

A Democracia em Marx: o contexto do surgimento e a ambivalência do conceito*

Marcos Lutz Müller

Universidade Estadual de Campinas

ABSTRACT: After a short characterization of the concept of democracy in its classical and ancient meaning (1), after a brief reference to the transformations it underwent by late 18th century (2) and both to its consolidation as representative democracy and to the signs of exhaustion pertaining political representation (3), this article shows how Marx' approach to democracy departs from the modern separation between civil society and state, first conceptually established by Hegel, and how the sublation (*Aufhebung*) of modern civil society's antagonisms within the state's "concrete universal", as suggested by Hegel, is an "illusory" overcoming (4). But the young Marx' critique of Hegel's *Philosophy of Right*, of speculative dialectic's "false positivism" and the transcendent character of political state does not hinder his partaking of some of Hegel's most central political theses and, in *The Capital*, of certain aspects of the dialectical "presentation" (*Darstellung*) (5, 6). Marx diagnoses and critiques the Hegelian attempt at overcoming modern civil society's antagonisms and atomism by means of a political representation through estates and corporations as an historical regression and as a confirmation of social atomism and the individual's isolation (7). He inverts Hegel's claim that "the individuals" participate "as a whole" within the state's universal issues into the claim that "all individuals as singulars" – i.e., as "generic", entirely socialized singulars of a society which does not determines itself by alienated work and private property – realize universality (classically thought of as political) within non-atomized social relations of "human common-being (*Gemeinwesen*)" (8, 9). In this realization of the political universal within the immanence of human "common-being", to be reached by means of active and passive universal suffrage, democracy's ambivalence comes to light, now considered in the dynamics of the dissolution of the democracy which is still "democratic republic" into the "true democracy", conceived of as the "people's self-determination" and the sublation of the opposition between the social and political spheres (10, 11, 12). Thus, Marx's original insight pertaining the critique of the autonomy and transcendence of the political sphere leads to the concept of a radical democracy, whose "constitution" (in its ontological meaning) results out of a continuous creation of the people's sovereign will, which brings the "true human common-being" into effectivity (13).

KEYWORDS: Hegel, Marx, political representation, radical democracy

1. A etimologia grega do termo democracia significa o governo do povo ou dos "muitos" ("Político", Platão), que, na Grécia Antiga, são os nascidos livres e na mesma pólis. Mas esses "muitos", é preciso logo dizer, numa sociedade em que o trabalho é escravo e as mulheres estão circunscritas ao *oikos*, à sociedade doméstica, são de fato, em relação à maioria da população, "alguns", "os poucos". Fala-se inicialmente, e desde então, mais de "governo", do que de "poder" (*kratos*), porque uma das metáforas fundadoras do político, a "gubernatio", provém do leme do navio e da diferença entre o piloto e os passageiros, donde a

* Artigo convidado.

distinção natural e racional entre governo e governados. Assim como o bom piloto deve conduzir, segundo as regras da sua arte, seguramente, os passageiros ao seu destino, o governo deve ser exercido, segundo as leis (*nomoi*), com uma competência que necessita da virtude para agir em vista do bem de todos, da coisa/causa comum, *res pública*, e não no interesse particular do indivíduo singular. As duas características principais da democracia foram, desde o início, já em Heródoto, a igualdade perante a lei (a isonomia) e a defesa contra os perigos da dominação por um tirano. A divisão clássica das formas de governo (monarquia, aristocracia, democracia) também remonta a Heródoto, sendo retomada por Platão e Aristóteles: ela combina o critério quantitativo do número de governantes em relação aos governados – “um”, “alguns” dentre os “melhores”, “todos” ou “os muitos”, que, então, eram poucos – com o critério normativo da finalidade do exercício do poder, se exercido em vista do bem de todos (interesse geral, bem comum) ou exclusivamente em proveito dos governantes. Daí resultaram as seis formas clássicas de governo, as três legítimas, acima mencionadas, e três ilegítimas (tirania, oligarquia e a assim chamada oclocracia, uma forma depravada de democracia).¹

2. Até meados do século XVIII “democracia” é, sobretudo, um termo da linguagem erudita, cujo significado central foi estabelecido por Aristóteles: governo do “demos”, o conjunto de cidadãos nascidos livres, que deliberam conjuntamente na “ágora”, e que têm acesso por sorteio ao exercício das funções políticas: deliberação, administração e jurisdição. Nas duas décadas finais do século XVIII e principalmente com a Revolução Francesa, mas, também, com as reflexões dos pais da constituição norte-americana, reunidas em 1787 no *Federalist*, “democracia” passa a ser um termo eminentemente político. Koselleck² o caracteriza como um “conceito de movimento”, de “tendência”, isto é, uma bandeira de luta, que não designa mais primariamente uma forma de governo, um tipo de constituição, mas torna-se a expressão de forças e movimentos sociais que lutam pela liberdade política e pela igualdade social no sulco da ascensão da classe burguesa ao poder. Liberdade e igualdade passam a ser duas condições fundamentais do conceito moderno de poder político, porque

¹ Esta introdução genérica, com exceção da segunda frase, se baseia no verbete *Demokratie*, a cargo de BIEN, G. e MAIER, H. In: RITTER, J. (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. V. 2. Darmstadt: WBG, 1972, col. 50-55.

² MAIER, H.; KOSELLECK, R.. *Demokratie*. In: BRUNNER, O.; CONZE, W., KOSELLECK, R. (Eds.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. V. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 821-899.

elas procuram evitar que qualquer um possa invocar uma diferença ou desigualdade qualquer passível de legitimar o governo e a dominação de um sobre o outro.³

3. Assim, democracia nos séculos XIX e XX não designa mais primeiramente uma forma de governo no sentido clássico em oposição à monarquia e à aristocracia, mas passa a ser, pelo menos normativamente, uma exigência fundamental inerente a todas as três principais formas representativas de exercício do poder. Desde então, mais precisamente, desde Tocqueville e Marx, em todo caso, a democracia passou a se apresentar como a meta e a destinação da organização política moderna. Poderia se dizer que para ambos ela é um princípio “histórico-universal” no sentido de Hegel, pois ela atua como uma força motriz e uma medida crítica no interior das diferentes configurações de poder. Entendida como exercício do poder do povo, enquanto sujeito coletivo integrado pelo conjunto dos cidadãos livres e iguais que autorizam por sua vontade, pelo voto, um ou um grupo a agir em seu nome como o seu representante, ela passou a ser entendida hegemonicamente como democracia representativa. Neste sentido de democracia representativa, de exercício da vontade soberana do povo mediante a representação política, ela aparecia até recentemente como a forma mais racional que os Tempos Modernos inventaram para organizar a vida em comum dos homens, a fim de alcançarem uma solução não beligerante, pacífica, dos seus conflitos. Entrementes, no quadro das democracias liberais, a representação política toma cada vez mais consciência dos seus limites e dá sinais de exaustão. Isso ocorre principalmente no sulco da hegemonia que o capital financeiro vai adquirindo sobre a produção capitalista, da derrocada das experiências social-democratas que assumiram a agenda liberal como plano de governo, e da crise financeira de 2008, acompanhada da progressiva desmontagem dos direitos conquistados no quadro do Estado de bem-estar social.

4. No centro do surgimento do seu conceito de democracia está para Marx a diferença e a separação modernas entre sociedade civil e Estado, que traz consigo a emancipação da sociedade civil em face do político e uma correlata despolitização da sociedade, de sorte que o elemento político se vai se concentrar cada vez mais na esfera estatal, uma tese que Hegel

³ “Pois poucos há tão insensatos que não prefiram governar-se a si mesmos a ser governados por outros”. HOBBS, T. *Leviathan*. Ed. M. C. Macpherson. V. I, 15. Harmondsworth: Penguin, 1968, p. 211; *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro. V. I, 15. São Paulo: Abril, 1974, p. 95. E, continua Hobbes, mesmo que a natureza tenha feito os homens desiguais, “como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz. Essa igualdade deve ser admitida por todos” (ibid., p. 211; ibid., p. 96). Para Hobbes a igualdade é, assim, uma lei natural. Portanto, o ônus da justificação da desigualdade recai sobre os que a reivindicam ou dela usufruem. Por isso, também, nos Tempos Modernos, a igualdade, inclusive a social, torna-se um dos princípios básicos da democracia, e, hoje, uma das demandas mais urgentes.

estabelece pela primeira vez com toda clareza conceitual na sua *Filosofia do direito*.⁴ A diferença real entre ambos resulta, certamente, de um processo histórico que está estreitamente ligado à consolidação e expansão do modo de produção capitalista e à progressiva concentração do político na esfera do Estado.⁵ Mas é Hegel que, em ruptura com a tese clássica, aristotélica, da identidade entre a sociedade civil e o Estado, (“*koinonia politiké*” e “*polis*”), que viveu teoricamente até finais do século XVIII, reconhece, graças, sobretudo, à integração da Economia Política no campo da problemática filosófica, a autonomia relativa da sociedade civil e a legitimidade dos interesses particulares em face da esfera público-política do Estado. É essa diferença, também, que condiciona a correlata diferença e cisão do homem moderno entre o indivíduo burguês e o cidadão, já analisada por Rousseau. Marx não só aceita esse diagnóstico hegeliano da sociedade civil moderna, como parte da realidade e da validade dessa separação, reconhecendo que “o mais profundo em Hegel é que ele percebe a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma *contradição*.”⁶ O desafio comum que se põe para ambos é o de superar o antagonismo e o confronto dos interesses particulares que regem a sociedade civil e de buscar um lugar no qual o universal e, respectivamente, o “gênero humano” para o jovem Marx, sejam o produto (a “obra”) e o fim da atividade dos indivíduos singulares, cuja realidade efetiva mais profunda, em contrapartida, seja determinada por esse universal, que para Hegel é o Estado.

