

# **Apontamentos sobre Estado, política e democracia no Marx dos anos de 1843-44**

**Marco Aurélio Palu<sup>1</sup>**

## **Resumo:**

O presente trabalho aborda o tema da forma política e da emancipação social tal como desenvolvida na reflexão primígena de Marx. Para isto entende-se fundamental o volteio a dois textos da juventude do autor alemão: A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e Sobre a Questão Judaica. Redigidos em sequência, ambos no emblemático ano de 1843, os dois textos fornecem os elementos necessários para estabelecer o nexos e compreender a reflexão política marxiana, calcada no trânsito entre o entendimento político e o social. Num primeiro momento demarcamos: a) como esse deslocamento se dá ainda no interior da lógica política, quando na crítica aos pressupostos contraditórios simultaneamente da sociedade civil-burguesa e de sua expressão ideal, a filosofia do direito de Hegel, Marx aponta como saída aos dilemas e tautologias a verdadeira democracia, isto é, forma política depurada de figuras burocráticas e alienadas. Num segundo momento: b) em diálogo com o neo-hegeliano Bruno Bauer, a proposição marxiana toma a forma da emancipação humana, na qual a forma política perde altura e centralidade resolutivas - ainda que comparecendo como etapa necessária - e dá lugar a uma intuição mais acabada neste plano, a superação da ordem societal burguesa e de seu metabolismo, ausente naquele primeiro momento. Trata-se, neste segundo momento, da captação da práxis política como debilidade instituída da sociabilidade humana, atividade com marco histórico definido, referente à resolução das questões sociais pelo critério da dominação; resolução que se torna sempre parcial e mistificadora em relação aos problemas centrais da realidade existente.

**Palavras-chave:** Marxismo; Estado; Política; Democracia; Emancipação.

## **Abstract:**

The present work addresses the theme of political form and social emancipation as developed in Marx's original reflection. For this, it is understood that it is fundamental to look at two texts from the German author's youth: The Critique of

---

<sup>1</sup> - Mestre em Direito - Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; Bacharel/Licenciado em Ciências Sociais - Universidade Estadual de Maringá – UEM; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8343149385784360>; Fone: (44) 999336583.

Hegel's Philosophy of Law and On the Jewish Question. Written in sequence, both in the emblematic year of 1843, the two texts provide the necessary elements to establish the nexus and understand the Marxian political reflection, based on the transit between political and social understanding. In a first moment, we outline: a) how this displacement still takes place within the political logic, when in the critique of the simultaneously contradictory assumptions of civil-bourgeois society and its ideal expression, Hegel's philosophy of law, Marx points out as a way out of the dilemmas and tautologies the true democracy, that is, a political form purged of bureaucratic and alienated figures. In a second moment: b) in dialogue with the neo-Hegelian Bruno Bauer, the Marxian proposition takes the form of human emancipation, in which the political form loses height and resolute centrality - even if appearing as a necessary stage - and gives way to a more complete intuition in this plan, the overcoming of the bourgeois societal order and of your metabolism, absent at that first moment. It is, in this second moment, the capture of political praxis as an instituted weakness of human sociability, an activity with a defined historical framework, referring to the resolution of social issues;

**Keywords:** Marxism; State; Policy; Democracy; Emancipation

### **Introdução:**

Embora a identificação da matriz idealista presente nos escritos de Marx no período de 1841 a 1843 seja ponto pacífico entre os diferentes intérpretes, não se tem, por outro lado, um entendimento consensual acerca da relação desse momento com a *continuidade* da sua produção teórica, e no que é fundamental nenhum desses intérpretes frisou a radicalidade da inflexão que se observa na obra de Marx a partir de seu ponto de ruptura, que se dá com a redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, e *Sobre a questão judaica*, de 1843-44.

Ora, se não é o próprio Marx que demarca os passos de sua produção intelectual do período de juventude no conhecido *Prefácio Para a Crítica da Economia Política de 1859*. Nele aparece uma explícita menção à *Crítica de 43* - e talvez a única em sua obra:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil".

Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 2009, p. 47).

O que é muito pouco lembrado, entretanto, à exceção de NETTO (2004) e CORNU (1958), é como a influência do neo-hegeliano Arnold Ruge sobre Marx é sentida no período de juventude desse último.

Basta pensar que o primeiro faz a crítica à pretensão hegeliana de apreender o Estado a partir de uma existência empírica, tornando-a positiva, sem espaço para a crítica, para o “trabalho do negativo”, isto é, o princípio de que a Ideia, o momento lógico - “coisa da lógica”, conforme o texto da *Crítica a filosofia do direito de Hegel*<sup>2</sup> - é a organizadora da realidade e sua centralidade ontológica. O real-racional hegeliano então recaía numa contradição: ao eternizar o presente histórico, o empírico perdia a sua transitoriedade, e a monarquia constitucional prussiana era alçada ao patamar de Estado racional. Desse modo, a dimensão crítica, a “correspondência ao conceito” de Estado era misteriosamente abandonada em troca do racional-real, da justificação do presente como realidade ideal e, por consequência, da monarquia prussiana como Estado racional. Justamente por isso Ruge diz que:

O defeito geral de toda a filosofia de Hegel, a sua limitação do ponto de vista teórico, à margem da história concreta, é também o da sua Filosofia do direito. Não se pode considerar o Estado em si e separá-lo da história, porque toda concepção de Estado [...] é o produto da história [...]. Para conservar um caráter especulativo e comportar-se como teoria absoluta, sem deixar espaço para a crítica, a Filosofia do direito de Hegel elevou aquilo que só possui existência empírica, as determinações históricas, ao nível de determinações lógicas [...]. (RUGE *apud* CORNU, 1958, pp. 104-105).

Aqui vemos que Marx encontra-se muito próximo de Ruge, quando diz:

Não se deve condenar Hegel porque ele descreve a essência do Estado moderno como ela é, mas porque ele toma aquilo que é pela *essência do Estado*. Que o racional é real, isso se revela precisamente em *contradição com realidade irracional*, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é. (MARX, 2010.a, p. 83).

Neste sentido, com a política sendo entendida como universalidade abstrata, ela é remetida à mesma universalidade teológica abstrata tematizada por Feuerbach, onde a figura abstrata da lógica é unir forma e conteúdo - aqui o organismo do Estado à Ideia lógica -, mesmo que nessa união o conteúdo seja sacrificado em nome da forma:

A *constituição política* foi reduzida à *esfera religiosa*, à *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade. A esfera política foi a única esfera estatal no Estado, a única esfera na qual o conteúdo, assim como a forma, foi o conteúdo genérico

---

<sup>2</sup> - Doravante referida como *Crítica de 43*.

[*Gattungsinhalt*], o verdadeiro universal, mas ao mesmo tempo de modo que, como esta esfera se contrapõe às demais, também seu conteúdo se tornou formal e particular. A *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo. (MARX, 2010a, 51-52)

Com a esfera da política se tornando uma esfera formal, abstraída da vida do povo, o “Estado material”, dos entes concretos da família e da sociedade civil-burguesa, que dão efetivamente conteúdo ao Estado e ao direito, encontram-se fora da constituição e de sua organicidade, ou seja, “o Estado material não é político”. No Estado político, não há mais uma unidade entre as duas esferas e o Estado político deixa de ser o momento predominante, tornando-se uma *mera forma* política do Estado não-político, material. Neste sentido específico, Marx endossa Hegel quando este afirma que o Estado político é a constituição política, as leis formais e positivas. Frente a tal formalismo, a distinção entre república e monarquia, por exemplo, torna-se uma mera questão de “forma de Estado”, tal como Marx afirma:

A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a *república* é, portanto, uma simples *forma* de Estado, como o é aqui a monarquia. O conteúdo do Estado se encontra fora dessas constituições. (MARX, 2010, p. 50).

Ou seja, o estabelecimento de um Estado contraposto à sociedade foi possível com o desenvolvimento da vida privada plenamente livre, baseada na emancipação da propriedade privada do mando feudal, na livre circulação de mercadorias exigidas pelo novo tempo, ou como Marx afere, como alienação [*Entfremdung*]<sup>3</sup>. Em termos lógicos:

---

<sup>3</sup> - Marx utiliza a palavra alienação tal como Hegel e Feuerbach a utilizam, de maneira indistinta de estranhamento. De acordo com Inwood, “alienação” [*Entäusserung*] para Hegel é o estágio de desunião que emerge de uma simples unidade e é subsequentemente reconciliado numa unidade superior, diferenciada. Seu conceito de alienação, embora bastante original, paga tributo a pensadores que o precederam, como por exemplo Rousseau, para quem a figura do Contrato Social exige que cada pessoa se entregue à comunidade. Desse modo, e no presente contexto, alienação envolve uma perda autêntica de integridade e independência individuais, não simplesmente uma recuperação da essência universal ou do eu real do indivíduo; a alienação [*Entäusserung*] só é requerida do indivíduo em virtude da alienação [*Entfremdung*], e o indivíduo alienado [*Entfremdung*] é um estranho para si mesmo. Como para Hegel a esfera da cultura geral não apresenta um conjunto estável e coerente de instituições ou valores com os quais um indivíduo pode identificar-se. Se o indivíduo dedica-se ao Estado com exclusão de sua riqueza material, o poder do Estado converte-se, isto é, aliena-se [*Entäusserung*] num indivíduo, o monarca, e num manipulador de riqueza. Assim, embora Hegel esperasse, em última instância, uma reconciliação do indivíduo com a substância social que deixasse intacta a integridade do indivíduo, ele não acredita que isto possa ser levado a cabo em Estados monárquico-constitucionais tais como a França de Luís XIV. A solução para essa alienação [*Entfremdung*] não era uma identificação do indivíduo com sua substância social, mas intensificação da alienação no Estado.

para Marx, a abstração da política representa ao mesmo tempo a conformação do Estado como universalidade formal e a sua simultânea transformação em particularidade.

