

A CRÍTICA DE MARX À EMANCIPAÇÃO POLÍTICA: DA ANTÍTESE ENTRE O CIDADÃO ABSTRATO E O HOMEM PARTICULAR

Wildiana Kátia Monteiro Jovino*
Doutoranda em Educação Brasileira pela
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Sob a crise geral das instituições capitalistas de controle social, presenciamos atônitos, a política ser sumariamente destituída de um plano global e de uma finalidade própria, e o Estado, por sua vez, no serviço da expansão do capital, acelerar a maturação das contradições da estrutura da produção capitalista. No produto dessas contradições é sintomático o crescente esvaziamento ou descaracterização dos movimentos sociais, sindicais ou partidários que sucumbem ao desalento de renunciarem aos seus projetos ideológicos de origem. É o espírito desmobilizador do Estado que manipula a atividade participativa e a compreensão fundamental da fonte dos males sociais que reside nele mesmo e cuja emancipação política, particular, se apresenta, frente à emancipação humana, como a forma possível e limitada de reconhecimento do homem nesta configuração social.

A relação entre a emancipação política e a emancipação humana é convenientemente equacionada por Marx, especialmente no texto *Para a Questão Judaica* (1844), quando apresenta sua crítica filosófica à religião e ao Estado prussiano, ora representado no argumento de Bruno Bauer, e à doutrina liberal expressa nos limites da consciência econômico-política burguesa. A efervescência desse embate teórico reflete o contexto filosófico e político da sociedade alemã do século XIX que, presa ao absolutismo monárquico, vive o grande distanciamento do desenvolvimento obtido pela Inglaterra e a França. O cenário econômico, marcado ainda pela transição do feudalismo ao capitalismo, tenta sobrepor-se às ideias liberais num movimento repressor aos ideais da revolução burguesa, no qual Hegel se destaca como o mentor intelectual da conciliação entre filosofia e política, ora representadas pela subordinação religiosa e pelo poder soberano do Estado como instância autônoma, necessária e capaz de instaurar a unidade dos interesses particulares da família e da sociedade civil com o interesse geral da coletividade.

* Bolsista UFC/CAPES/PROPAG. E-mail: wjovino@gmail.com

Nesse sentido, n' *A Questão Judaica*, Marx critica a concepção política de Bruno Bauer, que trata o problema da emancipação civil-política¹ judaica somente a partir da crítica ao Estado cristão, não submetendo à crítica o Estado como tal. Excluindo de sua análise a relação entre emancipação política e emancipação humana, Bauer adota, como pressuposto para a emancipação política, a superação da religião. Para Bauer, dado a incapacidade do Estado, enquanto Estado cristão, de conferir a emancipação a um outro e esse, de recebê-la, teria então o judeu que renunciar ao judaísmo e o homem em geral renunciar à religião para só então atingirem a emancipação política como cidadãos. A supressão da religião seria, de acordo com Bauer, a *conditio sine qua non* para a efetivação do Estado político. Marx, por sua vez, desloca a problemática e assevera que não é a renúncia à religião² que tornará os homens livres e nem mesmo a emancipação política, na medida em que a emancipação política não é ainda a plena emancipação humana.

A religião e a política constituem o centro de interesse naquele momento da Alemanha. E mesmo que a crítica à religião tenha sido já relativamente consumada, como diz Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*³, esta ainda constitui a base de toda a crítica, posto que “a religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular” (Marx, 2005, p. 145). E é esse o ponto de partida adotado por Bauer sem, no entanto, concluir todo o percurso necessário ao desvelamento do “sol ilusório” que cerca o homem, na medida em que se restringe ao ateísmo como condição necessária e suficiente da igualdade civil. Marx, por sua vez, assevera que:

a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A tarefa da filosofia que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não-sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do

¹ A visão do Estado como uma instituição racional, instância suprema da resolução das contradições sociais por intermédio da política é a herança idealista que a esquerda hegeliana herda de Hegel, marcada sobremaneira pela insatisfação com a realidade da Alemanha daquele período. Em paralelo, o universo intelectual de Marx também está identificado com a miséria e opressão alemãs e o pensamento proveniente da esquerda hegeliana, mas que segue a caminho de refutá-lo. À frente da Gazeta Renana, Marx se depara com o reacionarismo e a censura prussianas, dando-se conta dos limites do liberalismo burguês que vacila diante de seus proclamados ideais liberais.

² A crítica à base filosófica da religião que teorizava a legitimação política por meio da doutrina religiosa é a característica marcante dos jovens hegelianos.

