segunda síntese superior da liberdade. Este é o critério da dialética hegeliana, traduzir ao conceito a sucessão dialética de momentos e elementos que revelam a razão desta realidade presente, aplicado na sua *Filosofia do Direito*.

Os indivíduos agem sem terem ao mesmo tempo consciência da efetuação da Ideia a qual, para poder explicitar-se na vida cotidiana dos homens (isto é, no estado, na religião, na filosofia), deve percorrer o longo caminho das oposições, sempre repostas, que fazem da sociedade o que ela é. (ROSENFELD, 1983, p.173)

O elemento a ser conservado em qualquer dialética que envolva a sociedade civil é a concretização da liberdade individual, enquanto princípio de unificação social por meio das relações econômicas próprias do sistema de carecimentos¹⁹. Este é o momento onde a individualidade se torna um dos conteúdos da universalidade política, sedimentando a consciência do princípio ético próprio da comunidade de indivíduos,

¹⁹ “O livre movimento da particularidade, na sua interação com outras particularidades, determina-se como ‘um sistema dos carecimentos’. Esta determinação permite a Hegel pensar a vida econômica, na sua determinação mais simples, como um conjunto ‘sistemático’, como um todo cuja efetuação abre-se às formas históricas mais diversas.” (ROSENFELD, 1983, p.176)

embora este princípio do estado ainda esteja imersa e escondida dentro dos limites da consciência individual, tornando esta universalidade política algo formal²⁰.

Podemos perceber este caráter universal da sociedade civil na passagem das esferas da moralidade à eticidade, quando a ideia de Bem da consciência moral se torna Bem vivente, objetividade ética. A diferença entre ética e moral em Hegel pode ser resumida pela transposição de uma ideia de Bem que, formulada no interior da subjetividade autônoma – de maneira análoga ao dever kantiano²¹ - precisa se tornar algo objetivo, sair das limitações da subjetividade e, principalmente, do arbítrio individual, para ser realizado. Podemos interpretar essa passagem enquanto a consciência subjetiva do Bem que, pelas limitações substanciais do indivíduo, entre elas inclusas o direito a liberdade de escolha (o arbítrio), se tornaram enquanto estruturas jurídicas e políticas com conteúdo determinado, legítimo porque reconhecido por todos.

Em outras palavras: o Bem adquire um conteúdo determinado e a realidade ética o poder de efetuar-se livremente. Logo, este conteúdo é uma positividade posta: as leis e as instituições vêm a ser o resultado deste processo tal como se realiza no elemento da imediação ética (ROSENFELD, 1983, p.136)

A dimensão negativa da sociedade civil desponta pelas mesmas motivações, a saber, o caráter subjetivo da vontade e da universalidade política se efetiva enquanto preeminência do arbítrio sobre a coletividade social, gerando uma sociedade de interesses difusos, nomeadamente a multidão ou povo (*Volks*)²². A multidão estaria substancialmente condenada a agir de acordo com interesses particulares, gerando uma intersubjetividade abstrata uma vez que esta se concretiza pelo arbítrio particular, mediado pela conveniência particular, alcançando assim uma consciência formal, e não singular, da liberdade.

²⁰ Neste ponto vemos Hegel tratar da “*totalidade relativa*” própria a sociedade civil enquanto “*necessidade de que o particular se eleve a universalidade*” como meio para manutenção dos direitos básicos do indivíduo burguês. (Cf. HEGEL, 2010, p.191, §186)

²¹ “*Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia kantiana pelo pensamento de sua autonomia infinita, quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um formalismo vazio e a ciência da moral ao nível de um falatório sobre a obrigação pela obrigação.*” (HEGEL, p.147, §135, 2009) .

²² Cf. §262. Segundo Hegel, a multidão ou povo (*Volks*) é uma entidade caracterizada pela conveniência particular, mas que, ao mesmo tempo, possui um espírito, um sentimento, análogo ao universal, porém ainda estacionado na subjetividade pela preeminência do particularismo nas relações sociais, o que denota a confusão de interesses da sociedade civil pela cegueira do particularismo.

Os indivíduos são (...) pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes aparece como meio, assim ele apenas pode ser alcançado por eles na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um elo da corrente dessa conexão. (HEGEL, p. 188, §181, anotação. 2009)

O particularismo dominante na sociedade civil dá vazão à existência do sistema de carecimentos, esfera da união entre diversas pessoas enquanto meio para satisfação recíproca de interesses privados. O sistema de carecimentos se articula na medida em que os interesses privados se satisfazem com o trabalho proveniente do patrimônio alheio o qual, pelas relações contratuais estabelecidas anteriormente²³, são trocados pelos resultados do trabalho realizado no patrimônio próprio.

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar no singular e ser ser-á jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem estar e no direito de todos, fundados sobre isso e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. (HEGEL, p.189, §183)

Com o sistema de carecimentos vemos despontar o caráter econômico da sociedade civil baseado na constante troca de mercadorias a partir das finalidades particulares. É possível concluir, pela citação acima, que Hegel percebe, no sistema de carecimentos, a formação de certo equilíbrio entre desejos egoístas e a satisfação dos mesmos dentro deste sistema, uma vez que é fisicamente impossível que todos os desejos individuais possam ser satisfeitos unicamente pelo trabalho no patrimônio próprio. É esta consciência, ainda egoísta, porém externalizada para além do patrimônio próprio, que compõem o conteúdo da dimensão intersubjetiva da sociedade civil.

Podemos perceber a questão da unidade social promovida pelo encontro das finalidades egoístas na economia política clássica, leitura fundamental para Hegel compreender a emergência histórica de uma sociedade civil econômica²⁴. Na obra *A riqueza das Nações*, por exemplo, vemos Adam Smith defendendo o equilíbrio social baseado no concerto das relações econômicas individuais.

Aliás, nem sempre é pior para a sociedade que esse objetivo não faça parte das intenções do indivíduo. Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando

²³ Cf. §54 (Tomada de posse), §65 (Alienação da propriedade) e §72 (Contrato)

²⁴ Segundo ROSENFELD, a Economia Política era “um pensamento novo formado no seio do que envelheceu” e foi utilizado por Hegel para apreender com maior precisão o caráter universal da contingência histórica que vivia com a ascensão da burguesia, superando as limitações teóricas do contratualismo. (CF. ROSENFELD, 1983, p.161-162)

tenciona realmente promovê-lo. Nunca ouvi dizer que tenham realizado grandes coisas para o país aqueles que simulam exercer o comércio visando ao bem público. Efetivamente, é um artifício não muito comum entre os comerciantes, e não são necessárias muitas palavras para dissuadi-los disso (SMITH, 1996, p.438).

Para Adam Smith, o egoísmo econômico da sociedade civil econômica é capaz de promover o equilíbrio e o desenvolvimento social uma vez que, fundado materialmente na satisfação das necessidades individuais, indiretamente opera em favor do desenvolvimento da nação, compondo a esfera produtiva da comunidade. A legitimidade do egoísmo origina-se de um sentimento, a saber, da sinceridade envolvida nos esforços de um sujeito que busca satisfazer suas necessidades, esforços estes mais eficazes e salutares para si e para a comunidade.

Apesar de explorar as leituras da economia política na sua *Filosofia do Direito* para compreender conceitualmente a novidade histórica da sociedade civil-burguesa, nosso autor pretende limitar as conclusões de Adam Smith à esfera específica da sociedade civil. É certo que o sistema de carecimentos impõe a esta sociedade individualizada algum nível de universalidade baseada exclusivamente nas relações econômicas, uma vez que é a conexão intersubjetiva²⁵, mesmo que interessada, que possibilita a satisfação das carências e esta conexão necessita de regulações para não descambar em uma instável anomia.

Porém, segundo Hegel, (...) a economia política concebeu uma finalidade interior que se cria a partir e através do desenvolvimento das diferentes ações particulares. A vida econômica tornou-se um conjunto organizado segundo leis que expressam a verdade das ações atomísticas dos agentes econômicos. O projeto de Hegel visa a uma nova integração do indivíduo na comunidade, cujo ponto de partida, o ideal comunitário da polis, sofreu um processo de dissolução, próprio do surgimento do mundo moderno. (ROSENFELD, 1983, p.163-164)

Entretanto, a prevalência do egoísmo na sociedade civil faz com que esta realização objetiva da universalidade seja ainda algo abstrato, distante da consciência efetiva da liberdade. Ela se realiza por acidente, pela ação de uma “mão invisível” que não possui conteúdo concreto para aquelas particulares que a realizam. Em vocabulário hegeliano, disto se trata o caráter formal da liberdade característico deste momento, proveniente da incapacidade dos membros da sociedade civil em transcender

²⁵ (...) pela procura egoísta do lucro, a vontade particular entra em relação com outras particularidades e cria um sistema de dependência recíproca de todos em relação a todos. Com efeito, esta forma universal está fortemente marcada pelo princípio da particularidade da qual é originária. (ROSENFELD, 1983, p.168)

objetivamente o interesse particular uma vez que o egoísmo é, de fato, o que estrutura esta vinculação com outros membros da multidão²⁶.

Por esta prevalência do egoísmo, a sociedade civil deve estabelecer para si uma jurisprudência que externalize o direito que regula em-si as atividades do sistema de carecimento; uma externalização voltada à garantia da realização dos plenos direitos da pessoa nesta arena dos interesses particulares²⁷.

Hegel, com sua preocupação de fortalecer esta unidade que se engendra diferentemente segundo a esfera de sua efetuação, procura estabelecer uma relação universal de direito como lugar adequado de resolução de todos os conflitos privados, assim como de uma proteção efetiva do trabalho e da propriedade. (ROSENFELD, 1983, p.189)

Tal regulação sustenta a dimensão “autoritária” da sociedade civil, enquanto respeito impositivo à lei voltada a estabelecer o controle da sociedade. Passemos, então, a compreender estas estruturas reguladoras da sociedade civil, primeiramente a lei, passando pelo tribunal, pela administração da justiça e pelos estamentos sociais e corporações. Segundo RAMOS, cada uma dessas estruturas será fundamental para a superação da consciência egoísta da sociedade civil, inaugurando a consciência cidadã e demonstrando a necessidade do estado.

Por lei, Hegel compreende aquilo que é “*determinado para a consciência pelo pensamento e conhecido como o que é direito e como o que vale*”²⁸, ou seja, a lei é a expressão objetiva (ser-aí) do direito da pessoa efetivada na sociedade civil enquanto produto consciente da cultura, a saber, o direito à propriedade e à particularidade garantidos, não apenas como normatividade moral, mas como realidade jurídica.

Com a lei, esse direito que antes existia como consciência abstrata, passa a ser um direito posto (positivo) e público, escrito e reconhecido por todos em sua vigência igual para todos²⁹ e em sua racionalidade enquanto expressão da cultura.

²⁶ “Essa libertação é formal, visto que a particularidade dos fins permanece como fundamento que reside no conteúdo” (HEGEL, 2009, p.196, §195)

²⁷ “O conceito do direito engendra-se efetivamente graças ao desenvolvimento das novas relações sociais, exprimindo uma universalidade que, assegurando a legalidade da troca, desdobra as determinações de igualdade e de justiça das quais ela é portadora. (...) Sem a jurisdição, as contradições sociais conduziram à maior desordem.” (ROSENFELD, 1983, p.188)

²⁸ Cf. HEGEL, 2009, p.204, §211

²⁹ “Mas o verdadeiro fundamento da validade do direito romano era outro: decorria de considerar tal direito como ‘ratio scripta’, isto é, como um conjunto de regras racionalmente fundadas exprimindo a própria essência da razão jurídica, e como tais capazes de serem usadas para resolver todas as possíveis controvérsias”. (BOBBIO, p.31, 1995)

A lei vige efetivamente e o direito em si torna-se lei. A propriedade e o direito da particularidade recebem a proteção pela positividade da lei e pelo aparelho jurídico da sociedade civil – burguesa onde o direito abandona sua abstração e entre no seu ser-aí. (RAMOS, p.187, 2000)

O fato de ser posta (escrita e publicada) enquanto expressão do direito em-si previamente reconhecido coloca a lei enquanto realização autônoma deste direito. Como afirma ROSENFELD, a vinculação entre lei e o ato de pôr demonstra que a substancialidade da lei que surge da cultura humana conhecida pelos particulares se liberta dos seus produtores³⁰.

A positividade da lei é uma evidência da sua racionalidade, enquanto a expressão da universalidade imbuída no modo específico de objetivar o direito em-si presente na lei. O pensamento, humano por excelência, se encontra com a substancialidade do direito pondo esta universalidade, por meio da atividade da vontade, como seu direito reconhecido pelo pensamento. Esta passagem, operada pelo pensamento, representa também a passagem da contingência do pensamento particular à rigidez da universalidade uma vez que, ao tornar algo juridicamente válido, obriga todas as particularidades da sociedade civil a obedecê-la (Cf. ROSENFELD, 1983, p.191).

Além da positividade, a impessoalidade – tratar apenas daquilo que concerne ao direito de maneira universal³¹ - e a publicidade garantem à lei a legitimidade necessária para servir de norma reguladora das relações sociais, enquanto exigência universal originária da particularidade para defesa dos seus direitos contra a desenfreada ambição burguesa. Da publicidade na elaboração e promulgação das leis positivas são originadas outras importantes fontes de legitimidade da lei, a saber, a igualdade e a defesa contra a arbitrariedade na formulação destas, sendo que pela fiscalização e reconhecimento estas leis passam a ser válidas para todos igualmente. Sendo assim, é fundamental para uma lei ser válida defender os direitos subjetivos da pessoa na sociedade civil, e ser pública, conhecida e reconhecida pelos indivíduos como regulações legítimas da vida social³².

³⁰ “Isto significa que a lei é uma determinação, no nível da positividade, do movimento essencial da substancia, sendo produto de uma intervenção do pensamento sobre os hábitos e costumes de uma época, pois, ela tornou-se livre pelo movimento que a produziu como universalmente válida graças ao livre exame de todos, ao seu reconhecimento.” (ROSENFELD, 1983, p.191)

³¹ “Devido a necessidade do seu caráter formal e impessoal, o sistema jurídico não pode cuidar do abandono da particularidade na injustiça e na desigualdade decorrente de ganhos astuciosos que a ação desenfreada do interesse pelo lucro acumula. O que a lei pune é a conduta antijurídica. A sua presença é fundamental mas, em razão do seu caráter universal e formal, a lei se exige da proteção da particularidade.” (RAMOS, 2000, p.190)

³² Cf. RAMOS, 2000, p.188/189, ROSENFELD, 1983, p.192/193

Para garantir o cumprimento das leis são definidas estruturas responsáveis por defender esta lei e assegurar a estabilidade das relações sociais, a saber, a estabilidade do patrimônio necessário à garantia do direito privado³³. A lei, de caráter racional e universal só adquire sentido quando aplicado a situações envolvendo particulares. Este processo de aplicação do universal ao particular faz parte das atribuições do tribunal e é a primeira instância efetiva onde a consciência abstrata da universalidade, a totalidade relativa, torna-se algo objetivo enquanto instituição que impõe à pessoa a necessidade de limitar suas ações perante a lei para também ter direito de reivindicá-las, garantindo, em suma, que este sujeito comece a conscientizar-se de que possui direitos e deveres, mesmo que abstratamente³⁴.

Outra instituição responsável pelo cumprimento das leis é a polícia (*öffentliche Macht*) voltada à conservação dos direitos garantidos em lei no momento do seu desrespeito ou conflito. Diferente das atribuições contemporâneas da polícia, esta instituição se dedica a garantir as boas relações entre produtores e consumidores dentro do sistema de carecimentos, intervindo nestes momentos com vistas a garantir os interesses da coletividade na aplicação da lei e inibir o fortalecimento de iniciativas perniciosamente particularistas enquanto ordem externa aos próprios indivíduos, ou seja, enquanto punição à conduta antijurídica.

Os diversos interesses dos produtores e dos consumidores podem entrar em colisão uns com os outros, e se, de fato, a relação correta se estabelece por ela mesma no todo, assim requer a compensação também de uma regulamentação empreendida com consciência e que se mantenha acima de ambos. (HEGEL, 2010, p. 219, §236)

Vemos aqui que o direito privado da sociedade civil encontra na lei a representação objetiva, universal e impositiva do direito em - si trazido à consciência pela atividade da vontade que se autonomiza na legislação. Esta lei agora efetiva o direito em seu caráter universal, fornecendo a eticidade um corpo objetivo que defende a universalidade do direito das pessoas e dos sujeitos. Sendo assim, instituições servem

³³ *No sistema de carecimento, a subsistência e o bem-estar de cada singular são como uma possibilidade, cuja efetividade é condicionada por seu arbítrio e sua particularidade natural, bem como pelo sistema objetivo dos carecimentos; pela administração do direito é anulada a violação da propriedade e da personalidade. (HEGEL, p.218, §230)*

³⁴ *A universalidade da lei retorna à particularidade pela ação dos tribunais onde o aspecto particular (do ofendido e do ofensor) é julgado na aplicação da lei quando da solução de um conflito. Ao aplicar a sanção ao delito, o tribunal, que monopoliza a aplicação da lei diante das partes litigantes, não substitui a parte ofendida, mas age em nome da própria universalidade do direito. Pela sanção 'a reconciliação do direito consigo mesmo' é operada. (RAMOS, 2000, p.189)*

ao propósito de mediar os conflitos individuais sob o regime da lei com vistas a julgar crimes particulares que, pelo caráter do ato, violam a própria universalidade da lei. Tratamos aqui do tribunal e da administração pública, enquanto autoridades superiores e externas responsáveis pela regulação de interesses egoístas.

O tribunal tem a função de *“julgar universalmente todos os litígios”* (ROSENFELD, 1983, p.194), visando aplicar, à complexidade de conflitos particulares um julgamento legal que busque tanto a equilibrar a injustiça particular praticada sob a perspectiva do universal (os direitos individuais mencionados anteriormente), como defender a universalidade do direito contra as violações originárias da vontade particular³⁵.

A administração pública, por outro lado, encarrega-se da garantia objetiva de bem-estar, enquanto respeito à lei positiva em casos não litigiosos³⁶. Serviços básicos de manutenção das atividades sociais (iluminação pública, segurança, taxação de mercadorias etc.) são resolvidos e definidos por esta administração *“controlando a margem de contingências inscrita nas relações sociais”* (ROSENFELD, 1983, p.196).

No entanto, é na corporação que tal consciência do direito universal, externalizada nas instituições, retorna aos sujeitos sociais, na medida em que estes se engajam na formação destes corpos coletivos. De maneira geral, Hegel considera as corporações enquanto momento de articulação dos sujeitos particulares que se inserem na sociedade civil praticando atividades econômicas semelhantes. A similaridade de suas atividades próprias carrega consigo também a similaridade de interesses e o sentimento de ajuda mútua que se fortalecem pela atuação conjunta e solidária promovendo, deste modo, um aprimoramento da satisfação do desejo individual de cada membro³⁷.

³⁵ *“Hegel pensa o surgimento de uma realidade jurídica determinada pela relação que ela estabelece com a particularidade de cada indivíduo. (...) o tribunal é um direito do poder público – o direito de resolver segundo a lei a multiplicidade dos conflitos privados que caracterizam o movimento desta sociedade – e que o cidadão tem o direito de remeter-se ao poder público para a resolução de qualquer conflito jurídico.”* (ROSENFELD, 1983, p.194)

³⁶ *Os indivíduos nas suas ações – e particularmente na atividade econômica – não podem prever com certeza o resultado de sua atividade. De fato, a engrenagem econômica acentua a necessária contingência de toda a ação. Logo, uma vontade particular pode prejudicar uma outra sem ter tido a intenção de fazê-lo. (...) O que está em questão é a criação de condições que possuem como função prevenir a repetição de uma tal situação.*(ROSENFELD, 1983, p.197)

³⁷ *Na medida em que a natureza do trabalho na sociedade civil-burguesa consiste na divisão da atividade laborativa em diferentes ramos, a corporação unifica a diversidade das habilidades profissionais e das aptidões de trabalho de acordo com aquilo que lhes é comum.* (RAMOS, p.191, 2000)

A integração do sujeito a uma corporação, que se inicia por um desejo de aperfeiçoar a realização de sua vontade individual, serve para desenvolver neste um sentimento de dignidade comunitária, compreendendo que a segurança promovida pela atividade em conjunto e o reconhecimento e solidariedade que recebe de volta faz com que o sujeito comece a transcender a sua consciência egoísta com o desenvolvimento efetivo do espírito de corpo.

A corporação ocupa-se da particularidade, principalmente no estamento industrial (...). Contudo, o trabalho dos indivíduos aproxima-se de uma universalidade que ultrapassa o sentido isolado e restrito de cada atividade, egoisticamente voltada apenas para a satisfação pessoal. Essa universalidade circunscreve-se à unidade dos indivíduos, ao espírito de corpo dos produtores e não alcança o interesse público. (RAMOS, 2000, p.191)

A corporação é um momento fundamental para a narrativa da Filosofia do Direito, pois ela consolida a sociedade civil enquanto *segundo momento de eticidade* no desenvolvimento do sujeito que, juntamente com o momento da família, unem os indivíduos em universalidades necessárias à existência, que ultrapassam os limites da sua individualidade, antecipando, no caso da corporação, o sentimento de cidadania, de pertencimento a uma pátria, na qual a atividade orgânica do sujeito, dentro do corpo, promove a satisfação de sua necessidade e o fortalecimento do sentimento de coletividade. Este fortalecimento se realiza na função fiscalizadora das leis e da justiça operada pelas corporações que, enquanto fiscalização da realização efetiva do direito e da liberdade subjetiva, verificam as ações da administração pública, incorrendo contra arbitrariedades. Tal sentimento é chamado por ROSENFELD de “*emergência do estado*”³⁸

A prevenção da administração pública efetua e mantém inicialmente o universal, o qual está contido na particularidade da sociedade civil-burguesa, como uma ordem externa e uma instituição para a proteção e segurança das massas dos fins e dos interesses particulares enquanto esses tem seu subsistir, assim como ela assegura, enquanto direção superior, a prevenção para os interesses que conduzem para além dessa sociedade. (HEGEL, 2009, p.225, §249)

A consciência nascida da vida corporativa representa objetivamente a característica da sociedade civil de ser um “estado de entendimento” (*Verstandesstadt*).

³⁸ “O fato de que a particularidade toma conscientemente conta de si mesmo anuncia, com efeito, a emergência de uma universalidade que se encarregará de supervisionar globalmente os assuntos da particularidade.” (ROSENFELD, 1983, p.208)

Consideramos entendimento o nível de consciência que parte da objetividade empírica e reconhece as limitações de conhecer apenas esta positividade da lei, passando a considerar a negatividade a partir da faculdade racional. Ora, o sujeito burguês preso à positividade do seu egoísmo empírico encontra na corporação uma efetividade que eleva sua consciência a compreender a limitação da vida individual ao objetivar outra raiz ética coletiva (Cf. ROSENFELD, p. 168-170). Porém, esta negatividade não encontra na relação interna com a positividade da sociedade civil sua suprassunção, sendo esta realizada na necessária concretização do estado, exterior ao sujeito, assunto do próximo capítulo.

Concluimos desta análise do sujeito e da sociedade civil que Hegel desenvolve uma concepção de sujeito que sintetiza a reivindicação moderna pela autonomia subjetiva posicionando-a, porém, dentro de uma eticidade ou cultura mais ampla que o sujeito e que corresponde àquilo que há de universal na atividade particular do sujeito. Esta cultura objetivada será capaz de evitar ou superar as problemáticas próprias de uma sociedade que desenvolve uma intersubjetividade utilitarista. Importante notar que, apesar dos diversos momentos de universalização do sujeito apontados no desenvolvimento filosófico da sociedade civil, todos eles são impulsionados pelo sentimento determinante deste momento que é o egoísmo e a satisfação dos interesses individuais.

Dessa determinação Hegel deriva o caráter positivo (a se conservar) e o negativo (a ser excluído) da subjetividade a serem parte daquilo que a próxima etapa da objetivação da cultura, a saber, o estado. Ao mesmo tempo em que a liberdade subjetiva é um direito que deve ser preservado em sua dignidade própria de busca da felicidade e da satisfação pessoal, esta liberdade não pode ser elevada a único princípio unificador da sociedade uma vez que o conjunto das satisfações particulares gera conflito, ambição desenfreada e arbitrariedades, que contrariam em última instância a possibilidade de manutenção das liberdades subjetivas³⁹. Este controle, no entanto, deve ser jurídico - nos termos da positividade da lei definidos neste capítulo -, porém, deve ser também

³⁹ O que se efetivaria pela exclusão de muitos dos meios materiais para a realização desta liberdade subjetiva uma vez que, pela ambição desenfreada do sentimento subjetivo o acúmulo de riquezas seria permitido e a pobreza seria uma realidade para muitas pessoas destituídas do patrimônio, por exemplo. Hegel trata sobre estas discrepâncias do utilitarismo ao tratar da pobreza enquanto marca da sociedade moderna. (Cf. HEGEL, 2010, p.221, §241)

político, enquanto expressão superior daquela liberdade desejada pelos membros da sociedade civil.

Entretanto, esta superioridade política no arranjo social não se origina da própria sociedade civil que, por princípio, realiza suas ações com valores utilitaristas. Esta efetivação política deve vir de fora, o que expressa o ceticismo de Hegel em relação ao caráter político da sociedade civil e já anuncia a necessária separação entre estado e Sociedade civil.

(...) a sociedade civil não possui a medida da universalidade. Submetida às regras do entendimento e à lógica da má infinitude, ela se repõe a si própria num processo de constante crescimento que pode desencadear, se abandonada a si própria, a sua autodestruição. Urge, então, superar esse estado de desmedida e buscar uma forma superior de Sittlichkeit para amparar a liberdade subjetiva, constituindo o fim último e o fundamento conceitual do próprio indivíduo e da sua liberdade. (RAMOS, 2000, p.201)

Podemos concluir este primeiro item destacando que Hegel, ao delimitar no sujeito da sociedade civil um caráter exclusivamente econômico promove a separação entre a vontade particular, que se revela pela interação intersubjetiva da atividade econômica, gerando o direito de particularidade, que o sujeito moderno adquire pelo desenvolvimento histórico subjetivo e objetivo; e a vontade substancial, que se concretiza na lei positiva, nas instituições exteriores e no estado enquanto necessidade última do sujeito⁴⁰. Apesar de existir o reconhecimento racional das entidades jurídicas, enquanto expressões objetivas de consciências subjetivas, esta diferenciação, fundamental para o movimento do conceito que justifica o estado caracteriza toda a esfera da eticidade e será a justificativa para o surgimento de uma soberania estatal exterior a sociedade civil, enquanto realização objetiva da vontade substancial em oposição complementar com a vontade particular⁴¹.