Isso fica bastante claro quando das páginas em que Marx faz a crítica da burocracia, entendida por Hegel como “classe universal” capaz de superar o particularismo dos interesses corporativos da sociedade civil-burguesa. Vemos aqui, nas glosas ao parágrafo §297, onde Hegel trata do poder executivo, novamente a denúncia marxiana da inversão entre sujeito e predicado. Ressaltando que Hegel faz a “separação” entre Estado e sociedade civil-burguesa, Marx condena a pressuposição hegeliana de universalidade da burocracia ao afirmar que esta é a “sociedade civil[-burguesa] no Estado”, ou seja, um resultado, talvez o mais tangente deles, da alienação política:

Hegel parte da *separação* entre “Estado” e sociedade “civil”, entre os “interesses particulares” e o “universal que é em si e para si”, e a burocracia está, de fato, baseada *nessa separação*. Hegel parte do pressuposto das “corporações” e, de fato, a burocracia pressupõe as “*corporações*”, ao menos o “espírito corporativo”. Hegel não desenvolve nenhum *conteúdo* da burocracia, mas apenas algumas determinações gerais de sua organização “*formal*” e, certamente, a burocracia é apenas o “*formalismo*” de um conteúdo que está fora dela. (MARX, 2010a, p. 64).

É notável a influência feuerbachiana quando Marx está invertendo a posição hegeliana entre espiritualismo e materialismo. O primeiro termo dessa alienação [*Entfremdung*] da propriedade privada decorre necessariamente a alienação [*Entfremdung*] política:

Entende-se que a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade fundiária ainda não são livres nem independentes, também não o é a constituição política. A Idade Média foi a *democracia da não liberdade*. (MARX, 2010a, p. 52).

De modo que, na Idade Média, os estamentos privados coincidiam imediatamente com o estamento político, “cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é, também, o caráter das esferas privadas.” (MARX, 2010a p. 52), ou seja, há uma determinação recíproca e imediata entre constituição política e constituição da propriedade privada, ou mais precisamente:

Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem não livre. É, portanto, a democracia da não-liberdade, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo

real, a modernidade é o dualismo abstrato. (MARX, 2010a, p. 52)

Fica claro que estabelecimento de uma contraposição entre dois momentos históricos, o medieval e o moderno, na análise do político acompanha tanto o texto de Hegel quanto o de Marx, um da imediatividade entre a forma e conteúdo deste político, onde a esfera privada coincide com a esfera político-estatal, e outro onde o político se torna independente e abstrato, “liberto” dos constrangimentos que a esfera material o impõe. Entretanto, a diferença entre os dois autores reside não no reconhecimento deste fato, mas na solução apresentada. O ponto de vista marxiano fica mais claro se cotejado com a passagem a seguir:

Frequentemente se disse que, na Idade Média, cada forma de direito, de liberdade, de existência social, aparece como um *privilégio*, como uma *exceção* à regra. Nesse caso, não se podia desconsiderar o fato empírico de que esses privilégios todos aparecem na forma da *propriedade privada*. Qual é o fundamento geral dessa coincidência? Que a *propriedade privada* é a *existência genérica* do *privilégio*, o direito como *exceção*. Onde os príncipes atacaram a *independência* da propriedade privada, como na França, eles atentaram contra a propriedade privada das *corporações*, antes de atentar contra a propriedade privada dos *indivíduos*. Entretanto, na medida em que atacaram a propriedade privada das corporações, eles atacaram a propriedade privada como corporação, como o liame *social*. No *feudalismo*, aparece diretamente que o poder soberano é o poder da propriedade privada e no *poder soberano* está depositado o mistério do que é o *poder universal*, o *poder de todas as esferas do Estado*. (MARX, 2010a, p. 125).

Na época moderna, o *assunto universal* perde a sua materialidade, isto é, não se refere mais à vida do povo, mas se mantém apenas formalmente, tal como observa Marx:

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente, e existe como uma *forma determinada* ao lado do Estado real; o interesse do Estado readquiriu aqui, *formalmente*, realidade como interesse do povo, mas ele deve, também, ter apenas essa *realidade formal*. Ele se transformou numa *formalidade*, no *hautgoût* [requinte] da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada, legal*, dos Estados constitucionais: que o *Estado* é o *interesse do povo* ou o *povo* é o *interesse do Estado*. (MARX, 2010a, p. 83).

Tendo o interesse público, portanto, se transformado numa formalidade, encontrou no poder legislativo, responsável pelo universal, a sua sede mais apropriada, sede da “ilusão metafísica, universal, do Estado”.

Caracterização sobre a qual Marx se deterá com novos matizes na obra *Sobre a Questão Judaica*, escrita imediatamente após e, é lícito afirmar, sobre a influência das

aquisições da *Crítica de 43*. Surge deste embate a diferenciação entre o limite negativo do estado e da política no tratamento específico dado em cada momento às figuras da politicidade diante das esferas sociais, e a proposição resolutiva de que a ação efetivamente revolucionária romperia com o antagonismo das classes, suprimindo-as em benefício da construção de formas de sociabilidade realmente livres comunitárias. A palavra mesma *emancipação* que aparecerá em *Sobre a questão judaica* continuará a ser usada ao longo da obra marxiana, mas agora matizada pelo seu sentido objetivamente multivalente: como emancipação dos trabalhadores, emancipação social, das forças produtivas frente ao capital e da própria sociabilidade dos ditames do estado como coerção social, como comunidade humana frente à sociedade civil-burguesa. Digno de nota é que estas categorias descobertas em 1843 são flexionadas juntamente com a supressão [*Aufhebung*] da sociedade civil-burguesa e com a reabsorção por parte dos homens reais da figura do cidadão, alienada no Estado e na propriedade privada, como fica claro na obra de Marx desde *Sobre a questão judaica*:

[...] a *emancipação humana* só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado [*zurücknimmt*] para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* [*Gattungswesen*] na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*. (MARX, 2010b, p. 54)

De acordo com RUBEL (1975) estes dois textos são escritos quase que ao mesmo tempo:

Entre os escritos concluídos durante o período de Kreuznach estava o ensaio *Sobre a questão judaica*, composto em um momento em que Marx estava cortando seus últimos laços com a noção idealista hegeliana do Estado e burocracia. (RUBEL, 1975, p. 18).

As diferenças entre ambos os textos ficam claras, na *Crítica de 43*, na forma como é discutida a diferença entre o sistema estamental e o sistema representativo. Mesmo que na *Crítica de 43* já intuísse a raiz da alienação política na própria sociedade civil, ainda não logrou determinar como essa vinculação se dava e, sobretudo, em que bases se desenvolviam as próprias relações sociais. O que é apresentado como resolução da alienação política na *Crítica de 43* é a verdadeira democracia [*wahre Demokratie*] como veremos a seguir. O *télos* do político não reside mais no Estado abstrato, mas é tanto configurado quanto resolvido no seio mesmo da sociedade civil-burguesa, de acordo com o “enigma resolvido”. Já em *Sobre a questão judaica* este



mesmo *télos* será apresentado de forma diversa, como sendo *emancipação humana*, que permanecerá, sob diferentes matizes ao longo de toda a obra.

Marx considera um avanço histórico a transição dos estamentos políticos para os estamentos meramente sociais, pois, “assim como os cristãos são iguais no céu edesiguais na terra, também os membros singulares do povo são *iguais* no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da *sociedade*.” (MARX, 2010a, p. 97). Essa transformação se consumou com a Revolução Francesa, quando os estamentos perderam seu significado político, tornando-se simples diferenças sociais, diferenças da vida privada. Tal mudança é análoga à transformação verificada no interior da própria sociedade civil e no Estado. Ao contrário, ele as desenvolve como simultâneas:

Com isso, os estamentos da sociedade civil se transformaram igualmente: mediante sua separação da sociedade política, a sociedade civil se tornou outra. [...] A distinção estamental não é mais, aqui, uma distinção segundo a *necessidade* e o *trabalho* como corpos autônomos. A única distinção geral, *superficial e formal* é, aqui, apenas aquela entre *cidade* e *campo*. Mas dentro da própria sociedade a distinção se forma não em círculos fixos, mas em círculos móveis, cujo princípio é o *arbítrio*. *Dinheiro* e *cultura* são os critérios principais. (MARX, 2010a, p. 97).