³ O ensaio *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* é parte integrante dos Anais Franco-Alemães de 1844. Foi escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844 e publicado juntamente com *A Questão Judaica*.

céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política (MARX, 2005, p. 146).

A análise realizada por Bruno Bauer, quando aponta o desejo dos judeus alemães por emancipação política, é resumida na forma da oposição religiosa entre o judaísmo e o cristianismo. Bauer, inclusive, condena o egoísmo dos judeus que reivindicam para si uma emancipação especial, indiferentes ao “regime geral de escravidão” que reina no Estado cristão; No entendimento de Bauer, os judeus deveriam, antes, “trabalhar pela emancipação política da Alemanha e, como homens, pela emancipação da humanidade” (MARX, 1964, p. 35).

Marx, polemizando com Bauer, demonstra que o constrangimento dos judeus é o constrangimento geral. Ele exemplifica demonstrando que mesmo nos países que possuem a constituição de um Estado laico, o homem ainda não está emancipado da religião. Desse pressuposto, Marx substitui a crítica ao Estado cristão pela crítica ao Estado político, posto que a emancipação humana não é um problema estritamente religioso, nem tão somente meramente político, como considera Bauer. Para Marx não é necessário que o indivíduo renuncie à religião para lograr sua liberdade no plano político, já que o estranhamento do judeu em relação ao Estado cristão não justifica sua separação desse mesmo Estado e o seu isolamento do restante da humanidade num estado particular de emancipação, isolado dos interesses universais dos homens. A existência da religião – ou a sua ausência - não se constitui no constrangimento que emperre o gozo político de seus súditos, revela, antes, apenas a atitude do Estado perante a religião de seus homens. Politicamente, o Estado pode libertar o homem de alguns embaraços, mas o faz somente de maneira parcial, isolada; pode proclamar-se como um *Estado livre* sem que, de fato, seja o homem livre. Para Marx, contudo, a relação entre emancipação política e religião torna-se o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana. Ele diz:

A emancipação política do judeu, do cristão – do homem religioso em geral – é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião em geral [...]. A emancipação política da religião não é a emancipação integral, sem contradições, da religião, porque a emancipação política não constitui a forma plena livre de contradições, da emancipação humana (MARX, 1964, p. 42).

Quando transcende a limitação religiosa pela via política, através do Estado, “o homem emancipa-se de modo desviado, por meio de um intermediário”, na medida em

que, mesmo sendo reconhecido como ateu através do Estado “encontra-se ainda envolvido na religião” (MARX, 1964, p. 43).

Assim como Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda a sua divindade e todo o seu constrangimento religioso, assim o Estado constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana (MARX, 1964, p. 43).

Desse fetiche, “a elevação política do homem” se contrapõe à “elevação política em geral” (Id., p. 43) no dualismo entre o homem real e o homem abstrato, ilusório. Observemos que o Estado, quando decreta como “não-políticas” (Id., p. 44) qualquer distinção imputada por nascimento, posição social, educação ou profissão, julga estar conservando a igualdade dos indivíduos e negando a manifestação da natureza particular de tais elementos distintivos, na medida em que abole suas “diferenças efetivas” (Id., p. 44). No entanto, cabe lembrar que são essas mesmas diferenças que tornam necessária a existência do Estado. A sua universalidade revela-se, portanto, apenas “por cima dos elementos particulares” (Id., p. 45), em oposição à vida real dos homens.

Marx também chama atenção à sociedade civil e aos pressupostos egoístas que, fora da esfera pública, lhe regem (Id., p. 45). Organicamente ligado aos seus interesses particulares, o homem “vive na comunidade política, em cujo seio é considerado um ser comunitário e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado” (Id., p. 45). É precisamente nesse “cisma secular” entre o Estado político e a sociedade civil, entre o interesse geral e o interesse privado que o homem *bourgeois* (membro da sociedade civil) se separa do *citoyen* (indivíduo com direitos políticos) em esferas distintas: um trabalha para si mesmo, indiferente ao restante da sociedade; o *outro* busca no Estado a mediação para o gozo das suas carências particulares. O Estado, por sua vez, ainda que se auto-afirme como a figura plena da universalidade concreta, mantém ainda intactas – assim como Bauer – as “diferenças efetivas” que movem a sociedade civil.

