

A CRÍTICA DE MARX AO FORMALISMO POLÍTICO: O ESTRANHAMENTO DO SER GENÉRICO DO HOMEM NO ESTADO DEMOCRÁTICO-BURGUEÊS

Renato Almeida de Oliveira¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar de modo sistemático os aspectos fundamentais da crítica marxiana à política democrático-burguesa, enfatizando o caráter abstrato do ser genérico do homem no âmbito do Estado moderno.

Palavras-chave: Marx – crítica da política – ser genérico do homem.

Introdução

Observamos hoje que a filosofia política vem tornando-se cada vez mais uma atividade contemplativa, sem vínculos com a realidade efetiva. Seus teóricos desenvolvem raciocínios que nem sempre possuem alguma relação com a vida real das sociedades e seus problemas mais imediatos. É certo que um filósofo político não pode confundir sua atividade teórica com a de um cientista político e, desse modo, não pode prender-se a dados empíricos como fundamento de sua teoria. Contudo, se tem a pretensão de pensar questões que dizem respeito à vida social, às formas de governo, ao poder, enfim, a tudo o que tange à situação do homem no convívio com os outros, é razoável que ele tenha certa proximidade com as circunstâncias factuais da vida real, vindo, assim, a impedir que a filosofia política torne-se uma atividade que esteja marcada pelo fosso entre a reflexão política e a vida político-prática.

Pensamos que os problemas reais dos homens só podem ser enfrentados com uma teoria capaz de tornar-se efetivamente prática, que possa ser a expressão real de necessidades reais. Desse modo, pretendemos desenvolver nossa reflexão a partir da concepção segundo a qual uma teoria, seja ela sobre a justiça, o Estado, o direito etc., deve partir do cotejamento entre tal teoria e o real. Desejamos confrontar a política com o modo como os homens produzem e reproduzem sua vida material.

¹ Professor Assistente do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará - UFC. Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas. E-mail: renatofilosofosds@yahoo.com.br

Os males sociais, a injustiça e as desigualdades, os limites no âmbito do direito e da política e a insuficiência estatal são resultantes do modo como a sociedade está estruturalmente organizada. Portanto, é enganoso querer pensar a política abstraindo dessa organização, o que só nos conduz a um normativismo ilusório de uma razão pura. Tal procedimento esbarra nas contradições, nos limites da sociedade, na divisão da vida social do homem em pública (citoyen), onde ele aparece como cidadão, e privada (bourgeois), onde sobressai a particularidade egoísta. A política e o direito, assim como as teorias filosófico-políticas hodiernas, apenas corroboram a falsa universalidade que se apregoa, a generosidade ilusória. A sociedade civil burguesa (bürgerliche Gesellschaft), a política e o direito que nela se engendram são a consagração do indivíduo monádico, que vê o outro apenas como meio à satisfação de sua mesquize.

O presente texto pretende explicitar como o estranhamento da genericidade humana se reflete na política, mediante relações sociais estranhadas e como a abstração da dimensão social humana se reflete nas leis formais da democracia burguesa. Para tanto, embasaremos nossa pesquisa no pensamento político de Marx.

As considerações de Marx acerca da política apareceram pela primeira vez em seus escritos jornalísticos do período da Gazeta Renana. A partir daí, Marx passa a se defrontar com questões materiais. Tais questões o fizeram romper com o pensamento filosófico-político vigente àquela época, que concebia o Estado como uma instituição racional. Marx passa a considerar o Estado e o seu ordenamento político como uma esfera estranhada, desvinculada da vida social e voltada apenas para o jogo dos interesses privados.

Todavia, a política não é, segundo Marx, em si mesma, uma dimensão estranhada que deve ser, necessariamente, abolida. Antes, seu estranhamento é um reflexo do auto-estranhamento humano na sociedade civil, em virtude do modo como esses mesmos homens produzem e reproduzem as condições materiais de sua existência no sistema sócio-metabólico do capital.

Uma minuciosa leitura dos textos marxianos nos proporciona um leque de reflexões filosófico-políticas de temas tão relevantes às filosofias moderna e contemporânea como, por exemplo, a relação homem-sociedade, sociedade-Estado, Direitos Humanos, emancipação, justiça, entre outros. Em seus escritos políticos, dentre os quais destacamos a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843), a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução (1843) e Sobre a Questão Judaica (1843), Marx traz à tona algumas de suas ideias políticas fundamentais, especialmente acerca dos limites da política democrática estabelecida na modernidade pela revolução burguesa e sobre a sua ideia de emancipação humana.

A crítica a Hegel como primeiro esboço da crítica à política

A crítica marxiana ao caráter formal-abstrato da política tem sua primeira formulação com a crítica à filosofia do direito de Hegel.

O encontro de Marx com a filosofia hegeliana ocorre durante seus estudos em Berlim, quando passa a fazer parte do *Doktorenklub*. A partir de então, Marx abandona os estudos do direito e dedica-se fervorosamente à filosofia. Contudo, somente em 1843, Marx estudará a filosofia hegeliana, especialmente a filosofia do Estado, em seus pormenores. O resultado desse estudo foi a elaboração de 39 cadernos de anotações (não destinados à publicação), nos quais Marx comenta os parágrafos 261 a 313 dos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821). Nesses parágrafos, Hegel expõe suas idéias acerca da divisão dos poderes, da Constituição estatal e do poder do monarca. Ao analisá-los, Marx tece uma crítica a Hegel pelo fato deste ter partido de abstrações lógicas e não da própria realidade, do homem e do mundo reais.

