

# Democracia e constituição na Crítica da filosofia do direito de Hegel

*Democracy and constitution in the Critique of Hegel's philosophy of law*

**Luiz Humberto da Costa e Silva Rezende Campos\***  
**Jonnas Esmeraldo Marques de Vasconcelos\*\***

## Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar o modo pelo qual Marx abordou as antinomias da constituição e o tema da democracia na Crítica da filosofia do direito de Hegel, que são questões de suma importância para o direito constitucional e a modernidade política. Ademais, o texto contém uma breve contextualização histórica dos principais debates filosóficos, políticos e teológicos que ocorreram na Prússia, especialmente na década de 1830. A pesquisa constatou, apoiando-se em Michael Heinrich, que a interpretação tradicional sobre a dissolução do hegelianismo e os “jovens hegelianos” foi uma construção histórico-filosófica posterior. Além disso, demonstrou que Marx, nos Manuscritos de Kreuznach, identificou quatro principais antinomias da constituição. Por fim, foi exposto que, na concepção marxiana, a resolução de tais contradições e a efetivação da verdadeira democracia exige a supressão do Estado e da sociedade civil-burguesa mediante uma revolução social liderada pelo proletariado.

**Palavras-chave:** Karl Marx; democracia; jovens hegelianos; constituição; revolução social

## Abstract

This paper aims to analyze the way in which Marx addressed the antinomies of the constitution and the question of democracy in the Critique of Hegel's philosophy of law, which are issues of paramount importance for constitutional law and political modernity. Moreover, the text contains a brief historical contextualization of the main philosophical, political and theological debates that took place in Prussia, especially in the 1830s. The research found, based on Michael Heinrich, that the traditional interpretation of the dissolution of hegelianism and the “young Hegelians” was a later historical-philosophical construction. In addition, it was demonstrated that Marx, in the Kreuznach Manuscripts, identified four antinomies of the constitution. Finally, it was explained that, in the Marxian conception, the resolution of such contradictions require the overcoming of the state and civil-bourgeois society, through a social revolution led by the proletariat.

**Keywords:** Karl Marx; democracy; young Hegelians; constitution; social revolution

---

\* Graduando na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia. E-mail: luizcampos@ufba.br.

\*\* Professor Adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia. E-mail: jm.vasconcelos@ufba.br

## Introdução

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* aborda questões fundamentais para o pensamento político moderno e o direito constitucional. (Pogrebinschi, 2007) Nessa obra, Marx trata da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa, bem como das antinomias da constituição que decorrem dessa contradição. Além disso, apresenta o conceito de verdadeira democracia como solução para os impasses supracitados. (Marx, 2013a)

Tais problemas não aparecem somente na filosofia do direito hegeliana. Em verdade, são características estruturais da própria modernidade burguesa. (Pogrebinschi, 2007) Ademais, a concepção marxiana de verdadeira democracia se apresenta como alternativa à democracia liberal, que vem sendo contestada em boa parte do mundo. Diversos cientistas políticos, como Steven Levitsky e Daniel Ziblatt (2018), demonstraram de modo inequívoco a crise das instituições liberais, ainda que restritos a uma análise pautada pelo liberalismo. Portanto, retomar as reflexões marxianas contidas nos *Manuscritos de Kreuznach* é de suma importância teórica e prática.

O objetivo deste artigo é analisar o modo pelo qual Marx abordou as antinomias da constituição e o tema da democracia na sua crítica aos *Princípios da filosofia do direito*. Para tal, foram utilizados como referência os trabalhos de renomados intérpretes inseridos na tradição marxista, a exemplo de István Mészáros. Este texto também visa tratar das seguintes questões: 1) a dissolução do hegelianismo; 2) a polêmica em torno da obra *A vida de Jesus*; 3) a discussão entre Heinrich Leo e Arnold Ruge; 4) a relação entre Ludwig Feuerbach e o projeto crítico marxiano; 5) a crítica de Marx ao caráter especulativo da filosofia hegeliana; 6) a oposição entre Estado e sociedade civil; 7) a antinomia entre Estado político e Estado não político; 8) a contradição entre constituição e poder legislativo; 9) a colisão entre poder governamental e poder legislativo; 10) a verdadeira democracia; 11) a relação entre proletariado, revolução social e emancipação humana.

### 1. A dissolução do hegelianismo e os “jovens hegelianos”

Em geral, os historiadores da filosofia consideram que, na década de 1830, na Alemanha, ocorreu uma ruptura no interior do hegelianismo, resultando na sua cisão em duas escolas: os “jovens hegelianos”, também chamados de “hegelianos de esquerda”, e os “velhos hegelianos”, associados à direita política. (Heinrich, 2018)

Tais divergências foram usualmente interpretadas como decorrentes do problema da reconciliação entre o real e o racional. Segundo essa tese, os “velhos hegelianos” seriam mais fiéis ao sistema de Hegel, identificando a realidade empírica (na época, a monarquia prussiana) com a razão. Já os “jovens hegelianos”, os quais enfatizariam o método, rejeitariam essa identificação imediata. (Enderle, 2013)

Friedrich Engels, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, corrobora essa interpretação tradicional, ao afirmar o seguinte em relação à suposta contradição entre método e sistema na obra de Hegel:

[...] só há um meio para essa volta ao ponto de partida no momento em que se chega ao fim de sua filosofia: é supor que a história chega a seu ponto final no momento em que a humanidade toma consciência dessa mesma ideia absoluta e proclama que essa consciência se adquire através da filosofia he-

geliana. Com isso, porém, proclama-se como verdade absoluta todo o conteúdo dogmático de Hegel – o que está em contradição com seu método dialético que se opõe a todo dogmatismo. Assim, o lado revolucionário da doutrina de Hegel morre asfixiado pelo lado conservador. (Engels, 1984, p. 173)

Ou seja, na visão engelsiana há uma tensão entre o método dialético revolucionário e o sistema conservador, a qual é tida como o motivo por trás das divergências entre os continuadores da filosofia hegeliana.