Hegel concebe o Estado como o âmbito em que os antagonismos da sociedade civil são “suspensos”, porque, concebido como a realização mais alta da liberdade finita e como um “universal concreto”, ele é o âmbito que engloba a família e a sociedade civil: é só nele que o indivíduo singular e os seus interesses particulares podem se desenvolver plenamente e serem reconhecidos “no seu direito”, ao mesmo tempo e na medida em que, em contrapartida, esses indivíduos reconhecem o Estado como o seu “fim-último” e a sua soberania interna

⁴ HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Werke. V. 7. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, especialmente os §§ 182-187; *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (tradução do autor), no prelo. A obra será citada no corpo do texto pelas maiúsculas *FD*, seguida do número do parágrafo da edição original, seguida da maiúscula *A*, quando for o caso, para indicar a Anotação (*Anmerkung*) de Hegel ao caput do parágrafo.

⁵ “Como na era moderna a ideia de Estado não poderia parecer senão como a abstração do ‘Estado somente político’ ou como a *abstração de si mesma da sociedade civil*, de sua condição efetivamente real, é, desse modo, um mérito dos franceses o fato de terem firmado essa *realidade efetiva abstrata*, de tê-la produzido, e, com isso, de ter produzido o princípio político ele mesmo.” MARX, K. Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: **Karl Marx, Frühe Schriften**. Lieber, H.-J. e Furth, P. (Eds.). V. I. Stuttgart: Cotta-Verlag, 1962, p. 407; **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 128. O original e a tradução serão, daqui em diante, citados no corpo de texto respectivamente pelas abreviaturas *KRph* e *CFD*, seguidas do número da página. A tradução brasileira foi modificada sempre que o autor julgou conveniente.

⁶ *KRph*, p. 355; *CFD*, 93.

como o princípio da unidade das instituições que garantem o reconhecimento recíproco dos indivíduos e perpassam a liberdade individual de cada um (“o seu espírito substancial”). (*FD*, § 261):

O princípio dos Estados modernos tem este vigor e esta profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de *reconduzi-lo* à unidade substancial e, assim, de manter essa unidade no princípio mesmo da subjetividade. (*FD*, § 261)

Este diagnóstico hegeliano do “princípio” do Estado moderno se baseia no seu conceito de “universal concreto”. Este, por ser concreto e não abstrato, “compreende”, “abraça ou abarca” (*übergreift*), “envolve” a sociedade civil – a esfera da produção, da distribuição e circulação juntamente com as instituições jurídicas e administrativas da sua regulação. Graças a essa abrangência da sociedade civil pelo Estado no sentido amplo de esfera público-política do Estado ético (que Hegel diferencia do “Estado político”, no sentido restrito da organização institucional dos seus poderes e suas funções, *FD*, § 267), os interesses particulares podem ter livre curso e as oposições no interior da sociedade civil se extremar, sem que a sua dinâmica expansiva e, ao mesmo tempo, destrutiva ameace a coesão social e a unidade do Estado. Daí que o Estado enquanto ideia na sua estrutura lógico-conceitual, a ideia de Estado, atua em relação à família e à sociedade civil, e, em geral, às esferas do direito privado, como “uma necessidade *exterior* e a potência superior” (um poder coercitivo), mas que é, simultaneamente, “o seu [delas] fim *imane*nte”, pois ele se institui e organiza como o espaço de convergência e unificação dos interesses particulares dos indivíduos singulares e do interesse universal (*FD*, § 261). Isso fundaria, para Hegel, uma plena reciprocidade e igualdade de conteúdo entre direitos e deveres de ambos os lados (*FD* § 261 A).

Nessa perspectiva do reconhecimento da emancipação política da sociedade civil moderna em face do Estado, da separação e da oposição entre ambos, bem como da cisão do homem entre o indivíduo burguês e o cidadão e da busca de uma superação dessa cisão, o conceito de democracia de Marx é indiretamente tributário da concepção hegeliana do Estado enquanto ideia (*FD*, § 259). Mas, em seguida, Marx denuncia essa dupla valência do Estado de ser ao mesmo tempo um poder coercitivo superior e um fim imane

nte à sociedade civil como uma “antinomia não resolvida” (*KRph*, 260; *CFD*, 28). A crítica a essa antinomia vai consistir em denunciar a resolução hegeliana dessa oposição, que é para Marx uma “contradição”, bem como a pretensa “suspensão” (*Aufhebung*) dos antagonismos da sociedade

civil na esfera política do Estado como sendo meramente “aparente” e “ilusória”, pois o Estado permanece dependente, no seu conteúdo e na sua forma, da sociedade civil e dos seus antagonismos. A moderna emancipação política do homem na qualidade de cidadão de um Estado constitucional operaria a reconciliação dessa divisão interna do homem entre o burguês (*Bürger*) como pessoa privada, que age em vista dos seus interesses particulares, e o cidadão (*Bürger*), que age politicamente em prol do universal. Mas, para Marx, essa pretendida reconciliação hegeliana se efetua acima e além da sociedade civil, numa esfera transcendente e exterior a ela, de sorte que a cisão interna ao homem e à própria sociedade civil apenas se repõe e se reduplica na cisão entre a sociedade civil e o Estado.

Nos termos posteriores da sua crítica à economia política, Marx dirá que o Estado permanece dependente da forma social e histórica de produção da riqueza burguesa na forma do valor (entendido como objetivação de trabalho abstrato socialmente necessário), de modo que o Estado nos seus poderes e funções reproduz no seu interior os conflitos e impasses daquela. A crítica de Marx visa, assim, precisamente abolir esta transcendência ilusória do universal político concentrado no Estado, a fim de implantar esse universal no interior das relações sociais e torná-lo imanente a elas. Com isso, aquela cisão interna ao homem que impede que a qualidade de ser cidadão seja um universal concreto e a transforma numa determinação abstrata seria superada.⁷ Ele busca uma sociabilidade que recupere intrinsecamente aquela universalidade do político. Assim, a penetração das relações sociais pelo universal na forma da “verdadeira democracia” suprimiria o caráter transcendente do universal, isto é, para Marx, o seu caráter meramente político e, portanto, abstrato. Com isso o social, enquanto sociedade civil burguesa e o político enquanto esfera estatal têm ambos de desaparecer ao mesmo tempo, pois eles só tem sentido na sua oposição. (*KRph*, 294; *CFD*, 51)

5. Para o Marx jornalista da *Gazeta Renana*, no editorial de 14 de julho de 1842, o conceito hegeliano de “Estado racional”, ainda tem o seu “centro de gravidade nele mesmo”; por isso, ele opera como o padrão de medida e critério das suas críticas ao “Estado cristão” dos grandes proprietários de terra que instrumentalizam o Estado para impor seus interesses