Marx reconhece a grandiosidade da obra de Hegel e percebe que uma crítica ao seu sistema só pode realizar-se internamente, isto é, por meio de uma crítica que leve em consideração as próprias categorias hegelianas, mas que tente reformulá-las. E é isso que Marx faz em seu manuscrito, no qual ele

aceita e usa tais conceitos como “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) ou “propriedade” como eles aparecem no sistema hegeliano, mas apresenta-os numa relação revolucionária com o conceito de Estado. Como resultado, esse conceito sofre uma significativa mudança de sentido. As análises críticas dos conceitos hegelianos de propriedade, sociedade civil, Estado etc., conduzem Marx a uma crítica fundamental das premissas filosóficas de Hegel.²

Marx inicia o texto pelo comentário ao § 261 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, o qual é uma análise do Direito Público Interno. Para Hegel, o Estado é o fim imanente da família e da sociedade civil, quer dizer, é o lugar onde essas esferas privadas encontram sua realização. Por isso que no parágrafo anterior (§ 260) ele afirma que o Estado é “a efetividade da liberdade concreta”, pois nele estão suprasumidos o direito particular da família e da sociedade na conexão entre a universalidade do Estado e a particularidade dos indivíduos. Essa identidade substancial entre ambos, Estado (fim universal) e família/sociedade (interesses particulares dos indivíduos), manifesta-se politicamente mediante um sistema de direitos e deveres. Nesse sentido, Hegel afirma que o Estado tem sua força na unidade do seu

² AVINERI, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. p. 13.

último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; essa unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos.

A família e a sociedade civil são esferas finitas, particulares, no processo de desenvolvimento da Ideia do Estado (§ 262), o qual, para atingir a sua universalidade, nega essas esferas e as eleva ao seu grau de universalidade, onde elas se realizam.

Marx argumenta que a unidade dos interesses particulares das esferas da família e da sociedade civil com o interesse geral, ou seja, o Estado, cria uma “necessidade externa”. “Necessidade externa”, para Marx, significa “que ‘leis’ e ‘interesses’ da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às ‘leis’ e ‘interesses’ do Estado”.³ Tal juízo reforça que a existência das esferas privadas depende da existência do Estado, porque somente nele elas encontram sua realização. Por isso que, supostamente, a vontade e as leis do Estado lhes são necessárias.

Entretanto, Marx assevera que Hegel está apenas fazendo alusão à *relação essencial*, poderíamos dizer *relação lógica*, das esferas do direito privado com o Estado, e não de colisões ou relações fáticas. Afirmar que a família e a sociedade civil são subordinadas e dependentes do Estado significa dizer que sua relação com este é *externa*, pois “‘subordinação’ e ‘dependência’ são relações *externas* que se restringem e se contrapõem à essência autônoma”⁴ das esferas privadas, isto é, a necessidade *externa* que a família e a sociedade civil têm do Estado contradiz a sua essência interna, a sua autonomia, a capacidade de autorregulação, o que as tornam dependentes de uma entidade que lhes é exterior.

Marx quer chamar a atenção para a *anterioridade* da família e da sociedade civil em relação ao Estado, “precisamente porque ‘sociedade civil e família’, em seu verdadeiro sentido, quer dizer, autônomo e pleno desenvolvimento, são pressupostas em relação ao Estado como ‘esferas’ particulares”.⁵ Por isso que subordinar e tornar dependentes do Estado as esferas privadas é um ato forçado que cria uma identidade aparente, que apenas é possível na expressão lógica “*necessidade externa*”, utilizada por Hegel.

Portanto, para a filosofia de Hegel, as esferas particulares nada mais são do que divisões do Estado, são esferas ideais do seu conceito, ou o aspecto finito deste. Somente com a supressão dessa finitude é que o Estado ou o Espírito pode tornar-se Espírito real infinito. Desse modo, família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Nessa concepção hegeliana, consoante Marx, aparece claramente

³ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 28.

⁴ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 28.

⁵ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 28.

um “misticismo lógico”, um panteísmo. A realidade aparece como mera manifestação da Ideia em si mesma, ou seja, não se expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade.⁶

Ao falar da realidade, Hegel o faz utilizando os termos *manifestação*, *fenômeno*, termos esses que, segundo Marx, remetem a uma empiria ordinária. Nessa concepção idealista, a realidade seria uma *manifestação* do Espírito em sua forma finita. Ao contrário, para Marx, a realidade é uma dimensão que se desenvolve a partir de si mesma, possui suas próprias determinações que independem de uma realidade superior. Marx expressa a inversão realizada por Hegel nos seguintes termos:

A Ideia é subjetivada e a relação *real* da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua atividade *interna imaginária*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil [...] convertem-se em momentos objetivados da Ideia, *irreais* e com um outro significado⁷.