Contudo, essa concepção, compartilhada por diversos autores, a exemplo de Jürgen Habermas (2000) e Karl Löwith (2014), não se sustenta frente a uma análise mais aprofundada do tema. Como apontou Michael Heinrich (2018) na sua recente biografia sobre Marx, a oposição entre “jovens” e “velhos” hegelianos foi uma construção histórico-filosófica posterior.

Mesmo após décadas de pesquisa não há um consenso acadêmico acerca de quais figuras históricas pertenceriam à corrente da “esquerda” ou da “direita” hegeliana. Ademais, é difícil delimitar com precisão características que definiriam o conteúdo de ambas as “escolas”. Outro problema é que se costuma identificar o “jovem hegelianismo” com a “esquerda hegeliana” e o “velho hegelianismo” com a “direita hegeliana”. (Heinrich, 2018)

Cabe ressaltar que esses termos surgiram em momentos distintos. Enquanto a oposição entre “esquerda” e “direita” hegeliana foi cunhada no contexto da polêmica teológica em torno da obra *A vida de Jesus*, a contraposição entre “jovens” e “velhos” hegelianos surgiu em meio à discussão política entre Leo e Ruge. Portanto, tal identificação é arbitrária e injustificada. (*ibidem*)

Entretanto, a despeito da crítica à interpretação tradicional, é incontestável que ocorreram, na década de 1830, importantes debates filosóficos, nos quais pensadores hegelianos se dividiram em diferentes posições religiosas e políticas, embora, no sentido rigoroso do termo, não tenham surgido “escolas”. (*ibidem*)

Charles Taylor, apesar de utilizar o termo vago “jovens hegelianos”, resume bem a dissolução do hegelianismo:

Essa magnífica síntese hegeliana [o Espírito Absoluto] se dissolveu. Após alcançar uma extraordinária ascendência sobre o mundo intelectual alemão nas décadas de 1820 e 1830, ela começou a minguar uma década após a morte de Hegel, em 1831. Vemos a década de 1840 como a da grande rebelião contra o sistema hegeliano, a era dos jovens hegelianos. Feuerbach, Ruge, Stirner, Marx, o período em que também Kierkegaard começou sua curta, mas intensa, carreira intelectual. (Taylor, 2014, p. 577)

Em 1835, a publicação do livro de David Friedrich Strauss, *A vida de Jesus*, horrorizou os mais conservadores. A repercussão foi tão negativa que o autor foi afastado da docência na Fundação Evangélica de Tübinga. Além disso, no ano de 1839, o anúncio de sua contratação pela Universidade de Zurique gerou tanta revolta, em especial entre a população rural, que ele foi compelido a se aposentar antes de ter ministrado uma única aula. Depois, nunca mais foi convocado por nenhuma universidade. (Heinrich, 2018)

Não obstante o que afirmavam seus detratores, o teólogo alemão não pretendia fazer uma crítica ao cristianismo. (*ibidem*) No prefácio de sua polêmica obra, Strauss explicita isto:

O autor está consciente de que o núcleo interno da fé cristã se mantém completamente independente dessa investigação crítica. O nascimento sobrenatural de Cristo, seus milagres, sua ressurreição e ascensão ao Céu continuam sendo verdades eternas, ainda que sua facticidade histórica possa ser questionada. (Strauss *apud* Heinrich, 2018, p. 265)

À primeira vista, parece contraditório afirmar as “verdades eternas” da religião cristã e, ao mesmo tempo, negar que sejam “fatos históricos”. No entanto, essa divisão entre representação religiosa e reconstrução conceitual provém da filosofia de Hegel, a qual postula que a verdade do conteúdo religioso poderia ser demonstrada por essa última, mas não por uma abordagem histórico-factual, vista como posição racionalista e restrita pelos teólogos de influência hegeliana. (Heinrich, 2018)

Para o filósofo germânico, a religião é o domínio da *Vorstellung*, isto é, uma forma de consciência interior caracterizada pelo uso de imagens sensíveis, por meio das quais o absoluto é representado e os sujeitos finitos se relacionam com o universal. Entretanto, a religiosidade, diferentemente do que pensavam os românticos, não é, na visão de Hegel, mero sentimento. (Taylor, 2014) O autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas* rompeu com a divisão kantiana entre crença e saber, afirmando a possibilidade da filosofia conhecer Deus e criticando tanto o racionalismo teológico quanto a teologia do sentimento de Schleiermacher. (Heinrich, 2018)

Com a recusa da distinção proposta por Kant, Hegel postula que a religião e o pensamento filosófico possuem o mesmo conteúdo, porém divergem na sua forma, pois a primeira se apresenta mediante a *Vorstellung*, enquanto a última através de conceitos. (Taylor, 2014) Contudo, o pensador dialético defendia que Deus só poderia ser compreendido pela filosofia. As representações religiosas seriam etapas necessárias para alcançar essa compreensão, mas não suficientes. Dessa forma, a veracidade histórica da representação religiosa era irrelevante para Hegel, importando somente a reconstrução conceitual. (Heinrich, 2018)