A transição para o sistema representativo, portanto, é o momento político de uma transformação verificada na sociedade civil, momento de sua dissolução na individualidade pura, livre de todos os vínculos de corporações, comunas e estamentos. Enfim, o atomismo político exige o atomismo social. A negação essencial que a politicidade efetua exige o isolamento do indivíduo em relação à sua própria vida social tal como é sentida na passagem campo-cidade, como afirma Marx:

Característico é somente que a *privação de posses* e o *estamento* do trabalho *imediato*, do trabalho concreto, constituam menos um estamento da sociedade civil do que o terreno sobre o qual repousam e se movem os seus círculos.[...] O estamento atual da sociedade mostra já a sua diferença do antigo estamento da sociedade civil no fato de que ele não é, como outrora, algo de comum, uma comunidade que contém o indivíduo, mas que é em parte o acaso, em parte o trabalho etc. do indivíduo, o que determina se ele se mantém ou não em seu estamento; um *estamento* que é, ele próprio, por sua vez, apenas uma determinação *exterior* do indivíduo, pois não é inerente ao seu trabalho nem se relaciona com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada segundo leis estáveis e mantendo com ele relações estáveis. (MARX, 2010a, p. 98).

Marx capta aqui, o aspecto mais visível das sociedades modernas, sem investigar a gênese do fenômeno. A separação entre vida política e vida social é simultânea à separação entre o indivíduo e seu gênero. A posição social se torna independente de qualquer fazer substancial. Afinal, dinheiro e cultura são os critérios



principais e:

Ao contrário, ele não mantém qualquer relação *real* com o agir substancial do indivíduo, com seu *estamento real*. O médico não forma nenhum estamento particular na sociedade civil. Um comerciante pertence a um estamento diverso daquele de outro comerciante, isto é, ele pertence a outra *posição social*. Assim como a sociedade civil se separou da sociedade política, ela também se separou, em seu interior, em *estamento* e *posição social*, para tantas quantas são as relações que têm lugar entre ambos. O princípio do estamento social ou da sociedade civil é o *gozo* e a *capacidade de fruir*. (MARX, 2010a, p. 98).

Marx insurge-se contra o egoísmo da sociedade civil, ao qual as individualidades estão abandonadas: “A atual sociedade civil[-burguesa] é o princípio realizado do *individualismo*; a existência individual é o fim último; atividade, trabalho, conteúdo etc., são *apenas* meio.” (MARX, 2010a, p. 98). A própria individualidade, enfim, torna inessencial, em sua existência, todo o seu conteúdo substancial, material, identificado por Marx, abstratamente, com o trabalho e a atividade. Tal transformação é, para ele, o fundamento tanto do sistema estamental, em sua configuração moderna, tal qual defendida por Hegel, quanto do sistema representativo, isto é, o sistema político moderno por excelência. O primeiro, segundo Marx, é a tentativa de relegar o homem ao universo restrito de sua esfera privada, transformando sua particularidade em sua consciência substancial. Esse sistema considera que “O *homem real* é o *homem privado* da atual constituição política” (MARX, 2010a, p. 98). A constituição estamental, ao criar uma comunidade, uma corporação, em lugar de afirmar o indivíduo como “um membro, uma função” da sociedade, faz dele uma exceção, transforma a diferença, a separação, em sua existência. Trata-se, em suma, do encobrimento de uma alienação, da qual a existência estamental é apenas a expressão mais acabada. Sumarizando isto, Marx diz:

O estamento propriamente dito, onde posição política e posição social coincidem, é apenas aquele dos *membros do poder governamental*. O estamento atual da sociedade mostra já a sua diferença do antigo estamento da sociedade civil no fato de que ele não é, como outrora, algo de comum, uma comunidade [*Gemeinwesen*] que contém o indivíduo, mas que é em parte o acaso, em parte o trabalho etc. do indivíduo, o que determina se ele se mantém ou não em seu estamento; um *estamento* que é, ele próprio, por sua vez, apenas uma determinação *exterior* do indivíduo, pois não é inerente ao seu trabalho nem se relaciona com ele como uma comunidade objetiva, existente, organizada segundo leis estáveis e mantendo com ele relações estáveis. Ao contrário, ele não mantém qualquer relação *real* com o agir substancial do indivíduo, com seu *estamento real*. (MARX, 2010a, pp. 97-98).

E retomando uma discussão travada com Ruge na carta de Maio de 1843 –

onde os direitos políticos aparecem em oposição aos direitos animais:

O *estamento* não só se baseia, como lei geral, na *separação* da sociedade, como também separa o homem de seu ser universal, faz dele um animal que coincide imediatamente com sua determinidade. A Idade Média é a *história animal* da humanidade, sua *zoologia*. (MARX, 2010a, p. 98).

Em contrapartida, o sistema representativo incorre no erro contrário, como diz Marx “A era moderna, a *civilização*, comete o erro inverso. Ela e para do homem o seu ser *objetivo*, como um ser apenas *exterior*, material. Ela não toma o conteúdo do homem como sua verdadeira realidade.” (2010a, p. 98).

Assim, tanto um como o outro sistema realizam a alienação política acabada. A política, em seu formalismo abstrato, torna-se a única esfera da vida genérica do homem.

Entretanto, para tomar parte nela, ele tem que negar todo o seu conteúdo, toda a sua atividade, o que Marx expressa nesta passagem:

Em seu significado político, o membro da sociedade civil[-burguesa] abandona seu estamento, sua real posição privada; é somente aqui que ele chega, como *homem*, a ter significado, ou que sua determinação como membro do Estado, como ser social, manifesta-se como sua determinação *humana*. Pois todas as suas outras determinações na sociedade civil *aparecem* como *inessenciais* ao homem, ao indivíduo, como determinações *exteriores*, que, na verdade, são necessárias à sua existência no todo, isto é, como um vínculo com o todo, mas um vínculo do qual ele pode muito bem prescindir. (MARX, 2010a, p. 98).

Para ter significado político, portanto, o indivíduo tem que se tornar insignificante. Tem que tornar inessencial sua existência social, para se tornar, em aparência, ser social. Conclusão que Marx atinge a partir da crítica a Hegel e que ultrapassa a análise do texto, para refletir sobre a própria realidade que o produziu. Diante desse quadro, a obra de Hegel aparece como a tentativa de solucionar algo que, na realidade efetiva, encontrava-se sem solução, ou ainda, tem uma solução somente na especulação.

Novamente a filosofia hegeliana aparece, para Marx, como expressão da própria realidade de seu tempo. A tentativa de conciliar interesses privados com interesse público é um dos pilares das constituições modernas, que Hegel acaba por reproduzir em sua (Princípios da) *Filosofia do Direito*. A incompatibilidade entre forma e conteúdo representa, portanto, a própria essência do constitucionalismo moderno. Contra essa mistificação, Marx reafirma o sujeito real e sua objetivação como ponto de

partida:

Liberta-se dessa ilusão da melhor maneira quando se toma o significado pelo que ele é, pela *determinação propriamente dita*; faz-se dele, como tal, sujeito, e então se compara para saber se o sujeito que *pretensamente* lhe pertence é seu *predicado real*, se ele representa a sua essência e a sua verdadeira realização.(MARX, 2010a, p. 100).

Segundo DE DEUS (2001), neste momento Marx condena o processo de *desontologização* da realidade efetiva [*Wirklichkeit*] operado não somente do pensamento hegeliano, mas, acima de tudo, da constituição mesma da vida política, isto é, que para se efetivar ela supõe a negação de todos os predicados do homem, de todo o seu conteúdo. Marx ainda não analisa a *gênese* desta *desontologização*, determinada pelo processo verificado na própria esfera social.

O Estado político, na modernidade, é mera forma dos interesses da sociedade civil-burguesa, que é o verdadeiro conteúdo. Hegel pretende, contudo, que, na esfera da “liberdade concreta”, a forma determine e ponha o conteúdo, quer dizer, que o Estado determine a sociedade civil-burguesa, que o interesse público seja o fim último e a realização dos interesses privados. Cabe citar, uma vez mais, a asserção marxiana, do início da *Crítica de 43*: “O importante é que Hegel, por toda parte, faz da Ideia o sujeito e do sujeito propriamente dito, assim como da “disposição política”, faz o predicado. O desenvolvimento prossegue, contudo, sempre do lado do predicado” (2010a, p. 32).