Isso significaria dizer que a realidade não passa de um produto da ideia, ou seja, uma determinação desta. Na orientação hegeliana, quem atribui significação à realidade é a Ideia, o que seria a mesma coisa que dizer que quem atribui determinação à família e à sociedade é o Estado. Portanto, enquanto para Marx a família e a sociedade se fazem a si mesmas, para Hegel elas são produzidas pela Ideia, isto é, não é o seu próprio curso que as une ao Estado, mas é o curso da Ideia que as discerniu de si. Enquanto a Ideia e o Estado são infinitos, a família e a sociedade são a finitude dessa Ideia, da qual provém a sua existência. Desse modo, elas dependem de um elemento exterior que as determine e, por isso, não são autodeterminações. Porém, o Estado, na concepção marxiana, não pode existir sem se assentar em outras bases que não sejam a família (base natural) e a sociedade civil (base artificial), as quais são condições absolutamente necessárias de sua efetividade.

Por fim, Marx afirma que o § 262 dos *Princípios da Filosofia do Direito* resume todo o mistério da filosofia hegeliana do direito e sintetiza esse mistério nas seguintes palavras: “a condição torna-se condicionado, o determinante torna-se determinado, o produtor é posto como o produto de seu produto”.⁸

Hegel expõe que o desenvolvimento da idéia, em si mesma, possui dois momentos: o da *substancialidade subjetiva*, que para ele corresponde à disposição política dos indivíduos, e o da

⁶ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 29

⁷ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 30.

⁸ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, pp. 30-31.

substancialidade objetiva, que corresponde ao Estado político e sua Constituição. Isso significa que os indivíduos têm a convicção de que o Estado é a realização universal dos seus fins particulares, mediante a concretização dos seus direitos e deveres na Constituição. O patriotismo é a certeza de que os interesses particulares dos indivíduos se unem aos interesses universais do Estado. “Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre.” (§§ 267-268)⁹.

O Estado é um organismo que se divide em diversos poderes, cada qual com suas respectivas funções, cujo fim é o interesse universal, mas que conserva os interesses particulares como substância do interesse universal. Isso significa que:

O interesse universal é a realidade abstrata ou substancialidade dos interesses particulares;

A substancialidade é a necessidade do interesse universal, pois ela divide-se nas distinções conceituais de sua atividade, isto é, nos poderes;

Tal substancialidade é o Espírito que passou pelo momento da cultura e por isso sabe-se e quer a si mesmo.

O organismo estatal é, para Hegel, a Ideia que se encontra objetivada nas diferenças desse organismo. Portanto, os diversos elementos do organismo estatal permitem que o universal se produza continuamente (§ 269). Como consequência desse processo, o Estado surge como a instância universal do Espírito que se sabe e o quer como algo pensado, ele age e atua, por isso, segundo fins sabidos, princípios conhecidos e segundo leis que não são somente *em si*, mas para a consciência.

A partir do § 272, Hegel passa a considerar a Constituição interna para si do Estado, o que significa dizer que a racionalidade da Constituição se dá pela totalidade dos momentos do Estado. Cada poder do Estado é em si uma totalidade, mas que constitui um só todo individual com os outros momentos. Os poderes do Estado formam um organismo substancial e por isso suas partes não podem separar-se mecanicamente como um agregado de átomos, em que cada parte é em si mesma sem nenhuma relação com o todo. Na verdade, cada parte do Estado constitui uma totalidade, e cada uma dessas partes está para as demais de tal forma que a organicidade do todo permanece coesa.

Marx reconhece que é um grande progresso tratar o Estado como um organismo, no qual cada poder tem sua função específica e articula-se com os demais. Nessa perspectiva, o Estado não é mais visto como um poder absoluto em que cada parte subordina-se totalmente ao soberano. Contudo, Marx observa também que Hegel faz da Ideia o sujeito, e transforma as particularidades que compõem o Estado na realidade dessa Ideia – isto é, os poderes e suas respectivas funções – se convertem em meros momentos do desenvolvimento da Ideia

⁹ HEGEL, G.W.F. Princípios da filosofia do direito, p. 230.

absoluta, seus predicados. Para Marx, ao contrário de Hegel, é a Ideia que deveria “ser desenvolvida a partir dessas distinções reais”.¹⁰ Portanto, Hegel parte da Ideia abstrata que se desenvolve no Estado mediante a Constituição política (a diferenciação dos poderes). “Não se trata, portanto, da ideia política, mas da Ideia abstrata no elemento político”¹¹.

Para Marx, a atitude correta de uma análise política seria ter como base o próprio ordenamento da Constituição política. Partir de uma Ideia lógica simplesmente leva a uma tentativa de querer reencontrá-la em cada elemento do Estado, como se existisse uma forma que devesse ser aplicada a um conteúdo e este correspondesse perfeitamente a ela. A consequência disso é que “os sujeitos reais permanecem incompreendidos, visto que não são determinações apreendidas em sua essência específica”¹².

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Ideia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Ideia universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é sujeito; ele não desenvolveu seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolveu o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica¹³.