A grande contribuição de *A vida de Jesus* foi ter aplicado a filosofia da religião hegeliana na interpretação da *Bíblia*. A facticidade histórica dos acontecimentos narrados nos Evangelhos foi contestada sem, contudo, questionar o núcleo central da fé. Ademais, segundo Strauss, a unidade entre Deus e o homem, representada pela figura de Cristo, não poderia ser atribuída a um indivíduo específico, e sim à humanidade como um todo. Tal concepção, longe de ser uma mera questão teológica, tinha implicações políticas. (*ibidem*)

Friedrich Julius Stahl, eminente jurista da época, defendia o absolutismo monárquico com base em uma analogia com um Deus único. Por isso a interpretação de que Deus não teria encarnado em um homem específico, mas no gênero humano em sua totalidade, era mais do que uma simples “heresia”: tratava-se de um ataque ao Estado prussiano. (*ibidem*)

Foi nesse contexto das controvérsias em torno da obra de Strauss que surgiram os termos “esquerda hegeliana” e “direita hegeliana”. O teólogo, nos Escritos polêmicos, publicados em 1837, elaborou essa classificação. A “direita” rejeitaria *A vida de Jesus*, defendendo que todos os eventos narrados nos Evangelhos seriam fatos históricos; o “centro” teria uma posição intermediária, segundo a qual apenas uma parte das narrativas bíblicas seria verdadeira; e a “esquerda” não aceitaria a facticidade histórica dessas nem sequer parcialmente. (*ibidem*)

Outra importante figura da década de 1830 foi Arnold Ruge, cofundador dos Anais de Halle, principal veículo de comunicação dos “jovens hegelianos” entre 1838 e 1843. (*ibidem*) Inicialmente o jornal era quase exclusivamente dedicado a assuntos literários. Todavia, com a prisão do Arcebispo de Colônia, devido a suas posições em relação aos casamentos mistos (envolvendo protestantes e católicos), a publicação passou a adotar uma linha editorial mais política. (McLellan, 1969)

Joseph von Görres, professor da Universidade de Munique e católico, publicou, no início de 1838, um manifesto intitulado *Athanasius*, criticando a decisão do governo da Prússia. (Heinrich, 2018) O escrito gerou tanta polêmica que foram publicados mais de 300 panfletos em resposta, tanto favoráveis quanto contrários a Görres. (McLellan, 1969) Desses se destacou o texto de Heinrich Leo, protestante de viés reacionário, no qual polemiza não somente contra o catolicismo, mas também contra o racionalismo no protestantismo e o liberalismo. Ruge resenhou a brochura nos *Hallische Jahrbücher*, defendendo os princípios iluministas e acusando o pietista ortodoxo de trair os ideais da Reforma Protestante. Tais eventos desencadearam uma longa polêmica, na qual Leo o acusou de ateísmo e diferenciou uma ala conservadora dentro do hegelianismo de uma outra corrente revolucionária e perigosa, os “jovens hegelianos”. (Heinrich, 2018)

Se até então o círculo de autores em torno dos Anais de Halle não eram completamente hostis ao regime guilhermino, acreditando na possibilidade de reformas, a discussão entre Leo e Ruge, somada à chegada ao poder de Frederico Guilherme IV (monarca conservador e anti-hegeliano), radicalizou as posições políticas dos “jovens hegelianos”. (McLellan, 1969)

Dentre os intelectuais mais radicais, Ludwig Feuerbach, que já havia publicado, em 1830, *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, se notabilizou por suas críticas à religião e a Hegel. Durante essa polêmica, escreveu diversos artigos para os Anais de Halle, nos quais defendeu uma posição mais radical que a de Ruge: a verdadeira oposição não seria entre protestantismo e catolicismo, e sim entre ciência e religião. Ademais, contestou a tese hegeliana da identidade do conteúdo da religião e da filosofia. Segundo Feuerbach, a primeira teria por essência o ânimo e a fantasia, enquanto a última se caracterizaria pelo pensamento. (Heinrich, 2018)

No entanto, o projeto crítico feuerbachiano só se consumaria com a publicação de *A essência do cristianismo*, no ano de 1841. (*ibidem*) A principal tese dessa obra é de que toda teologia é uma antropologia, isto é, todas as afirmações sobre Deus são, em verdade, sobre o homem. Deus seria apenas a objetivação da essência humana, a qual, devido à alienação, não é reconhecida pelos próprios homens. Assim, haveria uma inversão entre sujeito e predicado, pois o homem, o verdadeiro criador, é convertido em criatura e Deus é transformado em criador. (Feuerbach, 2018)

O seguinte trecho do *magnum opus* de Feuerbach sintetiza bem essa concepção:

[...] a especulação religiosa considera os dogmas desgarrados do contexto apenas no qual têm sentido; não os reduz criticamente à sua verdadeira origem interna, converte antes o secundário em primitivo e o primitivo em secundário. Deus é para ela o primeiro, o homem o segundo. E assim se inverte a ordem natural das coisas! O primeiro é precisamente o homem, o segundo a essência objectivada do homem: Deus. Só em tempos mais tardios, quando a religião já se tornou carne e sangue, se pode dizer “tal Deus, tal homem”, embora esta frase exprima sempre uma tautologia. Mas na origem