Marx diz:

O Estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação à terra. Mantém-se em idêntica oposição à sociedade civil, vence-a da mesma maneira que a religião supera a estreiteza do mundo profano; isto é, tem sempre de reconhecê-la de novo, de restabelecê-la e de permitir que por ela seja dominado. O homem, na sua realidade mais íntima, na sociedade civil, é um ser profano. Precisamente aqui, onde aparece a si

mesmo e aos outros como indivíduo real, surge como fenômeno ilusório (MARX, 1964, p. 45-46).

Como se percebe, a análise da emancipação política através da questão judaica realizada por Marx desvenda mais que a situação particular de um grupo oprimido em busca da conquista de direitos civis. Sua análise abrange uma questão de maior amplitude. Marx imprime forma teórica aos limites da emancipação política, sem, no entanto, desconsiderá-la. Sua conclusão pela incompletude da emancipação política está longe de qualquer veredicto que despreze o seu significado. “A emancipação política representa”, para Marx, “sem dúvida um grande progresso. Não constitui, porém, a forma final de emancipação humana dentro da ordem mundana até agora existente (Id., p. 47). E tal limitação reside justamente no dualismo instaurado entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade civil e a vida política. Ao separar o homem de sua comunidade com os outros homens, ele torna-se membro da sociedade civil, habitante do reino do egoísmo e do *bellum omnium contra omnes*. Na sequência, o homem, na plenitude da emancipação política que lhe é possível, emancipa-se politicamente da religião expulsando-a do direito público para o direito privado, deslocando a sua questão religiosa do Estado para a sociedade civil. Agora e somente como homem privado, politicamente emancipado, goza o direito a sua expressão religiosa, embora que ainda preso à necessidade da religião.

A desintegração do homem em judeu e cidadão, protestante e cidadão, não é uma fraude contra o sistema político, nem sequer um subterfúgio da emancipação política. É a própria emancipação política, o modo político de se emancipar da religião (MARX, 1964, p. 48).

Nesse sentido, a “democracia política”, que vige no Estado moderno – contra a qual a Alemanha insistentemente se rebela - ainda não se apresenta a Marx como a “emancipação humana universal”, na medida em que aquela, por não se constituir a via da consumação da universalidade, não consegue resolver o enigma central que a modernidade nos revela, a separação entre o Estado e a sociedade civil. Daí segue-se a contradição presente na natureza e na categoria da emancipação política e, por conseguinte, a limitação da democracia burguesa que vige no Estado moderno.

Marx diz:

A democracia política é cristã no sentido de que o homem, não só o homem, mas todo o homem é nela considerado como ser soberano como ser soberano

e ser supremo; mas é o homem ignorante, insociável, o homem tal como é na sua existência fortuita, o homem como foi corrompido, perdido para si mesmo, alienado, sujeito ao domínio das condições e elementos inumanos, por toda a organização da nossa sociedade – numa palavra, o homem que ainda não surge como real ser genérico. A criação da fantasia, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem – mas do homem como ser alienado distinto do homem real – é, na democracia, realidade tangível e presente, máxima secular (MARX, 1964, p. 52).

Mas, na visão de Bauer, o enigma da emancipação se reduz à perspectiva religiosa, diante da qual “o homem ver-se forçado a sacrificar o privilégio da fé a fim de adquirir os direitos gerais do homem” (Id., p. 54). Para Bauer, na sinopse de Chagas (1998, p. 58), o judeu só poderá emancipar-se politicamente quando renunciar ao judaísmo. Do mesmo modo, o cristão enquanto tal não poderá obter os direitos gerais do homem, porque, para adquiri-los, será necessário que ambos sacrifiquem os respectivos preceitos religiosos.

Ora, os direitos do homem são, por um lado, os direitos políticos dos indivíduos que são membros da comunidade e não pressupõem a negação da religião para se efetivar. Na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* e nas Constituições, por exemplo, o livre exercício da religião é reconhecido como um direito universal do homem. O que resta ainda é indagar pelo distintivo que existe entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. A essa incógnita, Marx responde:

Constatemos, em primeiro lugar, o facto de que os chamados direitos do homem, enquanto distintos dos direitos do cidadão, constituem apenas os direitos de um membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade (MARX, 1964, p. 56).