O que Marx anseia demonstrar, portanto, é que Hegel cai num misticismo ao antepor a Ideia à própria realidade e fazer dela, bem como do Conceito, abstrações autônomas em relação a qualquer conteúdo concreto. Tal formalismo político hegeliano está presente até mesmo nas expressões utilizadas nos *Princípios da Filosofia do Direito*: “realidade abstrata”, “substancialidade”, entre outras. E não apenas isso. Hegel transforma essas categorias lógico-metafísicas em sujeito, ou seja, no elemento central da política, do Estado; elas são a verdadeira realidade deste. Desse modo, o Estado, sua finalidade e seus poderes, são mistificados, “visto que são apresentados como ‘modos de existência’ da ‘Substância’ e aparecem como algo separado de sua existência real”.¹⁴ Nesse sentido, as determinações do Estado, na perspectiva hegeliana, não passam de determinações lógico-metafísicas. Com isso, o verdadeiro interesse de Hegel não é com a filosofia do direito e com a política, mas com a lógica. Todo o seu trabalho filosófico não foi para efetivar o pensamento nas determinações políticas concretas, mas, ao contrário, foi para elevar essas determinações políticas ao

¹⁰ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 33.

¹¹ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 33.

¹² MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 36.

¹³ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 36.

¹⁴ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 38.

pensamento abstrato. Por isso Marx afirma que “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica”.¹⁵ E conclui o seu comentário ao § 270 com as seguintes palavras:

A Substância deve “dividir-se nas distinções conceituais, que são, do mesmo modo, graças àquela substancialidade, determinações *estáveis* e reais”. Essa frase, o essencial, pertence à lógica e já se encontra pronta e acabada antes da filosofia do direito. Que essas distinções do Conceito sejam, aqui, distinções “de sua atividade (do Estado)” e que sejam “determinações estáveis”, “poderes” do Estado, tal parêntese pertence à filosofia do direito, à empiria política. Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica. O parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas *hors-d'oeuvre* do desenvolvimento propriamente dito¹⁶.

A razão da constituição estatal é, portanto, a lógica abstrata, e não o conceito do Estado. “Em lugar do conceito da constituição, obtemos a constituição do Conceito. O pensamento não se orienta pela natureza do Estado, mas sim o Estado por um pensamento pronto”.¹⁷ Isso quer dizer que a problemática política para Hegel não passa de um problema lógico¹⁸.

Sobre a Questão Judaica: emancipação política e emancipação humana

A concepção abstrata do homem expressa na filosofia do direito de Hegel surge de modo prático no ordenamento do Estado de direito e nas Constituições da emancipação política moderna. Marx discute esse formalismo político em dois textos publicados nos Anais Franco-Alemães, *Sobre a Questão Judaica* e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*.

Em *A Questão Judaica*, Marx discute o processo moderno de emancipação política, ou seja, o processo pelo qual o Estado moderno democrático-burguês se consolidou. Porém, ele vai além e analisa se tal processo permite, de fato, uma efetivação dos direitos humanos fundamentais, se tal emancipação foi capaz de realizar a essência genérica humana.

¹⁵ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 39.

¹⁶ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 39.

¹⁷ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 40.

¹⁸ É lícito lembrar, por exemplo, que a efetivação do Estado, considerado na totalidade do sistema de Hegel, não é outra coisa senão a realização concreta da estrutura formal do longo percurso do Espírito em direção à sua racionalidade absoluta. ROSENFELD, Denis. Política e liberdade em Hegel, p. 234.

Ao tratar, aparentemente, de uma problemática religiosa, Marx realiza uma minuciosa análise da natureza da sociedade civil burguesa a partir de uma discussão acerca da diferença entre emancipação política e emancipação humana. A primeira, consoante Marx, ocorrida na modernidade, possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo, gerando homens fragmentados, divididos. Esse espírito social burguês pode ser sintetizado na afirmação hobbesiana da *bellum omnium contra omnes*. A emancipação humana, ao contrário, é a realização da verdadeira liberdade, o retorno do homem a si, a efetivação da sua genericidade, é a revolução não apenas das estruturas políticas, mas sociais.

No texto em análise, para expor suas ideias, Marx lança mão de uma discussão teórica com o neohegeliano Bruno Bauer acerca da questão judaica. Para Bauer, os judeus alemães são egoístas, por buscarem uma emancipação apenas para si dentro de um Estado de privilégios, como era o caso do Estado Alemão na segunda metade do século XIX. Os judeus queriam usufruir dos direitos de cidadão, mesmo pondo, à frente de sua humanidade, a religiosidade, isto é, sem abandonarem seus preceitos religiosos. Da mesma forma, o Estado cristão não pode conferir aos judeus seus direitos porque atua de acordo com seus preceitos religiosos. Um Estado religioso não pode agir de outro modo a não ser concedendo privilégios àqueles que aceitam seus preceitos, portanto, é um Estado cuja liberdade é limitada aos seus correligionários. Desse modo, os judeus não garantirão os seus direitos, pois o Estado cristão jamais deixará os seus preceitos cristãos, do mesmo modo que o judeu não deixará os seus preceitos judaicos. “Ao querer a emancipação do Estado cristão está a pedir que o Estado cristão abandone o seu preceito religioso. Renunciará ele, judeu, o seu preceito religioso? Terá então o direito de exigir que outro renegue a sua religião”.¹⁹ Nesse sentido, uma emancipação política na Alemanha, ou em qualquer outro Estado religioso, não poderá ocorrer.

