

# ANÁLISE DOS CONCEITOS DE EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA NO PENSAMENTO DE MARX

## *ANALYSIS OF THE CONCEPTS OF POLITICAL EMANCIPATION AND HUMAN EMANCIPATION IN THE THOUGHT OF MARX*

Gerson Lucas Padilha de Lima<sup>1</sup> 

<sup>1</sup>Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, Brasil. Doutorando em Filosofia. E-mail: gersonlucas.padilha@gmail.com

**Resumo:** A análise do conceito de emancipação política no pensamento de Marx ocorre mediante a apreensão da ideia abstrata de autonomia da pessoa humana e da liberdade e igualdade parcial radicada no campo jurídico e político do Estado Moderno, que teve na filosofia hegeliana sua tematização mais acabada. Todavia, Marx propõe uma sociabilidade alternativa à ordem capitalista mediante a proposição da emancipação humana: liberdade e igualdade do povo na sociedade civil. Assim, o ser genérico - o indivíduo que traz na sua particularidade a universalidade do gênero humano -, superando a liberdade formal, busca viver no dia a dia suas virtualidades humanas, físicas e espirituais. Mediante a práxis revolucionária, busca-se superar a propriedade privada, o Estado burguês e a cisão do tecido social entre classes: fundamentalmente entre burguesia e proletariado, bem como os processos de alienação que esta estrutura social enseja. Esta incumbência pertence historicamente ao proletariado, que tem no comunismo a possibilidade de realização efetiva de sua autoemancipação humana.

**Palavras-chave:** Marx. Emancipação Política. Emancipação Humana. Revolução Social. Comunismo.

**Abstract:** The analysis of the concept of political emancipation in the thought of Marx occurs by presenting the abstract idea of autonomy of human person and freedom and partial equality rooted in the legal field and modern State politician that had in Hegelian philosophy your most finished thematization. However, Marx proposes an alternative sociability to the capitalist order by proposition of human emancipation: people's freedom and equality in civil society. Thus, the generic being – the individual who brings in his particularity the universality of humankind -, overcoming formal freedom seeks to live in daily life your human virtualities, physical and spiritual. Through revolutionary praxis seeks to overcome private property, the bourgeois State, the split of the social fabric between classes: fundamentally between the bourgeoisie and the proletariat, as well as alienation processes that this social structure entails. This incumbency belongs historically to the proletariat that has in communism the possibility of effective realization of his human self-emancipation.

**Keywords:** Marx. Political Emancipation. Human Emancipation. Social Revolution. Communism.



DOI: <https://doi.org/10.33053/dialogus.v9i2.18>

Recebido em: 13.04.2020

Aceito em: 07.07.2020

Dialogus



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

As apropriações teóricas filosóficas junto a tradição do idealismo alemão, do socialismo francês, da economia política clássica inglesa (sobretudo Ricardo e Smith), bem como as experiências políticas hegemônicas na época de Marx (1818-1883), assim como as que o antecederam, se estabelecem como as motivações que o autor renano utiliza para tematizar o estatuto da emancipação política e da emancipação humana. A emancipação política é compreendida como emancipação parcial limitada, determinada pela concepção abstrata/fetichista da autonomia individual da pessoa humana e da liberdade e igualdade formal, radicada na esfera política do Estado moderno, que está em contradição com o âmbito concreto alienado da sociedade civil. Tal concepção<sup>1</sup>, efetivada historicamente pela Revolução Francesa de 1789, teve na filosofia hegeliana a descrição mais profunda, sistemática e completa dos princípios do Estado Moderno. Contudo, Marx aposta na emancipação humana – liberdade na sociedade – onde o indivíduo busca superar, no âmbito de sua atividade sensível, os complexos de estranhamento políticos e socioeconômicos, reivindicando viver no cotidiano da vida sua dimensão humana genérica. Nesse sentido, o conceito de ser genérico se estabelece como o fundamento teórico para Marx pensar a noção de emancipação humana, determinada posteriormente pelos conceitos de revolução e de comunismo.

O contexto do debate é a Alemanha da época (década de 1840), ainda não configurada como Estado-Nação, que tinha sua unidade jurídica e política subordinada ao poder burocrático cristão da monarquia prussiana. Portanto, um Estado constituído pela esfera pública não laica. Nesse contexto, os judeus tinham limitados seus direitos civis e aspiravam conquistar a liberdade e igualdade de direitos junto ao Estado político. No entanto, Bruno Bauer<sup>2</sup> avalia como egoísta a posição dos judeus, pois na Alemanha nem os cristãos estavam emancipados perante o Estado político. Então, conforme relatado por Marx, Bruno Bauer questiona:

Quando o judeu quer ser emancipado do Estado cristão, deve exigir que o Estado cristão abdique do seu preconceito religioso. Abdica ele, o judeu, do seu preconceito religioso? Tem ele, portanto, o direito de exigir a outrem essa renúncia à religião? (MARX, 2009, p. 40).