é diferente, e só na origem se pode conhecer algo na sua verdadeira essência. Primeiro, o homem criou Deus à sua imagem, e só depois este Deus criou por sua vez o homem à sua imagem. (Feuerbach, 2018, p. 140-141)

Para o jovem Karl Marx (2013a), Feuerbach já havia concluído a tarefa da crítica da religião. Não obstante, ainda era preciso desmascarar as outras formas de autoalienação humana, a começar pelo direito. Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* ele evidencia isto:

Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política. (Marx, 2013a, p. 152)

É importante destacar que, como observou István Mészáros (2006), Marx divergiu do pensamento de grande parte dos seus contemporâneos, os quais compreendiam a religião como o problema central da época. Em contraste, trata-se, na visão marxiana, da “*expressão da miséria real*”, e não da miséria em si. (Marx, 2013a, p. 151) Já Feuerbach, embora não fosse um pensador apolítico, (Heinrich, 2018) dedicou a maior parte de sua atenção à crítica da religião. (Mészáros, 2006)

Em carta de setembro de 1843 endereçada a Ruge, redigida alguns meses antes da publicação da introdução de sua crítica à filosofia do direito de Hegel, Marx explicitou sua concepção do que é crítica. Rejeitou o dogmatismo, ao afirmar que: “não queremos antecipar dogmaticamente o novo mundo, mas encontrar o novo mundo a partir da crítica do antigo”. (Marx, 2010a, p. 70) Assim, não sendo papel do filósofo a antecipação dogmática de uma realidade futura, sua tarefa consiste na “*crítica inescrupulosa da realidade dada*”. (*ibidem*, p. 71) Nesse mesmo texto, ressalta a necessidade da crítica ao Estado: “Ele [o Estado político] presume em toda parte que a razão é realidade. Mas igualmente em toda parte, ele incorre na contradição entre sua destinação ideal e seus pressupostos reais”. (*ibidem*, p. 72)

Portanto, tendo sido concretizada a crítica da religião, restava submeter a instituição estatal moderna ao escrutínio da crítica inescrupulosa. A constituição também não sairia ileso das investigações críticas do jovem Marx.

## 2. As antinomias da constituição

A *Crítica da filosofia do direito de Hegel* foi escrita na lua de mel de Marx com Jenny von Westphalen, em Kreuznach. Nesse período, se dedicou a uma revisão crítica dos *Princípios da filosofia do direito*, em especial de sua terceira seção, a qual trata do tema do Estado. Desses estudos resultou um manuscrito de 157 páginas, composto por transcrições e comentários à obra criticada. (Enderle, 2013)

Diferentemente dos “jovens hegelianos”, Marx, desde a sua tese de doutorado, rejeitava a hipótese da “acomodação” do filósofo de Berlim. A verdadeira questão seria demonstrar as insuficiências internas do seu próprio pensamento, ao invés de uma simples acusação moral. (*ibidem*) Ou seja, os problemas da teoria política de Hegel derivariam não de sua consciência subjetiva particular, mas dos fundamentos de sua própria filosofia idealista. (Lukács, 2009)

Marx critica principalmente o caráter especulativo dessa concepção, que efetua uma inversão entre sujeito e predicado. Feuerbach já havia apontado isso na teologia, mas foi Marx quem identificou esse fenômeno no modo pelo qual Hegel mistifica as contradições entre Estado e sociedade civil-burguesa, ao transformar o primeiro em sujeito e o último em predicado. (Enderle, 2013)

Desse modo, Hegel oferece soluções especulativas às antinomias reais. Por exemplo, postula que, ao mesmo tempo que a sociedade civil tem o Estado como dependência externa, também é o seu fim imanente. (Marx, 2013b) A tentativa hegeliana de solucionar esse problema falha, pois toma a relação real como mera manifestação do Espírito:

A relação *real* é: “que a divisão” da matéria do Estado é, “no singular mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação”. Esse fato, essa *relação real* é expressa, pela especulação, como *manifestação, fenômeno*. Essas circunstâncias, esse arbítrio, essa escolha de determinação, essa *mediação real*, são tão somente a *manifestação de uma mediação* que a Ideia real executa nela e que se passa por detrás das cortinas. A realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como outra realidade. (Marx, 2013b, p. 35)

Assim, família e sociedade civil, que são pressupostos da existência do Estado, são convertidos pela especulação em meros produtos da Ideia real. Os sujeitos reais são reduzidos à condição de predicados do Estado, enquanto este é colocado na posição de sujeito. (*ibidem*) A realidade não é compreendida por si mesma, mas como manifestação de algo exterior “que se passa por detrás das cortinas”. Consequentemente, o pensamento especulativo encaixa o real em um esquema lógico-abstrato previamente definido, ao invés de compreender a sua lógica imanente:

De um lado: a categoria “subsunção” do particular etc. Ela deve ser realizada. Ele [Hegel] toma, então, uma existência empírica qualquer do Estado prussiano ou moderno (tal como ele é, dos pés à cabeça), e que, dentre outras, realiza também esta categoria, ainda que com esta última seu ser específico não seja expresso. A matemática aplicada é, também, subsunção etc. Hegel não se pergunta se esta é a maneira racional, adequada, de subsunção. Ele se agarra apenas a *uma* única categoria e se satisfaz em encontrar para ela uma exigência correspondente. Hegel dá à *sua lógica um corpo político*; ele não dá a *lógica do corpo político*. (Marx, 2013b, p. 73)