O objetivo de Bauer é legitimar a emancipação política. Daí ele conclui, após analisar a situação específica do Estado alemão, que o obstáculo à emancipação é a *religião*. Conforme Bauer, a principal oposição entre o judeu e o cristão é a oposição religiosa. Nesse sentido, abolindo-se a religião, efetivar-se-á a emancipação política. Porém, “enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação”.²⁰ Portanto, Bauer concebe a emancipação política como abolição da religião do seio do Estado. Essa é a sua solução à questão judaica. Nesta perspectiva, a análise de Bauer envereda pelo caminho da contradição entre Estado e religião.

¹⁹ MARX, Karl. A questão judaica, p. 36.

²⁰ MARX, Karl. A questão judaica, p. 36.

Para Marx, todavia, as formulações de Bauer são unilaterais. Bauer submete à crítica apenas o Estado religioso, dando à questão judaica um caráter idealista e teológico. Ele não percebeu que a religião, seja judaica ou cristã, é uma mera projeção das relações sociais. Neste sentido, Marx formula um questionamento que nos faz refletir sobre os limites da emancipação política. Para ele,

não bastava perguntar: quem deve emancipar? Quem terá de ser emancipado? A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: que espécie de emancipação está em jogo? Que condições se fundam na essência da emancipação que se procura?²¹

A religião não se opõe à emancipação política, pensa Marx. Vejamos o exemplo dos Estados Unidos da América do Norte, que atingiram plenamente sua emancipação política, porém, continua a imperar em seus cidadãos um forte espírito religioso. Antes, a religião demonstra a insuficiência da emancipação política e do Estado que dela resultou, o qual é apenas um reflexo imaginário da sociedade, pois seus ideais políticos de liberdade individual e igualdade de direitos não se cumpriram. O homem moderno busca, na religião, a satisfação de suas carências, porque a sociedade não pode supri-las.

Mas, uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na natureza do próprio Estado. A religião já não surge como a base, mas como a manifestação da insuficiência secular²².

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, porquanto continua a imperar na sociedade civil o espírito religioso da separação e os homens continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. Tal emancipação, portanto, não efetiva a liberdade humana, porque o homem continua a ter um mediador, o Estado. Este “é o intermediário entre o homem e a liberdade humana [...] constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana”.²³ O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático.

²¹ MARX, Karl. A questão judaica, p. 39.

²² MARX, Karl. A questão judaica, p. 40.

²³ MARX, Karl. A questão judaica, p. 43.

Desse modo, embora a emancipação política represente um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade, ela permanece limitada, pois não consegue ultrapassar as contradições sociais, a exploração e as desigualdades humanas de forma geral, mas apenas as reconfiguram. Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados.

A democracia moderna é caracterizada, portanto, pela contradição fundamental entre liberdade e igualdade políticas e liberdade e igualdade concretas. Essa é uma contradição imanente à ordem sócio-política burguesa, o que significa dizer que democracia e capitalismo se opõem fundamentalmente. Isso porque democracia pressupõe determinadas condições materiais para efetivar-se, formas concretas de existência que permitam ao homem pleno desenvolvimento de suas potencialidades, o que o capitalismo, por sua própria estrutura, não pode permitir²⁴.

O fato que reflete a contraditoriedade da emancipação política é a cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, cindida em partes não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se joguete de poderes estranhos²⁵.

²⁴ “Só se pode falar de democracia quando desaparecem todas as formas de dependência do homem frente ao homem, de exploração e de opressão do homem pelo homem, de desigualdade social e de ausência de liberdade”. Cf. LUKÁCS, György. “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”, p. 28.

²⁵ MARX, Karl. A questão judaica, p. 45.

A vida genérica do homem no Estado democrático-burguês é imaginária, dotada de uma universalidade irreal. Nesse sentido, a individualidade (característica do *bourgeois*) surge como a determinação essencial do homem e a sua existência se contrapõe à existência do *citoyen* do mesmo modo como a existência do ser religioso se contrapõe à existência do cidadão.²⁶ Nesse sentido, até que ponto o espírito religioso foi abolido da sociedade com a emancipação política? “A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão”.²⁷ Desse modo, se de um lado as Revoluções políticas modernas despertaram a consciência humana para a cidadania e lançaram as bases para a constituição dos Estados modernos e dos Direitos Humanos, por outro elas consolidaram o espírito do capitalismo, que trouxe consigo a dilaceração da determinação social do homem e o estranhamento em todas as esferas da sua vida. As desigualdades sociais são mascaradas pela significação política, mediante a extensão dos direitos a todos os cidadãos; contudo, o Estado mostra-se incapaz de superar os pressupostos materiais das desigualdades.

A igualdade e a idéia de comunidade aí subentendida não se refletem na estrutura efetiva da sociedade fundamentada sobre a desigualdade entre proprietários e não proprietários. Nesse sentido, “o estado político acabado” e plenamente emancipado é, por sua própria essência, “a vida genérica do homem”, porém, oposta à vida real da sociedade civil burguesa na qual cada indivíduo atua como particular [...].²⁸

Marx sustenta, portanto, que a emancipação política manteve o espírito da religião e, sendo assim, “a contradição em que o adepto de uma religião particular se encontra quanto à sua cidadania é apenas uma parte da universal contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil”.²⁹ É nesse sentido que a emancipação política não é a verdadeira emancipação humana. Conclui-se que a natureza da emancipação política é contraditória e se o homem

²⁶ “Nesta divisão e contradição que se reproduz em cada indivíduo [...] o cidadão é o servidor do burguês, do homem que a 'Declaração dos direitos do homem' tem em vista. Marx mostra que, mesmo durante a Revolução Francesa, na fundamentação teórica de todas as Constituições [...] é conservada esta relação, pela qual o cidadão é paradoxalmente diferenciado do 'homem' e subordinado a ele [...] Isto significa que a revolução política (burguesa), ainda que em seu período heróico aspire a ir além do seu restrito horizonte burguês, deve – enquanto perdurar o sistema capitalista – regressar às condições normais da sociedade burguesa, ou seja, à sua contraditoriedade, pela qual o homem é dividido e alienado de si mesmo”. Cf. LUKÁCS, György. “O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844”, p. 168.