No encalço da tematização deste questionamento, Bauer afirma que em função de sua essência, o Estado cristão não tem condições de emancipar o judeu e, de igual modo, o judeu não pode ser emancipado politicamente no Estado cristão. Desse modo, para resolver esta contradição religiosa, Bauer afirma que só haveria emancipação política caso os cristãos, os judeus e os homens em geral abrissem mão da religião, uma vez que, em sua concepção, esta era considerada um obstáculo para que houvesse a efetivação da cidadania no interior da comunidade política. Assim, a análise de Bauer se encerra nos limites da crítica teológica, pois fez a crítica apenas à religião judaica, ao Estado cristão, bem como à oposição entre ambos, mas não a estendeu para o Estado em si mesmo.

1 A partir desta frase até a página 12 o texto é extraído de minha dissertação de mestrado intitulada “Relação entre os conceitos de alienação e fetichismos da mercadoria no pensamento de Karl Marx”. Nessas páginas aludidas foram acrescentadas apenas um pequeno excerto na página inicial para que o texto ganhe um caráter sistemático de artigo. Também foram suprimidas algumas notas de rodapé, bem como acrescentadas algumas notas explicativas não contidas na versão original.

2 Bauer é considerado integrante do movimento filosófico alemão da época intitulado de jovens hegelianos de esquerda, autor sobre o qual Marx dirige suas críticas em sua obra “Para a questão judaica”, aqui analisada.

Marx se contrapõe à posição de Bauer ao dizer que a investigação não deve se ater apenas a quem deveria conceder a emancipação e a quem fosse por ela contemplado, mas principalmente sobre a natureza da emancipação política. Ele pretenderia alcançar a emancipação política, porém coloca exigências que ultrapassam a sua possibilidade de realização e que vão ao encontro da emancipação humana. Bauer não examinara a relação entre a emancipação política e a emancipação humana, tratando-as como sinônimas. Contudo, essa é mais ampla do que aquela. Ademais, Marx não compactua com a posição de Bauer, para quem a abolição política da religião implica na eliminação em si da religião e de qualquer outra forma de estranhamento.

Marx encontrou nos Estados Unidos uma demonstração da relação do judeu e do homem religioso em geral com aquele judeu, não como uma questão de cunho teológico, mas como um exemplo de emancipação política. Tem-se aí um paradigma de Estado laico, isto é, um Estado cuja constituição não impõe nenhuma crença religiosa ou a prática de algum culto específico como condição privilegiada para a promoção da participação política, assegurando a sua livre iniciativa no âmbito do direito privado. Desse modo, Marx mostrou que a existência da religião não se ao Estado, e que o Estado pode ser livre, sem que o homem o seja. Neste sentido, Marx esclarece que:

[...] a religião já não passa por ser o fundamento, mas apenas o fenômeno da limitação mundana. Nós explicamos, portanto, o constrangimento religioso dos cidadãos de Estado livres a partir do seu constrangimento mundano. Nós não afirmamos que eles tenham de suprimir o seu constrangimento religioso para suprimirem as suas barreiras mundanas. Nós não transformamos as questões mundanas em [questões] religiosas. Depois de a história, durante bastante tempo, ter sido resolvida em superstição, nós resolvemos a superstição em história. A questão da relação da emancipação política com a religião torna-se para nós a questão da relação da emancipação política com a emancipação humana. Nós criticamos as fraquezas religiosas do Estado político criticando o Estado político – abstraindo das fraquezas religiosas – na sua construção mundana. Nós humanizamos a contradição do Estado com uma religião determinada (por ventura, com o judaísmo) na contradição do Estado com elementos mundanos determinados, [humanizamos] a contradição do Estado com a religião em geral na contradição do Estado com os seus pressupostos em geral (MARX, 2009, p. 47).

Dessa maneira, constata-se que Marx converte a abordagem das questões religiosas em questões seculares<sup>3</sup>. Procede assim ao afirmar que a contradição existente entre o Estado e a religião é a mesma que se processa entre o homem e o Estado político. Dessa forma, o homem pode ser livre politicamente junto ao Estado, independente de cultivar esta ou aquela religião,

3 É interessante observar que Marx, desde a época em que era redator da *Gazeta Renana*, sempre esteve preocupado em criticar as estruturas sociais que tornam possível e necessária a consciência invertida do mundo, ou, em outras palavras, a religião. Isso também significa que Marx nunca se preocupou em criticar a religião em si mesma, “carente de conteúdo”. Podemos observar essa maneira de Marx pensar na seguinte passagem de uma carta que ele escreveu a Arnold Ruge criticando alguns hegelianos de esquerda que escreviam na *Gazeta Renana*: “[...] eu pedi argumentos menos vagos, frases menos floreadas, menos auto aduladoras e um pouco mais concretas, um tratamento mais detalhado das condições atuais e uma mostra do conhecimento prático maior dos objetos tratados [...] Eu também pedi a eles para criticar a religião criticando as condições políticas, e não de outra forma, já que isto estaria mais de acordo com as características de um jornal e com a necessidade de educar o nosso público, porque a religião, vazia em si, vem da terra e não do céu e desaparecerá por si só uma vez que a realidade invertida, cuja teoria ela representa, seja dissipada. E, finalmente, disse a eles que se quisessem tratar da filosofia, deveriam flertar menos com o ateísmo (o que é reminiscência daquelas crianças que informam a qualquer um que não têm medo de monstros) e colocar seu conteúdo de forma mais familiar para as pessoas” (MARX *apud* MEHRING, 2013, p. 59).

porém continua submetido aos seus grilhões no âmbito da sociedade civil. Assim como Jesus Cristo é o mediador entre a queda do homem e a sua redenção ante ao pecado original, o Estado político acabado, mesmo que de forma desviada, é o mediador entre o homem e a sua liberdade abstrata.