⁷ “Mas que a ‘determinação de ser membro do Estado’ seja uma determinação ‘abstrata’, isso não é culpa desta determinação, mas do desenvolvimento hegeliano e do desenvolvimento das relações efetivas modernas, que pressupõem a separação da vida efetivamente real em relação à vida política e fazem da qualidade política uma ‘determinação abstrata’ do membro efetivo do Estado.” (*KRph*, 409-410; *CFD*, 130)

particulares.⁸ O fechamento da *Gazeta Renana* pela censura prussiana em março de 1843 desencadeia, então, uma reflexão sobre a sua atividade jornalística e os conceitos que presidiam a sua crítica aos temas com que ela o confrontou (a liberdade de imprensa em face à censura, o roubo da lenha pelos camponeses, a situação dos vinhateiros da Mosela, para citar os principais), que vai precipitá-lo numa crise teórica. É para resolver as dúvidas que, então, como diz, o assaltavam, que ele se propõe um acerto de contas com a *Filosofia do Direito* de Hegel, principalmente com seu direito estatal, num texto escrito entre maio e setembro de 1843, mas só publicado postumamente. A escolha da filosofia do direito, especialmente “do direito estatal” de Hegel como foco do seu balanço crítico se deve, principalmente, à conhecida avaliação de Marx a respeito do atraso histórico e político da Alemanha em face das transformações desencadeadas pela Revolução Francesa e pela revolução industrial: a revolução que os franceses levaram a cabo na realidade política os alemães a fizeram apenas no terreno do idealismo filosófico, de sorte que eles só na teoria, e na sua forma contemporânea mais acabada, que é a *Filosofia do Direito* de Hegel, estão à altura do presente histórico moderno, cada vez mais determinado pelas transformações desencadeadas pela grande indústria capitalista. Assim, a *Filosofia do Direito* de Hegel passa a ser, para Marx, a realidade efetiva histórica mais avançada da Alemanha. (*KRph*, 339; *CFD*, 82)⁹

A crítica acerba de Marx à filosofia política de Hegel – principalmente à soberania monárquica, ao governo dominado pela burocracia estatal e à representação estamental (*ständische*) e corporativa no âmbito do poder legislativo, e, em princípio, à representação (*Repräsentation*) política em geral – não impede que ele partilhe com Hegel, para além do que ele na dialética especulativa julga ser o seu “misticismo lógico, panteísta”¹⁰, teses centrais do discurso político hegeliano: 1) a visada de um universal concreto enquanto identidade dos interesses da vontade particular e da vontade universal, para Hegel efetivada no Estado, para o

⁸ MARX, K. Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: **Marx Engels Werke (MEW)**. V. 1. Berlin: Dietz, 1977, p. 103.

⁹ “A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que teve a mais consequente, a mais rica e a derradeira expressão em Hegel, é ambas as coisas, tanto a análise crítica do Estado moderno e da realidade efetiva a ele conexas, como também a negação decisiva de toda *forma anterior de consciência jurídica e política alemã*, cuja expressão mais distinta, mais universal e elevada ao nível de ciência é precisamente a *filosofia especulativa do direito*.” MARX, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung. In: **Karl Marx, Frühe Schriften**. Lieber, H.-J. e Furth, P. (Eds.). V. I. Stuttgart: Cotta-Verlag, 1962, p. 496; Crítica da Filosofia do Direito – Introdução. In: MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151.

¹⁰ Marx critica com estes termos a subjetivação da ideia de Estado e, no andamento da dialética descendente, a divisão do Estado (“*diáíresis*”, *Diremition*) em sociedade civil e família como sendo as esferas ideais da sua finitude (*FD*, § 262; *KRph*, 262, *CFD*, 29).

jovem Marx, na sua expressão feuerbachiana, efetivada na “vontade genérica”; 2) a recusa de conceber a totalidade social como uma “totalidade aditiva” (*Allheit*)¹¹, resultante da agregação indefinida de indivíduos singulares (o “infinito ruim” do “dever-ser”), indivíduo que na sociedade permaneceria em sua singularidade empírica e em seus interesses particulares intangível por essa totalidade. Essa totalidade, como agregado de indivíduos, é a totalidade nominalista e atomista, que, na sua moderna origem hobbesiana, está na base da sociedade civil burguesa e do individualismo liberal. Como diz Hegel: “[a *Allheit*] é a universalidade da reflexão externa, totalidade aditiva; *todos* são todos os *singulares*; o singular permanece inalterado aí. Essa universalidade é só um ‘apreender-conjuntamente’ (*zusammenfassen*) os singulares subsistentes por si.”¹² Essa é a base da frente comum de Hegel e Marx contra o liberalismo e o individualismo atomista. Oportuno lembrar aqui a frase emblemática de Margareth Thatcher, expoente desse individualismo e da desmontagem do Estado de bem-estar social, segundo a qual não existe este negócio de sociedade, mas somente famílias e indivíduos.

6. Por outro lado, recusando o que ele considera ser a subjetivação hegeliana do Estado enquanto ideia e a sua “autonomia ou subsistência por si” (*Selbständigkeit*) enquanto todo orgânico e princípio da unidade efetiva da multidão dos indivíduos singulares, Marx, ainda dentro das limitações do ponto de partida feuerbachiano da sua crítica, parte da primazia ontológica do indivíduo singular como o “ente real”, o “verdadeiro sujeito”, no sentido aristotélico de *hypokeímenon*, para fazer frente à realidade efetiva que Hegel atribui ao universal estatal e sua dimensão trans-subjetiva. (*KRph*, 284; *CFD*, 44) “O fato [*Faktum*, no sentido kantiano de um ‘fato da razão’, um fato que se constitui como razão] é que o Estado emerge a partir da multidão (*Menge*), tal como ela existe enquanto membros da família e da sociedade civil. Mas a especulação anuncia esse *fato* como ato da ideia” (*KRph*, 264; *CFD*, 31). Marx se reporta aqui à tese especulativa do § 262 da *Filosofia do direito*, segundo a qual, no movimento descendente da dialética, o Estado enquanto ideia infinita, por abarcar em sua infinitude a família e a sociedade civil, se divide nelas como suas esferas “finitas” e “ideais”, nas quais, então, os indivíduos se distribuem na sociedade em suas respectivas funções pela mediação das circunstâncias e de suas livres decisões (*FD*, § 262).

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*. In: **Gesammelte Werke**. V. 12, Hamburg: Meiner, 1981, p.74. Ver também *KRph*, 414; *CFD*, 131.

¹² *Ibid.*

Marx contrapõe a essa tese o processo real da dialética ascendente, pelo qual são a família, a sociedade civil e os indivíduos nelas compreendidos que “se fazem a si mesmas Estado” e que são o “elemento propulsor” dessa progressão em direção ao Estado (*KRph*, 263; *CFD*, 30). A partir desta base feuerbachiana da sua crítica a Hegel, Marx entende, então, o duplo andamento (*Gang*) ou a dupla direção da “apresentação (*Darstellung*) especulativa” de Hegel, – isto é, o seu “andamento” (*Gang*) progressivo e o seu andamento retrocedente (*rückläufige Gang*), isto é, nos termos clássicos, respectivamente, a dialética ascendente e a dialética descendente, – como a “mediação aparente” de uma “atividade imaginária interna” da ideia. (*KRph*, 262; *CFD*, 30). Ao invés de “apresentar” o desenvolvimento imanente do conteúdo na sua inteligibilidade própria, a dialética ascendente de Hegel apreende-o, segundo Marx, tão só tal como ele é dado e aparece na sua positividade, e a dialética descendente deixa-o na sua imediatidade dada, atribuindo a ele uma inteligibilidade que lhe é externa e que é apenas a projeção de uma determinação conceitual que lhe é alheia. (*KRph*, 263; *CFD*, 30) Diz Marx ironicamente: “trata-se de uma dupla história, uma esotérica e outra exotérica”. (ibid.) Esta última, o andamento progressivo da *Darstellung*, se ocupa do conteúdo e é nela “que o desenvolvimento verdadeiro prossegue”; a esotérica, o andamento retrocedente da *Darstellung*, trata de “achar” no conteúdo real o movimento lógico do conceito ou da ideia. Marx conclui, então, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, com a sua investida mais importante contra a teoria especulativa do Estado: “Aqui está a raiz do falso positivismo de Hegel”, que não é senão a contra face do seu “aparente criticismo”.¹³ A contrapartida e o preço dessa crítica, que assume o ponto de partida feuerbachiano com o indivíduo singular, é que esta primeira formulação da crítica à economia política nos *Manuscritos* não capta inteiramente a potencialidade teórica e crítica da *Darstellung* especulativa hegeliana, exposta na *Ciência da Lógica*, como o fará mais tarde a versão madura da crítica à economia política em *O Capital*.