Em todo o desenvolvimento exposto até aqui, manifesta-se a constatação marxiana da alienação política moderna, da qual a filosofia hegeliana é uma expressão acabada: Estado e sociedade civil encontram-se separados e em oposição. A politicidade subsiste apenas tornando inessencial, passiva, a vida social. Com essa evidência diante de si, Marx trata de pensar como se dão as relações entre a propriedade privada e o Estado, ou, de forma geral, a forma como interesses privados e interesse público se relacionam.

## **A verdadeira democracia [*die wahre Demokratie*]**

Marx nas últimas páginas do manuscrito se permite tematizar sobre a verdadeira democracia [*wahre Demokratie*] após ter feito sua crítica da propriedade privada, conforme consta nas glosas em que aborda o *morgadio* hegeliano. Isto é de fundamental importância, pois assim se apresenta a determinação do político por meio da crítica ao

Estado que é portador de um interesse particular, ainda que venha tautologicamente afirmar sua racionalidade por meio de categorias lógicas dadas de antemão pela especulação. Isto fica mais claro quando lemos a seguinte passagem:

Mas qual é o *conteúdo* da constituição política, do fim político, qual é o fim desse fim? Qual é sua substância? O *morgadio*, o *superlativo da propriedade privada*, a *propriedade privada soberana*. Que poder exerce o Estado político sobre a propriedade privada no morgadio? Ele o *isola* da família e da sociedade, ele o conduz à sua *autonomização abstrata*. Qual é, então, o poder do Estado político sobre a propriedade privada? O *próprio poder da propriedade privada*, sua essência trazida à existência. O que resta ao Estado político, em oposição a essa essência? A *ilusão* de que ele determina, onde ele é determinado. Ele rompe, é verdade, a *vontade da família e da sociedade*, mas apenas para dar existência à *vontade da propriedade privada que é sem a vontade da família e da sociedade* e para reconhecer essa existência como a suprema existência do Estado político, como a suprema existência *ética*. (MARX, 2010a, p. 117).

Nesta parte final da *Crítica de 43*, Marx está determinando a relação mais geral, a razão de ser das modernas constituições: a expressão política da propriedade privada, do interesse separado e por exclusão dos demais. Eis o significado da universalidade política, da abstratividade do Estado: garantir os diversos interesses privados, a existência genérica da propriedade privada, que é a negação dos laços sociais, do gênero humano. Na passagem a seguir Marx deixa isso mais claro:

Na constituição em que o *morgadio* é uma garantia, a *propriedade privada* é a garantia da constituição política. No morgadio, isso aparece de modo que uma forma *particular* de propriedade privada é essa garantia. O *morgadio* é simplesmente uma existência particular da relação universal entre *propriedade privada e Estado político*. O morgadio é o sentido *político* da propriedade privada, a propriedade privada em seu significado político, ou seja, em seu significado universal. A constituição é, aqui, portanto, *constituição da propriedade privada*. (MARX, 2010a, 125).

A própria origem da propriedade privada, segundo Marx, confirma essa tese. Afinal, dentre os romanos, ela aparecia como o *jus utendi et abutendi*. Na Idade Média, todos os direitos e a propriedade privada eram um privilégio, uma exceção que perpassava todos os aspectos da vida social e política. “A *propriedade privada* é a categoria universal, o liame universal do Estado.” (MARX, 2010a, p. 124). Há aqui, muito antes de textos da maturidade, como por exemplo, *A Assim Chamada Acumulação Primitiva*, a determinação por parte de Marx de um *vínculo orgânico* entre Estado e propriedade privada no processo de gênese da sociedade civil-burguesa. Ou seja, o que Marx faz, desde a *Crítica de 43* – e no que consiste sua novidade fundamental – e que permanecerá durante toda a sua obra, é aquilo que Chasin refere

como sendo a *determinação (gênese ou formação) social do pensamento e a presença histórica do objeto* (Cf. CHASIN, 2009). Em nosso caso, o Estado moderno como determinação acessória e contingente da sociedade civil-burguesa e de seu metabolismo.

Esse caráter acessório e contingente é a expressão primitiva e originária da situação moderna, e enquanto tal, marca maior da alienação moderna que enforma a separação oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Como Marx assevera nesta passagem:

No *feudalismo*, aparece diretamente que o poder soberano é o poder da propriedade privada e no *poder soberano* está depositado o mistério do que é o *poder universal*, o *poder de todas as esferas do Estado*. [...] No príncipe, como representante do poder do Estado, está manifesto o que é a *potência* do Estado. O príncipe *constitucional* expressa, por isso, a ideia do Estado constitucional em sua abstração mais aguda. [...] Aqui, é expressa, em sua contradição mais alta, a separação entre a pessoa política e a real, a pessoa formal e a material, a pessoa universal e a individual, o homem e o homem social. (MARX, 2010a, p. 124).

Portanto, Marx parte do atraso alemão, daquilo que posteriormente chamou de “miséria alemã”, da realidade medieval da constituição estamental, garantida pela instituição do *morgadio*, para captar a relação mais geral e mais aguda entre propriedade privada e Estado político: a propriedade privada é o verdadeiro sujeito da política, o próprio soberano. Essa constatação implica, imediatamente, o descarte de todo o sistema especulativo formulado por Hegel para superar o dualismo e contradição entre Estado e sociedade civil-burguesa. Novamente denunciando a inversão entre sujeito e predicado operada por Hegel, Marx ressalta que, nesse ponto, tal relação provém da própria realidade que aquele pretende descrever:

No *morgadio*, o fato de a propriedade privada ser a relação com a função pública aparece de tal maneira que a existência do Estado seja uma inerência, um acidente da propriedade privada *mediata*, da *propriedade fundiária*. Assim, o Estado aparece, no ápice, como propriedade privada, enquanto a propriedade privada deveria aparecer, aqui, como propriedade do Estado. Em vez de fazer da propriedade privada uma qualidade do cidadão do Estado, Hegel faz da qualidade de cidadão do Estado, da existência do Estado e da disposição do Estado uma qualidade da propriedade privada. (MARX, 2010a, p. 126).

Hegel não foi capaz de apontar a superação da *alienação política*. Sua tematização especulativa, ao contrário, deixou clara, para Marx, a separação entre Estado e sociedade civil-burguesa e principalmente, a subsunção daquele às determinações da propriedade privada, ou ainda, subsunção do interesse público ao

interesse privado.

Na *Crítica de 43*, o Estado moderno aparece apenas como negação da vida social, constituindo uma esfera genérica aparente. A alienação [*Entfremdung*] política se perfaz, enfim, com a subsunção dessa esfera formal ao interesse material que é: ele mesmo, a negação da vida genérica, ou seja, a propriedade privada. É precisamente a partir deste ponto que o texto marxiano irá deixar de associar “o político” ao Estado.

Na *Crítica de 43*, a verdadeira democracia [*wahre Demokratie*] e o sufrágio universal aparecem como as formas capazes de tornar o povo próprio sujeito de sua existência social e política, capaz, portanto, de resgatar o homem dessa alienação política e – para resgatar uma das inquietações com os interesses materiais do Marx pré-marxiano - desta mesquinhez do Estado ao se rebaixar à propriedade privada. A fórmula desta verdadeira democracia radicalizará o modelo socialista francês e terá no *sufrágio universal* o seu meio mais importante de realização. Esse é o aspecto afirmativo do trajeto marxiano de Kreuznach, consequência m de sua crítica da especulação hegeliana.

Esse aspecto é mais claramente visualizado quando analisada a questão da soberania. A defesa marxiana da democracia representa, em primeiro lugar, uma contraposição ao desenvolvimento hegeliano, que acaba por identificar o monarca com a personificação da soberania do Estado. Sobre isso, Marx – com alguma ironia - diz:

A personalidade do Estado é real somente como uma *pessoa*, o *monarca*. Assim, porque a subjetividade é real apenas como sujeito, e o sujeito apenas como Uno, a personalidade do Estado só é real como uma pessoa. Bela conclusão. Hegel poderia concluir, do mesmo modo: pelo fato de o homem singular ser um Uno, o gênero humano [*Menschengattung*] é apenas Um único homem. A personalidade exprime o Conceito como tal, a pessoa contém **simultaneamente** a realidade deste último, e o Conceito só é *Ideia*, verdade, com essa determinação. A *personalidade*, sem a pessoa, é certamente apenas uma abstração; mas a pessoa só é a *ideia real* da personalidade em sua existência genérica [*Gattungsdasein*], *como as pessoas*. (MARX, 2010a, p. 48).

Nos *Princípios da Filosofia do Direito de Hegel*, a soberania é caracterizada como sendo a necessidade interna do Estado, a unidade que torna todos os seus momentos partes de um organismo<sup>42</sup>. A soberania do Estado representa um princípio lógico, que supera o arbítrio dos indivíduos e dá fundamento a todas as atividades do Estado. Isso constitui, segundo Hegel, uma aquisição dos tempos modernos, a realização do princípio do idealismo.