2.2. ESTADO E SOBERANIA

O tribunal e a administração pública evidenciam a contradição intrínseca às determinações da sociedade civil. Ao mesmo tempo em que esta esfera da eticidade

⁴⁰ “Apreender a verdade do estado significa apreender o processo através do qual o estado chega a si da interioridade das suas próprias determinações. Ele conhece-se como objeto na cisão consigo.” (ROSENFELD, 1983, p. 209)

⁴¹ “Conduzindo à sua resolução, a oposição entre o conceito da vontade e a vontade particular, a ‘eticidade’ põe esta oposição como uma determinação que lhe pertence. Com efeito, a vontade ética conhece-se graças ao desdobramento deste processo de diferenciação, pois, cada elemento da realidade é membro do todo.” (ROSENFELD, 1983, p. 136).

representa a quebra da unidade ética imediata da família, pelo desenvolvimento e realização individualista da liberdade, esta mesma sociedade demanda e reconhece a efetividade de um conjunto de estruturas jurídicas capazes de evitar a sobreposição de interesses particulares e o próprio fim da liberdade subjetiva, representando sua postura favorável a algum nível de universalidade nas relações entre particulares. Dito de outro modo, a sociedade civil elabora intersubjetivamente os meios para regular a vida econômica⁴² e social o que revela no seio da esfera da particularidade um desejo de universalidade política e jurídica que se realiza fora da intersubjetividade, na forma do direito positivo.

Desta existência das determinações universais imersas na particularidade que se trata o reconhecimento do estado pela sociedade civil. O estado, bem como suas instituições reguladoras da vida civil, só existe e é reconhecido porque expressam a universalidade daquilo que a sociedade civil realiza intersubjetivamente e, por isso, são expressões mais elevadas da sua própria liberdade. A preservação daquilo que é próprio da particularidade exige aos sujeitos uma superação objetiva da liberdade subjetiva enquanto critério de sociabilidade. Tal transcendência exigida para a solução dos problemas da sociedade civil é alcançada no terreno do político que, segundo Hegel, está além do conjunto dos interesses particulares e, ao mesmo tempo, os articula organicamente em um todo organizado pela constituição⁴³ e pelo estado.

A relação entre o indivíduo e o estado deve ser mediatizada por órgãos intermediários que, de algum modo, antecipam a presença do político. Essa mediação justifica-se não só por razões de ordem filosófica (a completude do real exige mediações) e doutrinárias (contra aqueles que propõem uma identidade imediata entre indivíduo e sociedade), como também histórico-políticas (contra o estado revolucionário do terror da Revolução Francesa) (RAMOS, 2000, p.194).

Deste modo, pretendemos neste item tratar dos elementos conceituais e políticos que compõem o estado bem como as justificativas trazidas por Hegel para justificar a separação entre sociedade civil e estado baseada na diferenciação entre interesse universal e interesse particular. Veremos que a irredutibilidade entre o *Volksgeist*

⁴² Com efeito, este significa que as necessidades são regidas por um sistema articulado de leis, por uma totalidade em perpétuo processo de diferenciação. À relação moral entre os homens (...) acrescenta-se agora uma nova determinação, concretizada em uma relação ética, sócio-econômica entre os homens. (ROSENFELD, 1983, p.164)

⁴³ “A constituição política retrata a disposição orgânica do poder do estado na divisão das suas atividades. Por isso, ela é, antes de tudo, ‘a organização do estado e o processo de sua vida orgânica em relação a si mesmo’” (RAMOS, 2000, p.232)

(espírito do povo) e o *Zeitgeist* (espírito do tempo) abre espaço para que a ideia universal do estado, que se tornou autônoma, possa cumprir concretamente e racionalmente aquilo que o povo deseja universalmente. Este estado formado terá, por sua vez, estruturas próprias de poder e regulação da sociedade, basicamente reproduzindo a divisão de poderes do estado moderno, mas com diferenças que demarcaremos na descrição das chamadas esferas de poder. São elas: o poder soberano (a personalização do poder centrada na decisão do príncipe), o poder governamental (a regulação direta da sociedade civil enquanto execução das ordens soberanas) e o poder legislativo (atualização da constituição pela consulta a setores da sociedade civil).

O sentimento de universalidade na esfera da sociedade civil é um elemento de progresso da liberdade uma vez que representa a esfera superior da liberdade particular e é a garantia da estabilidade gerada pela regulação social refletindo um desejo da multidão de realização da sua vontade geral. Além disso, é a sua diferenciação no que diz respeito às suas determinações, o impulso que a faz levar adiante o progresso da liberdade. Faz-se necessário, portanto, ultrapassar esta forma egoísta da liberdade, ainda abstrata pelo fato de objetivar apenas a dimensão privada, buscando solidificar este espírito do povo (*Volksgeist*) enquanto consciência nacional.

A questão da liberdade é um elemento fundamental do direito hegeliano. A liberdade na filosofia política hegeliana surge como o conceito que perpassa todos os momentos do direito, realizando o trabalho do negativo em cada um destes momentos e superando suas insuficiências com vistas a realizar a sua substância em sua inteireza no mundo. É o conceito de liberdade que se desenvolve desde a sua carência de determinação no direito abstrato até o completo desenvolvimento e reconhecimento racional na constituição e no estado.

Deste modo, Hegel pressupõe que a liberdade é uma substancialidade que precisa reconhecer por meio da reconstrução espiritual do mundo a sua potência abstrata e para isso astuciosamente revela-se aos seres humanos, responsáveis por transformar pela sua atividade racional a idealidade abstrata em concretude universal. Como vimos, na sociedade civil a liberdade subjetiva, que aparentava ser o último estágio da liberdade, enquanto autonomia suprema do indivíduo, na verdade revela-se insuficiente para realizar a idealidade da liberdade, uma vez que, submetida aos limites do arbítrio individual, ela permanece presa a este polo, promovendo uma exteriorização abstrata da

particularidade. Para elevar, então, essa liberdade para além da sua abstração particularista Hegel articula liberdade e cultura em um ordenamento que seja superior, mas que também reconheça a liberdade dos arbítrios individuais.

A individualidade do cidadão indica que a sua particularidade foi subsumida pela universalidade (do estado). O indivíduo-cidadão não se dissolve na universalidade, mas forma com ela uma substância que manifesta diferenças e nela mantém sua identidade – a de cidadão – que encerra uma particularidade (suprimida/conservada). (RAMOS, p. 224, 2000)

Para Hegel, o tribunal e a administração pública são, enquanto manifestações fenomênicas do direito privado⁴⁴, momentos de objetivação da liberdade subjetiva que garante o direito da pessoa, mas que não alcançam a substancialidade da liberdade por estarem comprometidos com a resolução dos litígios particulares sob a perspectiva do universal; serão parte da administração mediada pelo poder governamental, como veremos. O estado, por sua vez, deve ser a realização superior do ordenamento jurídico, que abarca estas instituições⁴⁵ e é desejado pela sociedade que se sente cidadã deste estado ao realizar no mundo, de maneira universal (em-si e para-si), o direito em si gerado pela intersubjetividade mercantil com o surgimento de estruturas políticas e institucionais capazes de garantir a estabilidade social de modo exterior aos interesses corporativos e estimular o sentimento de pertencimento a algo maior que sua individualidade.

O fato prático de estar além dos interesses particulares se justifica pela composição social, racionalizada a partir da constituição jurídica. BOBBIO nos apresenta o conceito hegeliano de Constituição enquanto “*a organização do todo*”, ou seja, é o símbolo da articulação entre interesses individuais e comunitários em uma totalidade orgânica onde a liberdade subjetiva não se encontra mais em contradição permanente com os interesses universais do estado, pois, reconhece sua liberdade inscrita nela.

⁴⁴ Importante notar que BOBBIO ao conceituar o Direito privado nos esclarece acerca da insuficiência “*ontológica do direito privado, voltado à liberdade subjetiva: Uma vez concebido o direito não no sentido estrito de direito privado, mas no sentido genérico que alcança toda a matéria da filosofia prática (...), ele se torna ‘o reino da liberdade realizada (§4)’. Como esta realização acontece por graus sucessivos e cada vez mais altos até encontrar a consumação no estado (...), o direito abstrato (privado) representa o primeiro grau ou a determinação da liberdade e, enquanto tal, é somente um pressuposto da liberdade plenamente realizada, que é aquela que só o estado pode realizar” (Cf. BOBBIO, 1981, p. 118)*

⁴⁵ Falando em termos cronológicos, não é possível pensar a existência da administração pública e do tribunal sem a presença do estado. Contudo, essa ordem de apresentação das instituições se explica pelo caráter lógico especulativo da Filosofia do Direito, que precisa apresentar as diversas fases do conceito da liberdade em sua progressividade (da liberdade totalmente abstrata à liberdade totalmente concreta).

Esta articulação, por sua vez, tem como pressuposto a substancialidade do estado presente nos indivíduos, enquanto substancialidade da liberdade, em potência que se efetiva pela ação do príncipe (Cf. BOBBIO, 1981, p.109) – figura que analisaremos com mais detalhes ainda neste item - que, pela força da sua individualidade, forja uma organicidade nacional capaz de articular o conjunto dos interesses particulares em uma comunidade voltada a sua própria prosperidade. A pressuposição de que este arranjo expresse objetivamente o espírito do povo de dada comunidade se explica pela vitória do príncipe em sua empreitada de colocar no mundo a ideia de liberdade, suprasumindo assim os modos de efetivação da liberdade do momento anterior e o direito a liberdade subjetiva.

O estado é a efetividade da ideia ética -, o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele tem sua existência imediata e na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição do espírito nele, tem sua liberdade substancial. (HEGEL, 2009, p.229, §257)

Deste caráter orgânico deriva a dependência dos particulares em relação ao estado. Se na esfera da sociedade civil os particulares adquirem o grau de sujeitos livres determinados unicamente pelo seu próprio arbítrio e por aquilo que podem realizar pelo seu esforço, com o estado estes sujeitos tornam-se cidadãos imbuídos de direitos e deveres que se articulam com o universal a partir da intersubjetividade gerada pelo conjunto das atividades particulares, bem como estão submetidos à vontade do estado que garante seus direitos. Se, por um lado, há o reconhecimento dos particulares de que sua liberdade está preservada no estado; o estado, pelo contrário – exatamente por ser o universal objetivado – deve se contrapor aos interesses particulares da sociedade⁴⁶. Vejamos esta relação contraditória com mais detalhes.

Grande parte dos direitos trata da manutenção das prerrogativas da pessoa relacionadas à sua autonomia política e econômica. Os deveres, por sua vez, retratam a dimensão de organicidade que arranja esta autonomia individual em um concerto social mais amplo, ou seja, cada sujeito em sua atividade particular realiza aquilo que, em sua particularidade, expressa o interesse da universalidade social e pela constituição cumprindo com seu dever, não porque é um imperativo externo, mas porque compreende e deseja esta finalidade.

⁴⁶ *Com efeito, o poder ético do estado tem, como movimento do agis consciente de si, sua oposição na essência simples e imediata da eticidade. Como universalidade efetiva, o poder do estado é uma força voltada contra o ser-para-si individual;* (HEGEL, 2011, p.309)

Esta ideia encerra uma efetividade superior que os indivíduos e as instituições sociais reconhecem como constituidora de suas próprias essências. O estado, enquanto o 'próprio espírito substancial' da liberdade subjetiva, é, em relação à sociedade civil-burguesa, 'fim imanente': idealidade que desponta como fundamento, não no sentido do ideal vazio, ou de um princípio formal, mas como um fim na realização concreta da liberdade, congregando a liberdade subjetiva dos indivíduos da sociedade civil burguesa na totalidade do estado. (RAMOS, p.215, 2000)

O estado possui, portanto, uma fonte de legitimação que suprassume e articula o conjunto das atividades privadas. Apesar desta legitimação emergir dos singulares enquanto espírito do povo (*Volksgeist*) que condensa abstratamente a substancialidade da liberdade sob a forma da intersubjetividade, ao mesmo tempo este estado não pode ser concretizado por este mesmo povo que está imerso, por limitação conceitual, na particularidade do direito privado⁴⁷.

Tal afirmação é sustentada, primeiramente na *Fenomenologia do Espírito*, outro texto sistemático de Hegel onde ele expõe a pluralidade de indivíduos como “carência de espírito” e afirma a necessidade de individualização da substancialidade do estado e da consequente pressão exercida por esta individualidade superior para impor a um mundo egoísta uma articulação comunitária universal.

A livre potência do conteúdo determina-se de modo que a dispersão na pluralidade absoluta dos átomos pessoais, pela natureza dessa determinidade, é recolhida ao mesmo tempo em um só ponto, a eles estranho e igualmente carente-de-espírito. Esse ponto, de um lado, tal como a rigidez da personalidade daqueles átomos, é efetividade puramente singular; mas em oposição à sua singularidade vazia, tem para eles, ao mesmo tempo, a significação de todo o conteúdo, e, por isso, da essência real. (...) Este senhor do mundo é, para si, dessa maneira, a pessoa absoluta, que, ao mesmo tempo abarca em si todo o ser aí, e para cuja consciência não existe espírito mais elevado. (HEGEL, 2011, p.334)

Voltemos à interpretação de BOBBIO (1995) sobre a leitura acerca deste “senhor do mundo”, que doravante, será chamado de príncipe ou soberano, seguindo a conceituação hegeliana. O autor interpreta, de maneira análoga a Hegel, que este espírito encontra-se difuso no sistema de carecimentos exigindo uma agência exterior interprete dos novos tempos, que force neste mundo estagnado a mudança que ele mesmo deseja sem compreender para objetivar racionalmente e transformar em

⁴⁷ CF. RAMOS, p.216, 2000

organismo⁴⁸ uma nação ainda cindida pelos interesses corporativos e estamentais próprios da sociedade civil. A realidade deste “*senhor do mundo*” representa a autonomização da ideia de liberdade na figura de um agente exterior, como veremos na seção dedicada à dimensão especulativa da *Filosofia do Direito*.

Considerando estes dois princípios, pode-se compreender que, ainda que uma constituição deva corresponder ao espírito do povo para ser eficaz, deste espírito possa ser melhor interprete, em determinados momentos históricos – sem dúvida, nos momentos de mudança de uma época para outra -, um príncipe iluminado, capaz de visar ao interesse geral, e não os representantes das várias corporações, cuja visão de bem comum é ofuscada pelo predomínio de seus interesses particularistas. (BOBBIO, p.108, 1995)

O príncipe, segundo o próprio Hegel, assume a capacidade de ser o soberano de um estado por condensar em si as determinações de um novo tempo⁴⁹. Cabe destacar que nesta intervenção se afirma tanto a divisão entre o direito privado e o direito público – enquanto representações objetivas da anterior exteriorização entre vontade particular e vontade substancial - quanto a noção de direito público interno, a soberania interna enquanto poder do estado sobre o território e seu povo, como imperativos do ordenamento social pela política, aspectos correlatos na formação da soberania do estado⁵⁰.

Demarcar que a formação do estado exige uma intervenção exterior à sociedade civil para esclarecer esta mesma esfera da necessidade de uma objetivação do espírito do povo significa que a formação do direito público se desenvolve fora do direito privado. Hegel, de fato, condena qualquer confusão entre direito privado e direito público tendo em vista o desenvolvimento progressivo da liberdade, sendo considerado um retrocesso nas conquistas já estabelecidas. Deste modo, a formação do estado,

⁴⁸ “Segundo Hegel, o estado é uma união e não um associação, um organismo vivo e não um produto artificial, uma totalidade e não um agregado, um todo superior e anterior a suas partes e não uma soma de partes independentes entre si.” (BOBBIO, p.98)

⁴⁹ Um bom exemplo de príncipe, recorrentemente resgatado nos comentários hegelianos, é a figura de Napoleão Bonaparte que, pela sua força própria e visão arrojadas, impôs ao antigo regime os seus termos, trazendo para o mundo a razão dos tempos revolucionários. (Cf. HARTMAN in HEGEL, p.13, 2001).

⁵⁰ “A autoridade da substância ética – as suas leis e o seu poder sobre o sujeito, sobre os indivíduos – caracteriza-se pelo poder autônomo (*selbständig*) que possui. O que isto significa? (...) A caracterização dos poderes éticos como provenientes de um poder autônomo significa que estes poderes são o resultado do movimento de desdobramento da vontade que consiste em traduzir o “eu” – no caso, a autoridade ética – na posição própria de uma nova alteridade que faz de qualquer conteúdo uma potência relacional.” (ROSENFELD, 1983, p.139)

representa de fato uma subalternização, legitimada pela constituição do estado e pelo movimento do conceito, do direito privado ao público em nome da estabilidade social.

Da afirmação de que o estado não se pode reduzir à soma das vontades individuais se segue que ele deve visar ao interesse geral e não aos interesses particulares dos indivíduos devendo sacrificar, ao contrário, o interesse particular ou a soma dos interesses particulares ao interesse geral (...) pode impor aos cidadãos sacrifícios (inclusive o sacrifício da vida) (BOBBIO, p.121, 1995).

Falamos até aqui da passagem entre a sociedade civil e o estado. Agora passaremos a analisar esta questão pensando na relação que se estabelece entre sociedade civil e estado após a efetivação deste último. Como vimos, a concretização do estado representa a completa separação entre vontade substancial e vontade particular de tal modo que, se a liberdade só se realiza no estado, faz parte do conceito da sociedade civil ter condições limitadas de conhecer ou realizar a vontade substancial. Deste modo, para preservar a estabilidade da vontade substancial, ela deve permanecer separada no estado do restante da sociedade.

Na modernidade, a separação entre sociedade civil – burguesa e estado configura-se como a condição básica para a realização do princípio grego da superioridade do político e da preeminência do cidadão sobre o indivíduo burguês. (RAMOS, 2000, p.212)

Vemos nesta citação de RAMOS que a separação é necessária exatamente para evitar que o sentimento de corpo seja contaminado pelo sentimento de parte. Embora esta formulação carregue uma salutar visão de sociabilidade – que visa preservar a igualdade de direitos ante a desigualdade das condições individuais – ela carrega também a premissa de que cabe exclusivamente ao estado, e não à sociedade civil, a regulação política da sociedade.

Deste modo, os sujeitos que atuam na esfera estatal precisam ser imbuídos, seja astuciosamente seja pela força da lei ou do arbítrio individual, deste universal político que cabe ao estado, negando suas formações e pensamentos particulares para atuar sempre de acordo com a universalidade do estado. Esta tese será um ponto crucial da crítica de Marx à teoria da soberania de Hegel.

Retornamos ao príncipe mais uma vez, uma das várias figuras do estado que corporifica um sentido político universal a sua atuação particular, agora para falarmos da primeira das esferas de poder do estado, o poder Soberano. Da mesma forma que esta figura mística condensa em si todas as determinações do novo tempo possibilitando a

formação do estado, será ele que realizará as ações efetivas para estabelecer a divisão entre direito privado e direito público, haja vista que o príncipe condensa em si a autoridade política necessária para legitimar seu arbítrio enquanto vontade geral na medida em que a verdade do estado se corporifica na pessoa do príncipe monarca⁵¹.

Isso é o elemento individual do estado enquanto tal, que ele mesmo apenas nisso é um. Mas em sua verdade, a subjetividade apenas é enquanto sujeito, a personalidade apenas é enquanto pessoa, e na constituição que prosperou até a racionalidade real, cada um dos três momentos do conceito tem sua configuração separada, efetiva para si. Por isso esse momento do todo, que decide absolutamente, não é a individualidade em geral, porém é um indivíduo, o monarca. (HEGEL, 2009, p.262, §279)

Como sabemos, o estado que Hegel defende é uma monarquia constitucional. Enquanto a constituição é a expressão viva e racional do *Volksgeist*, positivamente jurídica da articulação entre particular e universal, a monarquia se revela enquanto a garantia da estabilidade do estado pela personalização da soberania na figura de um único sujeito, ou seja, o príncipe monarca, “o elemento individual do estado” que, pelo nascimento, guarda em si as características da soberania do estado confluindo a decisão particular do príncipe – o “Eu Quero” – com o poder universal do estado.

(...) o poder do príncipe exibe-se na pessoa do monarca e no seu poder pessoal. Através do poder decisório individual e soberano, o monarca realiza o aspecto da singularidade do estado. A universalidade, encarnada na figura do monarca, registra a face do poder do estado em que ele abandona a sua abstração e se corporifica numa decisão individual. (RAMOS, 2000, p.236)

Percebemos, então, que aquele direito universal, que aparece pela atividade conjunta das particularidades sociais e se autonomiza para se tornar as primeiras instituições de regulação desta mesma sociedade, agora retorna a materialidade a partir da imediatez natural do nascimento. Esta corporificação, que também é uma individuação, é um fato histórico herdado das conquistas modernidade, uma vez que a subjetividade se eleva autonomamente a função de soberana do estado de maneira conceitualmente legítima⁵².

⁵¹ Esta corporificação da soberania do estado pode ser verificada no §280 da *Filosofia do Direito* onde Hegel afirma: “por isso, o monarca é essencialmente enquanto esse indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo, e esse indivíduo, de modo imediato, natural, pelo nascimento natural, é determinado à dignidade do monarca” (HEGEL, p.266, §280)

⁵² O príncipe atesta a possibilidade real e viva da personalização do poder, possível na existência de indivíduos livres que se sabem como tal apenas nos tempos modernos. A política baseada no elemento da vontade e no querer de um indivíduo, constitui um fato da modernidade impossível para os antigos. (RAMOS, 2000, p.237).

A estabilidade do estado está diretamente relacionada com esta soberania que se corporifica em um indivíduo pelo nascimento. A idealidade do príncipe, como afirma RAMOS, é a unidade substancial entre a singularidade do direito e a particularidade do príncipe, o que garante ao monarca o reconhecimento coletivo da sua soberania⁵³. Entretanto, este reconhecimento não pode ser submetido ao sufrágio universal, por exemplo, pois, isso significaria submeter a soberania ao arbítrio e à instabilidade atomística da sociedade⁵⁴. Deste modo, Hegel defende a monarquia como regime mais apto a defender a estabilidade do estado e fornece contornos conceituais à sua crítica a democracia.

Hegel estabelece a divisão entre poder soberano do estado e sociedade civil como separação entre quem encarna a ideia do direito que se emancipou da materialidade social e quem permanece ainda circunscrito ao nível de consciência da materialidade social.

Face aos interesses privados, muitas vezes conflitantes, o estado deve possuir uma força superior, pela centralização do poder. É precisamente por causa dessa centralização e devido à prevalência do interesse público que Hegel considera a monarquia constitucional como a forma de governo onde a liberdade civil está melhor protegida do que em qualquer outra constituição. (RAMOS, 2000, p.234)

Sendo a realidade do príncipe um exemplo da astúcia da razão, o monarca, enquanto individualidade superior representa a encarnação da vontade substancial capaz de realizar a universalidade da constituição pela vinculação entre esta lei geral e a sua vontade subjetiva soberana. De fato, Hegel se compromete em sua teoria do estado com a garantia dos direitos individuais. Entretanto, o faz estabelecendo como princípio substancial deste estado a divisão entre esfera da política universal e esfera social particular de tal modo que a estabilidade deste direito depende daquele. Esta divisão, efetuada ainda na análise lógica da sociedade civil-burguesa, se corporifica na figura do príncipe monarca e se repetirá nas outras esferas de poder do estado, o poder governamental e o poder legislativo como veremos a seguir.

Primeiramente falaremos do poder governamental enquanto a “*esfera responsável pelo cumprimento e aplicação das decisões do príncipe*” (HEGEL, 2010, p. 272). Dentre as responsabilidades desta esfera estão as atividades do poder judiciário

⁵³ Cf. RAMOS, 2000, p.235

⁵⁴ Cf. RAMOS, 2000, p.233

e da administração pública, articulando aqui as instituições conceituadas ainda na sociedade civil. Deste modo, cabem aqui as determinações apresentadas anteriormente e mais algumas específicas ao tratamento desta esfera no âmbito conceitual do estado.

Uma determinação comum às esferas de poder do estado é partir da limitação particularista da sociedade civil para justificar suas responsabilidades com a manutenção da universalidade política. Não é diferente com o poder governamental que, para garantir a estabilidade do estado em sua esfera específica de atuação, deve escolher os mais cultos e aptos sujeitos da sociedade civil para que utilizem suas habilidades em prol da conservação da universalidade⁵⁵.

Esta é uma esfera de poder mediana, que articula o poder que executa (soberano) e o poder que atualiza a constituição (legislativo), que veremos logo a seguir. Este caráter intermediário, juntamente com a característica de elevação do sujeito a funcionário público responsável pela universalidade, forma o que RAMOS chama de “*burocracia esclarecida*”. Esta parte da sociedade civil deve ter assegurada a satisfação dos seus carecimentos pelo próprio estado, para que não permaneçam sujeitas aos infortúnios da vida civil e possam se dedicar a universalidade do serviço público⁵⁶. Outra característica comum nas esferas de poder do estado, que veremos com mais força aqui, é a tentativa de higienizar os membros da burocracia esclarecida de qualquer influência particularista originária da sociedade civil.