Que o Estado na *Filosofia do direito* “aparece como o resultado” de uma progressão conceitual que parte do proprietário, do sujeito moral, da família e da sociedade civil, as principais figuras ascendentes da efetivação da liberdade individual e social, e que como resultado o Estado “se produz e se mostra como o fundamento verdadeiro” dessas figuras anteriores da liberdade (FD, § 256 A), isso é para Marx uma inversão da relação de produtor e

¹³ MARX, K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: **Karl Marx, Frühe Schriften**. Lieber, H.-J. e Furth, P. (Eds.). V. I. Stuttgart: Cotta-Verlag, 1962, p. 654; **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 130.

produzido, de condição e condicionado. Mas *O Capital* não inicia nem com trabalhador individual, nem mesmo com o trabalho, mas com a mercadoria como a forma “mais universal” e abstrata, “a menos desenvolvida” da produção burguesa.¹⁴ Ela é, em *O Capital*, juntamente com a “forma-valor da mercadoria”, o ponto de partida da apresentação progressiva (a dialética ascendente) das categorias da crítica à Economia Política, concebidas como as sucessivas “determinações formais sociais” (*gesellschaftliche Formbestimmungen*) da produção burguesa, a forma-valor, a forma-dinheiro, a forma-capital, o mais-valor, a acumulação etc., até chegar ao processo de reprodução social total do capital em nível mundial. Este aparece, então (retomando as formulações de Hegel em FD § 256 A), como resultado da *Darstellung* em sua progressão categorial e se produz como o fundamento verdadeiro do seu ponto de partida com a mercadoria e do percurso lógico-histórico que levou até à mundialização da produção capitalista e à progressiva determinação de todos os produtos do trabalho pela forma mercadoria. É graças ao seu fundamento na figura da reprodução do capital social total que a mercadoria passa a ser “forma-mercadoria” no sentido de uma “determinação formal social” que abarca e determina progressivamente todos os produtos da riqueza social em sua forma burguesa e, mesmo, outros níveis mais íntimos como a consciência moral e o sentimento de dignidade, do que muitas de nossas figuras oficiais nos dão hoje o exemplo. Mas Marx precisava, primeiro, antes de poder incorporar a estrutura metódica da *Darstellung* hegeliana como instrumento crítico da apresentação sistemática e crítica das categorias da economia política, acertar as contas com o “idealismo de Estado” hegeliano na sua versão monárquica, mostrando que a esfera política do Estado moderno não podia ser o “*universal concreto supremo*” (FD § 303) e que a figura política do cidadão do Estado constitucional moderno não podia mais superar a cisão interna do indivíduo burguês reduzido à sua individualidade monádica.

7. Marx reconhece que Hegel igualmente detectou o núcleo da crise da sociedade civil-burguesa moderna na crítica que este faz aos conceitos vigentes de liberdade e direito. Ele endossa a crítica de Hegel à liberdade do arbítrio individual como se fosse a figura mais alta da liberdade (FD, §§ 15-20) e, igualmente, a crítica ao conceito kantiano de direito, na medida em que este, desconsiderando a dimensão de infinitude da liberdade moderna, tem o seu fulcro na restrição recíproca da liberdade dos arbítrios individuais em vista de sua

¹⁴ MARX, K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. V. 1. In: **Marx Engels Werke (MEW)**. V. 23. Berlin: Dietz, 1968, p. 97.

coexistência segundo uma lei universal (FD § 29). É esse conceito de direito, de resto, que está na base do art. § 6 da *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* da constituição francesa de 1793, e que será objeto da crítica de Marx: “La liberté est le pouvoir qui appartient à l’homme de faire tout ce que ne nuit pas aux droits d’autrui”. Comentando na *Questão Judaica* o caráter “monádico” e “isolado” dessa liberdade burguesa, Marx diz: “Ela faz com que cada homem encontre no outro homem não a *realização efetiva*, porém, antes, a *barreira* da sua liberdade.”¹⁵ Por isso, Marx vai caracterizar os “direitos do homem” como sendo tão só os direitos dos “membros da sociedade civil-burguesa”. Ele pergunta sarcasticamente “quem é homem diferente do cidadão?” senão o homem enquanto membro da sociedade civil, o homem egoísta, separado de si mesmo e do ser-em-comum (*Gemeinwesen*)”.¹⁶

Marx quer, contudo, levar adiante e radicalizar a visada hegeliana do universal concreto, mostrando que a sua concepção do Estado “racional” permanece refém da sua tese da separação entre a sociedade civil burguesa e o Estado, na exata medida em que ela só consegue pensar a superação dos antagonismos da sociedade civil e dos interesses particulares mediante uma representação política estamental e corporativa, que os ergueria “a uma significação e a uma eficácia” políticas (FD §§ 303, 311). Essa tentativa de repolitização dos interesses particulares das corporações,¹⁷ associações cooperativas e comunidades municipais no âmbito do poder legislativo, Marx a caracteriza ironicamente pelo conceito teológico de “transubstanciação” (*KRph*, 357; *CFD*, 94) – referindo-se ao dogma da transubstanciação do pão e vinho no corpo e sangue de Jesus Cristo, tal como o “ato político” da representação supostamente transformaria a particularidade do indivíduo burguês na qualidade universal do cidadão. Ao contrário do que Hegel dela esperava como superação do atomismo social, a representação política, no diagnóstico de Marx, precipita, precisamente, a sociedade civil nesse atomismo (*KRph*, 360; *CFD*, 96). Mas essa repolitização da sociedade civil mediante tal representação estamental e corporativa é, para Marx, um passo histórico atrás: a dinâmica da

¹⁵ MARX, K. Zur Judenfrage. In: **Karl Marx, Frühe Schriften**. Lieber, H.-J. e Furth, P. (Eds.). V. I. Stuttgart: Cotta-Verlag, 1962, p. 473.

¹⁶ MARX. Zur Judenfrage, p. 472. “Mas o direito do homem à liberdade se baseia não no vínculo do homem com o homem, porém, muito mais, na separação do homem do [outro] homem. É o direito dessa separação, é o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si.” E algumas linhas antes: “A aplicação útil, prática do direito do homem à liberdade é o direito do homem à *propriedade privada*.”

¹⁷ Hegel concebe as corporações profissionais como “a segunda raiz *ética* do Estado” (FD. § 255), pela qual “o *elemento ético retorna* à sociedade civil como algo imanente a ela; isso constitui a *destinação da corporação*.” (§ 249) V. também o § 308 da *Filosofia do direito*.

sociedade civil burguesa, determinada cada vez mais pela expansão das relações capitalistas de produção, consiste precisamente na liberação irrestrita do interesse privado. Isso Hegel diagnosticou penetrantemente e enfaticamente reconheceu.¹⁸ Mas a moderna emancipação da sociedade civil em face do Estado político é, para Marx, uma liberação que está além de todos os freios que uma regulação política, jurídica e administrativa poderia impor à dinâmica expansiva da sociedade civil e à potência da propriedade privada, uma regulação ainda inspirada conceitualmente pela teleologia aristotélica, visando o restabelecimento em condições modernas de uma integração entre a sociedade civil e o Estado através de garantias jurídicas à efetivação do bem-estar particular. Isso porque essa representação estamental e corporativa no âmbito do poder legislativo acaba precisamente devolvendo o homem à singularidade particular do indivíduo isolado, ratificando o seu isolamento. Num enunciado denso Marx resume, assim, o seu diagnóstico: “[...] a única existência que ele [o cidadão] encontra para a sua a qualidade de cidadão é sua *indivualidade* nua e crua”.¹⁹

Para Marx essa tentativa de repolitização ocorre num universal que está além da sociedade civil moderna e que deixa, assim, de ser um universal concreto para tornar-se um universal abstrato e transcendente, exterior aos indivíduos. Nessa perspectiva, Marx aprofunda e corrige o diagnóstico histórico de Hegel a respeito da emancipação da sociedade civil, lembrando que a Revolução Francesa já transformara os estamentos políticos e as

¹⁸ “A particularidade para si, por um lado, enquanto satisfação das suas carências, do arbítrio contingente e do capricho subjetivo se expandindo para todos os lados, destrói nas suas fruições a si mesma e o seu conceito substancial; por outro lado, enquanto infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, e também restringida pela potência da universalidade, a satisfação da carência, seja necessária, seja contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo da extravagância (*Ausschweifung*), bem como da miséria e da corrupção física e ética comum a ambas.” (*FD* § 185)

¹⁹ “Sociedade civil e Estado estão separados. Portanto, também o cidadão do Estado (*Staatsbürger*) está separado do simples burguês (*Bürger*), isto é, do membro da sociedade civil. O burguês (*Bürger*) efetivo tem de, pois, efetuar uma divisão (*Diremption*) essencial consigo mesmo. Como burguês efetivo (*wirklicher Bürger*) ele se encontra numa dupla organização, a *burocrática* – que é uma determinação externa, formal, do Estado transcendente, do poder governamental, que não toca o [indivíduo] burguês efetivo e a sua efetividade independente – e a *social*, a organização da sociedade civil. Nesta, porém, o burguês se encontra, como *homem privado*, fora do Estado; ela não toca o Estado político enquanto tal. A primeira [a organização burocrática] é uma organização estatal, para a qual o burguês dá a *matéria*. A segunda é uma *organização social*, cuja matéria não é o Estado. Na primeira, o Estado se comporta como oposição formal ao burguês/cidadão (*Bürger*); na segunda, este se comporta como oposição formal ao Estado. Portanto, para se comportar como cidadão efetivo do Estado, para obter significação e eficácia políticas, ele tem de abandonar sua efetividade burguesa, abstrair dela, retirar-se de toda essa organização [corporativa] em sua individualidade, pois a única existência que ele encontra para a sua qualidade de cidadão (*sein Staatsbürgertum*) é a sua individualidade *nua e crua* (*pure, blanke Individualität*), já que a existência do Estado como governo está completa sem ele, e a existência dele na sociedade está completa sem o Estado. Apenas em contradição com essas *únicas comunidades aí-presentes* [as corporações e associações cooperativas da sociedade civil como Hegel as projetava], apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado*.” (*KRph*, 357-358; *CFD*, 94-95)

corporações, que ainda sobreviveram nas monarquias absolutas e nos pequenos Estados monárquicos e aristocráticos alemães, definitivamente em estamentos sociais.