²⁷ MARX, Karl. A questão judaica, p. 46.

²⁸ FURTADO, José Luiz. “Notas sobre a origem hegeliana da crítica do jovem Marx ao estado moderno”, p. 168.

²⁹ MARX, Karl. A questão judaica, p. 53.

desejar emancipar-se humanamente, não deve se livrar primeiramente da religião, mas antes deve ultrapassar as estreitezas da emancipação política moderna, ou seja, os limites da política democrático-burguesa.

No bojo da crítica à emancipação política, Marx expõe o caráter formal-abstrato e os limites dos Direitos Universais dos Homens, fazendo uma análise crítica desses direitos na sociedade capitalista e compreendendo o discurso burguês que os fundamenta. Os Direitos Humanos, consoante Marx, nada mais são do que os direitos do burguês egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. Tal fato já revela uma contradição, haja vista tais direitos só poderem ser exercidos na comunidade, na relação com os outros. “O seu conteúdo é a participação na vida da comunidade, na vida política da comunidade, na vida do Estado”.³⁰ Contudo, esses mesmos direitos justificam a sociedade moderna fragmentada. Nesse sentido, apresenta-se uma contradição essencial dos Direitos Humanos: por um lado, tais Direitos são garantidos a todos os indivíduos enquanto membros da comunidade política e, por outro, eles não são efetivados para todos, haja vista a sociedade burguesa, na qual esses Direitos devem ser exercidos, assentar-se na separação entre os homens, como vimos acima. Nesta perspectiva, Marx afirma que os Direitos Universais do Homem são direitos meramente formais, os direitos de um homem alegórico.

A revisão crítica dos Direitos Humanos realizada por Marx desvela o seu verdadeiro significado e compreende a natureza do seu discurso. A conclusão é que nenhum dos Direitos Humanos ultrapassa a esfera da individualidade, do egoísmo, dos interesses privados, enfim, da sociedade civil, não vão além do indivíduo separado da comunidade, confinado em si próprio. A única ligação que existe entre os homens na sociedade democrático-burguesa é o interesse de conservação de suas individualidades egoístas. Marx explicita como os defensores dos direitos políticos do homem

reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para preservar os chamados direitos do homem; e que, por consequência, 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.³¹

A determinação genérica que torna os homens seres sociais é negada, é-lhes exterior. A universalidade humana, sua vida política torna-se ilusória, existindo apenas na formalidade dos

³⁰ MARX, Karl. A questão judaica, p. 54.

³¹ MARX, Karl. A questão judaica, p. 58.

Direitos Humanos. “Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem egoísta, e o homem verdadeiro unicamente na forma do *citoyen* abstrato”³².

Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução: a dimensão prática da teoria

O texto Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução foi composto inicialmente para servir de introdução à obra Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, escrita em 1843. Esse texto reflete o anseio de Marx por unir o “espírito filosófico alemão” com o “espírito político francês”. Tal união seria, conforme Marx, o princípio de humanismo.

A Introdução tem como pressuposto teórico a crítica religiosa, tendo em vista que esta atingiu o seu termo, o que levou Marx a situar suas considerações no campo sócio-político. Marx inicia a sua exposição reportando-se a essa crítica realizada na Alemanha pelos filósofos neo-hegelianos, em especial, Ludwig Feuerbach. Este, de acordo com o contexto intelectual da época, havia desvendado a verdadeira essência da religião, desmistificando e humanizando o ser de Deus, despojando-o do seu caráter sobre-humano. Na verdade, Deus é o próprio homem que se alienou de si e elevou sua essência ao universal. Por isso que em Deus o homem encontra apenas o seu reflexo.

Essa crítica religiosa realizada por Feuerbach põe em questão o resgate do homem real, sensível, restituindo-lhe todos os seus atributos outrora alienados em Deus. Este é o aspecto positivo da crítica religiosa, do qual a análise marxiana partirá, dando continuidade ao resgate do homem, na busca das condições materiais que possibilitem uma real efetivação das potencialidades humanas na existência concreta dos indivíduos.

A crítica de Marx situa-se no campo sócio-político, no qual a religião é produzida. É na vida social que se funda a inversão dos atributos humanos. A fonte do estranhamento religioso é a própria sociedade civil em suas contradições. Feuerbach não atentou para o fato de que é a insuficiência secular, isto é, a insuficiência da sociedade e do Estado moderno, que conduz o homem ao estranhamento de sua essência, na medida em que não são garantidas as condições materiais necessárias à satisfação de suas carências básicas. Desse modo, Marx afirma que são o Estado e a sociedade que criam a religião enquanto reflexo de sua insuficiência³³.