Esta característica se repetirá na esfera do poder legislativo. Este poder, caracterizado por Hegel enquanto a esfera da “*contínua determinação ulterior*” das leis, o que significa que os membros deste poder têm o dever, como qualquer outro membro do estado e da sociedade, de respeitar a constituição em suas atividades, porém devem também agir “*fora de sua determinação direta*” para ser capaz de alterá-la quando necessário (Cf. HEGEL, 2010, p.278, §298). Tal designação para o poder legislativo aponta para duas conclusões aparentemente contraditórias: I) este poder é a afirmação em Hegel de que o movimento de determinação da sociedade civil e do *Volksgeist* – o mesmo que deu movimento a geração do estado – é permanente; e II) este poder expressa a necessidade de trazer para dentro da estabilidade pretendida do estado a continuidade do movimento de determinação da sociedade civil.

⁵⁵ Cf. HEGEL, 2010, p.274, §291

⁵⁶ Cf. RAMOS, 2000, p.241.

Por estes motivos, este poder será formado por membros da sociedade civil definidos por critérios conceituais ou de proximidade subjetiva com os interesses e a universalidade do estado para realizar esta necessária e contínua atualização da constituição jurídica com vistas à preservação da universalidade como é papel do estado. Esta função não será cumprida pelo conjunto da sociedade civil, tendo em vista que Hegel considera a democracia e a participação social como uma submissão do universal ao arbítrio particular dos indivíduos sociais⁵⁷. Esta função será então cumprida por membros destacados dos estamentos econômicos da sociedade enquanto representantes da consciência universal derivada das atividades econômicas particulares.

Cabe aqui nos concentrarmos no estamento enquanto momento da “*mediação do particular pelo universal*”, onde o universal gerado, mas não conhecido pela atividade coletiva toma a forma de articulação entre sujeitos que se reconhecem, são solidários entre si e contribuem para a fruição uns dos outros baseados na similitude patrimonial (Cf. HEGEL, p.196, §196). Pelo entrelaçamento das atividades econômicas originárias de patrimônios semelhantes, os laços entre estes sujeitos se fortalecem e a universalidade que emana deste estamento sob a forma de uma cultura própria torna-se diferenciação coletiva interna a sociedade civil, derivando desta articulação a situação de membro da sociedade civil⁵⁸.

Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrelaçamento igualmente infinito na produção e troca recíprocas reúnem-se mediante a universalidade inerente a seu conteúdo e diferenciam-se em massas universais, de modo que toda essa conexão se desenvolve em sistemas particulares de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modos de satisfação e da cultura prática e teórica – sistemas nos quais os indivíduos são repartidos – até uma diferença de estamentos. (HEGEL, 2010, p.199, §201)

Nos estertores da Revolução francesa que forja a sociedade moderna, Hegel consegue visualizar três estamentos bem demarcados, a saber, I) O estamento substancial; II) O estamento da indústria e III) o estamento universal.

⁵⁷ “*Que todos devam singularmente tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do estado (...) essa representação, que queria pôr o elemento democrático sem nenhuma forma racional no organismo do estado, que apenas seria mediante tal forma, é fácil de entender, porque ela permanece na determinação abstrata de ser membro do estado, e o pensamento superficial mantém-se em abstrações.*” (HEGEL, p.286, §308, obs.)

⁵⁸ “*É na verdade esta articulação através dos estados sociais que torna o indivíduo membro da sociedade civil – burguesa, porque pertence a um estado social. Os estados sociais são determinações substanciais da totalidade ética. Observa-se aqui uma das razões porque Hegel critica as diferentes teorias cujo fundamento encontra-se em uma concepção atomística da sociedade.*” (ROSENFELD, 1983, p.184)

O estamento substancial trata da esfera da economia diretamente relacionada com a natureza, a saber, atividades agropecuárias em sua diversidade. Por depender das forças da natureza e do patrimônio natural, está mais próxima da imediatez do que da reflexão própria à resposta individual contra a instabilidade da atividade mercantil urbana, guardando em sua cultura comum a semelhança com a eticidade familiar. De fato, a regularidade da natureza fornece ao indivíduo um refúgio da insegurança econômica, pois, sabe que ali residirá peremptoriamente seu sustento e sua satisfação. De outro lado, este estamento é marcado pela submissão às forças exteriores, próprio do respeito à natureza e de sujeitos que ainda não desenvolveram completamente a liberdade e a reflexão subjetiva, como fruto de sua atividade econômica⁵⁹.

O estamento industrial se diferencia do estamento substancial por estar diretamente relacionado à flutuação mercantil o que coloca estes sujeitos em constante situação de insegurança. O que caracteriza este momento é o de ser responsável pela fabricação das coisas⁶⁰, o que sustenta outra característica deste estamento, a saber, a situação de independência em relação à natureza e a dependência de seu próprio esforço. Este estamento é formado pelos proprietários urbanos que não tem outro meio de garantir a subsistência a não ser pelo trabalho e essa situação torna a todos iguais na situação de insegurança, na busca da satisfação do interesse individual pelo trabalho e na constante dependência mutua entre si, gerando a esfera do mercado. Dividem-se internamente nos estamentos dos artesãos, dos fabricantes e dos comerciantes.

O estamento da indústria tem por sua ocupação a elaboração do produto natural e é por meio de sua subsistência que ele depende do seu trabalho, da reflexão do entendimento, assim como essencialmente da mediação com os carecimentos e os trabalhos dos outros. (HEGEL, 2010, p.200, §204)

Por fim, o estamento universal que, segundo Hegel, se volta aos “*interesses universais da situação social*”, voltando-se a defender os interesses sociais diante do estado. É o retorno a si da universalidade na particularidade social. Por isso, segundo ROSENFELD, este estamento só existe na presença do estado enquanto membros da sociedade civil que, liberados da necessidade de buscar satisfação e sustento, dedicam-

⁵⁹ *É a dependência deste estado em relação ao curso da natureza que lhe confere o caráter de uma eticidade imediata, ou melhor, este estado repousa sobre uma convicção substancial que encontra seu fundamento nas determinações próprias da família. (...) À diferença da família, contudo, o conteúdo do estado substancial é também produzido por uma forma determinada do movimento da reflexão, explicitado pelo modo de uma ‘formação’ objetiva (...) e pelo tipo de propriedade resultante, a propriedade privada. (ROSENFELD, 1983, p.195)*

⁶⁰ Cf. ROSENFELD, 1983, p.286

se a participar da burocracia estatal, nomeada pelo poder governamental. Daqui sairão os membros da chamada anteriormente de “*burocracia esclarecida*”.

Este estado, e isso o distingue, funda-se sobre a possibilidade de uma ação desinteressada do indivíduo, ou melhor, o único interesse da particularidade torna-se aqui o universal. Hegel, dando-se conta da necessidade de uma tal universalidade, vê-se obrigado a delimitar a esfera de validade de qualquer ação particular (...) em interessar-se pelo que é particular. (ROSENFELD, 1983, p.186)

Em suma, os estamentos representarão a consciência universal que emana da atividade econômica da sociedade civil capaz de superar as limitações atomísticas dos interesses e vocalizar seus interesses reais, traduzindo-os para a universalidade estatal. Esta universalidade que, reconhecida em cada particularidade, será também o substrato da constante atualização da constituição e das leis.

Retomando o raciocínio acerca do poder legislativo, vemos que cada estamento assumirá um posto neste poder responsável pela constituição. Partindo da determinação própria aos estamentos de expressarem o que há de universal nas diversas atividades particulares, articulando todas elas em torno de uma mesma autoconsciência, isso significa que o estamento é o setor da sociedade civil mais apropriada a defender este universal. Tal noção se desenvolve em explícito detrimento da totalidade do povo, enquanto coletividade amorfa que “*não sabe o que quer*” e por isso toma unilateralmente seu arbítrio individual como universalidade (Cf. HEGEL, 2010, p.280, §301). O fato dos estamentos se posicionarem conceitualmente entre o povo, enquanto proximidade dos interesses particulares, e o estado, enquanto conhecimento do universal é o que garante a legitimidade de sua ação legislativa.

Sua determinação exige deles tanto o sentido e a disposição do espírito do estado e do governo como os interesses das esferas particulares e dos indivíduos singulares. Ao mesmo tempo, essa posição tem a significação de uma mediação comum com o poder governamental organizado, de modo que o poder do príncipe não seja isolado como um mero poder dominador ou mero arbítrio. (HEGEL, 2010, p. 282, §302)

Deste modo, é o “*elemento político*” dos estamentos que participarão do poder legislativo promovendo a sua atualização, enquanto mediação entre o setor produtivo da sociedade civil e o estado. Cada estamento assumirá um posto diferente de acordo com as suas determinações específicas detalhadas anteriormente. Já vimos que o estamento universal assumirá os postos na esfera do poder governamental. Onde se encaixariam, então, as outras duas consciências universais da sociedade moderna?

Partindo da determinação de eticidade imediata – familiar – e a segurança na garantia da sua subsistência, Hegel considera o estamento substancial, mais precisamente o setor fundiário deste estamento substancial, naturalmente apto a assumir a significação política suficientemente elevada para ser sujeito do poder legislativo. O fato da sua subsistência e seu patrimônio não estar sujeito às inseguranças do estamento industrial - sendo um patrimônio familiar inalienável (estatuto do *morgadio*) - nem a administração pública do estado garantem a este estado social uma característica de finalidade política às suas atividades desenvolvidas principalmente pelo trabalho, que eleva estes sujeitos a consciência ética imediata (Cf. HEGEL, p. 285, §307).

Deste modo, vemos Hegel novamente submeter a universalidade concreta do estado a um desígnio natural considerando que, pela hereditariedade do patrimônio, o estamento torna-se substancial por ter um privilégio natural que o afasta do dinamismo burguês, sedimentando neste setor a vida mais elevada, apta a servir ao estado no exercício de contínua atualização das leis positivas e da constituição.

Dessa maneira, o direito dessa parte do estamento substancial está certamente fundado, de uma parte, no princípio natural da família, mas esse é, ao mesmo tempo, alterado pelos duros sacrifícios para o fim político, pelo qual esse estamento está essencialmente indicado à atividade para esse fim e igualmente, em consequência, é chamado e legitimado para isso, pelo nascimento, sem a contingência de uma escolha. (HEGEL, p.285, §307)

A estabilidade econômica e social deste estamento substancial, bem como a naturalidade do seu caráter político, análoga ao do príncipe, determina para este setor a sua maturidade política, já que seus interesses de satisfação particulares já estão garantidos na estabilidade da natureza. Por ser, portanto, o setor mais estável da economia social, será aproveitado como uma das corporificações para a atualização das leis e servindo, ao mesmo tempo, de sustentação política à hereditariedade soberana do príncipe por ter, em seu próprio elemento político, o nascimento como determinação⁶¹. Percebemos aqui uma forte conservação da correlação de forças políticas medieval no estado moderno racional.

⁶¹ Cabe observar que a solução encontrada por Hegel para corporificar as ideias que se autonomizaram recaem, em alguns momentos, no recurso à natureza. Embora Hegel constantemente negue à natureza qualquer tipo de capacidade espiritual, coloca nela, enquanto última (ou primeira) justificação ontológica, a certeza de que o conceito se realizará em alguém ou em alguma coisa e esta razão corporificada será reconhecida por todos, paradoxalmente, pela sua natureza. Não nos é lícito deixar de demarcar a similitude entre a contradição de Hegel nestes pontos e a defesa da natureza como início do ser em Feuerbach, categoria que veremos com mais detalhes à frente.

Enquanto o setor fundiário do estamento substancial representará a estabilidade e a universalidade natural na atualização das leis, o estamento industrial, marcado pela instabilidade do mercado urbano moderno, realizará no poder legislativo “*a dimensão móvel da sociedade civil-burguesa*”. O elemento político deste estamento, imiscuído na multidão indeterminada, será definido por deputação, uma espécie de representação que, apesar da proximidade com seus representados, prescindirá do sufrágio que representa, para Hegel, uma submissão do universal ao arbítrio individualista e representará não os interesses gerais diretamente relacionados à totalidade concreta da sociedade civil – burguesa, mas suas representações atomísticas acerca do ordenamento social.

Na medida em que são delegados pela sociedade civil – burguesa, é de se supor imediatamente que essa o faz enquanto o que ela é – com isso, não como dissolvida atomisticamente nos indivíduos singulares e apenas se reuniria em um instante, sem outra atitude, para um ato singular e temporário, porém enquanto articulada, além disso, nas suas cooperativas, comunas e corporações constituídas, que recebem desse modo uma conexão política. (HEGEL, 2010, p.286, §308)

A definição dos deputados, escolhidos pelo príncipe entre os sujeitos com atuação mais destacada no estamento industrial, leva em consideração a inteligência individual que direciona o agir deste indivíduo para o universal, capacitando a traduzir o interesse particular do estamento em interesse universal do estado (§309). Exige-se destes deputados a habilidade de conhecer as incumbências universais do estado, uma vez que sua capacitação é originária do conhecimento da universalidade da sua atividade estamental comprovada em sua participação nas questões gerais do estamento industrial. Deste modo, exige-se do deputado objetividade no trato com a coisa pública e objetividade na defesa dos interesses particulares. Esta depuração da representação do estamento industrial, portanto, é feita pela extração completa da opinião subjetiva, aquela originária da sua atividade particular diretamente.

A opinião subjetiva que se tem de si acha facilmente supérflua, e mesmo quase ofensiva, a exigência de tais garantias, se ela é feita no que diz respeito ao assim chamado povo. Mas o estado tem por sua determinação o elemento objetivo, não uma opinião subjetiva e sua confiança em si mesma; para ele, os indivíduos apenas podem ser o que neles é objetivamente conhecível e comprovado, e ele tem tanto mais a velar nessa parte dos elementos dos estamentos como esse tem sua raiz nas ocupações e nos interesses orientados para o particular, em que a contingência, a mutabilidade e o arbítrio tem seu direito de expandir-se. (HEGEL, 2010, p.288, §310)

Ao conhecer objetivamente tanto as questões do estado quanto à universalidade das questões particulares do estamento, o líder estamental revela-se como alguém capacitado ao cargo de deputado legislativo, preenchendo “*imediatamente com isso esse ponto de vista*” (HEGEL, 2010, p. 288, §311) e, por isso, o sufrágio torna-se dispensável e não é recomendável, pois, submeterá a garantia efetiva de universalidade à contínua discussão e a suprassunção do interesse particular a universalidade ou, simplesmente, a partidarismo danoso a estabilidade do estado e a vocalização dos interesses universais do estamento específico.

Apresenta-se de si mesmo o interesse de que se encontrem entre os deputados, para cada amo particular da sociedade, por exemplo, para o comércio, para as fábricas etc., indivíduos que o conheçam a fundo e que eles mesmos lhe pertençam – na representação de uma eleição indeterminada, solta, essa circunstância importante é abandonada apenas à contingência. (HEGEL, 2010, p.289, §311)

Por fim, a união no estado entre o estamento substancial e o estamento industrial em suas atividades legislativas específicas forma a assembleia estamental dividida em duas câmaras, diferenciando aquela formada por universalidade natural, daquela depurada da particularidade social: a maturidade da decisão, própria ao estamento fundiário, é afastada da contingencialidade da dimensão móvel do poder legislativo determinante do estamento industrial⁶². Além da bicameralidade, Hegel também estabelece a necessária publicidade das atividades legislativas, para fiscalização pública de defesa do universal bem como de educação da sociedade com vistas ao universal, formando assim a chamada opinião pública (Cf. HEGEL, 2010, p.291, §316).

Deste modo, percebemos que a característica principal da soberania do estado em Hegel, a separação entre o particular (sociedade civil – burguesa) e o universal (estado), é uma constante em todas as suas esferas de poder. A tônica - seja pelo caminho da naturalidade, seja pelo caminho do destacamento ao universal – é separar a particularidade da universalidade ou extrair da sociedade civil seus membros mais destacados para contribuir com o desenvolvimento da universalidade do estado. Esta “separação” é uma consequência do desenvolvimento da ideia da liberdade, uma vez

⁶² *Mediante essa separação, não apenas a maturidade da decisão, mediada por uma pluralidade de instâncias, recebe sua maior garantia e é afastada a contingência da tendência do instante assim como a contingência que pode assumir a decisão pela maioria do número de votos, porém sobretudo o elemento estamental incide menos no caso de opor-se diretamente ao governo ou, no caso em que o momento mediador se encontre igualmente ao lado do segundo estamento, o peso da sua maneira de ver se reforça tanto mais quanto ela aparece assim mais imparcial e sua oposição parece neutralizada.* (HEGEL, 2010, §313, p.290)

que o ser social percebe-se como alguém capaz de ser livre porque reconhece no estado a versão universal de sua liberdade.

É este afastamento da particularidade social, reiteradamente determinada nas esferas do estado, que torna a soberania interna do estado um racional concreto. Se a instituição estatal é a universalidade concretizada isso significa que cada sujeito reconhece a vontade substancial, que também é sua, naquela instituição, embora não possa realizá-la pelas limitações conceituais da sua condição. Enquanto o sujeito particular atua na esfera da instabilidade econômica, realizando sua liberdade subjetiva sob a forma de satisfação de carecimentos, o estado atua para manter sua estabilidade, pois, seu ordenamento é a garantia da liberdade destes sujeitos em seu mais alto grau e a objetivação da própria vontade substancial.

Por este motivo, o estado age em prol da sua preservação, pois preservar-se é preservar também a liberdade subjetiva conquistada pela modernidade. Por ameaçar a preservação do estado e a realização objetiva da liberdade e do direito, os movimentos da sociedade direcionados às questões políticas são rechaçados por Hegel. Seja o sufrágio, seja a vocalização direta dos interesses da sociedade sem intermediários, estas formas de realizar a política são consideradas vocalizações do partidarismo, particularismos que desconsideram a razão do estado como algo que está muito além da capacidade enviesada de consciência do indivíduo da sociedade. O dever do cidadão é, portanto, agir de acordo com a perspectiva do estado, porque também é o seu direito de liberdade que está em jogo.

Como é possível imaginar devido à sistematicidade do pensamento hegeliano, às questões da antítese entre sociedade civil e estado está vinculada a dimensão especulativa da filosofia de Hegel onde o ser busca, na existência, compreender as suas determinações mediada pela ação racional do ser humano. É esta dimensão especulativa que fornece a conceitualização hegeliana o elemento capaz de ligar conceitos e fenômenos distintos em uma mesma narrativa de desenvolvimento real do conceito. Deste modo, as expressões da filosofia prática são desdobramentos deste ser que busca na atividade espiritual se conhecer. O estado é o coroamento deste processo, uma vez que é pressuposto nos outros momentos e, ao ser posto, adquire a capacidade de autodeterminar-se, análoga ao ser, mas, enquanto totalidade objetiva e não mais como infinitude abstrata.

2. 3. Notas sobre a dimensão especulativa da *Filosofia do Direito*

Mas de onde emana esta universalidade do estado? Se esta universalidade do direito é um conceito que se autonomiza, como esse movimento é justificado sem cair em uma teologia antirracional? Hegel desenvolve sistematicamente esta legitimação que considera, em maior grau, a dimensão especulativa do direito e da filosofia de Hegel, como um todo, como sustentação ontológica dos fenômenos do direito, da política e da ética. Essa é uma expressão da sistematicidade hegeliana que articula todos os grandes temas da filosofia em torno de um único grande projeto de autoconsciência do ser e da expressão conceitual deste processo de autoconsciência do ser no mundo. Dedicaremos este terceiro capítulo para tratar de alguns aspectos da dimensão especulativa da filosofia do direito.

Obviamente que não pretendemos esgotar a totalidade da dimensão especulativa que fundamenta a *Filosofia do Direito*⁶³. Pretendemos aqui tratar de temas específicos em momentos diferentes da lógica e da filosofia do espírito que nos servirão, tanto para explicar a justificação especulativa para a separação entre estado e sociedade civil, como para iniciar a interpretação da crítica operada por Marx a partir da crítica feuerbachiana a filosofia de Hegel. Pretendemos traçar um caminho específico que nos permita esclarecer os fundamentos conceituais por trás da questão da soberania em Hegel

Trataremos aqui de três questões diretamente relacionadas com o problema da soberania interna, a saber, I) do problema do começo da filosofia, ou o ser como pressuposto inicial de toda filosofia hegeliana, buscando entender este primeiro movimento que dá a tônica de todo o movimento histórico do pensamento; II) o conceito de espírito enquanto apreensão do absoluto como para-si, recriação da natureza criada pelo ser (em-si) pela cisão e posterior conciliação entre indivíduo e ser (absoluto) e realização – intuitiva ou objetiva, respectivamente – na eticidade; III) necessidade de corporificação da recriação espiritual do em-si enquanto necessidade de objetivar a eticidade, formada e intuída pelo espírito, em concretude como prerrogativa para determinar a racionalidade desta eticidade.

⁶³ O texto de ROSENFELD (1983) já largamente citado neste trabalho, e o livro de JUANES (1989), nos dão uma visão mais ampla desta relação entre lógica e direito em Hegel apontando os fundamentos conceituais que subjazem às estruturas do direito do início ao fim do progresso deste conceito.

Inicialmente, cabe demonstrar que a filosofia de Hegel é caracterizada por criticar e radicalizar o discurso da modernidade ao asseverar os limites e possibilidades colocados por Kant à racionalidade e a subjetividade próprias do Esclarecimento, como afirma MULLER⁶⁴. Deste modo, Hegel traz para sua lógica a revalorização da razão, garantindo a esta faculdade humana a possibilidade de conhecer o absoluto articulando-o à liberdade do indivíduo, enquanto veículo da autoconsciência do ser que se fez mundo para conhecer suas determinações por meio da mediação entre sujeito e objeto que, pela atividade prática e racional, torna-se capaz de alcançar, ao colocar no mundo, o absoluto. Senão, vejamos.

Começemos pelo ser. Esta é a categoria que dá início à filosofia enquanto ciência que dá conta da integralidade do real e ao movimento especulativo do sistema hegeliano e, por isso, será de grande valia para compreendermos a tendência lógica do real defendida por Hegel e as estruturas subjacentes ao espírito e ao direito. Vamos acompanhar um movimento que tratará de esclarecer filosoficamente, em linhas gerais, a realização do infinito – o conceito deve ser pensado em sua determinação enquanto algo existente (universal concreto) - e a compreensão, por meio da mediação da diferença pelo pensamento, do que há de infinito na finitude (particularidade imersa em si, multiplicidade). Como afirma JUANES (1989, p.18) o ser se assemelha a deus, enquanto ser que existe antes da criação do mundo, com a diferença de que este Deus hegeliano, enquanto ser racional, busca, por uma espécie de ato de vontade própria conhecer suas determinações diferenciando-se consigo mesmo.

Para Hegel, na *Enciclopédia das Ciências filosóficas*, o ser é o conceito anterior a qualquer pensamento, ou seja, “*é o conceito somente em si*”. Por ser em si, é também a primeira certeza adquirida de onde se inicia qualquer pensamento e de onde emana o conjunto das determinações que veremos no decorrer do caminho lógico do espírito. Deste modo, Hegel identifica o ser com Deus, compreendendo-o como o conceito que carrega as “*determinações do absoluto*” exatamente por ser início e conter, em si, a totalidade potencial do pensamento com a possibilidade de serem reconhecidas pela razão.

O próprio ser, como também as determinações que seguem – não só as do ser, mas as determinações lógicas em geral – podem ser consideradas como

⁶⁴ Cf. *O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?*, 2005.

definições do absoluto, como as definições metafísicas de Deus. (...) Com efeito, definir Deus metafisicamente significa exprimir sua natureza em pensamentos enquanto tais: ora, na Lógica abrange todos os pensamentos, como são ainda na forma de pensamentos. (HEGEL, 2012, p.173, §85)

Sendo assim, verificamos que tornar o ser o início da filosofia é garantir para a filosofia a possibilidade de pensar as características de Deus, o que é o mesmo que o absoluto. Uma possibilidade que fora descartada pelas estruturas da faculdade de conhecimento descritas na crítica kantiana⁶⁵ e que será retomada aqui por meio da investigação dialética. A identificação entre ser e deus, como afirma JUANES (1983, p.20), carrega consigo a possibilidade de trazer para a razão a infinitude divina. Mas como Hegel desenvolve racionalmente esta característica?

Como afirmamos antes, o ser é o princípio da filosofia na medida em que é puro pensamento sem determinação e não mediatizado. Pela falta de determinação é, ao mesmo tempo em que é absoluto, um ser sem conteúdo por ser absolutamente abstrato, pois carece da diferença capaz de impulsioná-lo para além da sua unilateralidade. É pura identidade consigo mesmo, já que é carente de determinação e exige uma mediação para que suas determinações sejam conhecidas. Daqui se destaca uma diferença em relação a deus. Enquanto Deus reconhece-se em seu absoluto enquanto criador, o ser é também absoluto, mas que se sabe como algo precário de determinação buscando conhecer-se.

É exatamente por ser carente de determinação que o ser se coloca como o pressuposto do pensamento, é a “*intuição do verdadeiro absoluto*”⁶⁶, por iniciar o pensamento, primeiro aspecto que destacamos na lógica hegeliana, saber, que o movimento da filosofia se inicia pelo pensamento abstrato que busca se determinar e não pela dimensão objetiva do mundo evidenciando seu caráter idealista.

Se o ser foi enunciado como predicado do absoluto, isso dará a primeira definição deste: O absoluto é o ser. Essa definição é (no pensamento) a absolutamente inicial, a mais abstrata e a mais pobre. (HEGEL, 2012, p.176)

⁶⁵ “O princípio kantiano da autonomia da razão é, assim, para Hegel, o princípio fundamental da modernidade filosófica, pois ele atribui à razão a tarefa a estabelecer para si mesma as regras segundo as quais ela define o que pode aceitar como evidência a respeito do mundo dos objetos (...) Mas a instauração kantiana da razão como tribunal supremo é insuficiente para Hegel, pois a autoridade suprema que a metáfora jurídica lhe atribui não se autolegitima radicalmente, na medida em que essa razão permanece separada da natureza e da coisa em si, separada dela por uma “fenda (Kluft) intransponível”. (MULLER, p.03, 2005)

⁶⁶ O que Hegel chamará de absoluto nada mais é do que a auto-apresentação e a auto-reprodução da razão graças ao conhecimento especulativo que ela adquire de si mesma no “pensamento livre”, i. é, no processo pelo qual o puro pensamento se determina a si mesmo. (MULLER, 2005, p.04)

A intuição e a pobreza do ser são duas determinações presentes e articuladas neste início da filosofia. A superação da intuição pelo pensamento só começa quando o que é carente de determinação começa a ser determinado. Essa determinação deve ser promovida via processo de mediação, um impulso de “*ter saído de um primeiro para um segundo*” o que pressupõe ao conceito que ele se movimenta para além da sua intuição unilateral. O movimento de saída desta intuição inicial do ser exige a sua determinação pelo pensamento, o que por sua vez exige a diferença, o outro deste ser que, no confronto entre posições opostas, estabeleça as condições para que o pensamento possa julgar ambas e, assim, determinar o conteúdo desta intuição inicial. Destacamos aqui, portanto, um segundo aspecto fundamental da lógica hegeliana que é a necessidade da diferença, do outro do primeiro conceito, para a mediação e apreensão pelo pensamento das determinações do ser⁶⁷.