Sendo a soberania o “*idealismo de Estado*”, fundamento que se determina sem ser determinado, subjacente a todas as funções do Estado, regulando a atuação de todos os indivíduos, é por meio dela que as ações individuais adquirem uma outra caracterização, um outro fim, subsumidas que são à totalidade do Estado. Segundo Hegel, esse *idealismo* de Estado aparece, em situações de paz, como o próprio egoísmo privado, quando “as esferas e funções particulares dão prosseguimento à satisfação de suas funções particulares, e isso é, em parte, apenas o modo da necessidade inconsciente da coisa, segundo a qual seu egoísmo *transforma-se* na conservação recíproca e na conservação do todo”. A soberania atua aí, como “a influência direta do alto, através da qual elas [as esferas e funções particulares] são mutuamente reconduzidas ao fim do todo, que as limita e as obriga a prestar contribuições diretas à sua conservação”. É nas situações de carestia interna ou externa, porém, que a soberania aparece em toda a sua efetividade, pois é confiada a ela “a salvação do Estado com o sacrifício daquilo que seria legítimo”.

Para Marx, esse desenvolvimento inicial acaba por revelar apenas o irracionalismo do próprio *idealismo* formulado por Hegel, uma vez que o sistema funciona apenas como coação externa, “influência direta do alto”, ou como resultado inconsciente do egoísmo. Além disso, sua efetividade só é verificada nas situações extremas, de guerra e carestia.

Ele arremata: “Por isso a *soberania*, o idealismo de Estado, existe somente como necessidade *interna*: como *Ideia*. Hegel se satisfaz com isso, pois se trata apenas da *Ideia*. A soberania existe, portanto, por um lado, apenas como *substância inconsciente, cega*” (MARX, 2010a, p. 43). O desenvolvimento da soberania se funda na abstração da lógica e, com isso, não dá a lógica específica do objeto.

Se por um lado a soberania é o *idealismo* das diversas esferas e poderes do Estado, ela tem que ser, igualmente, a manifestação da vontade do estado, quer dizer, a sua subjetividade. A subjetividade não subsiste abstratamente, em geral, mas se manifesta, necessariamente, nos indivíduos. No caso da vontade do Estado, ela se manifesta por meio de um indivíduo, o monarca.

Uma vez mais Marx denuncia o procedimento hegeliano de transformar uma categoria abstrata em sujeito para, em seguida, fazer com que ela se manifeste na realidade, que, por sua vez, é transformada em predicado. Aqui, subjetividade se



manifesta nos sujeitos reais, que aparecem com seus predicados. Marx afirma: “Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística” (MARX, 2010<sup>a</sup>, 44). Assim, a soberania, identificada com a subjetividade do Estado, é feita sujeito. Em seguida, os indivíduos aparecem como objetivação, como fenômeno desse sujeito que, bem ao contrário, é o seu predicado. Como Hegel parte do predicado abstrato, da universalidade, o ente real, o verdadeiro sujeito, aparece como predicado. Diz Marx:

Assim, a soberania, a essência do Estado, é aqui, primeiramente, considerada como uma essência autônoma, é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve se tornar novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania não é outra coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado. (MARX, 2010a, p. 44).

Marx afirma, todavia, que esse equívoco poderia ser desconsiderado. Sua implicação imediata, contudo, é o mais importante: ainda que o idealismo de Estado se manifeste em diversas pessoas, quer dizer, nos cidadãos, seus predicados, como é possível concluir, porém, que somente uma única pessoa absorva toda a soberania de Estado? Ou como questiona Marx, “Que idealismo de Estado seria este, que, em lugar de ser a real autoconsciência dos cidadãos do Estado, a alma comum do Estado, seria *uma* pessoa, *um* sujeito?” (MARX, 2010a, p. 44). Dá-se, portanto, uma redução da soberania, da subjetividade do Estado, a apenas um indivíduo. Que esse indivíduo deva ser o monarca, segundo Marx, isso constitui uma verdadeira arbitrariedade:

Compreende-se que a subjetividade autoconsciente deve querer também *realmente*, deve querer como unidade, como indivíduo. Mas quem pôde jamais duvidar que o Estado age por intermédio dos indivíduos? Se Hegel quisesse desenvolver: o Estado deve ter *um* indivíduo como representante de sua unidade individual, ele não deduziria o monarca. (MARX, 2010a, p. 46).

Além disso, esse desenvolvimento implica a exclusão de todos os cidadãos da soberania do Estado, como conclui Marx:

Hegel, aqui, define o monarca como “a personalidade do Estado, sua certeza de si mesmo”. O monarca é a “soberania personificada”, a “soberania feita homem”, a consciência corpórea do Estado, por meio da qual, portanto, todos os outros estão excluídos dessa soberania, da personalidade e da consciência do Estado. Mas, ao mesmo tempo, Hegel não sabe dar a esta “*Souveraineté Personne*” nenhum outro conteúdo senão o “Eu quero”, o momento do arbítrio na vontade. A “razão de Estado” e a “consciência de Estado” são uma “única” pessoa empírica, a exclusão de todas as outras, mas esta razão personificada não tem nenhum conteúdo além da abstração do “Eu quero”. *L'état c'est moi*. (MARX, 2010a, p. 46-47).

Os cidadãos, os sujeitos, tornam-se predicados do Estado e, principalmente do

monarca. É necessário constatar, ainda, que a personalidade e a subjetividade só existem em diversas pessoas e sujeitos, e não em um único, como pretende Hegel. Marx assevera, ao contrário, que o “*Uno* tem verdade somente como *muitos Unos*. O predicado, a essência, jamais esgota as esferas da sua existência em *um Uno*, mas *em muitos Unos*. ”(MARX, 2010<sup>a</sup>, p. 47). E ironiza a conclusão hegeliana de que a personalidade do Estado só é efetiva como o monarca:

Assim, porque a subjetividade é real apenas como sujeito, e o sujeito apenas como Uno, a personalidade do Estado só é real como uma pessoa. Bela conclusão. Hegel poderia concluir, do mesmo modo: pelo fato de o homem singular ser um Uno, o gênero humano é apenas Um único homem.[...] A *personalidade*, sem a pessoa, é certamente apenas uma abstração; mas a pessoa só é a *ideia real* da personalidade em sua existência genérica, *como as pessoas*. (MARX, 2010a, p. 47).

O processo de *desontologização*, com isso, completa-se na esfera política em toda a sua agudeza: exaurir a personalidade do Estado em uma pessoa, no monarca, equivale a negar qualquer personalidade política ao verdadeiro soberano, o povo. Ou seja, ao afirmar a soberania do monarca, Hegel nega a soberania popular.

Contra isso, Marx afirma:

Como se o povo não fosse o Estado real. 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 o faça com hesitação e reservas em relação ao *concretum*. (MARX, 2010a, p. 48).

E se o povo é o concreto e o verdadeiro soberano, a oposição entre soberania popular e “soberania existente no monarca”. Eis aqui uma determinação que marca o caráter transitório da *Crítica de 43*: Marx fala que somente o povo é o agente concreto. Perto do que virá a seguir no itinerário marxiano, o agente *povo* é uma indeterminação, pois ainda abstrato perto do que será o proletariado, a classe trabalhadora. Como o vocabulário de Marx em Kreuznach ainda não contava com estas determinações – seja por desconhecimento ou por ignorância, aqui não importa -, um agente político genérico como o povo ocupou o lugar do Estado enquanto resolução lógica da alienação política. Lembremos aqui que, além de ser abandonada prontamente nos textos imediatamente subsequentes, esta visão será alvo da crítica à dialética hegeliana no item 3) da *Introdução aos Grundrisse*, quando Marx faz todo o percurso do abstrato ao concreto que marca sua crítica da economia política. Para citarmos somente o trecho inicial da passagem:

Se consideramos um dado país de um ponto de vista político-econômico,

começamos com sua população, sua divisão em classes, a cidade, o campo, o mar, os diferentes ramos de produção, a importação e a exportação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias etc. Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. (MARX, 2011, pp. 76-77).

## **A Verdadeira democracia e sufrágio universal**

Retomando a discussão sobre a soberania popular. Esta, de acordo com Marx, deve ser expressa nos seguintes termos:

1) a questão é, precisamente, a seguinte: não é uma ilusão a soberania absorvida no monarca? Soberania do monarca ou do povo, eis a *question*.

2) 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 o soberano? Uma das duas soberanias é uma falsidade, ainda que uma falsidade existente. (MARX, 2010a, p. 49).

Para Marx, a única resposta possível é a soberania popular, já que o povo é o ente real, o verdadeiro sujeito, o único soberano. Por isso, a “soberania existente no monarca” é tão somente uma inverdade. Afinal, “A soberania popular não existe por meio dele, mas ele por meio dela.” (MARX, 2010a, p. 47).