“É um progresso da história que os *estamentos políticos* tenham se tornado [nos primeiros Tempos Modernos] estamentos *sociais*, de modo que, assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são *iguais* no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da *sociedade*. A transformação propriamente dita dos estamentos políticos em sociais se deu na *monarquia absoluta*. [...] Somente a Revolução Francesa completou a transformação dos estamentos políticos em sociais, ou seja, fez das *distinções estamentais* da sociedade civil simples distinções *sociais*, distinções da vida privada, sem qualquer significação na vida política. A separação da vida política e da sociedade civil foi, assim, consumada.” (*KRph*, 361; *CFD*, 97)²⁰

8. A tentativa hegeliana dessa reconciliação tem aqui um caráter bifronte: por um lado, ela está voltada para o passado clássico, ainda confiante, aristotelicamente, em que o membro da sociedade civil pode reconquistar na esfera política e universal do Estado a sua mais verdadeira liberdade como cidadão, na medida em que o Estado, como para Aristóteles a pólis, é a instituição fundadora do “bem-viver”, à diferença e para além do “mero viver” da simples convivência social dos indivíduos singulares. Por outro lado, voltado para o presente e o futuro, e devido ao seu horror do vácuo político de uma multidão enquanto massa informe²¹, que, para ele, só vem a se constituir como povo graças à soberania interna que este adquire no Estado, Hegel é um crítico ferrenho da representação (*Repräsentation*) política liberal que parte do atomismo social. A fim de evitá-lo, ele confia em que a sociedade civil mediante as suas organizações corporativas e associações cooperativas (*Genossenschaften*) e as suas comunas municipais venha a adquirir na esfera do Estado, através de delegados representantes, uma “conexão política” (*FD*, § 308) que permitiria superar esse atomismo. Por isso, os membros da sociedade civil só podem intervir na deliberação e decisão sobre os “assuntos universais de Estado” através de deputados, que representam a sociedade “não enquanto

²⁰ A ressalva que cabe fazer a esse diagnóstico crítico de Marx é que Hegel não visava em sua proposta os três estamentos ou estados do Estado monárquico proto-moderno e, muito menos, as corporações de ofício medievais (*Zünfte*), que, segundo certa interpretação, na época medieval pertenciam à esfera do direito público e tinham uma significação diretamente política, mas tinha diante de si as propostas de reorganização social dos reformistas prussianos e a situação histórico-social da Alemanha anterior a 1848, tanto que ele utiliza o termo de raiz latina (*Korporation*) para caracterizar, mais teoricamente do que descritivamente, essas formas incipientes de associações civis e de organizações cooperativas dos diferentes ramos da divisão social do trabalho, formas larvares do que viriam a ser os sindicatos.

²¹ “Os muitos, enquanto singulares, o que se entende sem mais por povo, são certamente um conjunto (*ein Zusammen*), mas apenas enquanto multidão (*Menge*) – uma massa (*Masse*) informe, cujo movimento e atuar, precisamente por isso, seria somente elementar, irracional, selvagem e assustador. Quando, em relação à constituição, se ouve falar ainda do povo, dessa coletividade (*Gesamtheit*) inorgânica, pode-se já saber de antemão que só há que esperar generalidades e declamações equívocas.” (*FD* § 303 A)

dissolvida atomisticamente nos indivíduos singulares e enquanto se reunindo somente por um instante sem sustentação ulterior para um ato isolado e temporário [o voto], porém enquanto articulada nas suas corporações, comunas e associações cooperativas de todo modo já constituídas” (FD § 308). Essa proposta de reconexão política da sociedade civil ao Estado é uma crítica ao pressuposto atomista da democracia liberal e da democracia direta, visto que, à diferença do Estado liberal, “o Estado concreto é o *todo articulado* em seus *círculos particulares*” (essas universalidades intermediárias entre a sociedade civil e o universal supremo do Estado), nos quais o cidadão (“o indivíduo [que] é gênero”) “tem a sua *efetividade universal imanente* como gênero *próximo*”. (FD, § 308 A) Por isso, ao contrário do que vai exigir Marx, ele recusa a perspectiva democrática de que “*todos*, singularmente, devem tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado” (ibid.), seja porque nas sociedades de massa modernas a multidão (todos enquanto singulares) não pode enquanto tal deliberar e decidir diretamente, seja porque ela só pode fazê-lo através de deputados (que não são todos, mas alguns poucos) por meio do voto (“um ato isolado e temporário”, FD § 138 A), portanto, enquanto dissolvida em átomos individuais.

É esse dilema que Marx vai recusar, porque não se trata, aqui, como quer Hegel, de uma alternativa entre opostos no interior de um mesmo gênero, de “uma oposição da *essência*”, porém, de uma “oposição da *existência* e, em verdade, da existência mais exterior, a do *número*”, uma oposição entre os singulares enquanto *todos* e os singulares enquanto *não-todos*, isto é, enquanto poucos, visto que “a *multidão dos membros* [da sociedade civil] permanece sempre como a melhor razão contra a participação de todos” (KRph, 411-412; CFD, 131). Colocando-se no ponto de vista de Hegel para refutar a crítica de Hegel à democracia e ao seu pressuposto atomista, – isto é, à mera “representação (*Vorstellung*) que quereria pôr o elemento *democrático sem nenhuma forma racional no organismo do Estado*” (FD, § 308 A) – Marx, na sua intenção primordial de instaurar a verdadeira democracia no cerne das próprias relações sociais, diz que, “em um Estado efetivamente racional (conceito hegeliano) poder-se-ia responder [que] *H não devem* participar *todos singularmente* na deliberação e na decisão sobre assuntos universais do Estado”, mas, sim, “os singulares enquanto todos, isto é, dentro da sociedade e como membros da sociedade [...]. Não todos singularmente, mas os singulares enquanto todos.” (KRph, 411; CFD, 131). Em seguida, retomando e fazendo sua a crítica de Hegel contra a mera “totalidade aditiva” (*Allheit*) da multidão, que não é uma verdadeira totalidade, como seria a totalidade orgânica do Estado,

ele denuncia o “dilema” que Hegel estabelece entre democracia direta e democracia liberal representativa como sendo uma contradição, pelo fato de que ambos os opostos desse dilema têm a estrutura da totalidade aditiva, que não determina essencialmente o indivíduo e o deixa na sua “singularidade abstrata”, corroborando, assim, o atomismo social.²² “A totalidade aditiva é apenas o *número* completo da *singularidade*. Uma singularidade, *muitas* singularidades, *todas* as singularidades. Uma, muitas, todas – nenhuma dessas determinações altera a essência do sujeito, da singularidade.” (*KRph*, 411-412; *CFD*, 131)²³ A alternativa entre democracia direta e representação liberal baseada no voto do indivíduo singular é uma alternativa que só existe “no interior do *Estado político abstrato*” e, portanto, é uma “questão política abstrata” (*KRph*, 411; *CFD*, 131).

À primeira vista Marx não faz senão retomar a crítica hegeliana ao atomismo social como pressuposto da democracia, mas ao insistir em que “*todos* devem tomar parte, não enquanto *todos*, mas enquanto ‘singulares’” (v. nota 20), ele se demarca de Hegel, que só pode pensar o cidadão como membro do todo orgânico do Estado, portanto, os singulares enquanto *todos*, ao passo que ele, ao contrário, repisa que *todos* devem tomar parte “singularmente”, isto é, interpreto, “enquanto singulares”, não, certamente, enquanto singularidades abstratas da sociedade civil burguesa, mas na sua qualidade de indivíduos plenamente socializados, de indivíduos “genéricos”, que encarnam a humanidade do homem para além da cisão entre sua particularidade burguesa e sua universalidade de cidadão. Num ligeiro e quase imperceptível deslocamento semântico da expressão hegeliana, segundo a qual em uma democracia o cidadão (direta ou indiretamente, mediante representação) tomaria parte singularmente na deliberação e decisão sobre o assunto universal, para a expressão “o cidadão toma o assunto universal como a sua parte [do Estado]”, Marx quer mostrar que precisamente a deliberação e a decisão de *todos* os cidadãos enquanto singulares, mas singulares “genéricos”, – que já contêm a universalidade (antes projetada no céu da política) na imanência da sua existência social, – é o que constitui a efetividade do Estado enquanto

²² “Em ambos os casos, a totalidade aditiva (*Allheit*) permanece tão só enquanto multiplicidade *exterior* ou totalidade dos singulares. A totalidade aditiva não é nenhuma qualidade essencial, espiritual, efetiva, do singular. A totalidade aditiva não é algo por meio do qual o singular perde a determinação da singularidade abstrata”. (*KRph*, 411; *CFD*, 131) Esse enunciado ecoa diretamente o excerto de *Ciência da Lógica* citado na nota 11.