Marx, além de criticar o idealismo dos *Princípios da filosofia do direito*, aborda a contradição entre constituição (Estado político) e povo (Estado não político). Sua crítica se baseia fundamentalmente na transposição do conceito de alienação da esfera da religião para a política. (Enderle, 2013) Antes de realizar uma análise sistemática da teoria do direito hegeliana, tratou dessa temática na sua monografia para obtenção do título de doutor, intitulada *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro*, no ano de 1841. (Mészáros, 2006)

No texto supracitado, Marx analisa a filosofia epicurista, expressão de uma fase histórica marcada pela individualidade isolada e pela privatização da vida. Em Epicuro, o átomo é posto como um ser alienado, separado de sua essência. Com essa atomização dos indivíduos e a dissolução do universal, aparece a *bellum omnium contra omnes* hobbesiana. (*ibidem*)

De modo análogo, na moderna sociedade civil-burguesa prevalece a guerra de todos contra todos. Hegel acreditava que o Estado poderia solucionar tais contradições por meio da convergência entre os interesses civis privados e o interesse universal estatal. (Marx, 2013b) Nesse sentido, o projeto político hegeliano consiste na tentativa de conciliação entre a comunidade ético-política grega e a liberdade subjetiva, surgida na modernidade. (Taylor, 2014)

Contudo, é impossível conciliar dois extremos reais. A contradição entre Estado e sociedade civil é irreconciliável. Na filosofia do direito hegeliana, a burocracia é o elo entre ambos, a qual, na condição de sociedade civil do Estado e Estado da sociedade civil, une particularidade e universalidade. Não obstante, Hegel não desenvolve o conteúdo da administração pública, mas apenas aborda as determinações formais de sua organização. Portanto, nada esclarece a respeito dela, limitando-se a expor o formalismo de algo que está fora da burocracia, isto é, na descrição da corporação. (Marx, 2013b)

Sobre a tese da burocracia como estamento universal, Marx não poupa críticas:

O espírito universal da burocracia é o *segredo*, o mistério; guardado em seu interior por meio da hierarquia e, em relação ao exterior, como corporação fechada. Por isso o espírito público do Estado, assim como a disposição política aparecem para a burocracia como uma *traição* de seu mistério. A autoridade é, portanto, o princípio de seu saber e o culto à autoridade é sua *disposição* [...]. Quanto ao burocrata tomado individualmente, o fim do Estado se torna seu fim privado, uma *corrida por postos mais altos*, um *carreirismo*. (Marx, 2013b, p. 72)

Ou seja, a cultura burocrática preza pelo segredo, o que contraria o “espírito público do Estado” e a “disposição política”. A burocracia não pode ser a mediação que efetua a identidade entre particularidade e universalidade, pois o ponto de vista do burocrata é o da apropriação privada do Estado. Dessa forma, sua essência é particular, oposta ao universal.

Em relação à oposição entre Estado não político e Estado político, ocorre uma inversão, à medida que o primeiro se torna parte, enquanto o último é convertido em todo. (Enderle, 2013) O povo, base da constituição, passa a se submeter à sua própria criação, pois não pode modificá-la na sua totalidade. Assim, a vontade genérica, essência do povo, é alienada. Do mesmo modo que, na teologia, os homens passam a ser regidos por suas exteriorizações estranhadas, na política e no direito, o Estado se ergue contra seus criadores como entidade autônoma e independente. (Marx, 2013b) Não por acaso, Thomas Hobbes o descreveu como um monstro, o Leviatã, “que nada mais é que um homem artificial, bem mais alto e robusto que o natural”. (Hobbes, 2014, p. 21)

Por conseguinte, a contradição entre Estado político e Estado não político se desdobra na oposição entre poder legislativo e constituição. Ao mesmo tempo que o poder legislativo é parte da constituição, dado que está submetido a esse documento, a constituição pressupõe o poder legislativo. Hegel oferece uma solução para essa antinomia ao afirmar que, embora a constituição esteja fora da determinação direta do poder legislativo, este último a modifica no curso do seu desenvolvimento ulterior. (Marx, 2013b) Ou seja:



[...] diretamente, a constituição se encontra fora do domínio do poder legislativo, mas, indiretamente, o poder legislativo modifica a constituição. Ele faz, por um desvio, o que ele não pode e não deve fazer pela via direta [...]. Faz *materialmente, de fato*, o que ele não faz *formalmente, legalmente*, constitucionalmente. (Marx, 2013b, p. 79-80)

A resposta oferecida pelo autor dos *Princípios da filosofia do direito* não é satisfatória, pois apenas reformula a antinomia entre constituição e poder legislativo nos termos de uma contradição entre o agir de fato e o agir legal. Na concepção hegeliana, a constituição, por ser a base sobre a qual se assenta o poder legislativo, não pode estar pronta. Desse modo, é essencialmente um “vem-a-ser” cuja modificação não é aparente e nem tem a forma de uma modificação. (Hegel *apud* Marx, 2013b, p. 80)

Marx aponta a incongruência dessa confusa formulação de Hegel:

Equivale a dizer que a constituição é segundo a lei (a ilusão), mas vem-a-ser segundo a realidade (a verdade). Ela é inalterável de acordo com sua determinação, mas na realidade se modifica; esta modificação é inconsciente, não tem a forma de modificação. A aparência contradiz a essência. A aparência é a lei consciente da constituição e a essência é sua lei inconsciente, que contradiz a primeira. O que é da natureza da coisa não está na lei [...]. Assim, também, a passagem do interesse particular ao interesse universal não é uma lei consciente do Estado, mas mediada pelo acaso e executada contra a consciência. (Marx, 2013b, p. 80-81)

Assim sendo, a pretensa solução do problema contradiz o próprio hegelianismo. Afinal, a tese segundo a qual o Estado moderno é a corporificação suprema do Espírito livre e da *Sittlichkeit*, a realização da razão autoconsciente (Taylor, 2014), é incongruente com “a passagem do interesse particular ao interesse universal”, que não ocorre mediante uma “lei consciente”, mas é precisamente “executada contra a consciência”.