A saída da indeterminação do ser, portanto, implica em pensá-lo enquanto conceito capaz de ser relacionado com outro⁶⁸. Porém, na medida em que este ser é primário, não há um outro imediatamente posto que o contradite. Por este motivo, sua possibilidade de mediação será encontrada em si mesmo, exatamente na pobreza de seu caráter intuitivo, que vincula o absolutamente positivo (deus, a infinitude de determinações) com o absolutamente negativo (nada, o absolutamente abstrato) no mesmo conceito. Aqui destacamos a terceira característica da lógica, a saber, o fato de que cada conceito possui em-si as determinações necessárias para sua mediação com outro, compartilhando entre si determinações semelhantes e, assim, torna-se capaz de conhecer suas próprias determinações⁶⁹.

De fato, essa definição está contida quando se diz que a coisa-em-si é o indeterminado, de modo absoluto, carente-de-forma e, por isso, de conteúdo. Ou ainda, que Deus é somente o ser supremo, e nada além disso; pois, enquanto tal ele é expresso como exatamente a mesma negatividade: o nada que os budistas fazem o princípio de tudo, com seu fim último derradeiro e meta de todo, é a mesma abstração.(HEGEL, 2012, p.178, §87)

⁶⁷ “Quando se começa a pensar, não temos outra coisa que o pensamento em sua carência-de-determinação, pois, para a determinação já se requer Um e um Outro. O carente-de-determinação, como temos aqui, é o imediato, e não a mediatizada carência de determinação.” (HEGEL, 2012, p.176)

⁶⁸ “Nenhum conceito vive aqui por si mesmo, se não em meio ou por meio de outros conceitos, transitado por negações e vínculos.” (JUANES, p. 139, 1989)

⁶⁹ “Mas eles contêm essa determinação, como está mostrado no parágrafo precedente – a determinação que é exatamente a mesma nos dois. A dedução de sua unidade é, nessa medida, totalmente analítica, como em geral a progressão inteira da filosofia, enquanto progressão metódica – isto é, necessária.” (HEGEL, 2012, p.180)

Ser e nada, portanto, são determinações contraditórias que compõem unitariamente a mesma intuição do pensamento (§88). Esta unidade, enquanto movimento em vias de determinação⁷⁰, o vir-a-ser, evidencia para o conceito a sua falta de determinação e ao mesmo tempo a necessidade de buscar defini-la⁷¹. Este movimento de unificação entre diferenças já é pensamento, pois exige a mediação que resultará no ser-aí, a qualidade do ser que se diferencia em algo finito (§90).

Se trata do momento da presença concreta o ser-aí, a 'qualidade', caracterizada por ter um limite. Limite que podemos identificar como a fronteira entre dois algos. Pelo limite cada coisa é algo positivo e distintivo; algo este e algo aquele outro. Posto que cada algo equivale a algo diferente ao outro, devemos dizer o próprio do ser determinado é ter coisa destacada. E por meio da qualidade algo se opõe a algo, cada coisa se destaca de outra dentro de um fundo circundante. (JUANES, 1989, p.140)

Esta passagem do vir-a-ser ao ser-aí em Hegel coloca no princípio da lógica hegeliana, nos parece, a necessidade do ser de criar a natureza para supracumprir a sua contradição interna de ser extremo positivo e extremo negativo. Como o ser e nada são o vir-a-ser de algo potencialmente determinável, a qualidade do ser⁷², precisa se tornar algo real, limitado e finito como são todos os entes da natureza, para conseguir mediar a sua carência de conteúdo com vistas a se tornar algo passível de ter uma determinidade e superar seu caráter puramente abstrato e intuitivo⁷³, ou seja, passar a ser objeto de pensamento na medida em que passa a ser realidade. Destacamos aqui a quarta característica da lógica hegeliana, a saber, que a determinação mediada de um conceito pressupõe a sua efetividade no mundo real.

Algo é o que é, por sua qualidade; e ao perder sua qualidade deixa de ser o que é. Além disso, a qualidade essencialmente é só uma categoria do finito, que por esse motivo também só tem lugar próprio na natureza e não no mundo do espírito. (HEGEL, 2012, p.187)

Deste modo, da passagem do ser ao ser-aí a partir da consciência de sua contradição interna surge a necessidade de, para superar esta contradição realizar o ser no mundo e passar a determiná-lo dentro da finitude da natureza. É coerente com a

⁷⁰ "(...) ser? Nada? Nada? ser? Jogo de remissões mútuas onde o único que resta é o devir; trânsito do ser ao não-ser e do não ser ao ser". (JUANES, p. 139, 1989)

⁷¹ Cf. HEGEL, 2012, p.182

⁷² "O ser-aí é o ser com uma determinidade, que é como determinidade imediata ou essente, é a qualidade. O ser-aí, enquanto refletido sobre si nessa sua determinidade é o essente em si, o Algo." (HEGEL, 2012, p.186)

⁷³ Falar de devir, então, implica que haja ser e que haja nada. O devir é a superação de ambas; o ser que transitou ao nada, o nada que transitou ao ser. Mas com isso não saímos de certa vacuidade. Avançando na exposição, Hegel sustentará agora que no devir o ser e o nada tendem a desaparecer e reaparecer em um momento de estabilidade relativa que dá lugar ao existir ou ser determinado. (JUANES, p.139, 1989)

filosofia hegeliana, em parte, a alegação feuerbachiana – que veremos nos próximos capítulos desta pesquisa - de que uma abstração “põe” no mundo as essências que compõem a totalidade de suas partes finitas realizando, deste modo, a infinitização do mundo finito, como afirmam TAYLOR (p.39) e JUANES (p.32).

Assim como a passagem do ser abstrato a coisa existente, o ser-aí, representa a corporificação do absoluto presente no ser, as características lógicas do ser abstrato se vincularam ao mundo como a inteligibilidade do real possível de ser revelada graças ao método dialético. As quatro características destacadas ao longo desta investigação - a saber, I) O ser é o princípio do pensamento e da criação do mundo; II) todo pensamento é fruto da mediação entre identidade e diferença; III) a relação entre identidade e diferença pressupõe que exista nas determinações de cada conceito algo de semelhante entre ambos que possibilite a mediação; e IV) um conceito conhece suas determinações quando possui sua mediação significa vigência reconhecida na realidade, demonstrando a identidade entre efetivo e racional – são determinações que compõem o real objetivo e garantem sua potencial inteligibilidade absoluta.

O fato do ser precisar se realizar em ser-aí significa que o mundo estará carregado da racionalidade absoluta do ser ou, dito de outro modo, que algo de infinito subjaz a toda realidade finita e que o processo de autoconsciência das determinações do ser em sua infinitude implica em refazer esta infinitude na mediação entre diversos finitos⁷⁴. Entretanto, o fato de toda finitude concreta mediar-se com outra finitude apenas abre espaço para o movimento do estabelecer de novas finitudes sem alcançar nenhum termo, apenas um novo finito capaz de se confrontar com outro finito, o que JUANES conceitua como “*monotonia do limite*” (1989, p.140). A superação desta monotonia estaria, portanto, na superação da própria natureza em-si criada pelo ser. O alcance racional do infinito na realidade concreta pressupõe, portanto, um novo movimento de determinação baseado na rearticulação desta natureza pelos seres racionais finitos transformando a natureza em-si em segunda natureza⁷⁵ para-si.

⁷⁴ “Se o Geist como sujeito deve alcançar a autoconsciência racional na liberdade, então o universo tem de conter, antes de tudo, espíritos finitos. O Geist tem que ser corporificado. Mas a realidade corpórea é partes extra partes, extensas no espaço e no tempo. Portanto, para que a consciência seja, ela tem de ser situada; ela tem de estar em algum lugar, em algum momento. Mas, se a consciência está em algum lugar em algum momento (...) ela é finita. (TAYLOR, 2005, p. 39).

⁷⁵ Mas, na identidade simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como costume, - o hábito deles como uma segunda natureza, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram sem ser-

Estabelecido o anterior, Hegel identifica a infinitude com o ser-para-si: o que constitui, o que perpetuamente põe e se opõe ao posto. Cada algo, ou seja o imediato, se manifesta como o que tem seus próprios limites e sua própria identidade, que é por si e diferente dos outros. (...) a dialética descobre uma determinação mais profunda: a contradição interna continha dentro de cada algo o limite. O que nos indica que o finito não equivale meramente ao que está aqui, como pareceria a primeira vista, senão que coincide melhor com um limite que contém dentro de si o ilimitado ou dever-ser. O finito resulta da unidade do limitado e do ilimitado; (JUANES, p.141, 1989).

A diferença, portanto, entre a apreensão imediata do algo e a apreensão dialética é o desdobrar do infinito que existe dentro de cada finitude, enquanto a medida entre a qualidade e a quantidade de cada ser-aí⁷⁶. A elevação do finito ao infinito pressupõe que se alcance o infinito presente em cada finitude, determinação fundamental que promove um salto qualitativo em relação à diversidade de mediações que meramente reproduzem a finitude. É a razão, em sua finitude, que busca a totalidade, não enquanto qualidade exterior, mas enquanto qualidade presente em cada algo finito na realidade. A totalidade, enquanto infinitude concreta e conciliação entre os opostos do mundo será produto, e não objeto, de uma prática racional.

Não é este o caso da Razão radical, a qual, partindo do reconhecimento de que o eu não é todavia a realidade, se sente empurrado para o mundo. Mas seu interesse pelo mundo não é um interesse qualquer; se busca algo é a universalidade e a totalidade, ou seja, se busca a si mesma posto que ela e só ela tem a graça da universalidade e da totalidade. (JUANES, p.81, 1989)

Tal impulso para a totalidade, racional por excelência por buscar superar a unilateralidade das conclusões e promover as conciliações fundamentais entre entes diversos, é realização própria dos seres humanos, entes que corporificam a razão e carregam o pensamento como determinação e, por isso, são capazes de reconhecer o absoluto não apenas pelo pensamento diferenciado, mas pelo pensamento ativo aliado a atividade prática na medida em que transformam o em-si em algo para-si, ou seja, transitam da unilateralidade do pensamento abstrato para a produção concreta deste pensamento no mundo. Isto só é possível porque o próprio mundo, e não apenas o pensamento subjetivo, está carregado de força racional.

aí, o espírito vivo e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito. (HEGEL, p. 171, §151, 2009)

⁷⁶ Enquanto a qualidade trata da determinação que diferencia cada algo finito, a quantidade trata da determinação comum a todas as qualidades enquanto o variável número presente em cada algo finito. Entretanto, para HEGEL, quando a quantidade se altera a ponto de alterar a qualidade alcança-se a medida enquanto a *qualidade da quantidade* ou a *quantidade da qualidade*, estabelecendo assim os limites do ser-aí em alcançar uma consciência absoluta (Cf. JUANES, p. 144, 1989)

Ainda que admitamos que a teoria do sujeito de Hegel nos oferece uma visão de um conflito inevitável no homem, que poderíamos ser tentados a chamar de contradição, como isso justifica que se fale de um elo entre a identidade e a oposição tout court? A resposta é que essa teoria do sujeito aplica-se não só ao homem, mas ao espírito cósmico, ou Geist. E, com efeito, já vimos, no final da última seção, que a resolução da oposição no homem requeria que nos remetêssemos, para além dele, a um plano racional mais amplo que é o plano do Geist. (TAYLOR, 2005, p.37)⁷⁷

Como afirma TAYLOR, a maneira que Hegel encontra para refutar a antinomia entre sujeito e mundo, fundamentada pelo criticismo kantiano, e promover a reconstrução racional do mundo em busca da totalidade, foi transformar o mundo também em sujeito, racional e imbuído de vontade, para que alguma determinação comum entre ambos fosse capaz de unificar estes opostos inconciliáveis. Deste modo, o ser, absoluto e abstrato, ao *essencializar* a natureza corporifica suas determinações infinitas, principalmente a Vontade e o pensamento, no ser humano que se torna o veículo do autoconhecimento do ser por ter como uma das suas determinações, o pensamento acrescido agora da determinação da finitude individual. Disto se trata o conceito de Espírito, singularidade conjunta da razão humana finita que se volta à totalidade e toma a substância infinita da natureza para si.

“Sua verdade, portanto, é o próprio ponente, o espírito como a idealidade e negatividade, na medida em que ele de fato se particulariza e se nega em si mesmo, mas igualmente supera esta particularização e negação de si mesmo enquanto posta por ele, em vez de possuir nisso uma fronteira e limite, se une com seu outro numa universalidade livre consigo mesmo.” (HEGEL, 2001, p.108).

O Espírito (*Geist*) é o conceito resultante da atividade deste ente que corporifica a razão do ser, atestando tanto a liberdade do sujeito racional quanto a necessidade intrínseca à atividade deste sujeito de perscrutar o universal presente na finitude - uma espécie de missão divina de racionalizar o mundo. Por ser racional, o ser humano é capaz de conhecer a racionalidade incrustada no real e, deste modo, desenvolver suas ações em um ritmo progressivo e cumulativo de transformação do mundo em-si, gerado pelo movimento de corporificação do ser, em um para-si, enquanto conhecimento do infinito no finito a partir do desenvolvimento de uma segunda natureza.

⁷⁷ Haja vista que TAYLOR utiliza largamente o conceito de *Geist*, consideramos esta utilização um tanto equivocada por tratar de determinações especulativas do ser para falar de espírito, conceito que, segundo a *Fenomenologia do Espírito*, remete a unidade entre homem e natureza com vistas à formação do mundo objetivo ou do mundo da eticidade, como veremos a seguir.

O espírito é, como Hegel afirma na *Fenomenologia do Espírito*, “a pura unidade do Eu e do ser” (HEGEL, p.304, 2011). Com esta unidade alcançada pela consciência que a natureza em-si das finitudes começam a se transformar pela atividade humana em algo para – si, alcançando a infinitude presente nas coisas finitas e formando a esfera da substância ética enquanto mundo reorganizado pela atividade racional do espírito.

O espírito é a vida ética de um povo enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até à consciência do que ele é imediatamente; deve suprassumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras o saber de si mesmo. (HEGEL, 2011, p.306)

Importante nos atermos mais a esta relação entre espírito e vida ética moderna, objeto da nossa pesquisa. Como vimos nos itens anteriores, a vida ética é o princípio cultural e político universal de articulação de uma comunidade, capaz de unificar objetivamente um povo em torno de uma universalidade intuitiva ou racionalmente reconhecida. Essa eticidade, identificada aqui com o espírito, encontra seu fundamento no infinito incorporado nas coisas do mundo e na sua relação com o desenvolvimento histórico e da experiência dos indivíduos e dos povos.

Novamente, o infinito e o finito se confrontam e vinculam, desta vez no movimento da experiência individual e coletiva dos seres humanos, em contínuo confronto e conciliação com o mundo objetivo para formar as estruturas objetivas do direito e da política como as formas mais desenvolvidas de rearticulação do mundo do em-si ao para-si que se objetiva imediatamente (intuitivamente) na consciência individual das pessoas e mediadamente (racionalmente) no direito positivo e no estado⁷⁸. Importante notar que mesmo no nível da consciência espiritual, este espírito aparece inicialmente cindido, buscando pelo esclarecimento reconhecer a sua unidade perdida.

O mundo ético – o mundo cindido entre o aquém e o além – bem como a visão moral do mundo - são assim os espíritos, cujo movimento e retorno ao simples Si para-si essente do espírito vai desenvolver-se. Surgirá como meta e resultado deles, a consciência-de-si efetiva do espírito absoluto. (HEGEL, 2011, p.307)

Deste modo, percebemos a reiteração do aspecto relacionado com a soberania do estado, demarcada anteriormente neste trabalho, repetir-se no desenvolvimento conceitual do espírito. Falamos da cisão do espírito em eticidade formal do direito e intuição individual da bela eticidade (HEGEL, 2011, p.306, §441) que se refletem na

⁷⁸ Cf. HEGEL, 2011, p.306

própria necessidade do estado de se realizar enquanto soberania para, ulteriormente, afirmar por meio da filosofia – o saber e o conceituar do universal enquanto interação orgânica de suas partes – a necessidade deste estado enquanto mediação racional das intuições individuais previamente existentes.

Este é um momento fundamental do desenvolvimento do ser no mundo, pois, é exatamente a completa diferenciação do espírito subjetivo que garante a sua liberdade individual. Entretanto, esta liberdade individual, motor e veículo do espírito, deve estar a serviço da intuição da verdadeira liberdade a ser alcançada objetivamente pelo estado, enquanto efetividade elevada a essência. Isto porque, enquanto a intuição da eticidade presente na consciência individual é imediata, o estado, enquanto autonomia desta intuição, se revela como a alteridade necessária para trazer à razão as determinações infinitas da liberdade presentes no estado.

No dissociar-se da consciência [em seus momentos], a substância simples conservou, por um lado, a oposição frente à consciência-de-si, e por outro apresenta nela mesma a natureza da consciência – de diferenciar-se em si mesma, como um mundo organizado em suas massas. A substância se divide assim, em uma essência ética diferenciada: em uma lei humana e uma lei divina. (HEGEL, 2011, p.307)

A diferenciação entre a lei humana e a lei divina é a forma conceitual desta cisão entre o espírito que imediatamente realiza e reconhece a universalidade ética pela atividade coletiva e o espírito que se opõe e se concilia com esta universalidade ética imediata com a força racional da efetividade. Dito de outro modo, o estado realiza em sua efetividade absoluta aquilo que o espírito humano reconhece imediatamente como espírito ético. Esta cisão, no entanto, não significa a transposição do infinito concreto ao estado unicamente, mas sim uma diferença de graus de consciência – a primeira imediata e a segunda mediada, racional - uma vez que a totalidade da substância ética encontra-se tanto na lei humana como na lei divina.

Como já lembramos, cada um dos opostos modos de existir da substância ética a contém inteira, e também todos os momentos de seu conteúdo. Se a comunidade é, pois, a substância ética como agir efetivo consciente de si, então o outro lado tem a forma da substância imediata ou essente. Assim, essa última é de uma parte, o conceito interior, ou a possibilidade universal da eticidade em geral; mas, de outra parte, tem nela igualmente o momento da consciência-de-si. (HEGEL, 2011, p.309)

Podemos dizer, portanto, que a rearticulação do mundo promovida pelo espírito em uma segunda natureza pressupõe um espírito subjetivo, que carregue em suas determinações tanto a liberdade do sujeito quanto o reconhecimento da comunidade e a força racional deste novo mundo criado. Portanto, o espírito ético é o resultado de um movimento originado da atividade individual livre, que se eleva à autonomização de uma ideia abstrata no mundo para conseguir passar a reconhecer suas próprias determinações que, por existirem universalmente em todos os sujeitos, são as determinações universais para o exercício da sua própria liberdade⁷⁹.

A liberdade humana, por ser finita⁸⁰, até consegue reconhecer o caráter comunitário do espírito ético, porém o compreende apenas em sua imediatez, enquanto lei humana, e assim como o ser, precisa da mediação e do outro algo para que essa imediatez possa ser apreendida pelo pensamento. O ser humano, individualmente, reconhece em grau racional apenas a sua liberdade individual – o nível de consciência demarcado acima pela Sociedade civil – burguesa. Compreendendo que o imediato é o carente de consciência, o espírito ético sai de sua situação inicial para se tornar lei divina que posteriormente se efetivará em estruturas objetivas da eticidade⁸¹.

Deste modo, percebemos que na apreensão conceitual do Espírito se encontram as condições para a apreensão e reconstrução do absoluto no mundo baseada na liberdade individual e na liberação do absoluto gerado imediatamente pela atividade do espírito. Como o ser para-si carece de determinação e de efetividade para se realizar e se reconhecer, estes conceitos que se liberam precisam retornar a matéria, corporificando-se em algo. Veremos, portanto o caráter de corporificação enquanto dado especulativo da autoconsciência do ser e, particularmente, do caminho de desenvolvimento do espírito.

O tornar-se segunda natureza por meio da atividade espiritual significa que o ser para-si que se autonomizou deve corporificar-se novamente no mundo realizando objetivamente a dimensão absoluta da liberdade humana em seu nível particular e do

⁷⁹ *O princípio kantiano da autonomia da razão é, assim, para Hegel, o princípio fundamental da modernidade filosófica, pois ele atribui à razão a tarefa a estabelecer para si mesma as regras segundo as quais ela define o que pode aceitar como evidência a respeito do mundo dos objetos, e determinar as normas morais e jurídicas que ela pode reconhecer como válidas no mundo das interações e das instituições.* (MULLER, 2005, p.03)

⁸⁰ E aqui vale destacar o que já foi dito anteriormente sobre a modernidade e o princípio da liberdade individual conquistado historicamente. Este é um dado que influencia na lógica hegeliana e que explica o recurso a uma ideia necessária e ordenadora do todo.

⁸¹ *O que no mundo da eticidade tinha o nome de lei divina oculta, de fato emergiu de seu interior para a efetividade.* (HEGEL, 2011, p.331)

conceito de liberdade posto pelo ser no começo da criação. Também significa que este conceito deverá se realizar fora das mentes de seus produtores para que estes possam conhecer e reconhecer a totalidade das determinações de sua própria atividade.

A corporificação, para Hegel, é um conceito fundamental. Se o ser absoluto se assemelha a Deus, para JUANES (p.28) a necessidade de corporificar conceitos está relacionada com uma interpretação filosófica da vinda de Jesus Cristo para a Terra. Enquanto o Deus judaico, característico do mundo asiático, era a representação da ordem e da submissão à sua criação, estabelecendo um completo afastamento entre o finito e o infinito, o Deus cristão envia seu filho para o mundo, enquanto sua carne e sangue para viver na terra os flagelos da humanidade sendo Deus. Cristo, portanto, representa a unidade entre infinito e finito no mundo e sua vinculação com a vida humana enquanto veículo do espírito.

Do mesmo modo, o espírito deve efetivar no seu processo de transformar o mundo em-si em um mundo rearticulado pelo pensamento livre a síntese gerada pela relação entre razão individual finita e a racionalidade infinita presente no mundo em-si. Se, como vimos, o espírito confunde-se com o ético a efetivação completa de suas realizações se expressam nas efetivações da eticidade, a saber, na família, na sociedade civil e no estado, sendo este último a corporificação do ético em seu mais alto grau.

Contudo, esta corporificação não ocorre dentro de uma linha de causalidade, onde alguma ideia infinita se realiza, por vontade própria, totalmente no mundo. Se o espírito precisa rearticular o em-si no para-si isso significa que o absoluto é ele mesmo o resultado da dialética entre sujeito e objeto próprio da dinâmica do espírito e iniciada pelas determinações do movimento colocadas no mundo pelo ser que busca ainda se autoconhecer. É o conjunto total, ulteriormente analisado pela filosofia, da realidade presente que se efetiva enquanto a realidade do ser que se reconhece na rearticulação espiritual do mundo⁸². Para que essa filosofia do absoluto seja possível, é imperativo que o espírito se autonomize e se corporifique em estruturas separadas dos sujeitos finitos.

O espírito, portanto, é quem põe no mundo estas efetividades e as torna autônomas, mas apenas na compreensão filosófica do absoluto esta relação entre o interior e o exterior no refazer do absoluto fica esclarecida. Entretanto, esta identidade

⁸² *Hegel com isso pretende que o seu sistema anuncie uma visão que só pelo conjunto é possível conhecer o elemento. É como se o elemento em si não pudesse ter sua existência determinada, pois só é reconhecido na representação do todo como realidade primeira* (TROTTA, 2009, p.14)

não se realiza em todas as comunidades históricas, como é possível verificar pela narrativa da *Filosofia da História*.

Isto denota que o nível de desenvolvimento de determinados espíritos locais obedece a uma ordem de progressividade delimitada pela plena efetivação política e filosófica do absoluto no mundo, ou seja, o sistema ontológico hegeliano pode ser considerado um sistema fechado. Mesmo sendo atividade livre do espírito, este absoluto só se revela para aqueles que alcançaram os níveis plenos de consciência acerca da objetividade ética, para aquelas culturas onde o absoluto, realizado no exterior, já retornou ao interior de cada sujeito enquanto conteúdo racional. Portanto, o fato de existir um fim da História é indício suficiente para creditarmos também um fim para o movimento de espiritualização do mundo.

“A história universal vai do leste para oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o seu começo. [...] O oriente sabia – e até hoje sabe – apenas que um é livre; o mundo grego e o romano que alguns são livres; o mundo germânico sabe que todos são livres” (HEGEL, p. 93, 2008).

Todos são livres porque reconhecem objetivamente e racionalmente as estruturas do absoluto efetivadas no mundo concreto e conceituadas no conjunto de mediações que as compõem pela filosofia. A corporificação cumpre aqui o papel de realizar na realidade esta finalidade, descoberta pelo espírito no desenvolvimento histórico, da ontologia hegeliana. Para estas comunidades históricas – nomeadamente as civilizações ocidentais da Europa Central - que conseguiram realizar esta finalidade absoluta, a concretização do Espírito rearticula o infinito no mundo racionalizado pelo estado. Tendo em vista a relação intrínseca entre desenvolvimento histórico e filosófico, vemos que Hegel coloca na Prússia do século XIX a realização desta unidade absoluta entre sujeito e objeto na figura do estado monárquico sob as estruturas que vimos no capítulo anterior.