Do mesmo modo que em Feuerbach o fenômeno da religião ou Deus é a expressão estranhada do gênero humano em oposição à vida individual de cada um, em Marx o Estado aparece como a manifestação ilusória da vida comunitária dos indivíduos em contraposição a sua vida privada e instâncias sociais corporativas situadas no seio da sociedade capitalista. No entanto, diferente de Feuerbach, segundo o qual o estranhamento ocorre no âmbito da consciência, em Marx ele se dá em meio às relações materiais da sociedade civil. O Estado eleva, de forma abstrata, a participação de todos os membros do povo junto à soberania popular, independente dos privilégios de nascimento, de ocupação, de *status* social e de cultura que caracterizam a sua forma de ser na sociedade. Todavia, “[...] o Estado deixa atuar a propriedade privada, a cultura, a ocupação, à maneira delas, (i.e., como propriedade privada, cultura, ocupação) e fazer valer a sua essência particular” (MARX, 2009, p. 50). Longe de abolir essas diferenças, o Estado subsiste em função desses elementos factuais que constituem sua razão de ser. Somente por oposição a esses elementos que constituem a sociedade burguesa é que o Estado político garante o exercício fictício de seus princípios universais. Ou seja, o Estado não tem conteúdo em si próprio, ele apenas expressa os conflitos existentes no interior da sociedade civil, dando uma forma universal abstrata para os mesmos em sua estrutura jurídico política<sup>4</sup>.

Assim como a religião é a objetivação da vida genérica do homem desviada da vida individual, o Estado político é a realização da vida genérica do homem em contraposição à vida concreta da sociedade civil, meio no qual geralmente o homem é um ser egoísta: “O Estado político comporta-se precisamente para com a sociedade civil de um modo tão espiritualista como o Céu para com a Terra” (MARX, 2009, p. 51). Em lugares onde o Estado político encontra-se plenamente desenvolvido, o homem leva no pensamento e na ação concreta uma vida dupla: uma vida celeste e uma vida terrena. A vida ativa como um ser privado e egoísta na sociedade civil, onde cada um “[...] considera os outros homens como meio, se degrada a si próprio à [condição] de meio, e se torna o brinquedo de poderes estranhos” (MARX, 2009, p. 50-51), e, em oposição a isso, a vida genérica no Estado em que o homem “[...] é membro imaginário de uma soberania imaginária” (MARX, 2009, p. 51). Seguindo este raciocínio da duplicidade da vida humana, Marx afirma: “[...] a contradição em que o homem religioso se encontra com o homem político é a mesma contradição em que o *bourgeois* [se encontra] com o *citoyen*, em que o homem da sociedade civil se encontra com a sua pele de leão política” (MARX, 2009, p. 52).

4 Com isso, constata-se uma relação mútua de dupla implicação entre a esfera do Estado e da sociedade civil. O Estado tem origem na ação violenta que ocorre no âmbito das relações conflituosas da sociedade civil, onde a emancipação política se coloca como um estágio de desenvolvimento final da emancipação humana. Para isso se concretizar, o Estado promove a abolição política da propriedade privada e da religião para a participação do indivíduo enquanto cidadão no Estado. No entanto, equaliza essa contradição no âmbito abstrato do direito público e do aparato político institucional estatal, pois esses elementos continuam mediando e determinando a vida dos indivíduos na factualidade das relações sociais no âmbito da sociedade civil.

O conflito existente entre a universalidade abstrata do Estado político e as particularidades concretas da comunidade reduz-se à contradição efetiva entre o Estado e a sociedade civil. O Estado tem sua existência alicerçada nos pressupostos materiais da propriedade privada, e nos pressupostos espirituais da cultura e da religião. Ele se coloca como a realização externa estranhada dos interesses da vida genérica dos indivíduos. Por seu turno, a sociedade civil é o espaço concreto do atomismo social<sup>5</sup>, das relações sociais privadas, marcadas pelos interesses particulares conflitantes entre si, ou seja, o reino da necessidade e do trabalho estranhado, ratificado pelo direito público. Este é o cenário do conflito similar à descrição hobbesiana do estado de natureza, caracterizada pela guerra de todos contra todos e por um tecido social que corrompe e esvazia o lastro comunitário do homem. Desse modo, o ser social fica reduzido à busca desenfreada pelo dinheiro – o Deus secular –, o qual possibilita o acesso compulsivo aos veneráveis objetos de consumo, que estão acolitados por belas sacerdotisas e liturgicamente organizados nas diferentes capelas do comércio, que constituem o céu moderno e contemporâneo do consumo. Desse modo, constata-se que, por um lado, temos um Estado político em que o homem leva de maneira artificial uma vida comunitária ou genérica; e que, por outro lado, leva uma vida solitária, privada e egoísta no âmbito da sociedade civil<sup>6</sup>.