²³ “‘*Todos*’ devem ‘singularmente’ tomar parte (*Anteil haben*) na ‘deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado’; isto é, portanto: *todos* devem tomar parte, não enquanto *todos*, mas ‘singularmente’ [isto é] enquanto ‘singulares’ (*als ‘einzeln’*).” (*KRph*, 412; *CFD*, 131)

assunto universal.²⁴ Equacionando a sua crítica em termos ainda muito próximos da teoria do Estado hegeliana, o que a sua referência a “um Estado efetivamente racional” confirma, ele inverte a exigência de que todos os cidadãos devem tomar parte na deliberação e decisão sobre os assuntos universais na exigência de que todos eles tomem esses assuntos como sendo “sua parte”, como aquilo que os concerne diretamente na sua vida social, de sorte que “a sua existência social já é a sua participação efetiva nele”. Enunciada nos termos da visada democrática originária de Marx, da “verdadeira democracia”, não mais na forma da “república democrática”, todos os singulares, já na sua existência social enquanto plenamente socializados, instauram a universalidade e a dimensão do “bem-viver”, classicamente pensadas como políticas e concentradas no Estado, no cerne de suas relações sociais não atomizadas e igualitárias.²⁵

9. Marx desenvolve seu conceito de democracia, “a verdadeira unidade do universal e do particular” (*KRph*, 293; *CFD*, 50) – não a democracia representativa, que para ele permanece em sua forma republicana ainda tributária da forma abstrata do Estado²⁶ – no quadro de uma crítica à soberania estatal como estando absorvida pelo poder do príncipe. Hegel pensa que o povo sem o todo orgânico do Estado e a sua soberania, incorporada pelo monarca, é a multidão como “a massa informe” (*FD* § 279 A), porque atribuir ao povo a unidade de uma vontade soberana, sem que ele já esteja organizado pelo forma-Estado como uma unidade, implica em postular o povo como um sujeito político e um poder anterior à instituição política da sua unidade na constituição e fora dela. Como o povo não pode instaurar a sua unidade sem alguma forma política que dê unidade à multidão, e o Estado para Hegel não pode resultar de um pacto ou contrato social, e como também não compete à filosofia reconstruir a gênese histórica do Estado, mas, sim, a sua gênese conceitual, o Estado tem de se autopressupor como a forma política que dá unidade à multidão, que, então, se constitui como povo. Isso leva Hegel a pensar o Estado como ideia, como um todo orgânico, que tem na soberania, incorporada pelo monarca, o princípio da sua unidade. Marx faz valer contra Hegel a tese de Rousseau de que a vontade universal reside originariamente no povo,

²⁴ “A deliberação e a decisão são a *efetuação* (*Effektuiierung*) do Estado enquanto assunto universal”. (*KRph*, 412; *CFD*, 132)

²⁵ “Mas, se eles [os cidadãos] são uma *parte* do Estado, então é evidente que sua *existência* social é, desde já, a sua *efetiva participação* no Estado. Eles não *são* apenas parte do Estado, mas o Estado é *sua parte*.” (*KRph*, 412; *CFD*, 132)

²⁶ “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 [na democracia direta], ela deixa de ser a constituição somente política.” (*KRph*, 294; *CFD*, 51)

que ela é intransferível e que, por isso, ele é o soberano único. Ao mesmo tempo, ele a interpreta na perspectiva revolucionária do abade Sieyès, de que a multidão em uma nação, mediante a escolha de seus representantes para uma assembleia constituinte, se instaura como poder constituinte: “o poder legislativo fez a revolução francesa [...] porque o poder legislativo era o representante do povo, da vontade genérica.” Mas mesmo fazendo sua a tese da soberania popular, Marx não aceita a tese rousseauiana de que república é a única forma legítima de governo²⁷, pois ela é uma democracia ainda no interior da forma abstrata do Estado. Mas também não aceita simplesmente a representação política de Sieyès, não porque a vontade não possa ser representada, como quer Rousseau, mas porque a democracia deve se instaurar no âmago de relações sociais não estranhadas, que ele pensa, na crítica a Hegel, ao modo de Feuerbach, como “vontade genérica”, que se constitui mais originariamente em uma dimensão política a ser enraizada no “ser-em-comum (*Gemeinwesen*) dos homens”²⁸.

10. É nesta imanência do político ao social que se fundamentam o que pode se considerar as quatro teses principais de Marx sobre a “verdadeira democracia”, a democracia no sulco da qual o “Estado político desaparece” (*KRph*, 294; *CFD*, 51): 1) a democracia é a forma histórica e racional mais avançada e acabada do político, visto que ela tem a sua inteligibilidade em si mesma: “Ao contrário da monarquia, a democracia pode ser concebida a partir de si mesma”, porque ela é “a verdadeira unidade do universal e do particular”²⁹; 2) ela é, igualmente, a identidade de “conteúdo e forma”, no sentido de que ela deixa de ser uma “forma organizadora” externa ao povo como o Estado político, e como tal deixa de ser política enquanto oposta ao social, para se instaurar no próprio intercâmbio entre os homens numa sociabilidade não mais regida pelo trabalho estranhado (*KRph*, 292-3, *CFD*, 49-50); 3) como constituição (*Verfassung*) no sentido primariamente ontológico que Hegel lhe dá, e não como carta constitucional, ela é uma “autodeterminação do povo”; “segundo a sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*) ela [a democracia] é continuamente reconduzida (*zurückgeführt*) ao seu fundamento efetivo, o *homem efetivo*, o *povo efetivo*, e é posta como a obra *própria* deste

²⁷ ROUSSEAU, J.-J., Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République (première version). In: GAGNEBIN, B.; RAYMOND, M. (Eds.). **Oeuvres complètes**. V. III, Livre II, chapitre 6. Paris: Gallimard; Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 306.

²⁸ MARX, K. Kritische Randglossen (Vorwärts Nr. 80). In: **Marx Engels Werke (MEW)**. V. 1. Berlin: Dietz, 1977, p. 408. Citado no corpo do texto pela sigla *MEW*, I, seguida do número da página.

²⁹ Na democracia o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, princípio material. Por isso, ela só e primeiramente ela é a verdadeira unidade do universal e do particular.” (*KRph*, 293; *CFD*, 50)

último”; a “constituição” democrática é, assim, uma obra (*Werk*) que resulta de uma criação contínua da vontade soberana do povo entendida no seu exercício, uma atividade que é, ao mesmo tempo, um agir, uma autodeterminação, e um fazer, cujo resultado é uma obra;³⁰ 4) por conter em si mesma a sua inteligibilidade, ela é a “essência de toda constituição política” e “se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies;” “só que”, continua Marx, “o gênero aparece, aqui, como existência, com isso, como uma espécie *particular* em face das outras existências [constituições existentes] que não correspondem à essência” [da democracia].” (*KRph*, 293; *CFD*, 50) Mas na sua essência “todas as formas de Estado têm como sua verdade a democracia e, por isso, no tanto que não são a democracia, não são verdadeiras.” (*KRph*, 294; *CFD*, 51)

Aqui transparece a ambivalência do conceito, e, mesmo, o seu duplo sentido, uma vez considerado na dinâmica da sua suspensão: a própria democracia enquanto constituição política particular, na forma da república democrática contraposta àquelas outras constituições, está fadada a desaparecer. No espaço dessa ambivalência Marx pleiteia, então, o voto universal ativo e passivo como meio de autodissolução e superação dessa forma particular que é ainda a “república *política*” (*KRph*, 294; *CFD*, 51).