Afirmar a soberania popular é desvelar a lógica específica da politicidade, já que a democracia é a objetivação imediata do verdadeiro sujeito da política, o povo, quer dizer, ela é a verdade de todas as constituições. Diz Marx:

A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconseqüência contra si mesma, o momento monárquico não é uma inconseqüência na democracia. (MARX, 2010a, p. 49).

Na monarquia, a constituição sempre se reporta a um princípio que lhe é estranho, enquanto a democracia, ao contrário, “pode ser explicada por si mesma”. Marx afirma:

Na democracia nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, realmente, apenas momento do dêmos inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A constituição inteira tem de se modificar segundo um ponto fixo. A democracia é o gênero da constituição [*Verfassungsgattung*]. A monarquia é uma espécie e, definitivamente, uma má espécie. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia *deve* ser apenas forma, mas ela falsifica o conteúdo. (MARX, 2010a, p. 49).

Ao fazer do próprio soberano, o demos total, o seu próprio princípio, a democracia se torna a constituição por excelência, que reorganiza todos os momentos da vida social, conferindo-lhes o significado que lhes é próprio e subsumindo-os ao todo da existência do povo. Ele traz em si, portanto, a lógica específica de todas as constituições, que são espécies suas. Seguindo a síntese de Feuerbach sobre o cristianismo, a democracia é o “enigma resolvido” de todas as constituições, como Marx explicita nesta passagem:

Na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como *uma* determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo. A democracia é o *enigma* resolvido [*aufgelöste Rätsel*] de todas as constituições. Aqui, a constituição não é somente *em si*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, em seu fundamento real, o *homem real*, o *povo real*, e posta como a obra *própria* deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem; poder-se-ia dizer que, em um certo sentido, isso vale também para a

monarquia constitucional, mas a diferença específica da democracia é que, aqui, a *constituição* em geral é apenas *um* momento da existência do povo e que a *constituição política* não forma por si mesma o Estado. (MARX, 2010a, p. 50).

Na democracia, a constituição é subordinada ao povo real, imediatamente erigido em princípio e sujeito da politicidade. Aqui, não é a constituição que cria o Estado, mas o povo que institui tanto um como a outra, como produtos de sua autodeterminação. Marx se situa, com isso, para além do constitucionalismo e do mero formalismo democrático, ao enfatizar a vantagem da democracia sobre Estados políticos que, embora sejam formalmente democráticos, como a república e a monarquia constitucional, subordinam o povo à lei, submetem a vida social à sua forma política abstrata. Somente na democracia, ao contrário, o princípio formal – a autodeterminação da sociedade – adquire existência material. A democracia, para Marx, representa precisamente o momento em que a existência da sociedade civil põe, imediatamente, sua forma política, e, principalmente, confunde-se ela, forma e

conteúdo se tornam idênticos. Com isso a politicidade se torna um elemento da vida social, convivendo com os demais e, o que é mais importante, acompanhando seu progresso<sup>43</sup>. Ela é, em suma, a objetivação do homem em sua vida no *demos total*, “o homem socializado”, o que está consignado nesta passagem:

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. A democracia, em um certo sentido, está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões. O cristianismo é a religião *κατ' ἐξοχήν*, a *essência da religião*, o homem deificado como uma religião *particular*. 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 [*Gattung*] com suas espécies, mas o próprio gênero [*Gattung*] aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência. 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

<sup>43</sup> - Marx afirma, páginas adiante, que o povo tem o direito de se dar uma constituição sempre que ela deixa de ser a expressão real da vontade do povo. Em tais circunstâncias, ele vislumbra somente uma forma de preservar a constituição: “Para que a constituição não apenas sofra a modificação, para que, portanto, essa aparência ilusória não seja finalmente destruída pela violência, para que o homem faça conscientemente aquilo que, de outro modo, ele seria forçado a fazer inconscientemente em razão da natureza da coisa, é necessário que o movimento da constituição, o *progresso*, torne-se o *princípio da constituição*; que, portanto, o real sustentáculo da constituição, o povo, torne-se o princípio da constituição.” (MARX, 2010a, p. 75).

*existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia. MARX, 2010a, p. 50).

Nesse parágrafo nota-se que Feuerbach ainda é sobremaneira uma referência. Quando Marx fala que “A democracia, em um certo sentido, está para as outras formas de Estado como o cristianismo para as outras religiões”, ele está aludindo diretamente ao Feuerbach de *A Essência do Cristianismo*. Sendo assim, como o cristianismo era a essência de todas as religiões, a democracia emerge como a essência de todas as constituições, e a sua *diferença específica* é a de ser capaz de solucionar a alienação [*Entfremdung*] moderna entre lei e existência social, entre uma situação onde o homem é a existência legal para uma onde a lei é a própria existência humana. A constituição estatal proposta pela especulação hegeliana é substituída pela constituição humana, pela verdadeira democracia [*wahre Demokratie*] - como veremos logo a seguir -, pela reflexão marxiana calcada no gênero humano [*Menschengattung*], tido desde a *Crítica*

de 43 como a essência do ser social. Novamente, insistimos, a inversão de Marx refere-se a uma nova concepção de ser e de mundo - e não somente de entendimento deste mundo.

A crítica da alienação política se dá precisamente pela crítica das formas políticas, de modo que a sua existência deve ser trazida do “céu abstrato” do Estado político, onde elas emergem como constituição política. A velha disputa sobre qual seria a melhor forma política, bastante cara aos teóricos da *determinação ontopositiva da politicidade*, é vista por Marx como uma forma particular de especulação filosófica, especificamente política, ou seja, toda a tradição de pensamento que se debruçou sobre os problemas sociais pela via política, e que desembocou em Hegel e na tematização do Estado moderno, é uma disputa no interior do terreno abstrato da especulação. Novamente: é marcante, neste sentido, a filiação marxiana à reflexão filosófica estabelecida por Feuerbach, que dentre outras coisas dizia que a filosofia de Hegel é a “teologia tornada lógica”. Donde diante da abstração política feita pelo Estado moderno e tematiza por Hegel, a democracia ser entendida enquanto uma dentre outras formas de constituição política, especificamente como república, ao passo que para Marx ela já remete a algo a mais do que simplesmente esta determinação abstrata, ou seja, como o gênero da constituição:

Na democracia o Estado *abstrato* deixou de ser o momento preponderante [*herrschende Moment*]. A luta entre monarquia e república é, ela mesma, ainda, uma luta no interior do Estado abstrato. A república *política* é a

democracia no interior da forma de Estado abstrata. A forma de Estado abstrata da democracia é, por isso, a república; porém, aqui, ela deixa de ser a constituição *simplesmente política*. A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia. Lá, a *república* é, portanto, uma simples *forma* de Estado, como o é aqui a monarquia. O conteúdo do Estado se encontra fora dessas constituições. Por isso Hegel tem razão, quando diz: O Estado político é a constituição; quer dizer, o Estado material não é político. (MARX, 2010a, p. 51).

Notável é que ao trazer a especificidade da constituição política, Marx se diferencia bastante do período anterior, marcado pela defesa do Estado racional, ou Estado da natureza humana. Aqui, o Estado racional e a constituição política emergem como uma forma de particularidade na própria esfera política – que almeja ser portadora do interesse público universal. Neste sentido, Marx está se dirigindo a todo tipo de Estado, e não somente um ou outro em particular – o Estado prussiano em

questão, ou o Estado republicano francês como norte dos neo-hegelianos. A existência do Estado constitucional é inseparável de sua existência política, da alienação [*Entfremdung*] da sociedade civil-burguesa, de modo que a identificação deste com os interesses daquela é uma identidade exterior:

Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca. Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil de ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do Estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação [*Entfremdung*]. (MARX, 2010a, p. 51).

Já a democracia, o gênero da constituição, implica tomar o homem efetivo em todas as suas determinações, em toda a sua existência, e em especial, sua existência espiritual, que no Estado político é transformada em existência não-essencial, ou mera aparência [*Schein*]. Para Marx, a democracia é a autodeterminação da sociedade civil-burguesa e, com isso, a superação da disjunção entre Estado político e Estado material, entre a manifestação política e sua manifestação social. Esta última se apropria, por meio da democracia, desse aspecto de sua existência que, na modernidade, encontra-se separado e em oposição a ele. Na democracia é possível termos o enigma resolvido [*aufgelöste Rätsel*], sendo esta forma política universal capaz dar uma solução para o problema criado por ela própria e, portanto, uma solução para o problema das *formas políticas* e das constituições – tidas aqui como sinônimos -, da qual a própria

democracia é uma manifestação particular. Por meio da democracia, pode-se dar, enfim, uma autêntica e verdadeira união de universal e particular, entre gênero e espécie. Marx diz:

Todas as demais *formas estatais* são uma *forma* de Estado precisa, determinada, *particular*. 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 (Hegel desenvolve de modo bastante correto estas formas *abstratas* de Estado, mas ele *crê* desenvolver a ideia de Estado), 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, 2010a, p. 50).