5 É importante notar como a ideia do atomismo social, que parece expressar perfeitamente o mundo burguês, é tratada ao longo das obras de Marx, até porque essa sensação de isolamento e indiferença de uns em relação aos outros nada mais é do que um traço do estranhamento dos homens. Todavia, esse “isolamento” só é possível mediante uma conexão social estranhada que paira acima dos indivíduos e os subordina. Em outras palavras, isso significa que para estarmos “isolados” devemos estar conectados, todavia de forma estranhada. Assim, diz Marx em “A sagrada família”: “[...] para falar com exatidão, e no sentido prosaico do termo, os membros da sociedade burguesa não são átomos. A *propriedade característica* do átomo é de não ter propriedades e, por consequência, nem relação determinada por sua própria *necessidade natural* com outros seres exteriores a ele. O átomo não possui necessidades, ele se basta a si mesmo; o mundo, fora dele, é o *vazio* absoluto, ou seja, não tem conteúdo, nem sentido, nem significação, precisamente porque o átomo possui, em si mesmo, *toda plenitude*. O indivíduo egoísta da sociedade burguesa, na representação não sensível e sua abstração sem vida, gosta de se vangloriar até se poder sentir um átomo, ou seja, um ser sem a menor relação, bastando-se a si mesmo, sem necessidades, *absolutamente pleno*, em plena felicidade; a desditosa *realidade sensível* não se preocupa com a imaginação deste indivíduo; e cada um de seus sentidos o constrange a acreditar no significado do mundo e dos indivíduos fora dele; e é seu estômago *profano* que lhe lembra, cada dia, que o mundo *fora dele* não é vazio, que é ele, ao contrário, em sentido próprio, quem o *preenche*. Cada uma de suas atividades e de suas propriedades essenciais, cada um de seus instintos vitais se torna um *desejo*, uma *necessidade* que transforma seu egoísmo, seu interesse pessoal em interesse por outras coisas e outros homens fora de si mesmo. Mas, como a necessidade de um determinado indivíduo não tem para um outro egoísta que possui os meios de satisfazer esta necessidade, sentido inteligível em si mesmo, como a necessidade não possui relação imediata com sua satisfação, todo indivíduo se encontra na obrigação de criar esta relação tornando-se igualmente o intermediário entre a necessidade do outro e o objeto desta necessidade. É, portanto, a necessidade natural, *são as propriedades essenciais do homem*, por mais alienadas que elas pareçam, é o *interesse* que mantém unidos os membros da sociedade burguesa cuja ligação *real* é, pois, constituída através da vida *civil* e não da vida *política*. O que assegura a ligação dos átomos da sociedade burguesa não é, pois, o *Estado*, mas é o fato de que *estes* átomos são átomos apenas na *representação* no *céu* de sua *imaginação* – e que na *realidade* são seres prodigiosamente diferentes dos átomos: *não egoísmos divinos*, mas *homens egoístas*. A *superstição política* é a única que atualmente ainda imagina que a coesão da vida civil é mantida pelo Estado, quando, na realidade, é, ao contrário, a coesão do Estado que é mantida pelo fato da vida civil” (MARX; ENGELS, 1987, p. 119-120).

6 Segundo Schütz, esta constatação de Marx é realizada de forma adequada por Hegel em sua “Filosofia do Direito”. Hegel procurou identificar a moralidade do homem na sociedade liberal moderna, onde a dualidade desta forma de organização social se concretiza como conteúdo próprio do modo de pensar da burguesia. Desse modo, a Filosofia do Direito de Hegel seria a expressão teórica mais aproximada da divisão moderna acima mencionada: “[...] a liberdade dos indivíduos particulares revela-se como sendo condicionada pela limitação do campo de influências das figuras jurídicas a sua função de organizar o mútuo relacionamento entre as pessoas.

A separação moderna entre as esferas do Estado e da sociedade civil implica na emancipação política da sociedade moderna. O processo de laicização do aparato institucional, dos espaços públicos e, por conseguinte da ação política, ocorreu quando a religião foi transferida do direito público positivo para o direito privado. Com isso, a religião desceu da esfera estatal, em que o homem, limitado a uma instância particular e de modo particular, se postava como ser genérico em comunidade com os outros homens, para a dimensão contraditória da sociedade civil, caracterizada pela “[...] separação do homem relativamente à sua comunidade [...], a si próprio e aos outros homens” (MARX, 2009, p. 53). Dessa forma, diferentemente do que afirmava Bauer, a religião não pode ser abolida por exigências políticas, pois como elemento constitutivo da sociedade civil ela é um pressuposto espiritual que viabiliza a existência do Estado. E, pela forma reificada com que os indivíduos vivem na sociedade, apenas lhes é concedido exteriorizarem a dimensão genérica de suas vidas de forma indireta no Estado. No entanto, assim como no universo religioso os indivíduos esperam a redenção do pecado original mediante a obtenção da imortalidade, de modo similar esperam que o Estado equacione suas contradições mundanas.

Nesse sentido, Marx compara a contraposição entre a vida individual do homem da sociedade civil e a sua vida genérica estranhada no Estado com a religião. Não é a religião cristã em si mesma, mas o fundamento humano do cristianismo que funda o Estado político moderno. Dessa maneira, a democracia política realiza no mundo profano um princípio teológico na medida em que:

O homem, na sua existência contingente, o homem tal como anda e está, o homem tal como (por toda a organização da nossa sociedade) está corrompido, perdeu a si mesmo, se alienou e se encontra dado sob a dominação de relações e de elementos inumanos – numa palavra, o homem que ainda não é nenhum ser genérico real. A imagem da fantasia, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem – [tudo isso] mas como uma essência estranha, diferenciada do homem real, é, na democracia, realidade sensível, presente, máxima mundana (MARX, 2009, p. 59).