A existência do príncipe soberano enquanto efetivação corporificada da lei divina do estado é a realização concreta da liberdade espiritual alcançada pela cultura alemã que eleva ao mais alto grau as conquistas políticas, jurídicas e sociais da Revolução Francesa. Então, no final do desenvolvimento, é a ideia espiritual que se torna corpo universal na figura do príncipe. No entanto, esta universalidade é a liberdade formal dos indivíduos, pois é a realização concreta dos resultados do processo coletivo de espiritualização do mundo.

Todos reconhecem na força do absoluto que se corporifica no estado o resultado do processo de espiritualização do mundo. Aquele príncipe é, na verdade, cada sujeito da comunidade e sua liberdade particular no alcance do absoluto realizado enquanto efetividade universal. É a liberdade em seu mais alto grau.

3. MARX: CRÍTICA A HEGEL E SOBERANIA POPULAR

Vimos que a filosofia especulativa de Hegel comporta, dentre outros aspectos, I) o ser enquanto conceito primário e imediato do desenvolvimento do espírito no mundo que, ao buscar determinar-se coloca no mundo a possibilidade do absoluto ser conhecido por meio do pensamento dialético (mediação dos opostos); II) o espírito enquanto desenvolvimento racional do ser no mundo capaz de alcançar o absoluto pela reformulação mediada do mundo, transformando a realidade em-si em efetividade para si ou a realidade natural em estado (segunda natureza) e III) a necessária corporificação da ideia resultante do espírito como meio de superação dos limites intuitivos da eticidade efetivando-se em uma objetividade que condensa todo o universal desenvolvido pelo espírito em seu processo livre de reformulação do mundo.

A filosofia especulativa de Hegel gera, em termos de filosofia do direito, uma teoria que considera o estado como a realização concreta da racionalidade do ser por ser a expressão exterior das mediações geradas pela atividade livre dos seres racionais, veículos do espírito. A exteriorização de determinações, em termos de política, é um requisito para que algo seja racional porque somente no confronto entre sujeito e objeto é possível desenvolver a mediação necessária ao pensamento e, por fim, avançar no conhecimento do absoluto.

Somente por este confronto específico entre indivíduo e estado, cada sujeito passa a reconhecer-se na estrutura política universal, uma vez que a unidade dialética pressupõe também alguma determinação semelhante entre os opostos conflitantes e o conflito ajuda a evidenciar essa unidade. Contudo, devido às limitações individualistas e particularistas do sujeito, determinação fundamental da sociedade civil, este estado deve corporificar em torno de si a autoridade política a fim de salvaguardar a liberdade em seu mais alto grau, o que resume em poucas palavras a justificativa da soberania em Hegel.

É deste ponto que pretendemos começar este terceiro capítulo, sugerindo uma alteração de vocabulário para adentrarmos na “*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*” (CFDH) de Karl Marx. Enquanto Hegel trata de exteriorização necessária para o reconhecimento da racionalidade do estado, o jovem Marx, em consonância com a filosofia de Ludwig Feuerbach, trata de alienação dos atributos universais dos sujeitos sociais transplantados para entidades exteriores que, pelas limitações do individualismo, tornam-se verdadeiras entidades sobre-humanas a governar a vida dos indivíduos que os geraram. Esta conotação negativa dada ao conceito de mediação, exteriorização e

reconhecimento em Hegel será a tônica da crítica de Marx a concepção de soberania estatal hegeliana, objeto deste capítulo.

Para alcançarmos nossos objetivos, esta parte do trabalho será dividida em três itens: O primeiro tratará dos conceitos de Feuerbach, discutindo rapidamente a crítica que este autor elabora sobre a filosofia de Hegel e as primeiras formulações do materialismo derivado desta crítica, desenvolvendo também uma análise dos conceitos de alienação e gênero humano. O segundo item tratará da crítica da soberania de Hegel em Marx, abordando a recepção da filosofia de Feuerbach por Marx e como os conceitos deste autor, principalmente o conceito de alienação, se articula ao texto da CFDH para estabelecer uma oposição de ideias acerca da soberania. O terceiro e último item é uma derivação direta do conceito feuerbachiano de gênero aplicado a CFDH, abordando a concepção de Marx acerca de uma verdadeira democracia enquanto realização plena da soberania popular.

3.1. Natureza, Alienação e consciência genérica em Feuerbach

A questão da realização objetiva do espírito, ou seja, sua exteriorização em estado e constituição significa firmar a alienação enquanto um elemento fundamental da própria racionalidade do estado hegeliano. Contudo, se considerarmos que o direito é uma característica natural e imediata dos sujeitos, sua alienação representaria apenas uma sujeição dos indivíduos a entidades abstratas. É a partir da primazia da natureza como início da filosofia que podemos entender a crítica de Ludwig Feuerbach à filosofia de Hegel e a derivação política desta crítica desenvolvida por Marx.

A universalidade do estado dentro dos termos hegelianos, seria, segundo Feuerbach, uma das expressões da filosofia especulativa alemã e da sua postura autoproclamada de ser filosofia absoluta, pois ela crê na encarnação de ideias universais em objetos e fenômenos singulares que realizam, pela sua existência, toda a realidade daqueles universais, abarcando dentro dessas encarnações todas as diferenças existentes no espaço. Esta postura teológica da filosofia de Hegel que motiva Feuerbach a elaborar uma teoria materialista a partir da crítica ao idealismo. Senão, vejamos.

Feuerbach publica em 1839 o texto *Para a Crítica da Filosofia de Hegel* enquanto um manifesto filosófico crítico ao “*positivismo da razão*” da filosofia hegeliana enquanto dado imediato da realidade⁸³. É um pequeno artigo onde Feuerbach

⁸³ “(...) trata-se de uma crítica ao ‘positivismo da razão’, à razão da filosofia hegeliana, como um dado evidente, verdadeiro, sem averiguar a sua origem, os seus pressupostos, a sua validade real, objetiva; ou

se dedica a desconstruir a força teórica da dimensão especulativa da filosofia hegeliana, esforço que influenciaria outros níveis da filosofia hegeliana e da sua recepção na Alemanha de meados do século XIX.

Esta “razão positiva” criticada por Feuerbach pode ser entendida como o princípio que torna o finito infinito ou que absolutiza a natureza fornecendo lógica ao caminho do conceito, a saber, o começo da filosofia no ser. Para Feuerbach, o fato de Hegel tratar o ser como pressuposto significa assumir um início arbitrário capaz de referendar, a partir de articulações lógicas, todo o restante do seu sistema.

(...) o começo com o qual a filosofia deve começar tem um significado especial, o significado daquilo que em si, ou cientificamente, é primeiro. Ora, eu pergunto justamente: porque constituir em geral um tal começo? Será que o conceito de começo já não é um objeto da crítica, será ele imediatamente verdadeiro e universal?(FEUERBACH, 2012, p.29)

Como vimos, no último item do capítulo anterior (Cf. pp.49 a 62 desta dissertação), o ser como princípio da filosofia não apenas explica os fundamentos lógico-ontológicos da dialética, como também justifica todo o desenvolvimento do conceito no mundo condensado enquanto espírito. O ser, portanto, se credencia a tornar-se começo da filosofia por conter em si a imediatez e, conseqüentemente, a relação entre absoluto indeterminado e o nada.

Feuerbach, por sua vez, pretende criticar a filosofia especulativa alemã, que seria inspirada na filosofia de Hegel, a partir da necessidade de um começo para a filosofia e a ideia hegeliana de começo centrada no ser. Para isso, o autor realiza uma avaliação sobre o caráter do começo na filosofia hegeliana para extrair o que seriam as primeiras teses de uma possível revisão materialista da filosofia hegeliana.

Para Feuerbach, a noção de que o começo da filosofia se configura em um ser absoluto, abstrato, carente de determinação e idêntico a si mesmo denota que desde o início a filosofia hegeliana se compromete com um idealismo que não se sustenta nem mesmo pelos pressupostos da lógica hegeliana⁸⁴. Desta pressuposição surge o positivismo da razão na filosofia de Hegel uma vez que a ideia absoluta identificada

com outras palavras, trata-se de uma reflexão sobre a essência do ato de se filosofar, ou seja, sobre a natureza da própria filosofia, a partir de uma crítica da especulação, à filosofia especulativa, especialmente à filosofia de Hegel.” (CHAGAS in FEUERBACH, p.07/08, 2012)

⁸⁴ *Mas então como é que ele se mostra, se o próprio ser pressupõe já a ideia, se a ideia é já pressuposta em si como o primeiro? Deve, deste modo, a filosofia constituir-se e demonstrar-se como verdade para que não possa mais ser colocada em dúvida, quer dizer, para que a dúvida do ceticismo deixe de ter um fundamento objetivo?(...) Quem alguma vez se encontrou no início, no ser da lógica, encontra-se também na ideia; a quem este ser se demonstrou, demonstrou-se também já per se a ideia* (FEUERBACH, p.40, 2012)

com o ser transforma o seu pensamento em uma verdade autoevidente que, paradoxalmente, necessita da demonstração sistemática apenas para referendar este absoluto que já existe enquanto representação e fenômeno.

A filosofia de Hegel apresenta-nos, logo desde o seu começo e ponto de partida, uma contradição, a saber, a contradição entre verdade e cientificidade, entre essencialidade e formalidade, entre pensar e escrever. É certo que a ideia absoluta não é pressuposta formalmente, mas é-o segundo a essência. O que Hegel faz proceder como graus e membros da mediação já os pensara como determinados pela ideia absoluta. (HEGEL, p.43, 2012)

Esta característica de pressuposição da ideia absoluta no ser é o que fundamenta o diagnóstico de Feuerbach acerca da filosofia especulativa alemã como a “*autoalienação absoluta da razão*” (FEUERBACH, 2012, p.38) que exprime a razão formal, verdadeira e última como começo da filosofia. É este pressuposto anterior, de que a ideia absoluta permeia o ser, que justifica as teorias da encarnação da ideia em determinados sujeitos, presente em diversos momentos da filosofia hegeliana. Contudo, Feuerbach questiona-se, será possível que o universal, ou o genérico, possa se realizar em apenas um sujeito? Esta será a tese principal para compreender a teoria da alienação feuerbachiana. Antes devemos compreender como ele refuta a ideia abstrata de ser herdada da filosofia hegeliana.

Antes de postular os predicados do ser é necessário compreender qual a diferença específica de um possível começo da filosofia em relação ao começo abstrato e arbitrário, o que seria, para Feuerbach, “*aquilo que não podemos mais abstrair*” (Cf. FEUERBACH, 2012, p.40). A tese de que o ser abstrato era o começo é falsa porque este ser é desdobramento concomitante da ideia absoluta. Ora, se o ser abstrato carrega tantos problemas e complicações, porque não nos voltarmos a um verdadeiro começo no ser concreto? (FEUERBACH, 2012, p.41).

A própria filosofia hegeliana fortalece esta tese, na medida em que identifica ser e nada para sustentar que o ser é indeterminado. Como pode o entendimento pensar o nada em sua vacuidade se todo pensamento se dirige a algo determinado?⁸⁵ Apenas pela abstração o nada existe enquanto representação do pensamento, e mesmo nessa situação

⁸⁵ *O Nada é uma auto-ilusão absoluta (...), a mentira absoluta a si mesma. O pensar do nada é um pensar que se refuta a si mesmo. Quem nada pensa, justamente não pensa. O nada é a negação do pensar; por isso só pode ser pensado pelo fato de se tornar alguma coisa. (FEUERBACH, P.57, 2012)*

ele é apenas a ausência de algo e não o nada em-si⁸⁶, a completa ausência de determinação.

Deste modo, Feuerbach aponta que a identidade entre ser e nada do começo da filosofia reflete a prevalência da representação (indeterminado) sobre o real (determinado). O nada não pode de modo algum ser pensado, porque pensar é determinar; por consequência se o nada fosse pensado, seria determinado, o que refuta o conceito de nada. Como o nada existe somente na representação, colocá-lo como determinação presente no começo da filosofia significa assumir que o absoluto é o pensamento descolado da realidade concreta, o que confundiria razão com fantasia.

De fato, se o nada fosse pensável, desapareceria a diferença entre razão e irrazão, entre pensamento e ausência de pensamento, tudo que fosse possível e impossível, e até o maior contra-senso poderiam ser pensados e justificados. (FEUERBACH, p.58, 2012)

Se assumirmos esta noção de que pensar o nada é uma contradição lógica, mas que é possível diferenciar razão de irracionalidade, isso significa que deve existir um princípio da filosofia que permita a articulação das ideias capaz de alcançar o absoluto. Esta crítica ao ser abstrato, e mais precisamente ao nada, serviu para Feuerbach desenvolver a tese de que, ao contrário da lógica hegeliana, a verdadeira oposição não é entre ser e nada, mas entre ser abstrato e ser concreto e que é neste ser concreto que pode ser encontrado um começo para a filosofia, uma vez que todo pensamento é originário da realidade.

Se o começo da filosofia, onde se inicia a possibilidade do absoluto, não pode residir no ser abstrato, por contradição, o começo da filosofia deve ser algo possivelmente percebido na concretude. Qual seria, então, a existência capaz de abrigar as características de um começo? Feuerbach encontra as exigências para um começo da filosofia na natureza, não enquanto uma projeção do espírito humano, mas enquanto natureza existente em si mesma. Ela se credencia a ser um início não arbitrário da filosofia, pois é o suporte de toda a existência e a condição de possibilidade de toda realidade espiritual, ao abrigar a diversidade de fenômenos espirituais e a capacidade de averiguar, pelo recurso à sensibilidade, à verossimilhança de qualquer pensamento produzido.

⁸⁶ *Sou incapaz de pensar o privado de determinação e de conteúdo sem a referência ao conteúdo e à determinação; fora da determinação, não tenho conceito do que é desprovido de determinação (...). penso portanto o nada apenas por meio daquilo que não é nada, Eu refiro o nada ao pleno de conteúdo, mas onde coloco as referências, coloco determinações. (FEUERBACH, p.57, 2012)*

Posso, por consequência, riscar imediatamente da filosofia da natureza o absoluto; porque o absoluto é válido tanto para o espírito como para a natureza, tanto para este objeto determinado como para um objeto que seja o seu oposto, tanto para a luz como para o peso. Logo, no conceito de natureza, o absoluto desaparece para mim como um puro conceito desprovido de determinação, como um nihil negativum [nada negativo], ou então, se não for capaz de o tirar da minha cabeça, é a natureza que, faço ao absoluto, desaparece para mim. (FEUERBACH, p.52, 2012)

Ao destacar a natureza como começo da filosofia, Feuerbach pretende: I) evidenciar o caráter concreto de todo pensamento, admitindo que todo conteúdo espiritual surge de uma base material; II) abrigar dentro do ser concreto a diversidade de pensamentos⁸⁷, bem como a sensibilidade e a imediatez como critérios de julgamento do racional e do irracional⁸⁸. A natureza como começo da filosofia, portanto, inverte a tese ontológica do idealismo alemão ao enaltecer a concretude como sujeito e o espírito como objeto desta vida natural. O espírito, enquanto pensamento abstrato, só adquire realidade na medida em que se refere a algo real ou a algo abstrato demonstrado a outros espíritos que afirmem a verdade deste pensamento.

Mas se em contrapartida a natureza for verdadeiramente apreendida – apreendida como a razão objetiva – então ela será o único cânone tanto da filosofia como da arte. O expoente máximo da arte é a figura humana – e figura não só no sentido, mas estrito, mas também no sentido da poesia – o expoente máximo da filosofia é a essência humana. (FEUERBACH, p.62, 2012)

O enaltecimento da natureza em Feuerbach cumpre um importante papel ao materializar completamente a dimensão originária de uma filosofia, vinculando espírito e liberdade à realidade concreta. É a partir da natureza que os homens produzem objetivações conceituais e abstratas, necessárias primeiramente para a sobrevivência tornando-se, posteriormente, as categorias filosóficas largamente utilizadas. Daí se deriva que o abstrato é efeito, e não causa, do sensível, natural uma vez que do nada, nada surge, sendo necessário uma base material para a formação dos conceitos abstratos⁸⁹.

⁸⁷ *A própria forma da sua intuição e método é apenas o tempo exclusivista, e não simultaneamente o espaço tolerante. O sistema só conhece subordinação e sucessão, mas desconhece coordenação e coexistência. (FEUERBACH, p.24, 2012)*

⁸⁸ *Se o nada fosse pensado, desapareceria a diferença entre razão e irrazão, entre pensamento e ausência de pensamento, tudo o que fosse possível, e até o impossível, e até o maior contra-senso, poderiam ser pensados e justificados. (FEUERBACH, p.58, 2012)*

⁸⁹ *A natureza não pode ter sido deduzida do espírito, já que ela possui uma qualidade completamente diferente dele; mas o espírito pode ser deduzido dela e esclarecido por ela, uma vez que o homem, como*

Deste modo, Feuerbach sugere que todo pensamento abstrato possui alguma determinação e, por isso, possui também uma concretude fundada tanto na natureza, enquanto processo contínuo de interação empírica do homem com o mundo objetivo, bem como na relação empática entre os seres humanos que afirmam mutuamente a verdade de cada pensamento por meio da demonstração linguística e da aceitação sensível e racional que afeta outros homens imbuídos de razão e amor - o Eu-tu, princípio da consciência genérica, que veremos mais adiante.

Mas qual é, então, a essência do homem, da qual ele é consciente, ou que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração. Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter e a força do coração é o amor. (FEUERBACH, 2013, p.36)

Desta relação é que se geram como objeto os produtos espirituais. A inversão desta verdade, afirmada desde o pensamento mais simples até os sistemas mais complexos da filosofia antiga⁹⁰ gera a alienação, enquanto invisibilização desta liberdade humana proveniente de sua vida natural e espiritual sob a forma de um sistema filosófico e/ou teológico que assume os predicados absolutos que definem, do alto da sua abstração, a realidade concreta.

Etimologicamente, o termo alienação significa tornar alheio algo meu, aquilo que passa a pertencer a um outro (SERRÃO in CHAGAS, et alli., 2009, p.04). Em sentido estritamente filosófico, a alienação é utilizada para designar que a essência de um sujeito é firmada como algo externo, dominando-o pela sua superioridade com relação ao sujeito. Em Feuerbach, este sentido de alienação é largamente utilizado como modelo conceitual para sua crítica da teologia cristã e da filosofia especulativa.

Feuerbach afirma que tanto, a teologia cristã, como a filosofia hegeliana, promovem a alienação da essência humana, uma vez que projetam a essência do gênero humano para entidades conceitualmente abstratas ou sobrenaturais respectivamente a

criação da natureza, é a identidade de todas as oposições, isto é, a unidade do espiritual com o natural. (CHAGAS,2009, p.39)

⁹⁰ *Cada copo de vinho que bebemos em excesso é uma prova patética, e até peripatética, de que o servilismo da paixão excita o sangue, uma prova de que a prudência grega, está em total acordo com a natureza. Até o princípio fundamental dos estoicos, esses espantelhos moralistas cristãos, era como se sabe, viver de acordo com a natureza. (FEUERBACH, p 63, 2012)*

ideia absoluta, como vimos, e Deus⁹¹ que, deste modo, “agem” represando a conquista plena da realização da liberdade. Por este motivo, o projeto de “desalienação” de Feuerbach transita pela crítica da teologia cristã e da filosofia especulativa com vistas a demonstrar a impossibilidade de fundar racionalmente a natureza como ato de vontade da abstração – seja Deus ou a Ideia - para destacar o caráter originariamente sensível e gregário – antropológico - dos predicados absolutos legados ao divino⁹².

Deus, como Deus, isto é, como um ser não finito, não humano, não determinado materialmente, não sensorial, é apenas um objeto do pensamento. É o ser transcendente, sem forma, intocável, sem imagem – o ser abstrato, negativo, só é conhecido pela abstração e a negação. Por quê? Porque não é nada a não ser a essência objetiva do pensamento, a capacidade ou atividade em geral, que se a chame como se quiser, pela qual o homem se torna consciente da razão, do espírito, da inteligência. (FEUERBACH, 2013, p.65)

Seu projeto de “desalienação” por meio da filosofia tem início com a crítica da filosofia de Hegel (1843) haja vista que Feuerbach identifica o sistema hegeliano como uma variante filosófica da teologia cristã, uma vez que promove uma elaboração teórica de Deus, fundamentando filosoficamente a projeção das determinações humanas como abstratas determinações autônomas da Ideia.

Importante analisarmos estes trechos da *Essência do Cristianismo* e dos *Princípios da Filosofia do futuro*. Apesar de tratarem de elementos semelhantes do pensamento de Feuerbach, a verdadeira natureza de Deus, destacam premissas distintas e complementares em relação ao problema da alienação. No trecho da *Essência do Cristianismo*, Feuerbach destaca que Deus é produto da razão que, como vimos, é atributo essencial do ser humano; este produto se descola do seu sujeito originário pelo fato de que as limitações da individualidade impedem que este sujeito que pensa o infinito possa compreender como seu este produto do pensamento, abstraindo esta verdade para um plano exterior e superior onde residiria um Deus que é o oposto do ser humano.⁹³

⁹¹ Assim como a essência divina nada mais é do que a essência do homem, libertada dos limites da natureza, assim a essência do idealismo absoluto nada mais é do que a essência do idealismo subjectivo, liberta dos limites e, decerto, racionais, da subjectividade, isto é, da sensibilidade ou da objectalidade em geral. (FEUERBACH, 2008, p. 37, §22)

⁹² Cf. FEUERBACH, p. 08, 2008, §02

⁹³ Ele nada mais pode fazer que abstrair a inteligência das limitações da sua individualidade. O ‘espírito infinito’ em contraste com o finito não é então nada mais que a inteligência abstraída (posta ou pensada em si mesma) das limitações da sua individualidade e corporalidade (porque individualidade e corporalidade são inseparáveis) (FEUERBACH, P. 65, 2013)

Isso significa que Deus possui alguma relação com atributos humanos, mas, por algum motivo, ele se diferencia de nós, se aparta da sua origem para figurar como um mítico ser superior a reger os seres humanos com atributos inescapavelmente humanos. Deus não sintetiza apenas a essência da razão, mas também figura como vontade absoluta - uma vez que este Deus cria a natureza e toda a existência *ex nihilo*⁹⁴ – e como amor absoluto – representado principalmente pela paixão divina em sacrificar seu próprio filho pela expiação dos pecados humanos⁹⁵. Vontade, amor e razão são, como visto na *Essência do Cristianismo*, atributos humanos que, ao serem considerados em sua infinitude, abstraídos da individualidade do sujeito, são legados a um ser superior.

A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.e., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria. (FEUERBACH, 2013, p.45)

De fato, nenhum ser humano pode, isoladamente, querer, se apaixonar e pensar infinitamente. Somos seres naturais, finitos, imersos nas limitações da existência individual. Entretanto, a nossa limitação natural não nega o fato de que vontade, amor e razão são atributos originariamente humanos. Isso significa dizer que até mesmo a projeção infinita destes atributos, e a própria existência de Deus como suprema perfeição, também deve emanar da existência humana, ou seja, é a partir da abstração e hipostasiação da nossa essência que se criam os deuses. Nesta premissa reside o segredo da virada antropológica da religião, uma vez que ao questionar a origem dos predicados infinitos de Deus, Feuerbach promove a reapropriação destes pela própria humanidade geradora destes predicados em sua vida natural.

Esta reapropriação tem início com a crítica ao individualismo, caminho pelo qual Feuerbach conseguirá traçar seu projeto de “desalienar” a relação entre homem e Deus. Para Feuerbach, Deus adquire este atributo de ser a suprema perfeição na medida em que I) o indivíduo se coloca diante da sua grandeza e percebe a sua limitação perante a suprema perfeição, como abordado anteriormente, e II) Deus é o próprio arquétipo das

⁹⁴ *O teísmo pensa para si Deus como a causa, mas como uma causa viva, pessoal, como o criador do mundo: Deus produziu o mundo pela sua vontade. Mas a vontade não basta. Onde existe a vontade deve também existir o entendimento: aquilo que se quer é apenas mester do entendimento.* (FEUERBACH, 2008. p.23, §14)

⁹⁵ Cf. FEUERBACH, 2013, p. 77

infinitas possibilidades da vontade individual, tendo como principal exemplo a criação da natureza como um ato e vontade⁹⁶.

Contudo, esta ascensão do individualismo só se sustenta quando a humanidade é compreendida apenas pela razão pura, abstraída dessa compreensão a dimensão sensível do homem. A individualidade, como nos afirma SERRÃO (in CHAGAS et alli., 2009, p. 20) é a expressão social da perda da integridade do sujeito, “*reduzido a uma alma*”, uma vez que o apreço pelo Deus transcendente – ou pela Ideia abstrata – resultou em uma visão do indivíduo destituído de sensações e que, conseqüentemente, estabelece um contato precário com o mundo exterior já que afirma a racionalidade ou a divindade como forças superiores à existência dos sensíveis.

A figura do eu esvaziado, destituído das sensações que o ligam ao aqui e agora da realidade mundana, acabaria por esfumar o mundo verdadeiro e tomar por verdade a volátil esfera das representações e das crenças. A aspiração da alma a prolongar-se indefinidamente no além, lugar de uma vida melhor após a morte, seria o derradeiro refúgio do individualismo e do egoísmo e, por consequência, a derradeira consumação do dualismo. (SERRÃO, 2009, p.20)

Ao fornecer um sentido filosófico para a sensibilidade, Feuerbach pretende destacar a possibilidade de acessarmos a existência fora do pensamento, principalmente naquilo que concerne à relação entre indivíduos humanos. De fato, é na potencial consciência de que o ser humano existe como gênero que reside a sua capacidade para tornar infinitas as suas próprias capacidades. Em nossa relação sensível com a natureza nós a objetivamos no intuito de satisfazer necessidades individuais dos nossos corpos, o que gera um nível específico de consciência, a saber, a consciência de si mesmo como indivíduo.