A colisão entre poder governamental e poder legislativo é resultado da contradição entre constituição e poder legislativo. Como é “impossível para a lei anunciar que um desses poderes, uma parte da constituição, deva ter o direito de modificar a constituição mesma, o todo” (Marx, 2013b, p. 82), o poder legislativo, representante da vontade geral, torna-se apenas mais um entre os poderes. Consequentemente, o poder executivo deixa de ser uma parte submetida à vontade geral, passando a confrontar o poder legislativo como um poder independente. (Enderle, 2013)

Seguindo essa linha de raciocínio, Marx enaltece o poder legislativo, defendendo sua supremacia em relação ao poder executivo:

O poder legislativo fez a revolução francesa; lá onde ele, em sua particularidade, apareceu como dominante, ele fez, em geral, as grandes revoluções universais orgânicas [...]. Em contrapartida, o poder governamental fez as pequenas revoluções, as revoluções retrógradas, as reações; ele não fez a revolução por uma nova constituição, contra uma antiga, mas fez contra a constituição, precisamente porque o poder governamental era o representante da vontade particular, do arbítrio subjetivo, da parte mágica da vontade. (Marx, 2013b, p. 81)

Diante das antinomias entre Estado Político e Estado não político, poder legislativo e constituição e entre poder governamental e poder legislativo, Marx defende a verdadeira democracia e o direito do povo de criar uma nova constituição, porque “na

medida em que a constituição, tão logo deixou de ser expressão real da vontade popular, tornou-se uma ilusão prática”. (*ibidem*, p. 82)

### 3. A verdadeira democracia e a revolução proletária

Marx, contrapondo-se à monarquia prussiana, afirma que: “a democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições”. (*ibidem*, p. 56) Importante observar que o termo “democracia” é utilizado com acepções diversas ao longo do texto. Rubens Enderle (2013) identifica dois significados: república política e verdadeira democracia. Além disso, Michael Löwy (2012) aponta que a palavra também aparece no sentido de ausência de separação entre o social e o político.

A república política é a democracia no interior do Estado abstrato, e, por isso, não plenamente realizada. (Marx, 2013b) Já a verdadeira democracia é a sua realização plena enquanto universal concreto, com a supressão da oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa. (Enderle, 2013) O enigma da constituição é resolvido pela democracia, pois:

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 [...]. 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 obra própria deste último. A constituição aparece como o que ela é, o produto livre do homem. (Marx, 2013b, p. 56)

Desse modo, a democracia, no sentido de república política, é a essência de toda constituição. A monarquia, como consiste na determinação do todo pela parte, é uma forma que falsifica o próprio conteúdo, já que sua aparência mistificada não pode expressar a constituição “como o que ela é, o produto livre do homem”. Em conclusão, a “democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia”. (*ibidem*, p. 55)

De acordo com Marx, da mesma forma que o cristianismo é a religião por excelência, ou seja, a essência da religião revelada enquanto tal, “o homem deificado como uma religião *particular*”, a democracia é “a *essência de toda constituição política*”. (*ibidem*, p. 56) Contudo, a república política não realiza por completo o conceito de democracia, porque nela persiste a contradição entre constituição estamental e constituição representativa. (Enderle, 2013)

O problema da representação, como posto na filosofia do direito hegeliana, admite somente duas opções: a sociedade civil representada mediante deputados ou a participação de todos singularmente. Do ponto de vista hegeliano:

Em um Estado realmente racional, poder-se-ia responder: “não devem participar *todos singularmente* nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado”, pois os “singulares” participam, enquanto “todos”, isto é, dentro da sociedade e como membros da sociedade, nas deliberações e decisões sobre os *assuntos gerais*. Não todos singularmente, mas os singulares como todos. (Marx, 2013b, p. 137)

Ou seja, para Hegel não seria necessária a participação de “todos singularmente”. Bastariam os deputados, os quais representariam todos enquanto singulares.

No entanto, esse dilema hegeliano supõe o Estado abstrato. (Marx, 2013b) Posto de outro modo, trata-se de definir se “os *singulares fazem isto enquanto todos* ou os *singulares fazem isto enquanto poucos*, enquanto *não todos*”. (*ibidem*, p. 137) Em ambas as possibilidades, “a totalidade permanece apenas como pluralidade *exterior* ou totalidade dos singulares”. (*ibidem*) Assim, a totalidade não altera a determinação da singularidade abstrata, pois é “apenas o *número total da singularidade*”. (*ibidem*)

Tal problemática é consequência da separação entre sociedade civil-burguesa e Estado. Essa oposição impossibilita que todos possam participar enquanto singulares, pois “a sociedade civil renunciaria a si mesma se todos fossem legisladores”. (*ibidem*, p. 139) Justamente por isso, “a participação da sociedade civil no Estado político mediante *deputados* é precisamente a *expressão* de sua separação”. (*ibidem*) Portanto, a realização da verdadeira democracia exige a supressão dessa antinomia, a qual impede que os singulares assumam uma determinação concreta. (Marx, 2013b)