Na visão marxiana, o Estado é a realização profana do fundamento humano do cristianismo. Isto é, assim como no céu dos cristãos todos são livres e iguais, o Estado político moderno garante abstratamente a realização da vida genérica dos indivíduos. Para tanto, o Estado não precisa ser necessariamente religioso. Ou seja, no Estado teológico, não ocorre a realização direta do fundamento humano da religião, pois ela se processa de maneira estritamente religiosa<sup>7</sup>.

---

Em outras palavras, as figuras jurídicas da posse, da propriedade privada e do contrato civil deveriam assegurar o livre exercício das vontades individuais sem, no entanto, poder interferir nas condições materiais deste relacionamento [...] Quero apenas sublinhar que sua reconstrução nos mostra uma surpreendente qualidade do direito liberal, a saber, seu caráter abstraidor quanto ao lado qualitativo-material do mundo da racionalidade das coisas posteriormente identificado como campo da economia” (FLICKINGER apud SCHÜTZ, n.d., p. 38-39). O viés crítico ao caráter formalista da Filosofia do Direito de Hegel, que apreendeu o homem genérico, abstraído das suas relações sociais materiais estranhadas das esferas da sociedade civil, mas que, por fim, acaba por legitimar através do direito político, pode ser estendida a toda tradição da filosofia política moderna. Desse modo, embora a filosofia política tradicional em geral, e a de Hegel em particular, determine, elas produzem suas abstrações teóricas fundadas como expressão das condições materiais estranhadas da sociedade moderna.

7 A esse respeito, Marx esclarece: “[...] há uma grande diferença entre: ou o Estado completo contar a religião entre os seus pressupostos por causa da falta que reside na essência universal do Estado, ou o Estado incompleto declarar a religião como base por causa da falta que reside na sua existência particular, como Estado defeituoso. No último caso, a religião torna-se política imperfeita. No primeiro caso, a própria imperfeição da política completa mostra-se como religião” (MARX, 2009, p. 55).

O Estado democrático prescinde da religião para se impor enquanto autoridade política perante a sociedade, porém a religião continua atuando com seu substrato espiritual no âmbito da sociedade civil. Ou seja, assim como o homem se liberta na esfera política por meio do Estado, tem como subterfúgio de sua miséria e exploração na sociedade civil a mediação de Cristo, no qual deposita a redenção de sua existência. Enfim, enquanto permanecer a dualidade entre a vida individual e a vida genérica do homem, que se expressa na separação do Estado político e da sociedade civil, permanecerá o espírito religioso como a realização da base humana do Estado democrático moderno. Este quadro configura-se como o estágio limitado da emancipação política, no qual o homem não efetiva no seu cotidiano a sua vida genérica.

Dado o fato da emancipação política não exigir a renúncia do judeu, do cristão e do homem religioso em geral às suas religiões, sinaliza-se a garantia para todos os indivíduos dos chamados direitos humanos. Estes direitos são classificados pela modernidade em direitos do homem e do cidadão, ou seja, por um lado os direitos políticos, e por outro os direitos do homem. Nesse contexto, os direitos políticos “[...] caem na categoria da liberdade política, na categoria dos direitos cívicos, os quais de modo algum pressupõem, como vimos, a supressão positiva, e sem contradição da religião, portanto, também por ventura [a] do judaísmo” (MARX, 2009, p. 61). Já no que diz respeito aos direitos do homem eles são observados no âmbito da sociedade civil, porém não expressam as garantias universais correspondentes à vida genérica do homem, pois esta dimensão encontra-se estranhada no Estado.

Segundo Marx, entre os ditos “direitos do homem”, a liberdade é o direito outorgado por lei ao indivíduo para fazer tudo aquilo que não prejudique a outrem, e, assim como as estacas demarcam as fronteiras, uns se demarcam frente aos outros<sup>8</sup>. Os direitos são reduzidos ao significado que adquirem dentro desse contexto, por mais que se digam portadores de universalidade. Marx denuncia a distância existente entre promessa e realidade. O direito humano à liberdade não está associado à determinação de vínculos sociais efetivos, mas está associado à concepção do homem como mônada isolada, fechada sobre si mesma. Portanto, o homem separado de sua comunidade, dos outros homens e de si mesmo. Contudo, a aplicação burguesa do direito humano à liberdade se restringe à liberdade formal de ter. Assim, esse direito sancionado por lei se concretiza pela iniciativa de cada um em dispor e fruir livremente, segundo os ditames de sua vontade, dos seus bens e rendas, enfim, de dispor de sua propriedade privada como bem entender. Essa concepção individualista de liberdade e seu desdobramento prático na propriedade privada fazem “[...] com que cada homem encontre no outro homem, não a realização, mas antes a barreira de sua liberdade” (MARX, 2009, p. 65).