Entretanto, o fato de que a humanidade desenvolve religião, ciência e filosofia, em vinculação sensível com a natureza, nos indica que a consciência humana ultrapassa este nível de fenomênico de consciência. Somos capazes de compreender a nossa individualidade não apenas imersos em nós mesmos, mas também, como parte de uma

⁹⁶ Esta segunda maneira de compreender a relação entre Deus e a consciência da individualidade se refere de forma mais precisa à reconstrução protestante da perfeição divina, centrada na figura de Jesus promovendo uma primeira “antropologização” da religião como é possível perceber a seguir: *O Deus que é o homem, portanto o Deus humano, isto é, Cristo – é apenas o Deus do Protestantismo. O Protestantismo já não se preocupa com o Catolicismo, com o que Deus é em si mesmo, mas apenas com o que Ele é para o homem; por isso, já não tem como aquele nenhuma tendência especulativa ou contemplativa; já não é teologia - é essencialmente só cristologia, isto é, antropologia religiosa. (FEUERBACH, p.08, 2008, §2)*

vida exterior (natural) e como integrante a uma vida interior compartilhada com outros iguais. A esta segunda capacidade Feuerbach dá o nome de consciência genérica.

De fato, é o animal objeto para si mesmo como indivíduo – por isso tem ele sentimento de si mesmo – mas não como gênero – por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber. Onde existe consciência (em sentido rigoroso) existe a faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros. Mas, somente um ser para o qual seu próprio gênero, a sua quiddidade torna-se objeto, pode ter por objeto outras coisas ou seres de acordo com a natureza essencial deles. (FEUERBACH, 2013, p.35).

É este caráter genérico, esta duplicidade imediata do ser humano, que compõe a essência da teologia e da religião. Deus torna-se a resposta objetiva para a dificuldade que temos em aliar, na nossa consciência individual, a consciência do gênero e as limitações da individualidade, compreendendo aquilo que possuímos dentro de nós como algo objetivado, externo a nós⁹⁷. No entanto, esta vida genérica pode ser facilmente apreendida quando comparados o predicado divino da onipresença com as realizações da humanidade em seu conjunto.

O que se passa com a onisciência divina passa-se também com a onipresença divina, que também se realizou no homem. Sim, enquanto o homem observa esta estrela do ponto de vista da Europa, observa simultaneamente a mesma estrela do ponto de vista da América. O que é absolutamente impossível a um homem só, é possível a dois. Mas Deus está ao mesmo tempo em todos, em todos os lugares, onisciência ou onipresença só existe na representação, na imaginação e, por conseguinte, não se deve passar por alto a importante distinção já várias vezes mencionada entre a coisa apenas imaginada e a coisa real. (FEUERBACH, 2008, p. 21).

Entretanto, imerso no individualismo, esta consciência permanece velada, distante daquele que efetivamente realiza aquelas capacidades supremas⁹⁸. Desta forma se conforma a alienação da essência humana em Deus para Feuerbach. Segundo ele, é na nossa incapacidade de reconhecer os atributos de Deus enquanto produto da nossa vivência imanente como coletividade que reside o alheamento da nossa essência para Deus⁹⁹. O projeto de “desalienação” da humanidade, a sua “nova filosofia”, portanto, é

⁹⁷“O objeto do homem nada mais é do que sua essência objetivada nada mais é que a sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus.” (FEUERBACH, p.44, 2007)

⁹⁸ Segundo ele, o fato de o homem ter consciência de sua própria espécie, do seu ser genérico, faz dele um ser especial e distinto dos animais. Mas, ao defrontar-se com as características pertencentes ao seu gênero, nem sempre é consciente disto. (SCHULZ, p.15, 2001)

⁹⁹ Que mais se pretende ainda? Temos, pois, aqui um exemplo concreto da verdade de que a representação humana de Deus é a representação que um indivíduo humano para si faz do seu gênero, de que Deus, enquanto totalidade de todas as realidades ou perfeições, nada mais é do que a totalidade

uma inversão da inversão, a partir de um resgate das características mais sensíveis tomadas como originárias, aquelas responsáveis por tornar a vinculação humana não apenas uma mistificação distante, teológica, mas uma verdade filosófica e anti-dogmática.

O que vemos, portanto, é que a alienação proveniente da filosofia especulativa é uma expressão racional do intervalo entre consciência individual e consciência genérica criada historicamente pelo modo de vida burguês, urbano proveniente da ascensão da modernidade. Enquanto Hegel assume esta característica como realização de uma dimensão fundamental da liberdade, a liberdade individual, Feuerbach compreende-a enquanto o fundamento da submissão humana à seus predicados hipostasiados e da necessidade de elevar esta liberdade em sua forma genérica a esferas exteriores de pensamento, como a ideia absoluta que ordena o mundo ou o próprio Deus.

Pensando no problema da soberania, Feuerbach estabelece um rápido paralelo entre consciência genérica e estado na “*Necessidade de reforma da Filosofia*”, entendendo que a estrutura jurídica é expressão da desconfiança de Deus e que esta desconfiança realiza a afirmação de que o genérico encontra-se no homem em coletividade, efetivada racionalmente no Estado.

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e da sua reunificação, constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades, o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. (FEUERBACH, p.06, 2008)

A solução da alienação para Feuerbach reduzia-se a uma reunificação consciente do gênero humano capaz de realizar a necessária reapropriação dos predicados absolutos legados a deus e a ideia. Tal reapropriação se expressaria, no campo do direito, em uma espécie de autogestão empática onde toda alienação política se converteria em trabalho coletivo em prol da coletividade e de cada indivíduo, é o que nos permite concluir esta rápida menção ao problema da soberania do estado.

Este ponto será o paralelo entre Marx e Feuerbach que utilizaremos neste trabalho. Percebemos que na CFDH, o jovem autor pretende desenvolver esta concepção de estado supracitada, enquanto realização completa do projeto de

sinopticamente compendiada para uso do indivíduo limitado, das propriedades do gênero repartidas entre os homens e que se realizam no decurso da história mundial.(FEUERBACH, 2008, p. 20)

“desalienação”, confrontando as concepções de Feuerbach acerca da alienação especulativa e da consciência genérica com os pontos do texto hegeliano sobre o estado, que irá partir da ideia de soberania enquanto alienação dos predicados absolutos do direito para o estado ideal.

3.2. Marx e a crítica da soberania em Hegel

Partindo deste conceito feuerbachiano de alienação, seria possível existir uma comunidade política que dispense totalmente esta alienação do sujeito ao estado? É esta a problemática explorada por Marx no texto da CFDH. Neste item veremos que Marx tenta destituir de validade a dimensão especulativa da *Filosofia do Direito* de Hegel que justifica tanto a separação entre estado e sociedade como a soberania interna do estado. Mas, como Marx chega a este problema?

O texto da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* pode ser melhor caracterizado como um “acerto de contas” com o hegelianismo por parte de um jovem Marx influenciado pela atividade jornalística e pela filosofia de Feuerbach do que um texto filosófico pronto e acabado sobre a natureza do estado. Isto porque, nos início de 1843, o jovem Marx se encontrava em um interregno de empreendimentos editoriais, entre a censura a *Gazeta Renana* iniciada em dezembro de 1842 e a publicação dos primeiros números dos *Anais Franco-alemães* em 1843¹⁰⁰. Na sua atividade jornalística inicial, nosso autor, formado em direito com doutorado em filosofia e inspirado pelo pensamento hegeliano, começa a transitar entre o tratamento puramente conceitual dos problemas do estado e o tratamento radicalmente concreto das questões do direito, assumindo aos poucos que a racionalidade em-si e para-si do estado poderia ser problematizada.

O representante da burguesia invocou a liberdade de comércio para justificar a liberdade de imprensa. Tal argumento, dizia Marx, tinha o mérito de colocar o problema sobre um plano concreto, diferente da maneira vaga e sentimental com que os livres alemães haviam abordado até então os problemas políticos, para os quais foram incapazes de oferecer soluções concretas. (CORNU, 1976, p.31)

Esta inclinação às questões concretas aparece claramente no artigo de *Análise da VI Dieta Renana* de 1842, onde Marx analisa o debate da “*caricatura nobiliárquica de parlamento*” (CORNU, p.24, 1976) acerca de questões públicas, a saber, sobre a liberdade de imprensa e a famosa questão do roubo de lenha. Enquanto na questão da

¹⁰⁰ Cf. CORNU, 1976, p.157.

liberdade de imprensa, que Marx acreditava ser um atestado de racionalidade do estado por permitir a livre circulação de ideais, promovendo o desenvolvimento racional do estado¹⁰¹, percebia entre os colegiados da Dieta uma adesão interessada aos termos desta questão. Enquanto os burgueses interessavam-se na liberdade de imprensa aliada a liberdade de comércio¹⁰², os membros da nobreza feudal defendiam a censura aos editoriais de oposição, tese colocada em prática por Frederico IV, rei da Prússia, em 1843 contra a Gazeta Renana de Marx.

A questão do roubo de lenha, por outro lado, revela um conflito entre a tradição de exploração pública das terras comuns e a recente propriedade privada, onde prevaleceram os interesses dos possuidores de terras sobre os direitos tradicionais da população de adquirir lenhas nas antigas terras comuns. Este é considerado o primeiro registro de Marx dedicado a analisar um problema eminentemente social, fornecendo a este problema, de cunho econômico, um tratamento jurídico, político e moral, seguindo a esteira aberta por Hegel para análise das questões sociais. A sobreposição do direito consuetudinário a propriedade sobre o direito de uso das terras comuns, para Marx, significava que o poder legislativo, para além de defender os interesses universais do estado, visava garantir os interesses particulares de seus membros e das frações de classe que representavam.

Por outro lado, se bem descobriu, em um caso particular, que a lei era a expressão dos interesses privados que tinha por missão defender, Marx não pensava em estender essa comprovação e essa crítica ao conjunto das leis. Compenetrado, todavia, com a doutrina hegeliana, pensava que o estado tinha como dever garantir o direito em si, e não os interesses privados, e ao caso particular da lei sobre o roubo de lenha, opunha a lei em geral, que diante de seus olhos seguia sendo a expressão da justiça e da Razão. (CORNU, p.118, 1976)

Percebemos que, neste interregno entre o início de seu trabalho jornalístico e a escrita da CFDH, ao mesmo tempo em que Marx utiliza de um vocabulário hegeliano para compreender os fenômenos políticos também começa a perceber a incongruência entre as contradições concretas do mundo social e político e os problemas empíricos acerca da universalidade do estado. Pela experiência que Marx vinha adquirindo em questões de estado, interesses diversos daqueles relacionados ao conhecimento ontológico da liberdade em seu mais alto grau se sobrepunham nas decisões de estado,

¹⁰¹ CORNU, 1976, p.31

¹⁰² O que, para Marx, significa submeter a capacidade de promoção do desenvolvimento racional aos interesses particulares da classe produtora alemã, a saber, a burguesia. (Cf. CORNU, 1976, p. 32)

mas ainda assim acreditava que essas intervenções eram passageiras e não comprometiam a racionalidade do estado como um todo. É esta experiência concreta, que diferencia racionalidade em sentido estrito e as questões de estado, que leva Marx a começar a duvidar da filosofia política hegeliana.

Em seu trabalho jornalístico, Marx percebia que existiam setores da sociedade, burgueses e proprietários de terra, que exerciam o poder em benefício próprio alijando de tal poder a população mais pobre e destituída de patrimônio. Tal constatação gerou no jovem Marx, primeiramente, uma adesão, de caráter jovem hegeliano, às classes populares, apoiando o ideal comunista de que o setor da sociedade mais próximo da consciência genérica seriam os trabalhadores¹⁰³; gera também a inclinação de Marx pelas ideias comunistas defendidas pelos seus colegas de publicação, Moses Hess, Engels, Ruge etc. Vemos aqui começar a tomar forma, por exemplo, a concepção de classe social da filosofia política de Karl Marx.

Mas antes de alcançar este nível de elaboração, conquistado principalmente pela junção entre comunismo e o estudo da economia política clássica na maturidade a partir dos manuscritos de 1844, o Marx jovem ainda está imerso na questão do estado e em como superar os entraves à liberdade geral que presencia. Seus escritos titubeavam entre assumir a filosofia hegeliana como uma fonte de categorias filosóficas para entender a política e criticar a mesma filosofia como sustentação ideológica para a ideia de estado racional que, concretamente, se revelava como sistêmico domínio de determinadas classes sociais sobre outras.

“(...) M. Hess expunha em seus artigos uma doutrina comunista de inspiração feuerbachiana, na qual concebe como princípio que a humanidade, depois de haver tomado consciência de sua verdadeira natureza, devia criar uma organização social e instaurar o comunismo, de onde a vida individual se confundirá com a vida coletiva” (CORNU, p.110, 1976).

Ao adentrar nos estudos sobre o comunismo, pela via feuerbachiana aberta com a teoria de Moses Hess, Marx adota radicalmente a posição que assume Hegel como conservador e ideólogo da monarquia prussiana, percebendo que o estado não é o racional em-si e para-si, pelas arbitrariedades dos agentes estatais que, ao invés de

¹⁰³ “Ele (Feuerbach) é antes quem estabelece solidamente o ‘homem real’ como princípio, quando a ‘crítica destruidora’ na Alemanha, buscava liquidar toda coisa determinada e todo existente, através do princípio subjetivo da ‘consciência de si’! Feuerbach é talvez não tanto a influência que leva Engels e Marx a deixarem o idealismo (...), mas sobretudo quem inicialmente lhes oferece uma fundação teórica para o seu ideal e as bases para a consolidação de um sujeito humano comunitário.” (SOUZA, p.31, 1992)

trabalhar em prol dos interesses universais, buscavam engendrar por meio do estado ganhos particulares para suas respectivas frações sociais¹⁰⁴. Diante dos fatos concretos, o Estado mais se assemelhava à religião alienante do que à uma instituição capaz de promover a racionalização da política e do direito.

Se o pensamento de Hegel sobre o estado moderno não condiz com a realidade, qual seria, então a natureza do estado e do direito? Como assumir a portentosa complexidade hegeliana acerca da universalidade do estado se os fatos concretos demonstram que o estado é um comitê de particulares que trabalham em benefício próprio? Desta contradição surge a iniciativa de revisar suas concepções políticas de origem hegeliana a luz das intuições empíricas que adquiriu no trabalho jornalístico.

Em seu desejo de que suas concepções tornem-se mais claras, empreenderia, primeiro, uma crítica da filosofia de Hegel, em particular de sua Filosofia do Direito, que até então havia dominado seu pensamento e dirigido a sua ação. O motivo imediato de sua Crítica da Filosofia do Direito de Hegel era a necessidade de resolver o problema da natureza do estado e da sociedade, e de suas relações, que então expunha imperiosamente. (CORNU, p.285, 1976)

A filosofia de Feuerbach foi de grande importância neste processo de desvencilhamento da influência hegeliana operado por Marx, uma vez que forneceu ao nosso jovem autor as linhas gerais de uma possível crítica à filosofia de Hegel, além de oferecer o cabedal de categorias capazes de esclarecer ao jovem autor a possibilidade de se elaborar uma filosofia materialista do direito, demarcando assim o rompimento de Marx com o jovem hegelianismo por encararem o problema do estado como um problema puramente abstrato, centrado na chamada crítica da religião¹⁰⁵.

Concentremos-nos um pouco neste ponto. A famosa Introdução à CFDH, Marx inicia o texto afirmando que “a crítica da religião está, no essencial terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (MARX, p.151, 2013). A religião, neste texto de Marx representa tanto a visão feuerbachiana, que trata de um pensamento abstrato que se pretende absoluto por alienar os atributos humanos, quanto a visão do

¹⁰⁴ Cf. CORNU, p. 116/117, 1976

¹⁰⁵ Esta dura luta política afastou Marx dos jovens hegelianos, que evoluíam em suas teses em um sentido oposto. Desde finais de 1841, o Clube dos Doutores havia se transformado no círculo de ateus, o Clube dos Livres. Conservavam sua fé no Estado prussiano e todavia se consideravam sua milícia; ao mesmo tempo, participavam mais ativamente na luta contra suas tendências reacionárias, ao ver que se apartava de sua missão e adotava a forma de um Estado cristão. Sob a influência de B. Bauer, dirigiam seus principais ataques contra a religião e pensavam, com ele, que a luta contra a religião constituía o elemento primordial de todo movimento de liberdade. (CORNU, p.50/51, 1976)

jovem hegelianismo¹⁰⁶, enquanto uma crítica do pensamento positivo e abstrato que justificaria por si mesmo a interrupção do movimento concreto de realização da liberdade.

Ao citar que a tarefa de crítica da religião já estava realizada, Marx declara o termo desta tarefa por Feuerbach ao retirar do idealismo hegeliano o domínio unilateral do debate filosófico alemão, trazendo a filosofia para a dimensão oposta à especulação pura, a saber, a concretude e a natureza. Marx busca, então, superar os entraves especulativos do pensamento jovem hegeliano ao propor um modelo filosófico sustentado pela crítica, e não pela reconstrução, do idealismo hegeliano, capaz de sustentar uma filosofia do direito onde a realização da ideia da liberdade não cesse por imperativos abstratos, mas pela realização concreta da liberdade alienada no estado.

Com tal guinada, Marx confere à filosofia a tarefa de desmascarar a alienação em suas formas profanas e propõe-se a entender as relações entre a realidade social da Alemanha e a filosofia do direito e do estado produzidas nesse país. (FREDERICO, p.104, 2009)

Portanto, o que era uma intuição inicial fundada unicamente em dados empíricos passa a ser, a partir da leitura de Feuerbach, uma possibilidade viável e verossímil de produzir uma filosofia enquanto tradução concreta do real¹⁰⁷, superando as abstrações hegelianas. Como Marx vincula a visão de alienação de Feuerbach, fundamentalmente aplicada para a crítica da religião, às questões profanas da política? A resposta para esta questão será crucial para compreender a crítica de Marx a soberania do estado nos termos hegelianos.

Como dito anteriormente, a CFDH dedica-se a analisar os capítulos relacionados à teoria do estado hegeliano uma vez que tem como objetivo a revisão das concepções de Marx acerca do estado e, possivelmente, refunda-las sob uma égide menos influenciada pelo idealismo hegeliano. Podemos assumir como uma premissa comum a todo o texto que a crítica voltada a Hegel leva em consideração que todo fenômeno estatal é expressão concreta da alienação do indivíduo à universalidade estatal que, em suas esferas concretas de liberdade (família e sociedade civil), revela-se subordinado a uma decisão institucional formalmente abstraída destes.

¹⁰⁶ (...) os jovens contestadores de (Hegel) empenhavam-se em afirmar a dominância do movimento dialético, que tudo subordina em sua marcha ascendente, inclusive a religião, momento superado, no interior do próprio sistema hegeliano, pela filosofia. (FREDERICO, p.24, 2009)

¹⁰⁷ A filosofia, de fato, não é algo intemporal e abstrato; constitui a mais alta expressão de sua época; engendrada pelas tendências e necessidades desta, atua, por sua vez, sobre ela para dirigir seu desenvolvimento. (CORNU, p.43, 1976)

Por necessidade externa pode-se somente entender que 'leis' e 'interesses' da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às 'leis' e interesses do Estado; que aquelas são subordinadas a este; que sua existência é dependente da existência do Estado; ou também que a vontade e as leis do Estado aparecem à sua 'vontade' e às suas 'leis' como uma necessidade. (MARX, 2012, p.34)

Esta concepção inicial, de que toda mediação entre Estado (universal) e sociedade civil (particular) na teoria do estado de Hegel significa subordinação ou limitação da liberdade é um elemento fundamental para compreendermos o uso do conceito de alienação ao longo deste texto. FREDERICO argumenta que, metodologicamente, Marx assume a chamada crítica das mediações hegelianas formulada por Feuerbach como pressuposto da crítica ao idealismo no estado. Segundo o autor, Marx assume, em termos de direito e em termos epistemológicos, uma postura dualista contrária à lógica aristotélica e à lógica hegeliana que visa combater¹⁰⁸, ao assumir que extremos reais não se mediatizam uma vez que são extremos e não partes de uma mesma totalidade.

Negando, portanto, o silogismo e vendo a mediação como farsa, como intervenção indevida, como um desajeitado apaziguador, um 'deixa-disso' trapalhão, Marx entende que o extremo real só pode ser (...) o outro ser, a essência diversa, o inteiramente outro. A oposição diz respeito apenas a seres distintos e, como tal, não pode ser superada. (FREDERICO, 2009, p.65)

No caso do direito, os extremos reais são a família e sociedade civil, dimensões concretas da política, de um lado e o Estado, enquanto abstração, do outro. Para Marx, apenas uma mistificação da teoria do direito é capaz de formular uma tese de unificação entre estes extremos opostos de modo a garantir, na mediação, a realização mais aprimorada da liberdade. Para justificar essa liberdade mediada, Hegel assume que família e sociedade civil possuem uma “*determinação essencial do direito privado pelo Estado*” (MARX, 2012, p.34), ou seja, que há algo no conceito da dimensão concreta da liberdade que almeja o estado¹⁰⁹. De fato, esta constatação crítica de Marx encontra eco na teoria hegeliana como vimos anteriormente.

¹⁰⁸ “Dois extremos reais não podem ser mediatizados, precisamente porque eles são extremos reais” afirma Marx, negando ao mesmo tempo toda a doutrina do silogismo e, também, a integração social proposta por Hegel. (FREDERICO, p.63, 2009)

¹⁰⁹ “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’. 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.” (MARX, 2012, p.35)

A partir deste ponto é que vemos Marx assumir a teoria das mediações de Hegel como uma teoria da alienação da liberdade concreta à liberdade abstrata da ideia, entendendo a *Filosofia do Direito* de Hegel mais como uma teoria que busca acomodar todas as relações sociais em torno de um ideal abstrato de liberdade, que justifique a vigência da sua lógica dialética, do que uma teoria capaz de formalizar conceitualmente os ímpetus políticos de liberdade da era moderna.

Aqui aparece o misticismo lógico, panteísta. A relação real é: 'que a divisão' da matéria do Estado é, no singular, mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação. Esse fato, essa relação real é expressa, pela especulação, como manifestação, fenômeno. Essas circunstâncias, esse arbítrio, essa escolha da determinação, essa mediação real são tão somente a manifestação de uma mediação que a Ideia real executa nela mesma e que se passa por detrás das cortinas. (MARX, 2012, p.35)

Vemos então que a crítica da filosofia do direito não se resume a uma crítica dos fundamentos jurídicos e políticos do estado, expandindo a análise até a fundamentação lógica do estado segundo a filosofia hegeliana, seguindo as teses de Feuerbach para refutar o idealismo e demonstrar a vigência prática do materialismo para a questão da liberdade. Neste primeiro comentário, Marx demarca de forma ampla a sua posição acerca da questão do estado e da lógica idealista, entendendo-a como força conceitual que justifica a alienação do indivíduo em suas esferas comunitárias concretas ao estado.

O que vemos, portanto, é um Marx que I) torna irreduzível a relação entre estado e sociedade civil ao refutar completamente qualquer possibilidade de mediação entre extremos opostos exteriores; II) assume que toda tentativa de mediar a relação entre estado e sociedade civil representa uma forma de alienação por subordinar a liberdade da sociedade ao arbítrio do estado. Ao estabelecer um irreduzível dualismo entre estado e sociedade civil, Marx pretende denunciar a insustentável relação entre estes extremos nas esferas de poder do estado, destacando o caráter alienante da soberania e da liberdade política da sociedade civil em nome da vigência concreta da lógica hegeliana.

“A ideia real, o Espírito, que se divide ele mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, como em sua infinitude”; portanto, a divisão do Estado em família e sociedade civil é ideal, isto é, necessária, pertence à essência do Estado; família e sociedade civil são partes reais do Estado, existências espirituais reais da vontade; elas são modos de existência do Estado; família e sociedade civil se fazem, a si mesmas, Estado. Elas são a força motriz” (MARX, 2012, p.35)

O próximo passo da crítica do direito, portanto, será comprovar esta primazia da sociedade civil sobre o estado em confronto com a tese hegeliana do direito, o que será feito com o auxílio da categoria consciência genérica e sua crítica ao individualismo. Antes, o jovem Marx tratará da alienação presente nas esferas de poder do estado.

No chamado poder soberano, a existência do sujeito monarca, que unifica em na deliberação particular de um único indivíduo a soberania universal do estado, realiza no mundo e justifica a arbitrariedade da filosofia especulativa, que utiliza de métodos estranhos a sensibilidade para afirmar suas teses, como criticava Feuerbach e a arbitrariedade política presente nas possíveis decisões dos governantes.

Marx afirma esta concepção do poder soberano ao analisar o início do primeiro parágrafo dedicado a esta esfera de poder específica. O poder soberano é universal exatamente porque é a corporificação do direito-para-si na figura do príncipe monarca. Isso significa que a vontade do príncipe é vontade soberana, a sua particularidade é, ao mesmo tempo, universalidade. Dentro da lógica hegeliana, a função do príncipe, de fato, conseguiria ser condizente com a natureza de um estado constitucional, onde os indivíduos que cumprem funções públicas não se confundem com a função (MARX, p.48, 2012). Porém, ao refutar o sistema idealista do autor, Marx também levanta uma suspeita razoável acerca da verdade dessa separação entre indivíduo e função pública, uma vez que o estado não é uma abstração, mas é obra humana e composto por seres humanos concretos.

Elas estão, antes, unidas ao indivíduo mediante um vinculum substantiale, por uma qualidade essencial do indivíduo. Elas são a ação natural da sua qualidade essencial. Esse disparate advém do fato de Hegel conceber as funções e atividades estatais abstratamente, para si, e, por isso, em oposição à individualidade particular, mas ele esquece que tanto a individualidade particular como as funções e atividades estatais são funções humanas ele esquece que a essência da particularidade não é a sua barba, o seu sangue, o seu físico abstrato, mas sim a sua qualidade social e que as funções estatais etc. são apenas modos de existência e de atividades das qualidades sociais do homem; (MARX, p.48, 2012)

Marx, neste ponto, rearticula as determinações do indivíduo reconhecendo-o enquanto um ser que detêm as duas determinações, a saber, a determinação individual e a determinação de se reconhecer imediatamente como um membro da coletividade social. Por isso Marx descarta a necessidade de mediações, uma vez que os indivíduos podem reconhecer diretamente um caráter social genérico, negando deste modo a determinação egoística do sujeito da sociedade civil. Veremos o uso marxiano deste

conceito no próximo capítulo, porém, em termos de análise do poder soberano, nosso jovem autor percebe a necessidade de individualizar a soberania na figura do monarca como uma autonomização dos predicados políticos existentes no sujeito, ou seja, como expressão da alienação política que começa pela primazia da ideia sobre o real.