Contra Hegel, defensor da representação dos estamentos, Marx afirma que não se trata de nenhuma das duas possibilidades hegelianas de representação, mas “da *extensão* e da máxima *generalização* possível da *eleição*, tanto do sufrágio *ativo* como do sufrágio *passivo*”. (*ibidem*, p. 140-141)

Na verdadeira democracia:

[...] 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 [humano], isto é, uma determinação da minha própria essência [humana], 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, 2013b, p. 139-140)

Assim sendo, a essência humana é recuperada pelos próprios homens em sua forma autoconsciente. O homem não é mais representado “por meio de uma outra coisa, mas por aquilo que ele *é e faz*”. Indivíduo e comunidade se encontram em perfeita harmonia, pois toda atividade individual, “na medida em que satisfaz uma necessidade social”, também “representa simplesmente o gênero”. Ademais, com a extensão máxima da eleição e o desaparecimento do “poder *legislativo* como poder *representativo*”, ocorre, além da dissolução do Estado abstrato, a extinção da sociedade civil-burguesa. (Marx, 2013b)

A interpretação de alguns comentadores, para os quais Marx era um mero democrata nos *Manuscritos de Kreuznach*, ainda que com a qualificação de radical, não resiste a uma exegese mais rigorosa. Celso Frederico, em que pese seu valoroso estudo da obra marxiana de juventude, exemplifica bem essa caracterização equivocada:

Em 1843, entretanto, Marx se debatia com a ideia de um Estado abstrato. E contra esse ser fantasmagórico levantou a bandeira da democracia.

A reivindicação de uma democracia propõe, curiosamente, o fim do Estado e não das classes sociais, já que Marx não se preocupou em esmiuçar as diferenças existentes no interior da sociedade civil. Nessa perspectiva, pôde afirmar: “o Estado é um abstrato. Somente o povo é concreto”. (Frederico, 2009, p. 83)

Marx, ao dissertar acerca do surgimento do Estado político e da vida privada como esferas autônomas, afirma que:

[...] a constituição como tal só é desenvolvida onde as esferas privadas atingiram uma existência independente. Onde o comércio e a propriedade fundiária não são livres nem independentes, também não o é a constituição política. A Idade Média foi a *democracia da não liberdade*. (Marx, 2013b, p. 58)

A qualificação da Idade Média como “democracia da não liberdade” parece, à primeira vista, uma contradição em termos. Todavia, conforme assinalamos anteriormente, Marx utiliza por vezes a palavra no sentido de ausência de separação entre o social e o político. À luz desse trecho, fica evidente que somente surgem o Estado político e a sociedade civil enquanto esferas autônomas quando a vida privada adquire uma existência independente.

Ademais, há uma consequência implícita: se é necessário abolir a oposição entre Estado político e sociedade civil-burguesa, e essa separação é justamente o produto do desenvolvimento do comércio e da propriedade privada, então também é preciso suprimir estes últimos. Ou seja, apesar das formulações sobre o tema serem imprecisas, confusas e ambíguas, em virtude do fato de Marx, à época, não dispor do conhecimento fundamental da economia política, suas posições já tinham ido muito além do estreito horizonte das reformas democráticas e de natureza puramente política, chegando até a questão social. A verdadeira democracia, portanto, não se refere apenas a um novo regime político, mas pressupõe uma mudança radical da sociedade, ainda que o conteúdo dessa transformação fosse, no texto em comento, vago e indefinido.

Após ter redigido a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx, em outubro de 1843, mudou-se para Paris, onde entrou em contato pela primeira vez com o movimento operário e encontrou pessoalmente Ruge, que havia organizado uma revista, os *Anais franco-alemães*. Nesse contexto, publicou o artigo *Sobre a questão judaica* (que foi escrito parcialmente em Kreuznach), no qual polemizou contra Bruno Bauer, que pensava que os judeus somente poderiam se emancipar caso abandonassem o judaísmo. (Frederico, 2009)

Marx desmonta a argumentação de Bauer ao demonstrar a falsidade da oposição entre a religião particular e o cidadão. Onde a emancipação política já ocorreu, como nos Estados Unidos da América, a religiosidade não é suprimida, e sim passa a integrar a esfera privada. Dessa forma, o Estado passa a se comportar politicamente e a sociedade civil-burguesa é despolitizada, engendrando uma separação que se reflete na cisão do próprio indivíduo em *citoyen* e *bourgeois*. (Marx, 2010b)

A emancipação humana, ao contrário da emancipação política, somente se realizará quando:

[...] o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* 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)

A concessão de direitos civis para todos é insuficiente. Mesmo nas mais democráticas repúblicas, o homem permanece alienado, separado de sua genuína natureza, já que o Estado político absorve as forças sociais e se contrapõe à sociedade civil como

um ente estranho e autônomo. Assim como nos *Manuscritos de Kreuznach* Marx identificou a verdadeira democracia com a recuperação da essência humana, em *Sobre a questão judaica* é a emancipação humana que exerce esse papel.