Igualmente, Marx faz a crítica da universalidade abstrata dos direitos humanos à igualdade e à segurança. Em sua acepção geral, o significado da igualdade é idêntico ao conceito de liberdade acima formulado, isto é, cada homem é considerado como uma mônada fechada sobre si mesma; portanto, a lei deve ser aplicada da mesma forma para todos, tanto para proteger quanto para punir. Já a segurança é o conceito supremo da sociedade burguesa, por meio da qual

8 Essa concepção de liberdade criticada por Marx nos possibilita entender uma ideia corrente de liberdade que diz: “a minha liberdade começa onde termina a do outro”. Nesse contexto, a liberdade é entendida, em grande medida, a partir do ponto de vista do conflito entre os indivíduos e da separação entre o “meu” e o “teu”.

é utilizada a força policial repressiva para assegurar a cada um os seus direitos, a sua pessoa e a propriedade privada.

Portanto, segundo Marx, nenhum dos direitos humanos vai além dos interesses egoístas do homem apartado de seus semelhantes e da comunidade. Nesse quadro de aviltamento da condição humana, tanto a vida genérica do homem quanto suas objetivações sociais e a sociedade em geral aparecem como um meio para a realização dos seus fins particulares. Ao analisar a “Declaração dos direitos do homem”, de 1789, Marx diz que ela:

[...] declara o cidadão servidor do homem egoísta; [que] degrada a esfera em que ele se comporta como ser genérico à esfera em que ele se comporta como ser particular; [que, ] finalmente, não [é] o homem como cidadão, mas o homem como burguês [que] é tomado por homem verdadeiro e propriamente dito (MARX, 2009, p. 66).

Diferente da organização feudal, em que os segmentos substanciais da sociedade civil, como a propriedade da terra, estamento e corporação, eram imediatamente políticos, no Estado moderno a emancipação política da sociedade burguesa aboliu o caráter político da sociedade civil<sup>9</sup>. Ao mesmo tempo, a emancipação política, por um lado, fragmentou a sociedade civil em suas partes mais simples e consolidou o individualismo burguês. Por outro, afirmou a estratificação dos elementos sociais, materiais e espirituais que constituem o conteúdo da sociedade moderna. Igualmente, mediante a emancipação política, os indivíduos podem seguir livremente em busca de seus interesses privados egoístas, em contraposição a dimensão abstrata do Estado político, onde o cidadão se comporta de forma moral e alegórica. Assim, tanto o judeu como o homem religioso, em geral, podem emancipar-se politicamente, pois “[...] toda a emancipação política é a redução, por um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta independente, por outro a cidadão, a pessoa moral” (MARX, 2009, p. 71). Ou seja, a emancipação política afirma, por um lado, a universalidade abstrata da democracia e da cidadania junto ao Estado político e, simultaneamente, estabelece as garantias para a existência das particularidades concretas egoístas

9 “A velha sociedade civil tinha *imediatamente* um caráter *político*, i.e., os elementos de vida civil (como, por exemplo, a posse ou a família, ou o modo de trabalho) estavam elevados a elementos da vida de Estado na forma da senhorialidade fundiária, do estado [social, *Stand*] e da corporação. Eles determinavam, nessa forma, a relação do indivíduo singular para com o todo do Estado, i.e., a sua relação política, i.e., a sua relação de separação e exclusão relativamente às outras partes componentes da sociedade. Pois aquela organização da vida do povo não elevou a posse ou o trabalho a elementos sociais, mas completou antes a sua separação relativamente ao todo do Estado e constituiu-os em sociedades particulares na sociedade. Assim as funções vitais e as condições vitais da sociedade civil continuavam, entretanto, ainda, a serem políticas, ainda que políticas no sentido da feudalidade, i.e., elas excluía o indivíduo do todo do Estado, transformavam a relação particular da sua comparação para com o todo do Estado na sua relação universal própria para com a vida do povo, bem como a sua atividade em situação universal. Como consequência dessa organização, necessariamente, a unidade do Estado (bem como a consciência, a vontade e a atividade da unidade de Estado – o poder de Estado universal) aparece igualmente como assunto particular de um soberano, apartado do povo e dos seus servidores [...] A revolução política suprimiu, com isso, o caráter político da sociedade civil. Destroçou a sociedade civil nas suas partes componentes simples; por um lado, nos indivíduos; por outro lado, nos elementos materiais e espirituais, que formam o conteúdo vital, a situação civil desses indivíduos. Soltou o espírito político que, de algum modo, estava dissipado, fracionado, diluído nos diversos becos da sociedade feudal; reuniu-o dessa dispersão, libertou-o da sua mistura com a vida civil, e constituiu-o como a esfera da comunidade, dos assuntos gerais do povo, em independência ideal àqueles elementos particulares da vida civil. Atividade de vida determinada e a situação de vida determinada descaíram para um significado apenas individual. Elas deixaram de fornecer a relação universal do indivíduo para com o todo do Estado. Os assuntos públicos, como tais, tornaram-se, antes, assunto universal de cada indivíduo, e a função política [tornou-se] a sua função universal” (MARX, 2009, p. 68-69).



na sociedade civil. Isso ficou evidenciado na análise dos direitos humanos, onde o conteúdo do Estado político expressa os princípios secularizados da religião cristã. Com isso, o indivíduo só exercita suas potencialidades genéricas de forma estranhada no céu do Estado político.