Como visto na própria *Filosofia do Direito*, a substancialidade do estado é um existente etéreo caso não seja corporificado no direito positivo e em instituições. Em consonância a esta primeira ideia, Hegel articula a ideia da vontade enquanto aquilo que pode realizar e afirmar a vigência concreta de determinadas ideias em determinadas épocas. Sendo assim, se o direito-em-si é universal, ele deve se corporificar em uma única figura, o monarca.

Hegel inaugura um falso problema, segundo Marx, uma vez que sua consideração da existência soberana do monarca reflete a característica de apêndice da *Filosofia do Direito* em relação à Lógica, o que implica submeter todos os fenômenos políticos e sociais a serem expressões da razão puramente abstrata.

“A substância deve ‘dividir-se nas distinções conceituais que são, do mesmo modo, graças àquela substancialidade, determinações estáveis e reais’. Essa frase, a essencial, pertence à lógica e já se encontra pronta e acabada antes da filosofia do direito. Que essas distinções do Conceito sejam, aqui, distinções ‘de sua atividade (do Estado)’ e que sejam ‘determinações estáveis’, ‘poderes’ do Estado, tal parêntese pertence à filosofia do direito, à empiria política. Toda filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica.” (MARX, p.45, 2012)

Reinterpretando de acordo com o materialismo este parágrafo, ele aponta para a simplicidade de considerar, sem mediações, o estado como produto direto da atividade dos indivíduos, afirmando assim o seu caráter social e não apenas a sua determinação egoísta burguesa. Se existe um direito-em-si, uma substancialidade e uma soberania do estado que precisa ser corporificada para se tornar racional, isso significa que existem pessoas concretas que carregam consigo estes predicados. A alienação, portanto, surge como expediente que subordina os produtores dos predicados políticos como produtos desta ideia mística gerada fora de qualquer base natural.

A existências dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. (MARX, 2012, p.50)

Ao aplicarmos estas concepções gerais sobre a filosofia do direito a análise do poder soberano, percebemos um Marx obviamente crítico da lógica por trás da submissão do sujeito aos predicados políticos. Enquanto Hegel entende que as mediações presentes no poder soberano representam uma salvaguarda lógica ou natural contra o despotismo (HEGEL, §278 p.260, 2009), Marx destaca o caráter de coação presente na existência deste poder soberano. Segundo nosso jovem autor, o resultado desta alienação do poder político, abstraindo-se todas as influências idealistas, não passa de um exercício de poder do alto governo sobre a sociedade que está abaixo dela (MARX, p. 49, 2012).

A atividade política soberana enquanto atividade individual, sempre será concretamente despótica uma vez que se sustenta em uma relação política alienante, onde a sociedade sempre deve submeter-se ao poder da soberania encarnada na figura do príncipe¹¹⁰. Marx parte, então, para a desconstrução do argumento da encarnação da soberania, em termos muito semelhantes àqueles utilizados por Feuerbach, como apontamos anteriormente.

De maneira geral, Marx questiona-se como a soberania pode “pousar” em um único sujeito? Isso seria incoerente até mesmo com a filosofia de Hegel uma vez que a espiritualização do mundo é, em certa medida, a negação da natureza e, para sustentar a sua tese das mediações do estado, Hegel apela novamente para a natureza e o nascimento para justificar a encarnação da soberania em um único monarca.

Em terceiro lugar, como a realização da vontade em existência natural acontece imediatamente, isto é, sem os meios que a vontade habitualmente necessita para se objetivar, falta do mesmo modo, um fim particular, isto é, determinado, compreende-se que a ‘mediação através de um conteúdo particular, de um fim no agir’ não tenha lugar, pois, não há um sujeito que age e a abstração, a pura ideia da vontade, para agir, age de forma mística. (MARX, p.60, 2012)

Com estes e outros argumentos, Marx pretende demonstrar as diversas formas de alienação presentes no poder soberano bem como as fraquezas do argumento que sustentam uma concepção de soberania baseada na separação entre sociedade civil e Estado. Em conjunto, estes argumentos visam fortalecer uma noção imediata da soberania enquanto predicado emanado da própria sociedade, a saber, soberania popular, tema que veremos no próximo capítulo.

¹¹⁰ “Se o príncipe é a “soberania real do Estado” então o príncipe pode também externamente, valer como o ‘Estado autônomo’, mesmo sem o povo. Mas ele é soberano porque representa a unidade do povo, então ele é apenas representante, símbolo da soberania popular.” (MARX, 2012, p.54)

Por ora, sigamos na análise da denúncia marxiana sobre a alienação presente nas esferas de poder do estado analisadas por Marx. Será na caracterização do poder governamental que nosso jovem autor destacará os supostos equívocos de Hegel sobre a sociedade civil, uma vez que o egoísmo privado, o combate particularista de todos contra todos é o motor para a exaltação do patriotismo (MARX, p.67, 2012). De fato, como vimos, o que impulsiona o sujeito para reconhecer a universalidade política são as dificuldades e os desejos em torno do sistema de carecimentos.

Porém, como destaca o próprio Marx, este é outro ponto da complexa filosofia política de Hegel que fala contra a grande tese de seu autor. Se tal noção é verdadeira, isso significa que a soberania do estado é uma qualidade dos cidadãos e surge da esfera da particularidade, reafirmando assim a soberania popular. Por outro lado, Hegel entende que o lócus da soberania estatal é exterior aos indivíduos, apesar de admitir que é da sua atividade que surge o conhecimento do direito – em – si e o reconhecimento do estado.

Mas não é o mesmo indivíduo que desenvolve uma nova determinação da sua essência social. É a essência da vontade quem desenvolve suas determinações pretensamente a partir de si mesma. As presentemente diversas e separadas existências empíricas do Estado são consideradas como encarnação imediata de uma dessas determinações. Como o universal é tornado independente, ele é imediatamente confundido com a existência empírica e, logo a seguir, o finito é tomado de maneira acrítica pela expressão da ideia. (MARX, p.67, 2012)

Esta alienação da característica soberana do estado é percebida pela existência da burocracia estatal que pressupõe a existência das estruturas administrativas da vida social articuladas em torno da soberania constitucional e da vontade do monarca. Seu funcionamento, segundo Marx revela I) a separação entre sociedade civil e estado uma vez que a burocracia goza de certa autoridade sobre a sociedade em termos de execução da ordem constitucional ou da ordem do monarca; II) por causa desse poder, a burocracia, formada por sujeitos da sociedade civil, não apenas exercerá seu papel constitucional como o exercerá contra a população, se necessário. Em termos materialistas, este seria um contrassenso do sentido do estado sustentado apenas pela tese de que a particularidade e a universalidade políticas encontram-se em dimensões diferentes.

A burocracia é o 'formalismo de Estado' da sociedade civil. Ela é a 'consciência do Estado', a 'vontade do Estado', a 'potência do estado' como uma corporação (em contraposição ao particular, o 'interesse universal' pode se manter apenas como um particular, tanto quanto o particular, contraposto ao universal, mantém-se como um universal. A burocracia deve,

portanto, proteger a universalidade imaginária do interesse particular, o espírito corporativo, a fim de proteger a particularidade imaginária do interesse universal, seu próprio espírito.(MARX, p.71, 2012)

Estas mesmas características alienantes dos predicados da sociedade civil reaparecem no poder legislativo, mas são tratadas por Marx de acordo com a sua complexidade. Isto porque apenas neste poder a soberania do estado não aparece como produto da vontade exterior, mas enquanto atividade contínua determinação da sociedade, sendo esta a mais longa sessão de todo o texto. A antiga desconfiança empírica de Marx com os aparelhos de representação do estado adquire aqui contornos filosóficos.

Isso porque neste momento Marx conclui que, apesar de ser tarefa do poder legislativo a atualização das leis constitucionais, pelo fato de atuar dentro dos limites constitucionais este poder não pode alterar toda a constituição sob risco de ferir a própria constituição que legitima a sua ação de reforma da constituição, mantendo intacta a natureza da constituição.

Quer dizer, portanto: diretamente, a constituição se encontra fora do domínio do poder legislativo, mas, indiretamente, o poder legislativo modifica a constituição. Ele faz, por um desvio, o que ele não pode e não deve fazer pela via direta. Ele a decompõe em détail, porque não pode modificá-la em gros. Faz segundo a natureza das coisas e das relações o que não devia fazer segundo a natureza da constituição. Faz materialmente, de fato, o que ele não faz formalmente, legalmente, constitucionalmente. (MARX, p.79/80, 2012)

Desta forma, precária segundo Marx, Hegel consegue resolver a colisão entre atualização e ação dentro da constituição. A pobreza desta explicação leva em consideração que a atualização das leis não reflete verdadeiramente uma deliberação racional dos representantes da sociedade civil, mas um processo de atualização pressuposta pela natureza da constituição expressa. Isso significa que, se a constituição e as esferas de poder do estado alcançaram a existência, o poder legislativo deve apenas realizar o conjunto de desenvolvimentos e possibilidades endógenos ao organismo constitucional e o poder de atualizar se revela como uma necessidade de trazer a existência a razão da constituição, de onde Marx conclui que o Estado nada possui de racional uma vez que a necessidade, novamente, governa os seus rumos e a sua atualização¹¹¹.

¹¹¹ Mas o verdadeiro não é que, no Estado – que, segundo Hegel, é a suprema existência da liberdade, a existência da razão autoconsciente – não é a lei, a existência da liberdade, mas sim a cega necessidade

Marx, portanto, entende que a constituição é apenas o “vir-a-ser” da ideia do direito que começa a ganhar concretude pela ação parlamentar. O sentido de atualização, portanto, é novamente alienado da população, nos termos explorados por Feuerbach e Marx, que não participa diretamente da renovação das leis, tornando-se o segundo termo desta relação ao aguardar de fora as atualizações parlamentares sempre dentro do marco racional da constituição, algo semelhante aos limites do direito contratualista¹¹². Percebemos, talvez, uma abertura ao debate sobre a possibilidade e o significado da revolução social, tema caro ao Marx maduro, enquanto a subversão do sistema social vigente, no caso o capitalismo, pela via da ação popular organizada.

Os sujeitos que comporão o parlamento, o elemento estamental, serão também objetos do escrutínio do nosso jovem autor em uma análise muito importante para o paralelo que desejamos desenvolver neste trabalho. Para Marx, o fato de “muitos” sujeitos, componentes concretos de setores da sociedade civil, serem reduzidos à representação do único sujeito capaz de vocalizar o universal presente nas ideias da coletividade revela a falta de visão de Hegel para a universalidade empírica que se revela diante dele para evidenciar a universalidade abstrata do único, de maneira análoga à realizada para justificar o poder soberano.

A subjetivação do ‘assunto universal’, que dessa maneira é tornado independente, é exposta, aqui, como um momento do processo vital do ‘assunto universal’. Em lugar de os sujeitos se objetivarem no ‘assunto universal’, Hegel deixa que o ‘assunto universal’ se torne sujeito. Os sujeitos não carecem do ‘assunto universal’ como de seu verdadeiro assunto, mas o assunto universal carece de sujeitos para sua existência formal. (MARX, p.85, 2012)

O desprezo de Hegel à universalidade empírica do povo, apontado por Marx nestes parágrafos, serve como outra prova da alienação política defendida pelo autor prussiano como filosofia do direito. O misticismo enquanto característica da filosofia especulativa aqui se revela como a realização concreta da universalidade social abstrata na forma da deputação, ou seja, da representação única capaz de vocalizar a universalidade inacessível aos murmúrios da turba, realizando a alienação também em sua dimensão epistemológica ao promover a separação entre forma do assunto universal

natural quem governa? E se for reconhecido que a lei da coisa contradiz a definição legal, porque então não reconhecer também a lei da coisa, da razão, como lei do Estado? (MARX, p.80, 2012)

¹¹² Como exemplo, podemos pensar na formulação de Rousseau no Livro II d’ O Contrato Social quando afirma que não pode existir nada fora da soberania: *A soberania é indivisível pela mesma razão que é inalienável, pois a vontade é geral ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é o ato de soberania e faz lei; no segundo caso, não passa de uma vontade particular (ROUSSEAU, 1987, p.44)*

e seu conteúdo, a saber, o povo, para sustentar a noção anterior de que a ideia universal vige antes da existência do povo, como parte da constituição que expressa o direito em si enquanto desdobramento da necessidade.

O assunto universal está pronto, sem que ele seja o assunto real do povo. A causa real do povo se concretizou sem a ação do povo. O elemento estamental é a existência ilusória dos assuntos do Estado como assuntos do povo. É a ilusão de que o assunto universal seja assunto universal, assunto público, ou a ilusão de que a causa do povo seja assunto universal. (MARX, p.86, 2012)

O que vemos aqui é a consequência desta primeira alienação do poder legislativo. Se o assunto universal não é posse direta do povo, mas do elemento estamental, isso significa que existe uma separação entre a opinião universal dos setores da sociedade civil e os sujeitos que compõem este setor possibilitando a este elemento estamental defender ideias e atualizações da lei estranhas aos seus representados sob a proteção da soberania, o que em tese se revelaria contrário à promoção da liberdade uma vez que promoveria uma nova submissão, agora aos elementos mais bem preparados dos setores da sociedade civil.

Partindo do pressuposto de que a constituição já contém em si, formalmente, o substrato que conduz sua atualização segue-se que a formalidade do elemento estamental seria “insignificante” por um lado, pelo fato de acidentalmente ocupar a função de corpo da atualização, por um lado e “suspeita” por outro, uma vez que o elemento estamental representaria uma voz coletiva ainda incerta. Logo, até mesmo a representação política proposta por Hegel sucumbe diante do poder da ideia, segundo Marx, uma vez que nem mesmo o sujeito que representa os setores da sociedade civil no poder legislativo carregaria consigo qualquer grau de autonomia em relação à ideia absoluta realizada na constituição.

Portanto, o saber e a vontade dos estamentos são em parte supérfluos, em parte, suspeitos. O povo não sabe o que quer. Os estamentos não possuem a ciência do Estado na mesma medida dos funcionários, dos quais ela é monopólio. Os estamentos são supérfluos para a realização do ‘assunto universal’. Os funcionários podem realizá-lo sem os estamentos; com efeito os estamentos são puro luxo. Sua existência é, por isso, no sentido mais literal, uma mera forma. (MARX, p.87, 2012)

Consideramos importante destacar que, para nosso jovem autor, a qualidade de tornar a representação política algo formal, porém formalmente dispensável é característica da sociedade moderna e não apenas da filosofia do direito hegeliana,

demonstrando que Marx desenvolve, desde o início, uma postura crítica em relação ao estado construído pela sociabilidade burguesa. O que Marx pretende destacar é que Hegel considera a realidade irracional, mística e abstrata, do estado moderno como a essência inescapável do estado, represando as possibilidades concretas de surgimento de novas determinações acerca do estado, determinações estas que superem a irracionalidade que analisava no seu trabalho jornalístico.

Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas por que ele toma aquilo que é pela essência do Estado. Que o racional é real, isso se revela, precisamente em contradição com a realidade irracional, que, por toda parte é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. (MARX, p.88, 2012)

Deste modo, um estado capaz de dar vazão ao desenvolvimento da razão e de expressar nas suas instituições aquilo que efetivamente emana do povo, como produto e não sujeito controlador da sociedade deve ser um estado plenamente democrático. Veremos a partir daqui a dimensão positiva da crítica de Marx a filosofia do estado de Hegel que, como vimos, confunde-se com sua crítica ao estado moderno.

3.2. Fundamentos de uma democracia radical

Como vimos, Marx considera a separação entre público e privado uma expressão de alienação das características políticas do sujeito e a universalização do modo de vida burguês enquanto modo superior de realização da liberdade¹¹³. Esta caracterização deriva da perspectiva de Hegel sobre a inexorabilidade do modo de vida burguês como expressão da racionalidade na história e da possibilidade de equacionar o conjunto das individualidades com um ambiente público capaz de apaziguar e garantir a liberdade individual destes sujeitos.

Contudo, considerar a subordinação do particular (sociedade) ao universal (estado) seria contraditório com o ideal de realização da liberdade defendido pelos hegelianos e pelos filósofos do esclarecimento de modo geral. Ainda mais contraditório se este ideal universal é abstraído dos sujeitos, pairando sobre eles como razão

¹¹³ "(...) a individualidade no capitalismo se configura como independência à sujeição pessoal, às relações senhor-escravo. A individualidade que tem por base essa independência pessoal foi chamada pelos filósofos burgueses de liberdade, e confundida com a liberdade tout court, com a liberdade plena e absoluta. Trata-se, antes, do elemento específico ao indivíduo burguês que mistifica a própria liberdade. O contraditório na sociedade burguesa é que esta liberdade convive com a dominação. O indivíduo "livre" se vê agora dominado por forças objetivas e independentes da vontade dos homens." (RAMOS, 1993, p. 61)

autônoma e universal, além de ser contraditório com a sua realização histórica vivenciada por Marx no estado prussiano, realizando-se enquanto uso da autoridade pública pretensamente universal para fins de auxílio de um setor da sociedade em detrimento de outras. Conforma-se, deste modo, o retorno da autoridade mística sobre a autonomia racional.

Inverter esta alienação na política significa, portanto, reagrupar a dimensão privada e pública no sujeito, compondo aquilo que Marx considera como verdadeira democracia. Veremos que, para nosso jovem autor, a dicotomia entre público e privado é, na verdade a dupla expressão do gênero humano em seu fenômeno político e que, caso os indivíduos adquiram a consciência genérica de sua condição de espécie, seria possível readquirir a consciência coletiva ou a comunidade política enquanto unidade entre indivíduo social e político como forma realizada da chamada verdadeira democracia¹¹⁴. Passaremos então a analisar este conceito tendo em vista a categoria de consciência genérica e as visões de Marx acerca do enigma da democracia.

Buscaremos neste capítulo encontrar e comentar os trechos em que Marx trata da chamada “verdadeira democracia” tratando-se, em suma, de uma democracia sem alienação, onde estado e sociedade se confundem e a vontade do povo se expressa diretamente como ambiente público, promovendo uma plena atualização da constituição sem intermediários e, conseqüentemente, um desenvolvimento da própria razão ampliando, assim, a realização da liberdade preconizada pelos jovens hegelianos.

A tradição da filosofia política, ao menos desde que se fundou a separação entre direito natural e direito civil, trabalhou com modelos de estado, de hierarquia política e de organização da sociedade baseados no paradigma da alienação enquanto transformação do direito natural individual em direito público pela concessão de determinadas liberdades individuais a uma entidade política e jurídica que incorpora o espírito público seguido do acordo coletivo de limitar sua liberdade pelo apaziguamento público e garantia de liberdades individuais¹¹⁵.

¹¹⁴ *No que toca à contradição entre o Estado e a sociedade civil, o enigma resolve-se na forma elíptica da comunidade. É a comunidade a “forma de movimento”, ou uma forma em movimento, que resolve a contradição ao mesmo tempo em que a realiza. Conforme argumentei alhures, a comunidade é o conceito marxiano que significa, simultaneamente, Estado e sociedade civil, precisamente por não ser, ao mesmo tempo, nenhum dos dois.* (POGREBINSCHI, 2007, p.58)

¹¹⁵ Tomamos como referência desta assertiva a concepção rousseauiana de contrato social como possível modelo geral da teoria contratualista quando afirma: *Essas cláusulas, quando bem compreendidas reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, porque, em primeiro lugar, cada um dando-se completamente, a condição é igual para*

A teoria contratualista é o maior exemplo deste paradigma. É sabido que as teorias políticas de Hobbes, Locke e Rousseau tentam narrar o processo de transição do homem natural ao homem civil baseados na afirmação de certos direitos fundamentais do homem – direitos individuais (medo da morte, propriedade e cidadania respectivamente) – e, principalmente, pela garantia da vida.

Em alguma medida, Hegel retoma este paradigma da alienação política na sua *Filosofia do Direito*, porém, abandona a noção de que a passagem do homem natural ao homem civil seja iniciativa exclusivamente histórica dos povos adicionando a noção de desenvolvimento da ideia, progresso e história como processos necessários que se corporificam na natureza e no homem, tornando-o um “veículo” da realização da ideia neste processo de desenvolvimento das formas do direito¹¹⁶. Este fato é atestado pela filosofia de Hegel, como vimos nos capítulos anteriores, e é nomeado por Marx como a fenomenização da lógica hegeliana.

A Substância deve ‘dividir-se nas distinções conceituais, que são, do mesmo modo, graças àquela substancialidade, determinações estáveis e reais’. Essa frase, a essencial, pertence à lógica e já se encontra pronta e acabada antes da filosofia do direito. Que essas distinções do Conceito sejam, aqui, distinções ‘de sua atividade (do Estado)’ e que sejam ‘determinações estáveis’, ‘poderes’ do Estado, tal parêntese pertence à filosofia do direito, à empiria política. Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica. O parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas hors-d’œuvre (aperitivos) do desenvolvimento propriamente dito. (MARX, p.45, 2012)

Por valorizar a lógica em detrimento da empiria política, Hegel abandona e critica o contratualismo por não acreditar ser possível derivar uma ordem política universal da relação social dos particulares. O estado enquanto universal derivaria de algo também universal, a ideia absoluta, que se expressaria nas particularidades, no caso, na ação humana direcionada pela razão.

De qualquer modo, podemos dizer que, com as diferenças devidamente destacadas, a alienação política é uma categoria que unifica o pensamento político

todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém se interessa por torná-la onerosa para os demais. (ROUSSEAU, 1987, p. 32)

¹¹⁶ *Tampouco a natureza do Estado reside na relação contratual, quer o Estado seja tomado como um contrato de todos com todos ou como um contrato de todos com o príncipe e o governo – A ingerência dessa relação contratual, assim como das relações de propriedade privada em geral, nas relações estatais, produziu as maiores confusões no direito do Estado e na efetividade. Assim como em períodos anteriores os direitos e as obrigações do estado foram vistos e afirmados contra os direitos do príncipe e do Estado como uma propriedade privada imediata do indivíduo particular, assim também em período mais recente, os direitos do príncipe e do Estado foram considerados objetos de contrato e nele fundados como mero elemento comum da vontade, surgido do arbítrio. (HEGEL, 2012, p. 107, §75, anotações)*

destes autores e as primeiras noções formuladas sobre o estado moderno sendo exatamente esta característica que o jovem Marx deseja extrair do seu modelo de estado, colocando no lugar a noção de verdadeira democracia enquanto um estado que supere os entraves à liberdade do estado moderno.

Esta noção de verdadeira democracia se articula com a noção de gênero humano em Feuerbach, considerando que uma sociedade “desalienada” seria aquela que adquire a consciência de que os predicados universais são produtos da atividade e do pensamento coletivo do homem entre si e em relação à natureza. Deste modo, a relação que podemos estabelecer entre democracia e consciência genérica é a reapropriação popular das características universais do estado enquanto produtos legitimados pela atividade concreta do conjunto dos indivíduos caracterizando uma superação do comum sentido de alienação presente no estado moderno.

A religião, no sentido ordinário, não é tanto o vínculo quanto a dissolução do Estado. Deus, no sentido da religião, é o pai, o conservador, o providenciador, o guardião, o protector, o regente e o senhor da monarquia mundial. Por isso, o homem não precisa do homem; tudo o que ele deve receber de si ou dos outros recebe-o imediatamente de Deus. Confia em Deus, não no homem; dá graças a Deus e não ao homem, por conseguinte, o homem só por acidente está vinculado ao homem. Na explicação subjectiva do Estado, os homens reúnem-se pela simples razão de que não creem em nenhum Deus, porque negam inconscientemente, de modo instintivo e prático, a sua fé religiosa. Não é a fé em Deus, mas a desconfiança em Deus que funda os Estados. É a crença no homem como deus do homem que explica subjectivamente a origem do Estado. (FEUERBACH, p.05, 2008)

Se o estado é a concretização da crença do homem nas qualidades da sua espécie, seria contraditório colocar novamente o estado como uma nova religião a ordenar os homens como um ente que transcende os sujeitos. Por este motivo Marx inicia a introdução a CFDH com a famosa frase “(...) a crítica da religião está, no essencial terminada” (MARX, 2012, p.151), pois se a crítica da religião, enquanto a narrativa mistificada sobre o que existe além do homem já não mais exerce influência sobre a esfera mundana é necessário superar a influência da religião que ainda persiste no “mundo do homem, o Estado, a sociedade” tratando de rearticular o gênero e o indivíduo na sua dimensão política. Esta articulação, por sua vez, é barrada pela inversão promovida pelo estado moderno que substancializa a condição individual do sujeito.

Disto se trata a citação de Feuerbach destacada acima, a saber, que o estado é a expressão política da reapropriação do gênero humano. Caso a ideia abstrata seja aquilo

que define os limites da universalidade do estado o que acontece é a contradição entre o caráter humano do estado e sua expressão religiosa, mistificada pela influência da ideia, que represa, ao lançar a iniciativa a seres extramundanos, a liberdade humana.

Para Marx, esta retomada do gênero humano no estado acontece quando a democracia deixa de ser uma mera representação de um regime demagógico fadado ao fracasso, onde os interesses particulares se sobrepõem ao interesse coletivo, como defendia por Hegel, e se torne um conceito plenamente desenvolvido enquanto realização política da consciência genérica do ser humano enquanto espécie capaz de superar os limites da individualidade e se reconhecer imediatamente enquanto membro da coletividade.