Entretanto, somente com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, redigida entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, é que Marx descobriria o proletariado enquanto agente da transformação radical. (Frederico, 2009) A realização de tal tarefa requer mais do que uma revolução política: é preciso uma revolução social, a qual só pode ser efetivada por uma classe que possa se afirmar como universal. Marx critica a situação política alemã e define o que seria uma revolução parcial no seguinte trecho:

O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Em que se baseia uma revolução parcial, *meramente* política? No fato de que uma *parte da sociedade civil* se emancipa e alcança o domínio *universal*; que uma determinada classe, a partir da sua *situação particular*, realiza a emancipação universal da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe. (Marx, 2013a, p. 160)

Historicamente, as revoluções burguesas efetuaram a emancipação de um estamento particular. (Marx, 2013a) Assim, a burguesia alcançou o “domínio *universal*”, libertando toda a sociedade, porém apenas “a partir de sua *situação particular*”. Para que essa classe tenha sido reconhecida como representante universal, foi necessário que uma outra fosse vista como o “escândalo universal” e o “crime *notório* de toda a sociedade”. (*ibidem*, p. 160) A burguesia, na Revolução Francesa, adquiriu seu caráter “positivo-universal” em oposição ao “significado negativo-universal da nobreza e do clero francês”. (*ibidem*)

Em contraste com a burguesia, o proletariado é, segundo Marx (2013a), o estamento capaz de efetuar a emancipação humana, a revolução social. Diferentemente da classe burguesa, cuja tarefa histórica foi a revolução política, *meramente* parcial, a emancipação da classe proletária só pode se consumir com a dissolução de todos os estamentos, isto é, com a supressão da sociedade civil-burguesa. Por isso:

Quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem mundial até então existente*, ele apenas revela o *mistério de sua própria existência*, uma vez que que ele é a dissolução *fática* dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, ele apenas eleva a *princípio de sociedade* o que a sociedade elevava a princípio *do proletariado*, aquilo que *nele* já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade. (Marx, 2013a, p. 162)

Marx, acerca do problema de definir onde se encontra a possibilidade da emancipação alemã, responde da seguinte forma:

[...] na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência* [...] uma esfera, por fim que

não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*. (Marx, 2013a, p. 162)

Em suma, a verdadeira democracia só pode ser realizada mediante a suprasunção do Estado e da sociedade civil-burguesa, o que demanda uma revolução social. Dentre os estamentos, o único cuja emancipação particular exige a emancipação de todos os outros é o proletariado. Portanto, a classe proletária constitui a negação de toda a ordem existente, “a dissolução de todos os estamentos”. Com isso, Estado e sociedade civil são suprimidos e a emancipação humana é efetivada.

## Conclusão

Marx, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, aborda questões de suma importância para o direito constitucional e o pensamento político moderno. A oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa e as antinomias da constituição que decorrem dessa contradição são, na concepção marxiana, o que caracteriza a modernidade política burguesa.

Foram identificadas quatro principais antinomias da constituição nos *Manuscritos de Kreuznach*. Ademais, foi exposto que a verdadeira democracia só pode se realizar com a suprasunção dessas contradições.

Na primeira seção do desenvolvimento, foi feita uma breve contextualização histórica dos principais debates filosóficos, políticos e teológicos que ocorreram na Prússia, principalmente na década de 1830. A pesquisa constatou que a interpretação tradicional sobre a dissolução do hegelianismo e os “jovens hegelianos” foi uma construção histórico-filosófica posterior, baseada, sobretudo, na visão errônea de Engels.

Também foi demonstrado que, embora os “jovens hegelianos” sejam comumente associados à esquerda política, enquanto os “velhos hegelianos” são considerados sinônimos de “direita hegeliana”, tais termos surgiram em momentos diferentes e com um sentido diverso do que se utiliza atualmente. A oposição entre “esquerda” e “direita” hegeliana surgiu com a polêmica em torno da obra *A vida de Jesus*, ao passo que a dicotomia entre “jovens” e “velhos” hegelianos tem sua origem nas discussões entre Heinrich Leo e Arnold Ruge. Além disso, o artigo mostrou a profunda relação entre a crítica feuerbachiana à alienação religiosa e a crítica marxiana à alienação política.

Na segunda seção, a oposição entre Estado e sociedade civil-burguesa e as antinomias da constituição foram expostas, tal qual tratadas por Marx. Foi demonstrado que o caráter especulativo da filosofia hegeliana inverte as relações reais, transformando sujeitos em predicados e vice-versa. Conseqüentemente, Hegel não solucionou as antinomias entre Estado político e Estado não político, poder legislativo e constituição, poder governamental e poder legislativo e entre constituição representativa e constituição estamental.

Por fim, a última seção explicou o conceito de verdadeira democracia, o qual se refere à realização plena do princípio democrático enquanto universalidade concreta. Para efetivar esse ideal, é necessário, na concepção marxiana exposta na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, uma revolução social proletária. Ademais, foi demonstrado que, segundo Marx, a emancipação do proletariado coincide com a emancipação de todos os outros estamentos.

## Referências

- ENDERLE, Rubens. “Apresentação”. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 17-32.
- ENGELS, Friedrich. “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels. Volume 3*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1984, p. 171-207.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEINRICH, Michael. *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e o desenvolvimento de sua obra, volume 1 – 1818-1841*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX – Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- LUKÁCS, Georg. *O jovem Marx e outros escritos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- MARX, Karl. “Cartas dos Anais Franco-Alemães”. In: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- \_\_\_\_\_. “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- MCLELLAN, David. *The young hegelians and Karl Marx*. Edimburgo: Macmillan and Co Ltd, 1969.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- POGREBINSCHI, Thamy. “O enigma da democracia em Marx”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 63, fev-mar, 2007, p. 55-67.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É Realizações, 2014.

Recebido em 24 de junho de 2024  
Aprovado em 23 de agosto de 2024