Marx analisa, na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1793, a prescrição “dos direitos naturais e imprescindíveis do homem”, que são: igualdade, liberdade, segurança, propriedade. A “liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros” (Id., p. 56), e situa-se, portanto, circunscrita ao intervalo que compreende o interesse do homem privado e o prescrito na Lei; O direito à liberdade plasma-se também no direito humano de desfrutar da própria fortuna, bens e rendimentos em seu benefício, independente dos outros homens e da sociedade. O direito à propriedade privada, portanto, cultiva a cobiça e a inveja no coração do homem, pondo-o em oposição aos outros homens. Os objetos do desejo humano, dinheiro, amor e poder⁴, deformados, estão na gênese da tragédia humana.

⁴ Na Constituição do povo de Deus, “*Os Dez Mandamentos*” é lei do homem cristão.

Pelos direitos de igualdade e segurança, assegura-se também ao homem o privilégio de ser “igualmente considerado como múnada auto-suficiente” (Id., p. 57), a preservação da sua pessoa, e os seus direitos à propriedade pela força da polícia, ou seja, o conceito de segurança – como os demais direitos do homem - não chega a elevar a sociedade civil acima do próprio egoísmo, ela surge, antes, como a garantia do próprio egoísmo” (MARX, 1964, p. 58).

A surpresa de Marx concentra-se no fato de uma nação, que acredita iniciar o processo de libertação da opressão e almeja a unificação do seu povo numa comunidade política, ignore o homem como ser genérico e proclame, justamente, os direitos do homem egoísta que se encontra isolado do restante da comunidade. Marx ressalta:

O assunto torna-se ainda mais incompreensível ao observarmos que os libertadores políticos reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para preservar os direitos do homem; e que, por conseqüência, o *citoyen* é declarado como servo do homem egoísta, a esfera em que o homem age como ser genérico vem degradada para a esfera onde ele atua como ser parcial; e que, por fim, é o homem como *bourgeois* e não o homem como *citoyen* que é considerado como o homem verdadeiro e autêntico (MARX, 1964, p. 58-59).

Ora, os indivíduos, como cidadãos deste Estado, são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse. Está dividido entre a universalidade do bem comum e a satisfação de suas carências. O Estado, como pretense equalizador do interesse particular com o interesse geral - e dada tal impossibilidade - necessita de subterfúgios que assegurem a preservação dos direitos do homem.

A constatação de Marx de que “o próprio Estado moderno não atribui importância ao homem real ou unicamente satisfaz o homem total de maneira ilusória” (Marx, 2005, p. 151) é também esclarecedora quanto ao caráter acessório que assume a cidadania na garantia da vontade geral dos indivíduos. A cidadania – a comunidade política – é o meio para se assegurar os direitos do homem, mas apenas do homem privado, que é membro da sociedade civil e que, por encontrar-se isolado do Estado, surge naturalmente como o homem a-político.

Ademais, na sociedade produtora de mercadoria, na qual o próprio trabalho humano, força viva e fonte de humanização, tem que ser vendido no mercado para o homem não morrer de fome, – isso enquanto não for remanejado para o crescente

exército industrial de reserva para equalização dos lucros e pressões do sistema – a efetivação do sujeito social encontra-se num verdadeiro impasse.

Mas, já afirmamos anteriormente que a cidadania é o meio que garante os direitos do homem. Chegamos diante de um disparate. Mas, em que reside tal dualismo? A natureza do embaraço temos em Marx, que nos diz que, na prática, “o direito humano à liberdade deixa de ser um direito a partir do momento em que entra em conflito com a vida política,” (Marx, 1964, p. 59). Há, também, outra “divindade” na raiz desse conflito, a saber: “o deus da necessidade prática e do interesse pessoal, o dinheiro”.

O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem e transforma-os em mercadoria. O dinheiro é o valor universal e auto-suficiente de todas as coisas. Por conseguinte, destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da existência do homem; esta essência domina-o e ele presta-lhe culto e adoração (MARX, 1964, p. 70).

Isso implica reconhecer que as consequências resultantes da contradição entre a sociedade civil e o Estado exacerbam a lógica social que rege a sociedade capitalista, que assentada no trono do individualismo, da desigualdade e da exploração, se apresenta como um impeditivo para a realização da própria cidadania e o pleno desenvolvimento dos indivíduos e, por conseguinte, da emancipação humana universal. Esta, entendida como a resolução prática da antítese entre o particular e o universal, do conflito entre o *bourgeois* e o *citoyen*, realizar-se-á tão somente quando for restituída ao homem sua força social como força política.

REFERÊNCIAS

CHAGAS, Eduardo F. *A Comunidade Ilusória: A Teoria do Estado no Jovem Marx*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

MARX, K. A Questão Judaica. In.: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1964, p. 35-73.

_____. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. In.: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 145-157.