A democracia é, assim, a essência de toda constituição política, o homem socializado como uma constituição particular; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie particular em face das existências que não contradizem a essência. (MARX, 2012, p.56)

A democracia, portanto, se identifica com a noção de estado preconizada por Feuerbach, segundo Marx, enquanto a realização concreta da superação da alienação religiosa, a comunidade dos homens que adquirem consciência de sua espécie. Podemos perceber que a adoção da categoria consciência genérica por Marx serve para abandonar a concepção burguesa e individualista do sujeito defendida por Hegel e que fundamenta toda a noção de soberania separada da sociedade. A categoria consciência genérica guarda a noção de que o ser humano é naturalmente gregário e adquire a perspectiva do individualismo por desvio dessa natureza gregária ao assumir o modo de vida urbano e burguês. Para além de um proselitismo da natureza, Marx almeja destacar que o caráter comunitário do ser humano é imediatamente reconhecido caso não existam barreiras, de cunho religioso, para esta unidade.

Se o sujeito tem condições naturais de readquirir o controle sobre a consciência genérica na forma da universalidade social, a diferença entre esfera pública e esfera privada seria ilusória, mística, servindo apenas para interromper este processo de reconhecimento da dimensão genérica da espécie uma vez que reforçaria constantemente a necessidade de alienar suas capacidades universais a entes políticos corporificados em determinados sujeitos imbuídos desta autoridade soberana da sociedade. Se a consciência genérica permanece represada, destacando-se como única

consciência possível, ou como única determinação do homem, a sua consciência individual que se identifica com o direito abstrato derivado da propriedade privada, cria a sociedade atomizada dos indivíduos do sistema de carecimentos descrito por Hegel.

Portanto, se há possibilidade de uma democracia direta ela surge, segundo Marx, pela superação da individualidade burguesa, derivada do advento da propriedade privada, enquanto determinação essencial do ser humano, retomando aqui um dos corolários da filosofia de Feuerbach, a saber, que é o individualismo burguês responsável por ser um elemento alienante da consciência genérica¹¹⁷. A soberania abstrata, que justifica a monarquia constitucional e a separação entre estado e sociedade, deriva-se dessa separação entre direito abstrato, individual e particular, e direito para-si, universal e público, ou seja, pela autonomização do universal.

“Hegel, pode-se dizer, teria de conceber a ‘sociedade civil’, assim como a ‘família’, como determinação de cada indivíduo do Estado, assim como a ‘família’ como determinação do indivíduo do Estado em geral. Mas não é o mesmo indivíduo que desenvolve uma nova determinação da sua essência social. É a essência da vontade quem desenvolve suas determinações pretensamente a partir de si mesma. As presentemente diversas e separadas existências empíricas do Estado são consideradas encarnação imediata de uma dessas determinações.” (MARX, p.67, 2012)

O fato de o universal estar separado dos indivíduos se configura, na prática política, em universalidades estatais que prescindem dos sujeitos, formando um estado que autonomiza suas iniciativas, mas afirma constantemente estar agindo em nome do espírito público e da vontade geral, o que garante a sua legitimidade. Logo, podemos inferir que uma proposta de verdadeira democracia deva ter como premissa básica a reunião destas determinações do direito em um mesmo ente concreto, no caso, os indivíduos da sociedade detentores concretos da vontade geral formadora dos estados.

Percebemos, portanto, que será fundamental para Marx reabilitar o caráter político e universal da sociedade civil para justificar sua tese da verdadeira democracia. Um dos argumentos de Marx para fortalecer sua tese é a observação de que as funções públicas não possuem uma existência autônoma, defendendo que, de fato, elas são realizadas por indivíduos, o que serve como indício da possibilidade do sujeito superar os limites da individualidade e alcançar a consciência universal do estado.

As funções e atividades do Estado estão vinculadas aos indivíduos (o Estado só é ativo por meio dos indivíduos), mas não ao indivíduo como indivíduo físico e sim ao indivíduo do Estado, à sua qualidade estatal. É, por isso, ridículo quando Hegel diz: ‘elas estão unidas à sua personalidade

¹¹⁷ Cf. Citação de SERRÃO, p.70

particular como tal de uma maneira exterior e acidental'. Elas estão antes unidas ao indivíduo mediante um 'vinculum substancial'" (MARX, p.48, 2012)

Isso significa que nosso jovem autor defende, assim como Feuerbach, que a capacidade de alcançar a consciência genérica é parte substancial do ser humano e, portanto, separá-la do ser concreto significa alienar o ser humano de sua essência. Podemos cumprir funções públicas, seres mundanos e particulares que somos, porque também podemos alcançar a consciência genérica do estado e não por causa de contingencialidades abstratas que incorporam universais autônomos em determinados sujeitos particulares.

Este caráter substancial do ser humano, que unifica em si sua dupla natureza de indivíduo e espécie, dá ensejo à possibilidade da soberania popular efetiva sob a forma de uma democracia. Esta democracia se caracteriza por se diferenciar da República e da monarquia que, segundo Marx, seriam sistemas que reproduzem a soberania enquanto separação entre povo e estado, pressupondo a separação entre o direito particular e o universal.

Na democracia, o princípio formal é, ao mesmo tempo, o princípio material. Por isso, ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular. Na monarquia, por exemplo, na república, como uma forma de estado particular, o homem político tem sua existência particular ao lado do homem não político, do homem privado. A propriedade, o contrato, o matrimônio, a sociedade civil aparecem, aqui (...), como modos de existência particulares ao lado do Estado político, como o conteúdo com o qual o Estado político se relaciona como forma organizadora, como entendimento que determina, limita, ora afirma, ora nega, sem ter em si mesmo nenhum conteúdo. (MARX, p.56, 2012)

A democracia se caracteriza por ser a superação da necessidade de mediações e de intermediários entre a constituição e as instituições do estado e o povo que garante a legitimidade pública destas estruturas universais e por isso ela se apresenta como o princípio formal a ser realizado, uma vez que toda política tem como forma racional mais elevada aquela que concilia o particular e o universal. Por este motivo nosso jovem autor considera a democracia a “*essência de toda constituição política*”, pois ela seria a realização mais avançada da liberdade uma vez que concretiza a consciência genérica enquanto a dimensão política e coletiva do homem.

A democracia relaciona-se com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a existência humana, enquanto nas outras formas de

Estado o homem é a existência legal. Tal é a diferença fundamental da democracia. (MARX, p.56, 2012)

O que podemos perceber, portanto, é uma transposição do conceito de soberania do universal abstrato para os sujeitos concretos, abandonando o princípio da filosofia hegeliana e assumindo o princípio da filosofia feuerbachiana, a saber, a condição natural do homem e suas construções. Toda universalização do estado é sempre um predicado particular da consciência genérica, assumido pelos indivíduos que compõem determinada sociedade enquanto o universal real que atua em consonância com as instituições, uma vez que as instituições são as emanações abstratas da consciência genérica concreta dos seres humanos.

O estado, portanto, desaparece enquanto entidade separada da sociedade uma vez que ele se confundiria totalmente com a consciência genérica dela. Em outras palavras, enquanto o estado para Hegel realiza o ápice do desenvolvimento racional do mundo, para Marx a existência e manutenção do estado representa um retrocesso por alienar os seres humanos de sua consciência política universal, delegando responsabilidades e autoridades públicas a outros sujeitos e mantendo intactas relações sociais de poder, como aquelas relatadas em seus primeiros textos jornalísticos.

Na democracia, o estado, como particular, é apenas particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos. Os franceses modernos concluíram, daí, que na verdadeira democracia, o Estado político desaparece. O que está correto, considerando-se que o Estado político, como constituição, deixa de valer pelo todo. (MARX, p.57, 2012)

O que vemos na defesa da democracia é a passagem da soberania estatal para a soberania popular. Se o povo detém substancialmente o particular e o universal e possui as condições ontológicas e materiais para realizar esta sua essência no âmbito da política, logo, toda soberania política emana desta massa e por ela, diretamente, será exercida. Esta constatação pode ser verificada na passagem em que Marx comenta o poder soberano do direito hegeliano. O príncipe, nas palavras do próprio Hegel, é o soberano por ser a unidade do povo corporificada em um único sujeito que, por astúcia da razão se torna aquele que detém pelo nascimento as características para exercer a soberania. Porém, tal constatação não impescinde totalmente do povo uma vez que

(...) se ele é soberano porque representa a unidade do povo, então ele é apenas representante, símbolo da soberania popular. A soberania popular não existe por meio dele, mas ele por meio dela. (MARX, 2012, p.54)

Mesmo considerando os fenômenos do direito como realizações da lógica idealista, Hegel não deixa de destacar que a esfera pública é derivada dos sujeitos, embora precise ser expressa em formas de governo que distancie sociedade e estado. Esta constatação fortalece a conclusão de Marx acerca do caráter formal da democracia uma vez que reafirma a preeminência do povo sobre o estado enquanto sujeito produtor da ideia abstrata de esfera pública.

O Estado é um abstractum. Somente o povo é o concretum. E é notável que Hegel atribua sem hesitação uma qualidade viva ao abstractum, tal como a soberania, e só faça com hesitação e reservas em relação ao concretum (MARX, 2012, p.54).

A diferença existente entre as teses de Marx e Hegel é que para o primeiro a soberania é atributo do povo, enquanto para Hegel o príncipe possui uma soberania como atributo seu derivado do direito substancial que surge da unidade do povo¹¹⁸. Deste modo, Marx destaca a principal característica da soberania popular e, ao mesmo tempo, destaca o ponto de inflexão entre o estado moderno e as propostas de superação dos entraves a liberdade deste estado, a saber, a existência conflituosa entre duas soberanias, uma formal representada pelo príncipe na teoria hegeliana e outra concreta e real representada pelo conjunto da população.

(...) pode-se falar, também, de uma soberania do povo em oposição à soberania existente no monarca. Mas, então, não se trata de uma única e mesma soberania, nascida de ambos os lados, mas de dois conceitos absolutamente contrapostos de soberania, dos quais um é tal que só pode chegar à existência em um monarca, e o outro tal que só o pode em um povo. Do mesmo modo em que se pergunta: é Deus o soberano, ou é o homem soberano? Uma das duas soberanias é uma falsidade, ainda que uma falsidade existente. (MARX, p.55, 2012)

A proposta de conciliação destas duas fontes da soberania desenvolvida por Hegel é refutada por Marx uma vez que tal perspectiva reduz a soberania a nacionalidade enquanto o poder de um povo sendo representando por um sujeito absoluto. Essa redução é a expressão da substancialidade da condição humana burguesa, uma vez que a nacionalidade enquanto direito universal é a forma abstrata do povo assumir sua soberania tornando necessária a sua corporificação em outro sujeito. Como afirma Marx, a separação entre indivíduo e estado reflete apenas a ascensão da

¹¹⁸ *Certamente: se a soberania existe no monarca, é uma estupidez falar em uma soberania oposta existente no povo, pois, é próprio do conceito de soberania que ela não possa ter uma existência dupla, e muito menos oposta. (MARX, p.54, 2012)*

característica alienante da sociedade, o individualismo burguês, à qualidade de soberano do estado sob a forma do príncipe.

Mas se o príncipe é a pessoa abstrata, que tem o Estado em si, isto significa tão somente que a essência do Estado é a pessoa abstrata, a pessoa privada. Só no seu ápice ele exprime seu segredo. O príncipe é a única pessoa privada na qual se realiza a relação da pessoa privada em geral com o Estado. (MARX, p. 66, 2012)

Se nos for possível concluir uma concepção positiva de direito e de estado no escrito do jovem Marx podemos destacar o endereçamento da crítica à essencialização do caráter burguês de sujeito como elemento fundamental da alienação política da sociedade e da divisão entre a soberania do estado e o povo. Sendo possível superar esta essencialização, seria possível também, segundo Marx utilizando-se de premissas feuerbachianas, reassumir a consciência genérica que, em termos de política, significa uma realização total do conceito formal de democracia enquanto soberania popular.

Isso significa que Marx defende um estado onde não exista qualquer forma de alienação de tal modo que o próprio estado se autoextinga uma vez que a esfera pública já é propriedade de seus primeiros criadores, o povo e a sociedade que detêm naturalmente a soberania.

Podemos ver que este modelo assemelha-se muito aos modelos de comunismo defendidos, de maneira rápida, em outros textos da maturidade de Marx e em diversos outros textos da tradição marxista. As iniciativas revolucionárias visam, em termos de estado, denunciar o caráter de classe do estado moderno e a sua autoridade exercida pela tradição histórica e cultural e, em última instância, pela violência. Contudo, não há no Marx uma formulação mais aprofundada sobre o funcionamento deste estado, o que nos leva para a conclusão com o seguinte questionamento: Seria possível existir concretamente este estado sem alienação? Questão que nos guiará nas considerações finais do nosso texto.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vemos que não é simples a tarefa de categorizar peremptoriamente Hegel como um filósofo ontologicamente libertário ou ontologicamente necessitarista em termos de estado. Do mesmo modo que a corporificação da universalidade para-si formada pelo espírito denota um alto grau de perda concreta de liberdade, sob a forma de alienação de predicados do sujeito, por exemplo, a universalidade corporificada só é soberana porque ela é a realização do absoluto resultante da atividade livre do espírito individual e coletivo em sua imediatez.

A necessidade é compreendida por Hegel como a liberdade do espírito em seu mais alto grau por ser o conhecimento dos desígnios do ser e, por isso, deve ser respeitada e preservada no estado como o fim do seu processo dialético de autoconhecimento. Ambos os conceitos se articulam formando um sistema filosófico e uma interpretação do direito que, a depender da perspectiva, pode ser tanto conservadora quanto libertária, dilema deixado aos herdeiros do espólio hegeliano. É importante notar que o movimento de determinação continua mesmo após a sedimentação do estado como é possível verificar nas características do espírito e pela existência do poder legislativo.

A questão que desequilibra este impasse, a nosso ver, se encontra na redução do político exclusivamente ao estado e a substancialização da sociabilidade burguesa, submetendo todo desenvolvimento da eticidade espiritual às instituições e às pessoas que compõem o estado, todas elas abstraídas da sua particularidade. Se a dimensão especulativa abre espaço para suspensões do juízo em relação ao caráter necessitarista da filosofia do direito de Hegel, a desqualificação política da sociedade civil não abre espaço para dúvidas, ao menos no campo da concretude sem influência de abstrações.

Desta desqualificação Hegel deriva uma visão forte de estado e constituição que, apesar das articulações constantes entre particular e universal, tende a afirmar a divisão e a hierarquia do político em detrimento do social como duas esferas distintas em seu máximo desenvolvimento. Podemos perceber que esta narrativa da *Filosofia do Direito* em muito se assemelha à fundamentação ordinária do estado moderno como instrumento que garante direitos individuais e estabelece os parâmetros das atividades coletivas. De fato, o que encontramos em Hegel é uma tentativa de responder ao dilema apresentado pelo advento da liberdade burguesa enquanto liberdade individual contrária à coação de estados e entidades governamentais. Se pensarmos na sucessão de gerações e a continuidade histórica de uma sociedade, sua resposta termina por descambar para a

esfera da formalidade abstrata do estado, a fim de estabelecer um fio de identidade conceitual, e não mais necessariamente concreta, entre o indivíduo e o estado.

É contra esta formalidade, buscando elevar este elemento de concretude do reconhecimento do estado pelo indivíduo, que o jovem Marx se posiciona na *Crítica da Filosofia do Direito*. Se podemos ainda nutrir alguma dúvida sobre leituras autocráticas ou libertárias sobre Hegel, em Marx sua postura libertária e radicalmente democrática é visível desde o início. Exatamente por se contrapor à incongruência entre a formalidade do estado moderno e sua realidade concreta que Marx assume a proposta de que soberania e sociedade não são entes que podem ser separados. Sua separação implica em constante conflito inconciliável entre estado que formalmente trata das questões universais e, concretamente, com o passar das gerações, legisla em causa de setores particulares da sociedade – as classes sociais da obra madura de Marx - sob o manto da legitimidade universal abstrata do estado.

O caráter de classe ou o universalismo formal do estado só seria suplantado na medida em que o individualismo burguês enquanto característica substancial do homem, fosse superado para dar lugar a uma reapropriação da característica comunitária perdida pela sociabilidade burguesa. Isso significa empoderar à sociedade das suas características políticas perdidas pela narrativa do direito formulada por Hegel e pelo estado moderno. Em sua crítica de caráter feuerbachiano do direito, Marx desponta como um dos críticos do estado moderno apontando as dificuldades teóricas resultantes da separação formal entre sociedade e estado.

Uma consequência direta dessa crítica é a concepção de um estado livre de mediações, onde a alienação das características políticas é superada e em seu lugar emerge uma situação onde o indivíduo é diretamente o político. Esta noção é defendida por Marx por realizar a liberdade política em seu mais alto grau e ser a expressão política da natureza genérica do homem, que se reconhece como indivíduo e espécie ao mesmo tempo, resultando disso a concepção comum ao comunismo marxista de autoextinção do estado pela via da ditadura do proletariado presente em diversas obras de maturidade.

Para além das dificuldades de se realizar uma experiência de democracia direta, ponto que retornaremos ainda nesta conclusão do trabalho, cabe apontar que Marx desenvolve aqui uma crítica interessante ao ponto de vista burguês, defendendo a capacidade dos indivíduos e da sociedade de pensar a política universalmente. Esta capacidade é o cerne de um ambiente democrático uma vez que pressupõe a garantia do

respeito à opinião e intervenção do indivíduo nas questões públicas sem desqualificar suas intenções como substancialmente particularistas ou contrárias ao interesse público.

Se prezamos por uma sociedade democrática talvez este princípio levantando por Marx seja um elemento interessante que devemos levar em consideração. A liberdade de organização da sociedade nos dias atuais, dentro de limites constitucionais, serve ao propósito de prestar consultoria e pressionar os estados a realizar políticas públicas mais eficazes e emergenciais a parcelas da população. Pensando em termos marxistas, este seria um exemplo dentre outros para ilustrar a necessidade da soberania ser exercida coletivamente para ser uma realidade concreta.

Uma democracia, dentro destes termos, precisaria estabelecer mecanismos capazes de trazer para dentro das instituições estas possíveis formulações acerca do público que emergem dos setores da sociedade. Um estado poroso às intervenções sociais, e não em constante conflito, paulatinamente geraria uma ampliação do pensamento político no seio da sociedade. Para Marx, esse tipo de atitude geraria a consciência da inutilidade do estado uma vez que os poderes concentrados nas instituições seriam realizados pelo conjunto da sociedade. Esta seria uma visão de estado ideal segundo o jovem Marx, onde a responsabilidade política é assumida pelos seres racionais que a criaram em primeira lugar, realizando completamente a liberdade.

Entretanto, é de fundamental importância localizarmos nossos os resultados de pesquisa sobre a tradição filosófica em nosso tempo e em nossos problemas. Seria viável uma sociedade totalmente livre de alienações? Voltemos ao Hegel. Para além de uma leitura mistificada ou dissimulada da política, a *Filosofia do Direito* é um relato histórico do século das revoluções burguesas onde Hegel almeja desenvolver uma interpretação para a torrente de novos valores que inundam o mundo junto com suas revoluções.

A conciliação entre indivíduo e estado, para além de ser uma questão lógico-ontológica do espírito, é um problema histórico que Hegel enfrenta no século XVIII. Este indivíduo que desponta afirma sua liberdade contra o estado e contra o despotismo de qualquer tipo. Afirma sua alforria de maneira universal. É este indivíduo que precisará ser convencido da relevância de uma instituição universal. É em torno deste problema que Hegel redige seu texto, substancializando o indivíduo burguês por ser o responsável pelo desenvolvimento da liberdade em seu período.

No século XXI me parece que este individualismo contra o estado assume contornos ainda difusos, mas, com certeza, mais radicais que os originários. A liberdade

individual de valor inalienável tornou-se atributo sagrado do homem, uma vez que o distanciamento político entre sociedade e estado gerou um alheamento generalizado de uma esfera em relação outra. Enquanto a sociedade desenvolve a sua vida alheia a coisa pública, deixando as questões universais a cargo da “classe política”, estes promovem ações sob o manto formal da legitimidade pública beneficiando entes privados relacionados às suas bases eleitorais e financiadores de campanha.

Por outro lado, os sujeitos que ainda discutem política nas ruas promovem manifestações e avaliações visando ampliar o acesso da sociedade ao estado de modo a diminuir estas diferenças formais e históricas entre estas duas esferas. A partir deste arrefecimento de tensões e na construção de espaços intermediários de diálogo e proposição podemos falar de uma solução para este problema de alheamento completo. Se ainda acreditamos no ideal democrático defendidos pelos pensadores do Esclarecimento, o individualismo deve ceder em sua postura de estufa centrada unicamente sobre o particular assim como as instituições públicas devem ceder em sua soberania e abrir espaço para a proposição política.

No limite, geráramos uma sociedade onde não apenas a universalidade formal, mas, o conflito social de classes se transformaria efetivamente em disputa institucional do estado. Um ambiente, de fato, utópico possível apenas se pensarmos que as classes distintas não disputam projetos políticos opostos. O caráter de classe das sociedades não permitiria um ambiente de debate público onde visões favoráveis e contrárias encontrariam o mesmo valor político para serem proferidas e realizadas.

Vemos, portanto, que o problema da soberania interna revela-se como um profundo problema filosófico dificilmente resolvido com mudanças normativas nas relações entre estado e sociedade. É um problema que envolve as relações de reconhecimento entre indivíduo e estado enquanto um ente abstrato centrados nos sentimentos de nacionalidade e respeito à constituição, como bem colocados por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. É uma questão que envolve a natureza política deste indivíduo e a sua capacidade ou direito de participar e/ou até mesmo abolir o estado como ente soberano, como bem destacou Marx. O problema da soberania encontra-se, ao final, na oposição entre estado abstrato – que afirma a hierarquia do estado sobre a sociedade e cria a abstração do universal corporificado no estado – e estado concreto – caracterizado pela constante participação social e a queda do estado por inutilidade -: duas fórmulas utópicas, polos racionalistas típicos da filosofia iluminista representado pelos dois autores.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade civil, estado**. Editora Brasiliense, 1995. Tradução: Carlos Nelson Coutinho

_____. **Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito**. Editora Ícone, 1995. Tradução: Marcio Pugliesi.

CHAGAS, Eduardo. REDYSON, Deyve. PAULA, Marcio Gimenes de. **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Edições UFC, Fortaleza – CE, 2009.

CORNU, Auguste. **Carlos Marx e Frederico Engels: Tomo Dos**. Editorial de Ciencias Sociales, Havana – Cuba, 1976.

FEUERBACH, Ludwig. **Essência do Cristianismo**. Editora Vozes, Petrópolis – RJ, 2013. Tradução: José da Silva Brandão.

_____. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Editora Lusofia Press, Covilhã - PT, 2008.

_____. **Para a Crítica da filosofia de Hegel**. Editora Liberars, São Paulo – SP, 2012. Tradução: Adriana Veríssimo serrão.

FREDERICO, Celso. **O Jovem Marx: 1843-1844: As Origens da Ontologia do ser Social**. Editora Expressão Popular, São Paulo-SP, 2009.

QUERY, François. **Critique du droit hégélien de l'État: État, Societé et absence du politique**. Elipses. Paris, 2000.

JUANES, Jorge. **Hegel o la divinizacion del estado**. Joan Boldo i Climent editores, Queretaro, México, 1989.

HEGEL, G.W.F. **Curso de Estética – Livro I**. EDUSP, São Paulo – SP, 2001. Tradução: Marco Aurélio Werle

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas: I – A Ciência da Lógica**. Edições Loyola, São Paulo – SP, 2012. Tradução: Paulo Meneses

_____. **Fenomenologia do Espírito**. 6ª Edição. Petrópolis – RJ, Editora Vozes, 2011. Tradução: Paulo Meneses

_____. **Filosofia do Direito**. Editora Unisinos, São Leopoldo – RS, 2009. Tradução: Paulo Meneses

_____. **Filosofia da História**. Editora UNB, Brasília – DF, 2008. Tradução: Maria Rodrigues e Hans Harden,

KANT, Immanuel. **Ideia de História universal com um propósito cosmopolita**. Editora Lusofia, Covilhã – PT, sem ano. Tradução: Artur Mourão

LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a Tradição Liberal**. Editora Unesp, São Paulo - SP, 1998.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Editora Boitempo, São Paulo, 2013.

MARX, Karl. **Crítica do Programa de Gotha**. Editora Boitempo, São Paulo, 2012

MARX, Karl. **Guerra Civil na França**. Editora Boitempo, São Paulo, 2011

MARX, Karl. **O Capital: Volume I**. Editora Civilização Brasileira, São Paulo, 2012

MOURA, Mauro C. B. **Os Mercadores, o templo e a Filosofia: Marx e a religiosidade**. EDIPUC-RS, Porto Alegre – RS, 2004.

MULLER, Marcos Lutz. **O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?** Revista Semestral da Sociedade Hegel Brasileira – SHB, Ano 2º - N.º 03 Dezembro de 2005.

RAMOS, Cesar Augusto. **Liberdade Subjetiva e estado na filosofia política de Hegel**. Editora UFPR, Curitiba – PR, 2000.

RENAULT, Emmanuel. *Segunda Parte: Filosofia* IN **Ler Marx**. Editora Unesp, São Paulo, 2011.

ROSENFELD, Dennis. **Política e Liberdade em Hegel**. Editora Brasiliense, São Paulo, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O Contrato Social**. Coleção Os Pensadores, Editora Abril, São Paulo – SP, 1987.

SAMPAIO, Benedicto Arthur. FREDERICO, Celso. *Marx: estado, sociedade civil e horizontes metodológicos na crítica da Filosofia do Direito*. **Crítica Marxista**, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.1, 1994, p.85-101.

SAMPAIO, Benedicto Arthur. FREDERICO, Celso. **Dialética e Materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Editora UFRJ, Rio de Janeiro – RJ, 2006.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações: Investigações sobre sua natureza e suas causas**. Coleção Os Economistas. Editora Abril, São Paulo-SP, 1996. Tradução de Luiz João Baraúna

SOUZA, José Crisóstomo. **Ascensão e Queda do sujeito no movimento jovem hegeliano. (Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx)**. EDUFBA, Salvador-BA, 1992.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Edições Loyola, São Paulo – SP, 2005.

TROTTA, Wellington. **O pensamento político de Hegel à luz de sua filosofia do direito**. Rev. Sociol. Polit. vol.17, no.32 Curitiba Feb. 2009.