Dentro desse cenário, Marx considera que a emancipação política levada a termo pela independência dos Estados Unidos e pela Revolução Francesa representou um progresso para a sociedade moderna, em relação à antiga sociedade fundada em privilégios e procedimentos arbitrários. Contudo, é uma conquista limitada, pois sua efetivação não possibilitou o questionamento e a superação dos elementos materiais e espirituais que fundamentam as relações de opressão e exploração. Em uma palavra: não é ainda a emancipação humana. Marx caracteriza a emancipação humana a partir do conceito de ser genérico, figura teórica de inspiração feuerbachiana. O ser genérico, por meio do movimento da emancipação humana, leva à superação do homem cindido da contradição entre o homem integrante da sociedade civil e as suas determinações públicas como cidadão do Estado. Ou seja, o ser genérico é uma medida padrão/critério que possibilita reintegrar em uma totalidade única as dimensões econômicas e sociais do homem real e sensível com as dimensões ideais da esfera política. O processo de emancipação emerge quando o homem recupera em sua atividade, em sua vida social e comunitária, as suas “[...] forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força política – é só então que está consumada a emancipação humana” (MARX, 2009, p. 71-72).

Segundo Marx, para ocorrer a emancipação humana, e, por conseguinte, a superação do autoestranhamento humano na sociedade burguesa, deve ocorrer a superação do elemento prático do judaísmo dessa sociedade. Isto é, Marx chama a atenção para qual elemento social que constitui o judaísmo deve ser superado para emancipar a sociedade. Assim, diferentemente de Bauer – que fixou a crítica no âmbito teológico do judaísmo – e utilizando-se do procedimento materialista de Feuerbach – que elucidou os elementos humanos que constituem a religião –, Marx buscou compreender o comportamento do judeu, não a partir da sua doutrina religiosa, mas o seu segredo religioso a partir das suas práxis correspondentes.

Marx encontrou como fundamento prático do judaísmo o interesse egoísta, a usura e o culto ao tráfico e ao dinheiro. O poder do dinheiro do judeu se universalizou, tornando-se igualmente o espírito prático dos cristãos e, de resto, de todo o espírito da sociedade burguesa. Assim, Marx infere que a “[...] emancipação do judeu em sua significação última é a emancipação da humanidade relativamente ao judaísmo” (MARX, 2009, p. 75)<sup>10</sup>.

---

10 “Ora, se é verdade que nesse artigo Marx identifica o judaísmo com o comércio, o dinheiro, o egoísmo etc. – identificação que era feita por todos os jovens hegelianos, judeus (como Moses Hess) ou não –, basta ir além das aparências para se dar conta de que, no fundo, ele é uma defesa dos judeus, por duas razões muito simples e claras: a) Diante do antissemite Bauer, para o qual os judeus, ao contrário dos cristãos, são incapazes de se tornar livres, Marx afirma a igualdade dos dois grupos, do ponto de vista da emancipação humana; b) Marx mostra que o egoísmo e o dinheiro não são erros específicos do judaísmo, mas traços essenciais de toda a sociedade moderna e cristã (tema já esboçado em Feuerbach e em Hess)” (LOWY, 2012, p. 85).

O judeu somente alcançou sua emancipação mediante a emancipação política da sociedade moderna, quando o Estado se separou da sociedade civil, por meio da secularização dos princípios teológicos cristãos. Desse modo:

O judaísmo alcança o seu ponto culminante com o completamento da sociedade civil; mas a sociedade civil só se completa num mundo cristão. Só sob a dominação do cristianismo (que torna exteriores ao homem todas as relações nacionais, naturais, éticas, teóricas) podia a sociedade civil separar-se completamente da vida do Estado, rasgar todos os vínculos genéricos do homem, pôr o egoísmo (a precisão interesseira) no lugar desses vínculos genéricos, dissolver o mundo dos homens num mundo de indivíduos atomísticos, que hostilmente se confrontam (MARX, 2009, p. 79-80).

Enquanto o Estado foi estabelecido como referencial político de emancipação do povo cristão, o dinheiro se colocou como o mediador para a emancipação dos judeus no âmbito da sociedade civil. Com isso, o Estado e o dinheiro se configuraram como os dois fenômenos sociais que manifestam a alienação dos indivíduos que se comportam como mônadas isoladas, os quais não estão apenas separados da totalidade social que constitui a vida do povo – fato que ocorreu na Idade Média –, mas igualmente de seu próprio ser objetivo individual. Desse modo, o indivíduo vive uma espécie de esquizofrenia social, pois enquanto cidadão do Estado lhe é prometida a possibilidade de realização da sua dimensão genérica, expressa nos princípios naturais e inalienáveis dos direitos humanos; porém, no cotidiano atomizado da vida privada na sociedade civil, estes direitos são contemplados parcialmente pela classe burguesa, enquanto o homem atomizado na sociedade civil pensa realizar seus objetivos mediante a conquista do dinheiro. Contudo, os trabalhadores possuem acesso apenas às cifras econômicas limitadas, que utilizam para garantir a sua sobrevivência como força de trabalho; enquanto o homem burguês tem acesso ao dinheiro, que, para poder mantê-lo sob sua posse, precisa sacrificar em grande medida os laços sociais efetivos.