Ao examinar essa passagem, é necessário considerar o estatuto ontológico que orienta a reflexão marxiana, o que evita o erro de considerar que Marx pretende apenas um rearranjo das categorias lógicas do silogismo hegeliano: a determinação do universal a partir da particularidade. A “verdadeira unidade do universal e do particular”, ao contrário da unidade na “ideia de Estado”, representa a superação de uma separação real. No Estado político, universal e particular encontram-se materialmente separados e a democracia é a superação real-efetiva desse fato, o momento onde a lei e sua execução, a vontade e sua realização se equivaleriam. Poder governamental e poder legislativo, em suma, o Estado político como um todo, seria apropriado pela sociedade civil-burguesa soberana, adquirindo, com isso, materialidade e conteúdo, perdendo seu caráter de mera “forma organizadora”. Em conclusão, o membro da sociedade civil- burguesa superaria sua dupla vida, social e política, na condição de “homem socializado”.

Levando essa propositura até as últimas consequências, Marx pode, então, caracterizar a *verdadeira democracia* [*währe Demokratie*] do seguinte modo:

Na democracia, o Estado político na medida em que ele se encontra ao lado desse conteúdo e dele se diferencia, é ele mesmo um conteúdo *particular*, como uma *forma de existência* particular do povo. Na monarquia, por exemplo, este fato particular, a constituição política, tem a significação do *universal* que domina e determina todo o particular. 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, 2010a, p. 50- 51).

Para penetrar em todas as instâncias da vida social, ou seja, para se tornar materialmente universal, o Estado político tem que se tornar particular, convivendo com as demais esferas do *demos total*. Para tanto, sua forma política abstrata cede lugar à autodeterminação da sociedade civil, que se transforma no próprio corpo político. Dá-se, com isso, o desaparecimento do Estado. Eis o arremate da tematização marxiana da *Crítica de 43*, que estabelece o princípio a orientar todo o desenvolvimento da política. A *verdadeira democracia* emerge precisamente com o objetivo de todas as constituições, como afirma ENDERLE (2000): “A democracia que Marx descreve é um princípio político, e não um regime existente. Ela só existe em potência, como a

*verdade, o enigma resolvido* de todas as constituições, as quais devem ter no princípio democrático um *télos* a ser atingido” (2000, p. 45). Para atingir esse *télos*, Marx propugnará um programa político baseado na reforma política que conduza ao *sufrágio universal*.

A defesa marxiana do *sufrágio universal* tem como ponto de partida a discussão realizada por Hegel sobre a eleição dos deputados da câmara baixa do poder legislativo, momento em que a sociedade civil participa do Estado político. Para Hegel, a sociedade civil exerce essa participação organizada em seus diversos momentos, a saber, em corporações, comunidades e associações.

No desenvolvimento hegeliano da questão, a sociedade civil é dividida em dois lados, um imóvel, representado pela câmara dos pares, outro móvel, que constitui a câmara dos deputados. Hegel descreve, aqui, o princípio que norteia vários dos parlamentos europeus de seu tempo. Para Marx, trata-se, na verdade, de dois princípios heterogêneos, um medieval, outro moderno, orientando, respectivamente, a câmara alta e a câmara baixa. A primeira existe baseada em um privilégio, incorporado à própria personalidade do nobre, enquanto a segunda é constituída a partir da delegação, da deputação da sociedade civil. Ele diz:

Câmara dos deputados e câmara dos pares (ou como quer que elas se chamem) não são, aqui, diferentes existências do mesmo princípio, mas sim fazem parte de *dois princípios* e condições sociais essencialmente *diferentes*. A câmara dos deputados é, aqui, a *constituição política* da sociedade civil em sentido moderno; a câmara dos pares o é em sentido estamental. Câmara dos pares e câmara dos deputados se defrontam, aqui, como representação *estamental* e como representação *política* da sociedade civil. Uma é o princípio estamental *existente* da sociedade civil, a outra é a realização de sua existência *política abstrata*. [...]A sociedade civil, portanto, tem na câmara

estamental a representante de sua existência medieval e, na câmara dos deputados, a representante de sua existência política (moderna). O progresso em relação à Idade Média consiste, aqui, apenas na redução da política estamental a uma existência política particular ao lado da política do cidadão do Estado. A existência política empírica que Hegel tem diante dos olhos (Inglaterra) guarda, portanto, um significado bem diferente daquele que ele lhe imputa. (MARX, 2010a, p. 127-128).

Os nobres participam do poder legislativo em razão de sua própria personalidade, ou seja, em razão de sua propriedade privada, eles exercem sua função legislativa como aquilo que eles são. A sociedade civil, entretanto, ao contrário do que Hegel afirma, não participa do poder legislativo “como aquilo que ela é”. De acordo

com Marx, a sociedade civil “deve fazê-lo, mais ainda, como aquilo que ela *não* é, pois ela é uma sociedade *apolítica* e deve, aqui, realizar um ato *político* como um ato *essencial a ela*, proveniente dela mesma.” (MARX, 2010a, p. 127). Por isso, Hegel chega a afirmar que a deputação da sociedade civil é uma “garantia constitucional que lhe é própria”, ou como prefere Marx, é o privilégio de participar da esfera política, o que evidencia, uma vez mais o caráter apolítico da sociedade civil. Marx diz “Se a existência dos estamentos necessita de uma garantia, eles *não* são uma *existência real*, mas apenas uma *existência fictícia do Estado*.” (idem, p. 129). A participação no poder legislativo, que deveria ser precisamente a existência universal da particularidade, torna-se, ela mesma, existência particular.

Ao comentar o parágrafo §308, Marx se detém na associação de que Hegel faz entre democracia e formalismo de Estado, quer dizer, o princípio democrático só ingressa no Estado como princípio formal. Por isso, Hegel caracteriza “ser membro do Estado” como “determinação abstrata”, ou seja, a mais alta determinação social de seu sistema é uma mera abstração. Segundo Marx, um pensamento que se atém a uma tal determinação abstrata está apenas de acordo com a determinação real e com as” relações reais modernas, que pressupõem a separação da vida real em relação à vida política e fazem da qualidade política uma “determinação abstrata” do membro real do Estado.”(MARX, 2010a, p. 130).

Além disso, Marx constata que, como Hegel erige a Ideia em princípio material, o verdadeiro conteúdo, a verdadeira matéria, o povo real, aparece como matéria inorgânica, disforme. Para Marx, ao contrário, “O elemento democrático deve ser, antes, elemento real que dá a si mesmo, no organismo estatal *inteiro*, a sua *forma racional*.” (MARX, 2010a, p. 130). Tal forma racional, que é igualmente princípio material, situa-

se para além do âmbito da separação entre Estado político e sociedade civil. Os indivíduos, então, não participariam como indivíduos, mas como “todos”, como a própria sociedade civil, tomada em toda a sua materialidade, em todas as suas determinações. “Não todos singularmente, - Marx diz - mas os singulares como todos.” (MARX, 2010a, p. 130).

A questão colocada por Hegel, em contrapartida, permanece nos limites do

Estado abstrato, separado da sociedade civil. A participação política sempre parte, aí, das individualidades abstratas e não de sua vida social. Assim, seja como deputados, seja como todos, individualmente, a participação sempre se verifica como participação abstrata. Marx afirma:

*A questão sobre como a sociedade civil[-burguesa] deve tomar parte no poder legislativo, que ela ingresse nele por meio de deputados, ou que “todos singularmente” participem de forma direta, é ela mesma uma questão no interior da abstração do Estado político, ou no interior do Estado político abstrato; é uma questão política abstrata. (MARX, 2010a, p. 131).*

E, mais adiante, ele diz: “‘Todos’ devem “participar singularmente nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado”; isto é, portanto: *todos* devem participar, não como todos, mas sim como ‘singular’.”.

Enfim, a questão da participação da sociedade civil no estado político só é possível porque essas duas esferas se encontram separadas. Nesse caso, trata-se apenas de buscar uma forma por meio da qual todos participem dos assuntos universais do Estado, individualmente e não imediatamente como todos. Não há uma participação de toda a sociedade civil, mas de seus indivíduos, singularmente tomados, quer se trate de todos, quer se trate de um pequeno número, ou seja, dos deputados. De qualquer forma, a questão se atém ao sistema representativo. Nesse sistema, de acordo com Marx, a sociedade civil aspira a uma participação no poder legislativo – a totalidade do Estado político – que seja a mais universal possível. Afinal, participar do poder legislativo é “o único ato *político* da sociedade civil” e “então *todos* devem e querem participar dele por uma vez”. E, mais ainda:

*Todos enquanto singulares.*

No *elemento estamental*, a atividade legislativa não é considerada como *social*, como uma função da *sociabilidade*, mas sim, muito mais, como o ato pelo qual os indivíduos assumem desde já uma função realmente ou *conscientemente social*, isto é, uma função política. O *poder legislativo* não é, aqui, uma emanção, uma função da sociedade, mas somente a *formação*

dessa sociedade. A formação do poder legislativo exige que *todos* os membros da sociedade civil se considerem como *singulares*, e estes realmente se defrontam com ela como *singulares*. A determinação de “serem membros do Estado” é sua “determinação abstrata”, uma determinação que não se realiza na sua realidade viva. (MARX, 2010a, 133).