É somente *na eleição ilimitada*, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva *efetivamente* à abstração de si mesma, à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento (*Vollendung*) dessa abstração é imediatamente a suspensão (*Aufhebung*) da abstração. Quando a sociedade civil pôs sua *existência política* efetivamente como a sua *verdadeira* existência, pôs concomitantemente como *inessencial* a sua existência burguesa em sua diferença com sua existência política; e caindo um dos [polos] separados cai o outro, 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-burguesa. (*KRph*, 417, *CFD*, 135)

Essa dupla dissolução remete àquela democracia de raiz, aquém da oposição do social e do político e imanente a relações sociais fundadas num trabalho não estranhado, na qual desapareceria a representação política no âmbito de um poder legislativo, pois toda função

³⁰ A tese de que a verdadeira democracia é simultaneamente uma autodeterminação e uma obra da vontade soberana do povo é uma reapropriação e transformação do conceito de “espírito” (*Geist*) de Hegel, um conceito que expressa essa identidade entre auto-atividade e obra, já presente nos *Projetos de Sistema* de Jena. O espírito surge aí como identidade de agir (*praxis*) e fazer (*poiesis*), de ato (*Tat*) e obra (*Werk*), e esta obra, concebida como “substância atuante” (*tätige Substanz*), é um resultado que permanece imanente a esse agir e fazer. “O espírito do povo tem de tornar-se e converter-se eternamente em *obra*, ou ele é somente enquanto um eterno tornar-se e converter-se em obra.” HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe*. In: **Gesammelte Werke**. V. 6. Hamburg: Meiner, 1975, p. 315. “A obra ética do povo é o ser-vivente do espírito universal, ele [o espírito] é o seu [dos singulares] ser-um ideal, enquanto obra, o seu termo-médio (*Mitte*).” (Ibid., p. 316)

social produtiva passaria a ser diretamente representativa do gênero humano.³¹ A consequência radical dessas quatro teses é a perspectiva do desaparecimento do Estado:

Na democracia o Estado enquanto particular é apenas particular, enquanto universal é o universal efetivamente real, isto é, não é uma determinidade em contraste com outros conteúdos. Os franceses mais recentemente concluíram, daí, que na verdadeira democracia o Estado *político desaparece* (*untergeht*). O que está correto, considerando-se que o Estado *político* enquanto constituição deixa de valer pelo todo. (*KRph*, 294, *CFD*, 51)

11. Se Hegel esperava “suspender” essa oposição entre o social e o político no âmbito do poder legislativo mediante representantes das organizações corporativas da sociedade civil que dariam uma “significação e uma eficácia políticas” à sua organização estamental e corporativa, Marx, na sua perspectiva radicalmente anti-hegeliana, de origem feuerbachiana, vê a verdadeira democracia na inserção do universal concreto na raiz das próprias relações sociais, a fim de que o homem efetivamente real possa reconquistar todas as qualidades e potências sociais da sua condição de “ser genérico”, anteriormente projetadas no céu da esfera religiosa, moral e política. Ele parte inicialmente na sua crítica, como se viu, da inversão anti-especulativa, inspirada na primazia aristotélica da substância singular a que Feuerbach submete a ideia hegeliana.³² Esta é considerada por ele um universal abstrato, portanto, um simples predicado a ser atribuído ao verdadeiro sujeito, o indivíduo singular, com o qual tem de ser feito o começo. Esse ponto de partida com o indivíduo efetivamente real, retomado por

31 “Ou tem-se a separação de Estado político e sociedade civil, e nesse caso *todos singularmente* não podem participar do poder legislativo. O Estado político é uma existência separada da sociedade civil. [...] Ou ao contrário, a sociedade civil é sociedade política efetiva. E então é um absurdo colocar uma exigência que deriva apenas da concepção do político enquanto existência separada do Estado, uma exigência que deriva apenas da representação (*Vorstellung*) teológica do Estado político. Nessa situação, desaparece totalmente o significado do poder legislativo como poder representativo (*repräsentativen Gewalt*). 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 (*repräsentiert*) simplesmente o gênero, isto é, é uma determinação de minha própria essência, assim como todo homem é representante de todo gênero. Ele é, aqui, representante não por meio de uma outra coisa que ele representa, mas por aquilo que ele *é e faz*.” (*KRph*, 415; *CFD*, 133-4) “Em um Estado racional [resíduo hegeliano], um exame se faz mais necessário para se tornar sapateiro do que para se tornar funcionário público do [poder] executivo; pois o ofício do sapateiro é uma habilidade sem a qual se pode ser um bom cidadão do Estado, um homem social; mas o ‘saber político’ é uma condição sem a qual o homem vive, no Estado, fora do Estado, separado de si mesmo, privado de ar. O ‘exame’ não é senão uma fórmula maçônica, o reconhecimento legal do saber cívico como privilégio.” (*KRph*, 321-322; *CFD*, 69) Observe-se a equivalência estabelecida entre “ser um cidadão do Estado” e “homem social” como indicio, sintoma dessa ambivalência do conceito de democracia e do “político” em geral, resultante de que ambos conceitos são redefinidos e transformados no contexto da crítica de Marx a Hegel. Mas essa ambivalência remete à busca de Marx por uma democracia a ser instaurada numa outra sociabilidade não regida pelo trabalho estranhado.

³² Marx trata indiferenciadamente a ideia lógica e a ideia de Estado, porque vê nesta última apenas a aplicação da ideia lógica ao Estado, a seus poderes e funções. (*KRph*, 269; *CFD*, 34)

Marx na sua crítica à dimensão supra-individual do Estado hegeliano, se desdobra, no ano seguinte, nas análises do trabalho estranhado como a base das relações do homem enquanto trabalhador com a natureza e a sociedade no âmbito do modo de produção capitalista. Essa primeira crítica à economia política clássica, empreendida nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, conduz à relativização, senão à negação da autonomia do político, e, em geral, das demais esferas submetidas à crítica ideológica (religião, moral, direito). Assim, através da inserção do universal político no interior e na base das relações sociais, Marx quer instaurar a democracia na raiz de relações sociais que deixariam, então, de ter um cunho individualista e privado e seriam regidas por um trabalho imediatamente social. Esta é uma das fontes da radicalização da liberdade moderna pelo conceito marxiano de “liberdade social”³³, uma liberdade que se instituiria continuamente no solo de uma sociabilidade não-estranhada pela potência da propriedade privada, aquém da oposição entre a liberdade de arbítrio do indivíduo particular e a liberdade política do cidadão.

12. A ambivalência do conceito de democracia e do político em Marx reaparece claramente na avaliação retrospectiva que ele empreende, em 1859, no *Prefácio a Para uma crítica da economia política*, da sua trajetória intelectual, especialmente da crise que o levou, em 1843, a buscar nos resultados de sua crítica à filosofia do direito o “fio condutor” para

³³ Marx introduz seu conceito de “liberdade social” no contexto da pergunta sobre a “possibilidade *positiva*” da emancipação do povo alemão e de quem seria seu agente, seu “emancipador”. Sua conhecida resposta aponta para a figura do proletariado como a classe que porta e traz em si a emancipação de todas as classes sociais e a universalidade, dessa emancipação em princípio válida para todos os povos, na medida em que a perda completa da humanidade do homem efetivada no proletariado contém a possibilidade da “*reconquista completa do homem*”. “Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem do mundo até agora existente apenas expressa o *mistério da sua própria existência*, uma vez que ele é *de fato* a dissolução dessa ordem do mundo. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, apenas ergue a princípio da sociedade aquilo que a sociedade já elevava a princípio do *proletariado* e o que *nele* já está incorporado involuntariamente enquanto resultado negativo da sociedade.” MARX. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, p. 504-505; Crítica da Filosofia do Direito – Introdução, p. 155-156. Em virtude dessa negação ativa da sua despossessão completa o proletariado é o agente emancipador que permitiria a organização “de todas as condições da existência humana na pressuposição da liberdade social” (*ibid.*, 503, 155). Para uma notável e consequente explicitação da riqueza do conceito marxiano de “liberdade social” como padrão de medida da crítica e fundamento dos direitos sociais, no contexto de uma original metacrítica hegeliana à ausência de diferenciação por parte de Marx entre as categorias lógicas e as categorias da filosofia real em Hegel e, também, aos pressupostos feuerbachianos da crítica do jovem Marx à dialética especulativa, ver NAKAMURA, E. **Der Masstab der Kritik des modernen Staates bei Hegel und Marx**. Der Zusammenhang zwischen subjektiver und sozialer Freiheit. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. (Hegel-Jahrbuch v. 12). O autor explora os respectivos contextos teóricos e históricos do conceito hegeliano de liberdade subjetiva e do conceito marxiano de liberdade social, na intenção de confrontá-los e demonstrar uma intrínseca complementaridade entre eles no âmbito de uma reinterpretação da “verdadeira democracia” em Marx, concebida em analogia com a ideia de liberdade em Hegel, a fim de estabelecer um padrão de medida crítico da racionalidade das formas de Estado realmente existentes e das diferentes figuras históricas da democracia.

seus estudos posteriores da economia política clássica, e que o levaram às teses do materialismo histórico.

O primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel. [...] O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas [do homem] forças produtivas. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma construção jurídica e política acima dela (*Überbau*) [base], à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, política e espiritual.³⁴

Essa síntese do que se tornou a versão canônica do materialismo histórico e da dialética entre as relações sociais de produção e as forças produtivas do homem e da sociedade, quando é lida posteriormente no horizonte da metafísica do materialismo dialético, enfraquece, se não a nega, a autonomia do político, até porque essa leitura esquece que se trata das forças produtivas do homem e da sociedade, e não de transformações tecnológicas objetivadas como forças econômicas. Isso ocorreu tanto mais facilmente quanto se traduziu imprecisamente *Überbau* por “superestrutura”, de sorte que o político, o jurídico, assim como as demais formas sociais de consciência, e, por fim, a própria consciência foram compreendidas no marxismo oficial como produtos derivados, meros epifenômenos das relações de produção. É verdade que no horizonte da crítica da economia política o político e as demais esferas e formas de consciência caracterizadas como “ideológicas” passam a ser “envolvidas” (o verbo é utilizado por Marx), pela relação fundamental do trabalho com a produção, nisso que Marx em *O Capital* vai chamar de “metabolismo” do trabalhador com a natureza, que condiciona toda a sociabilidade, assim como esta vai condicionar esse metabolismo. A originalidade de Marx está em que essa crítica à autonomia do político e das demais formas de consciência ideológicas, bem como ao trabalho estranhado no âmbito da apropriação privada dos meios de produção, visa ir além da oposição entre o político e o social, visa a sua “suspensão” (*Aufhebung*), no sentido de manter os opostos na sua tensão e simultaneamente reconduzi-los a uma unidade que, todavia, para Marx, estaria, antes, ao modo de Schelling, aquém da oposição.

³⁴ MARX, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort*. Berlim: Dietz, 1971, pp. 14-15; Para a Crítica da economia política, Prefácio. In: *Os Pensadores, Marx*. São Paulo: Abril, 1974, pp. 129-130.

13. Mas a visada original da crítica de Marx à autonomia do político e à restrição da emancipação e da liberdade do homem à emancipação e à liberdade políticas na qualidade de cidadão é alcançar uma democracia que “deixaria de ser a constituição *meramente política*” do Estado (*KRph*, 294; *CFD*, 51), para ser uma democracia que se instituiria continuamente como autodeterminação do povo na própria origem de uma sociabilidade regida pelo trabalho não estranhado. É uma crítica aos limites da “mera” emancipação política e à democracia como “república *política*”, que é ainda “a democracia no interior da forma abstrata de Estado” (*ibid.*) e, simultaneamente, a defesa da urgência histórica de uma emancipação social do homem. Ela visa recuperar o “*o verdadeiro ser-em-comum*” (*das Gemeinwesen*) dos homens” aquém da esfera política transcendente do Estado, instaurar uma dimensão política democrática imanente às relações sociais dos homens ao nível da relação do seu trabalho com a natureza e com a sociedade, uma relação não mais determinada pela propriedade privada e pela produção da riqueza na forma do valor. Como diz a formulação hegeliana do começo do terceiro manuscrito econômico-filosófico: um trabalho que não seja mais “a *essência subjetiva* da propriedade privada, a *propriedade privada* enquanto atividade sendo para si, a propriedade privada enquanto *sujeito*”.³⁵

Essa visada de uma democracia radical, que se instituiria no cerne da dialética entre as relações sociais de produção e as forças produtivas do homem plenamente socializado, considerado em sua universalidade de ser genérico, é enunciada claramente, sem que o conceito de democracia seja mencionado, numa resposta de Marx a Ruge, em artigo publicado a 31 de julho de 1844 na revista *Vorwärts*, editada em Paris pelos exilados alemães. Marx recusa aí o diagnóstico unicamente político de Ruge a respeito das rebeliões de trabalhadores de Lyon em novembro de 1831 e abril de 1834, sufocadas violenta e sanguinariamente, cujo fracasso Ruge atribui primeiramente ao “*lastimável isolamento do homem da comunidade política, do Estado*”, pois, no fundo, elas pretendiam apenas a derrubada de uma forma de Estado determinada. (*MEW*, 1, 407) “Mas a *comunidade* da qual o trabalhador está *isolado* é um ser-em-comum de uma realidade inteiramente diferente e de outra amplitude do que a comunidade *política*. A comunidade de que o *seu próprio trabalho* o separa é a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a *eticidade humana*, a *atividade humana*, a *fruição humana*, a *essência humana*. A *essência humana* é o *verdadeiro ser-em-comum* dos homens. Assim como o *lastimável isolamento* dessa *essência* é incomparavelmente mais envolvente, insuportável,

³⁵ MARX. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 584; *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 99.

terrível, contraditório do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento [do ser-em-comum] e, mesmo, uma reação parcial, uma rebelião contra o mesmo é tanto mais infinita, quanto o *homem* é mais infinito do que o *cidadão* (*Staatsbürger*) e a *vida humana* mais do que a *vida política*.” (MEW, I, 408) Diante do atual crescente descolamento entre o político e o social, numa conjuntura política em que os poderes do Estado se revelam cada vez mais em conluio e entrelaçados com os interesses particulares dos que direta ou indiretamente detém ou controlam a riqueza na sua forma burguesa do valor, recobra atualidade essa visada marxiana de uma emancipação social do trabalho e de uma democracia originária, a ser instaurada continuamente em relações sociais de cunho não privado e individualista (o privado é a contraparte moderna da autonomia do político), num regime de trabalho não estranhado, mesmo que em sua crítica inicial o humanismo de corte feuerbachiano ainda atue como um padrão normativo da crítica.

Marcos Lutz Müller
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
R. Cora Coralina, 100 - Cidade Universitária,
Campinas - SP, 13083-896

mlutzm@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado. Marx e o momento maquiaveliano**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

BIEN, Günther; MAIER, Hans. verbete Demokratie. In: RITTER, Joachim. (Ed.). **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. V. 2, Darmstadt: WBG, 1972, col. 50-55.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Werke. V. 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, especialmente os §§ 182-187; *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (tradução do autor).

_____. Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff. In: **Gesammelte Werke**. V. 12. Hamburg: Meiner, 1981.

_____. Jenaer Systementwürfe. In: **Gesammelte Werke**. V. 6. Hamburg: Meiner, 1975.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Ed. M. C. Macpherson. V. I, 15. Harmondsworth: Penguin, 1968; **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro. V. I, 15. São Paulo: Abril, 1974.

MAIER, Hans; KOSELLECK, Reinhart. verbete *Demokratie*. In: BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. (Eds.). **Geschichtliche Grundbegriffe**. V. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 821-899.

MARX, Karl. Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: **Karl Marx, Frühe Schriften**. Lieber, H.-J. e Furth, P. (Eds.). V. I. Stuttgart: Cotta-Verlag, 1962; **Crítica da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung. In: **Karl Marx, Frühe Schriften**. Lieber, H.-J. e Furth, P. (Eds.). V. I. Stuttgart: Cotta-Verlag, 1962; **Crítica da Filosofia do Direito – Introdução**. In: MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo, Boitempo, 2005.

_____. Zur Judenfrage. In: **Karl Marx, Frühe Schriften**. Lieber, H.-J. e Furth, P. (Eds.). V. I. Stuttgart: Cotta-Verlag, 1962.

_____. Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: **Marx Engels Werke (MEW)**. V. 1. Berlin: Dietz, 1977.

_____. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: **Karl Marx, Frühe Schriften**. Lieber, H.-J. e Furth, P. (Eds.). V. I. Stuttgart: Cotta-Verlag, 1962; **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004; **Manuscritos econômico-filosóficos**: São Paulo, Editora Martin Claret, 2017.

_____. **Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort.** Berlin: Dietz, 1971, pp. 14-15; Para a Crítica da economia política, Prefácio. In: **Os Pensadores, Marx.** São Paulo: Abril, 1974.

_____. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. V. 1. In: **Marx Engels Werke (MEW).** V. 23. Berlin: Dietz, 1968.

_____. Kritische Randglossen (Vorwärts Nr. 80). In: **Marx Engels Werke (MEW).** V. 1. Berlin: Dietz, 1977.

NAKAMURA, Emmanuel. **Der Masstab der Kritik des modernen Staates bei Hegel und Marx.** Der Zusammenhang zwischen subjektiver und sozialer Freiheit. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. (Hegel-Jahrbuch v. 12).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République (première version). In: Gagnebin, Bernard; Raymond, Marcel. (Eds.). **Oeuvres complètes.** V. III. Paris: Gallimard; Bibliothèque de la Pléiade, 1964.