Nesse momento de sua investigação, Marx analisa a estrutura íntima da sociedade burguesa a partir do dinheiro. O dinheiro representa o valor geral de todas as coisas, despojando-as de seu valor peculiar e transformando-as em mercadorias: “O dinheiro é a essência – alienada ao homem – do seu trabalho e de sua existência; e essa essência estranha domina-o, e ele adora” (MARX, 2009, p. 78). Este, junto com a propriedade privada, expressa a degradação da natureza, o desprezo pela teoria, pela arte, pela história, e do homem como fim em si mesmo. Chega até a converter as relações de gênero entre homem e mulher em objeto de troca comercial, onde a mulher é submetida à prostituição geral.

A fim de superar esse complexo material e espiritual de alienação que o ser humano se encontra na sociedade capitalista, qual seja, a emancipação política, a propriedade privada, o dinheiro, enfim, o conjunto de relações sociais alienadas, Marx em seu texto “Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução” pensa o âmbito da emancipação humana mediante o conceito de revolução social. Esta possui como determinante em seu movimento prático a superação da ordem social existente da propriedade privada.

Esta é uma atribuição histórica 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” (MARX, 2010, p. 156). A efetivação da emancipação humana, que garante a liberdade social do povo, é tarefa da classe proletária, que diferente da burguesia não possui interesses corporativos a propor e impor à sociedade, pois suas condições de alienação/dominação e seus “sofrimentos universais” não o facultam a exigir “[...] nenhum direito particular porque contra ela não se comete nenhuma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que não possa exigir nenhum título histórico, mas apenas um título humano” (MARX, 2010, p. 156).

No sentido de postular a realização da emancipação humana no âmbito das relações econômicas e sociais mediante a superação das formas abstratas e ilusórias da liberdade e igualdade concernentes a comunidade política moderna, Marx esboça nos “Manuscritos Econômicos- Filosóficos”, de 1844, a teoria do comunismo. Aqui explicita os fundamentos antropológicos/ontológicos e históricos do ser humano, conforme os quais o trabalho passa a ser o elemento predominante da reprodução social. Por intermédio do trabalho o indivíduo transforma a natureza, produzindo os meios de produção e os bens e serviços indispensáveis à vida, e transforma nesse processo a si mesmo, exercitando, assim, suas virtualidades físicas e espirituais. Nesse sentido, o trabalho se põe como modelo da produção das práxis sociais: da ciência, da filosofia, das artes, da linguagem, da moral e da produção da riqueza em geral, sem deixar de possuir com elas uma relação de determinação recíproca.

Porém, a atividade genérica universal e livre do ser humano subsumidas à sociedade capitalista gera sua alienação/estranhamento e reificação, naturalizado pelo pensamento da economia política. Dessa maneira, Marx promove a desmistificação dos pressupostos da economia política (a divisão do trabalho, a propriedade privada, o Estado, o intercâmbio mercantil etc.) mostrando que ela apenas descobriu as leis do trabalho alienado, embora não apreendesse a dimensão desefetivadora do seu estranhamento. Diante desse fato, Marx postula a necessidade de sua superação mediante a revolução comunista.

Nessa perspectiva, Marx, ao estabelecer o confronto crítico com as noções de comunismo rude, grosseiro, elabora o conceito de comunismo tomado como “[...] supressão” (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento de si (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem” (MARX, 2004, p. 105). Trata-se então do retorno do ser humano a se relacionar de forma consciente a sua condição social genérica, universal e livre, bem como a fruição do desenvolvimento da riqueza material e cultural produzida historicamente pela humanidade. Assim, constata-se que na produção da propriedade privada dos meios de produção e/ou na indústria moderna (capitalista) estão objetivados o desenvolvimento do metabolismo social do ser humano relacionado com a natureza; isto é, a objetivação dos conjuntos de predicados humanos genéricos e a teia de relações sociais que num processo revolucionário podem ser reapropriadas para a fruição da sociedade.

Dessa forma, constata-se que a possibilidade do comunismo não se põe como uma fantasia humana, portanto, desconectada de sua base real, mas sua visualização ocorre a partir dos potenciais concretos, que embora bloqueados no seio da sociedade capitalista podem ser utopicamente construídos a partir dos seus fundamentos efetivos já criados pelos seres humanos. Não obstante, é adequado ressaltar que a perspectiva do comunismo em Marx não implica

---

nenhuma derivação automática a partir do desenvolvimento das leis impessoais da história, mas se põe apenas como um processo histórico possível, sendo uma tarefa consciente da classe trabalhadora mediante sua formação, organização e luta para a produção da passagem da classe em si – a forma com que se insere na estrutura produtiva capitalista - para a classe para si – a classe consciente no processo de luta de sua autoemancipação.

## Referências

FEURBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LIMA, Gerson Padilha de. *A relação entre os conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria no pensamento de Karl Marx*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2015.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Carta de Marx e Ruge (30/11/1842). In: *Franz Mehring. Karl Marx: a história de sua vida*. São Paulo: Sundermann, 2013.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (§§ 261-313). São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou crítica da crítica crítica: contra Bruno Bauer e seus seguidores*. São Paulo: Moraes, 1987.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.