Ao constituir-se como expressão da miséria real dos homens, a religião é, simultaneamente, um protesto contra essa miséria. É nesse sentido que Marx a define como “o suspiro da criatura oprimida, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações

³² MARX, Karl. A questão judaica, p. 62.

³³ MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 77.

sem alma”;³⁴ em poucas palavras, é “o ópio do povo”³⁵. Desse modo, é preeminente a abolição da religião como felicidade ilusória, pois tal abolição pressuporia a abolição do estado de miséria social. Essa é a *conditio sine qua non* à efetivação da felicidade real dos homens, à liberdade de uma vida de ilusões. Assim a vida humana poderia fundar-se na vontade livre, na razão. O homem viveria de acordo com seus valores propriamente humanos, numa relação de equidade. Nas palavras de Marx:

A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência de sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, o germe a crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola³⁶.

Resgatado o homem e desmitificada a religião, a tarefa fundamental da filosofia agora é explicitar a verdade deste mundo, isto é, o auto-estranhamento humano na vida social, no trabalho, na política e na economia. Marx está consciente dessa tarefa filosófica e o objetivo dos seus escritos pós 1844 é realizá-la. Superar as formas burguesas de relação, nas quais as esferas sociais pressionam-se umas as outras, imperando a estreiteza do espírito e uma política da insignificância, que não possui valor algum para a vida dos indivíduos, é o intuito da filosofia marxiana.

A filosofia não pode mais permanecer alheia à realidade, não pode constituir-se como fim em si mesma; deve ir além da crítica formal, teórica e tornar-se crítica radical, isto é, corresponder aos anseios dos homens em sua realidade fática, historicamente determinada³⁷.

O caráter abstrato da filosofia exige sua *negação*. Porém, tal negação não significa suprimi-la, mas, antes, sua realização, pois “é impossível abolir a filosofia sem a realizar”³⁸. De que modo

³⁴ MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 78.

³⁵ MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 78.

³⁶ MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 78.

³⁷ Essa idéia de Marx reflete o anseio do movimento Jovem Hegeliano, a saber, a transformação da realidade política. Contudo, enquanto os hegelianos permaneciam numa crítica filosófica, tomando a filosofia em si mesma como instrumento de transformação, Marx propunha uma negação-realização (*Aufhebung*) da filosofia, ou seja, que ela se tornasse uma força material ao ser apossada pelos homens, tornando-se para estes o norte de suas ações. Cf. ROSALVO, Schütz. Religião e capitalismo: uma reflexão partir de Feuerbach e Marx, p. 52-53. : “a problemática da relação entre filosofia e ação aqui levantada vai ao encontro da questão central dos jovens hegelianos, no sentido de que todos eles buscavam a transformação da realidade, e da crença de que a filosofia seria o instrumento adequado para este fim. No entanto, como a simples crítica da realidade não conseguia transformar a realidade, Marx propõe, então, uma outra relação a ser estabelecida entre filosofia e realidade, não apenas enquanto crítica, mas que a filosofia para mudar a realidade teria que se realizar”.

³⁸ MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução, p. 84.

ocorre a negação da filosofia? Conforme Marx, mediante a sua apreensão pelos homens reais (massa), transformando-se em força material, capaz de modificar radicalmente as estruturas fundamentais da vida social (o poder material). Na medida em que essa negação ocorre, a filosofia realiza-se, ou seja, os seus ideais de liberdade e igualdade terão as condições necessárias de se efetivarem. Com essa dialética, Marx lança as bases de sua teoria da emancipação.

A emancipação política libertou o homem da servidão religiosa, do mesmo modo que o florescimento do capitalismo libertou o servo do senhor. Entretanto, a liberdade individual não significa a liberdade social. O homem moderno continua servo de um poder exterior, o poder do capital e de sua política econômica. A condição para a real emancipação humana é a total dissolução da moderna servidão, das condições miseráveis de vida, nas quais

o homem surge como ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível – condições que dificilmente se exprimirão melhor do que na exclamação de um francês, quando da proposta de um imposto sobre cães: ‘pobres cães! Já vos querem tratar como homens’³⁹.

A proposta de Marx à superação da *servidão moderna* é, aparentemente, ingênua. Ele propõe, como vimos acima, uma unidade entre a filosofia e os homens reais. Para compreendermos por que Marx lança mão dessa proposta, precisamos considerar as influências hegeliana e feuerbachiana que deram a Marx os elementos fundamentais à constituição de sua filosofia emancipatória. De Feuerbach, Marx assimila a concepção materialista de homem real, sensível. De Hegel, ele assimila o elemento crítico da filosofia, a negação, o caráter dialético, histórico, do pensamento e da realidade. A síntese entre esses elementos oferece a Marx os elementos fundamentais à fundação de uma filosofia radical.

Toda luta por uma transformação das estruturas sociais precisa de uma base material, de um fundamento por meio do qual ela possa realizar-se. Para Marx, esse fundamento é o próprio homem, que sofre diretamente as contradições da moderna sociedade. Esse homem, porém, não é o indivíduo isolado, mas o ser social, pertencente à classe que arca com as consequências imediatas da sociedade burguesa, com as deficiências “civilizadas” do mundo político moderno.