Marx formula, aqui, o dilema da representação ou, dito de outro modo, da separação da sociedade civil e do Estado. Como a vida política é a determinação posta fora da realidade viva dos indivíduos, mas, ao mesmo tempo, é o único momento em que ingressam em uma instância genérica, todos aspiram e desejam participar do Estado. Para Marx, a forma como tal participação se realiza assume duas formas. A primeira é corolário da alienação política, como ele a descreve:

Ou tem-se a separação de Estado político e sociedade civil[-burguesa], e nesse caso *todos singularmente* não podem participar do poder legislativo. O Estado político é uma existência *separada* da sociedade civil. De um lado, a sociedade civil renunciaria a si mesma se todos fossem legisladores e, de outro lado, o Estado político, que com ela se defronta, pode suportá-la apenas de um modo que seja adequado a seu *formato*. Ou seja, a participação da sociedade civil no Estado político mediante *deputados* é precisamente a *expressão* de sua separação e de sua unidade somente dualística. (MARX, 2010a, p. 133).

O sistema representativo só existe no interior da separação das duas instâncias e a deputação da sociedade civil só se dá porque ela não é sociedade política e, quando ela adquire significado político, ela o faz negando sua existência, tornando-a inessencial.

Caso contrário, a participação de todos se daria de uma outra forma, como Marx a descreve:

Ou ao contrário. A sociedade civil[-burguesa] é sociedade política *real*. E então é um absurdo colocar uma exigência que deriva apenas da concepção do Estado político enquanto existência separada da sociedade civil, uma exigência que deriva apenas da representação *teológica* do Estado político. Nessa situação, desaparece totalmente o significado do poder *legislativo* como poder *representativo*. O poder legislativo é, aqui, representativo no sentido em que toda função é representativa: o sapateiro, por exemplo, é meu representante na medida em que satisfaz uma necessidade social, assim como toda atividade social determinada, enquanto atividade genérica, representa simplesmente o gênero, isto é, uma determinação de minha própria essência, assim como todo homem é representante de outro homem. Ele é, aqui, representante não por meio de uma outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele *é e faz*. (MARX, 2010a, p. 133-134).

A reflexão marxiana aponta, aqui, para um outro patamar da vida política da sociedade civil, momento em que ela se tornaria *sociedade política real*, ou seja, ela se apropriaria de sua vida política, tornando-a idêntica a sua vida social. Teríamos, então, apenas e tão somente a vida genérica do homem, considerado em todas as suas funções. Com isso, a atividade social seria o autêntico exercício da representação, cada um representa e realiza, por meio do que faz, o gênero e a vida social. Desaparece, com isso, a necessidade de uma delegação política, pois a vida celestial da política é absorvida pela existência terrena da sociedade civil. Todos, então, participam como todos, como gênero,

que se faz e se repõe, ao mesmo tempo, por meio da atividade de cada um. A função social, portanto, torna-se função política.

Marx constata que essa forma política deve ser realizada, ou antes buscada, no interior da alienação política dos Estados modernos. Para ele, nestas circunstâncias, a questão foi formulada incorretamente por Hegel, quando opôs a participação política por meio de deputados e a exercida por todos, individualmente. Marx, por sua vez, afirma que a questão fundamental é “*extensão e da máxima generalização possível da eleição, tanto do sufrágio ativo como do sufrágio passivo.*”. Esse, afinal, é o “o ponto propriamente controverso da *reforma* política, tanto na França quanto na Inglaterra.” (MARX, 2010a, p. 135). A reforma política baseada na maior universalização possível do sufrágio emerge como ponto de partida para que a sociedade civil se torne *sociedade política real* e supere, com isso, a alienação política. Ele diz:

Não se considera a *eleição* filosoficamente, quer dizer, em sua essência peculiar, quando ela é compreendida imediatamente em relação ao *poder soberano* ou ao *poder governamental*. A *eleição* é a *relação real* da *sociedade civil real* com a *sociedade civil* do *poder legislativo*, com o *elemento representativo*. Ou seja, a *eleição* é a *relação imediata, direta, não meramente representativa, mas real*, da sociedade civil com o Estado político. É evidente, por isso, que a *eleição* constitui o interesse político fundamental da sociedade civil real. É somente na *eleição ilimitada*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil põs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, põs concomitantemente com o *inessencial* sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil*. (MARX, 2010a, 135).

A exigência do sufrágio e de sua extensão e universalização máximas constituem o ponto culminante da *Crítica de 43*, o pressuposto para se atingir a *verdadeira democracia* [*währe Demokratie*], ou seja, a dissolução do dualismo e contradição entre Estado e sociedade civil-burguesa, a superação da cisão entre uma sociedade política abstrata e uma sociedade apolítica real. Por meio do *sufrágio universal*, a sociedade civil-burguesa atinge a abstração máxima justamente no momento em que se dissolve. Todavia, ela se põe, imediatamente, como existência política. Dissolve-se, com isso, sua existência política, e, ao mesmo tempo, a existência abstrata do Estado político. O pensamento de Marx, portanto, converge para a defesa da autodeterminação da sociedade civil-burguesa, que se apropria de seu conteúdo político. Para tanto, o sufrágio universal se transforma em autêntico programa prático, ponto principal de uma *reforma eleitoral* que modifica por completo o caráter da politicidade, subordinando-a à sociedade civil-burguesa soberana.

## **Referências bibliográficas:**

CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo, SP: Boitempo, 2009.

CORNU, A. **Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre – tomo II**. Paris: PUF, 1958.

DE DEUS, L. G. **Soberania Popular e Sufrágio Universal: O pensamento político de Marx na Crítica de 43**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Belo Horizonte, MG. Disponível em:[http://www.verinotio.org/di/di6\\_soberania.pdf](http://www.verinotio.org/di/di6_soberania.pdf), 2001.

FORTES, R.V. Da coisa da lógica à lógica da coisa: a inflexão da ontologia no pensamento de Marx. **Sapere aude** – Belo Horizonte, v. 9 – n. 18, p. 40-60, jul./Dez. 2018.

HEGEL, F. W. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução: Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar. 1997.

LOSURDO, D. **Hegel, Marx e a Tradição Liberal: Liberdade, Igualdade, Estado**. São Paulo: Editora Unesp. 1997.

LOWY, Michel. **A Teoria da Revolução no Jovem Marx**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. **Para a crítica da economia política: Prefácio**. São Paulo, SP: Abril Cultural. 1982.

\_\_\_\_\_ **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie**. In: MARX, K., ENGELS, F. Gesamtausgabe (MEGA), 1ª seção, volume 2. Berlim: Dietz Verlag, 1982.

\_\_\_\_\_ **Zur Kritik der Politischen Ökonomie**. In: MARX, K. ENGELS, F. Ausgewählte Werke. Frankfurt am Main: Verlag Marxistische Blätter, 1986, tomo II.

MARX, K. & RUGE, A. **Los Anales Franco Alemanes**. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

NETTO, J.P. Marx, 1843: o crítico de Hegel. In.: **Marxismo impenitente: contribuição à história das ideias marxistas**. São Paulo: Cortez, 2004.

a) \_\_\_\_\_ **Crítica a filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo, SP: Boitempo, 2010a.



b) \_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**; Tradução de Nélio Schneider. São Paulo, SP: Boitempo, 2010b.

POGREBISCHI, T. **O enigma do político**: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ROCKMORE, T. **Hegel, Marx y el marxismo**. Tradução de Leandro Sánchez. Medellín: En Negativo Ediciones, 2018.

RUBEL, M. **Crônica de Marx**. São Paulo: Ensaio, 1991.

\_\_\_\_\_. **Marx without myth**: a chronological study of his life and work. Oxford: Basil Blackwell, 1975

SARTORI, V. B. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. *Kriterion* [online]. 2014, vol.55, n.130, pp.691-713.

TERTULIAN, N. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. In: **Perspectiva**, v. 27, n. 2. Florianópolis, 2012.

VAZ, H.L. Sobre as Fontes Filosóficas do Pensamento de Karl Marx in.: Marx Hoje, J. Chasin org. – 3.ed. – São Paulo: **Ensaio**, 1998.

VAISMAN, E. **Marx, Obra de Juventude e Obra de Maturidade**: Continuidade ou Ruptura. In.:BOITO, A. A Obra teórica de Marx: atualidade, problemas, interpretações – 1ª Ed. – São Paulo: Xamã, 2000.

VARELA, N.G. **Cuaderno Spinoza**. Tradução de Niolás, Gonzáles Vareal. España: Ediciones de Intervención Cultural. 2012