Considerações Finais

Apresentei neste trabalho a crítica de Marx ao caráter formal-abstrato da política. No entanto, gostaria de encerrá-lo afirmando que em Marx há uma concepção positiva da política.

³⁹ MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução, p. 86.

Essa positividade da política significa a autodeterminação dos homens na sociedade. Tal concepção de uma “comunidade política originária” expressa a ideia de humanidade em Marx, a qual seria o conjunto das relações sociais humanas, relações essas que a vida política deve espelhar. A política, derivada da real emancipação humana, é a efetivação da essência genérica do homem: “o gênero humano consiste no conjunto dos predicados que definem, para cada indivíduo, as potencialidades essenciais que sua existência pode realizar parcialmente”⁴⁰.

Para a efetivação desse caráter positivo da política, deve-se partir do homem real e fazer do Estado nada mais do que o homem objetivado. O Estado é produto dos homens, não estes são produto daquele.

Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. [...] O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia⁴¹.

Por isso Marx afirma que, na democracia, o princípio formal, as leis, a própria Constituição em si é, ao mesmo tempo, o princípio material, ou seja, a própria existência humana, o próprio homem real, donde deriva essa Constituição. Nessa perspectiva, a democracia é autêntica unidade entre o universal e o particular. Na democracia, a esfera da vida privada e o Estado não se contradizem, mas encontram-se lado a lado, embora se diferenciem, um enquanto particular e o outro enquanto universal. Contudo, mesmo nessa diferenciação, o Estado surge como uma forma de existência particular do povo. Com isso, Marx pretende apontar que o Estado não se separa dos indivíduos, como ocorre na monarquia, onde ele surge apenas como universal que domina e determina todo o particular. “Na democracia o Estado como particular, é *apenas* particular, como universal é o universal real, ou seja, não é uma determinidade em contraste com os outros conteúdos”⁴².

Com isso, Marx chega à idéia da *verdadeira democracia*. Esta poria fim ao Estado compreendido meramente nos termos políticos, isto é, como entidade que determina o todo, onde a Constituição se autodetermina em detrimento da existência real dos homens, sem penetrar nessa mesma existência. Já na *verdadeira democracia*, o Estado, a lei, a Constituição, não passam de uma autodeterminação e um conteúdo do povo, quer dizer, penetra na existência real deste e reflete tal existência. Portanto, o Estado abstrato, o Estado que cinde o homem,

⁴⁰ FURTADO, José Luiz. “Notas sobre a origem hegeliana da crítica do jovem Marx ao estado moderno”, p. 169.

⁴¹ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 50.

⁴² MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel, p. 51.

na verdadeira democracia, perde sua preponderância e dá lugar ao povo, ao homem social. A essência genérica efetiva-se, ou seja, é apropriada pelos indivíduos reais.

O caráter crítico da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, bem como de sua *Introdução* e de *A Questão Judaica* consiste em trazer à tona a concepção de que a liberdade, a igualdade, a genericidade humana não se constituem em meros ideais, mas devem ser realidades concretas, formas reais de vida dos homens, relações concretas entre eles, em revelar os limites do Estado democrático-burguês, rompendo com toda a tradição filosófico-política que legitimava o Estado como instância ineliminável de regulação da vida social.

É lícito ressaltar ainda que a emancipação humana defendida por Marx não pretende negar a individualidade humana concreta e tornar o homem um ser genérico abstrato. Isso resultaria na massificação dos homens e levaria Marx a incorrer no mesmo erro dos defensores da emancipação política. O que Marx pretende é que os indivíduos possam efetivar sua genericidade, que se realizem enquanto seres universais na particularidade de suas vidas, em seu trabalho e, de uma forma geral, em suas relações sociais, na comunidade política.

MARX'S CRITIQUE TO POLITICAL FORMALISM: THE STRANGENESS OF THE HUMAN SPECIES BEING IN THE DEMOCRATIC-BOURGEOIS STATE

Abstract: The objective of this paper is to present systematically the main aspects of the Marxian critique of bourgeois-democratic politics, emphasizing the abstract character of human species being within the modern State.

Key-words: Marx – critique of politics – species being.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVINERI, Shlomo. The social and political thought of Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1970.

FURTADO, José Luiz. “Notas sobre a origem hegeliana da crítica do jovem Marx ao estado moderno”. In: Educação e Filosofia, Belo Horizonte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, v. 16, n. 31, jan./jun., 2002.

HEGEL, G.W.F. Princípios da filosofia do direito. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LÖWY, Michael. Método dialético e teoria política. Tradução de Reginaldo Di Piero. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção Pensamento Crítico, 5).

LUKÁCS, Georg. “Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo”. In: _____. O jovem Marx e outros escritos de filosofia. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. “O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844”. In: _____. O jovem Marx e outros escritos de filosofia. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

MARX, Karl. A questão Judaica. In: _____. Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel: introdução. In: _____. Manuscritos econômico-filosóficos. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Early writings. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics. 1992.

ROSALVO, Schütz. Religião e capitalismo: uma reflexão partir de Feuerbach e Marx. Porto Alegre: EDIPURS. 2001.

ROSENFELD, Denis. Política e liberdade em Hegel. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WOOD, Allen W. Karl Marx: arguments of the philosophers. 2.ed. New York: Routledge, 2004.