

EMANCIPAÇÃO POLÍTICA E EMANCIPAÇÃO HUMANA A PARTIR DA RELAÇÃO INDIVÍDUO-GÊNERO HUMANO

EMANCIPACIÓN POLÍTICA Y EMANCIPACIÓN HUMANA A PARTIR DE LA RELACION INDIVIDUO-GÉNERO HUMANO

POLITICAL EMANCIPACION AND HUMAN EMANCIPACION FROM THE INDIVIDUAL-HUMAN GENDER RELATION

DOI: <https://doi.org/10.9771/gmed.v17i2.58727>

Luiza Miranda Furtuoso¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo desvelar aspectos fundamentais acerca da distinção entre emancipação política e emancipação humana a partir da relação indivíduo-gênero humano contida na obra de Marx. Apreende-se que esses temas, negligenciados no âmbito do pensamento marxiano, são centrais para uma crítica radical aos limites impostos pela sociabilidade que inibe o pleno desenvolvimento dos indivíduos frente à potência posta pelo gênero humano. Em face da oposição entre indivíduo e gênero, são apresentados elementos que conduzem à crítica da política, do Estado e do direito como tal, uma vez que estes representam uma união abstrata das individualidades com a genericidade, sendo necessário ir além, assim, o resgate da emancipação humana é imprescindível.

Palavras-chave: Emancipação política. Emancipação humana. Marx. Indivíduo. Gênero humano.

Resumen: El objetivo de este artículo es desvelar aspectos fundamentales de la distinción entre emancipación política y emancipación humana a partir de la relación entre el individuo y el género humano en la obra de Marx. Es evidente que estos temas, descuidados en el pensamiento marxiano, son centrales para una crítica radical de los límites impuestos por la sociabilidad, que inhibe el pleno desarrollo de los individuos frente al poder que representa el género humano. Frente a la oposición entre individuo y género, se presentan elementos que conducen a una crítica de la política, del Estado y del derecho como tales, ya que éstos representan una unión abstracta de individualidad y generalidad, y es necesario ir más allá, por lo que es esencial el rescate de la emancipación humana.

Palabras clave: Emancipación política. Emancipación humana. Marx. Individuo. Género humano.

Abstract: This work aims to reveal fundamental aspects about the distinction between political emancipation and human emancipation from the individual-human gender relationship contained in Marx's work. It is apprehended that these themes, neglected in the scope of marxian thought, are central to a radical critique of the limits imposed by sociability that inhibits the full development of individuals in the face of the power posed by humankind. Faced with the opposition between individual and gender, elements are presented that lead to a critique of politics, the State and law as such, since these represent an abstract union of individualities with gender, and it is necessary to go further, thus, the rescue of human emancipation is essential.

Keywords: Political emancipation. Human emancipation. Marx. Individual. Human gender.

Introdução

O problema da individualidade, uma das esferas mais deturpadas da análise marxiana, cujo devido entendimento das determinações essenciais é crucial para a compreensão do processo histórico-social e do devir humano, desponta em associação com o problema da genericidade, esta última compreendida para além de um mero somatório de indivíduos. Para Marx, conforme buscar-se-á discorrer, ainda insuperado para a devida apreensão das grandes questões de nosso tempo, a vida individual e a genérica, embora possam comportar diferenças, não devem ser contrapostas, na medida em que “o modo de ser da vida individual é um modo mais *particular* ou mais *geral* da vida genérica” (Marx, 2010a, p. 145, tradução nossa).

Contudo, a relação indivíduo-gênero humano ganha notoriedade, conforme pretende-se expressar, em decorrência de cada vez mais ser visível uma inibição do pleno desenvolvimento das individualidades dissociado do desenvolvimento do gênero humano, isto é, um colocando-se às custas do outro. Essa inibição advém da própria forma de sociabilidade, ou seja, não é uma condição natural, mas diz respeito à forma como a sociabilidade está posta na atualidade. Para demonstrar isso, são retomadas algumas das determinações essenciais da individualidade a partir de Marx, sendo esta fundamental para a *recta* compreensão do complexo total da realidade e para a atuação frente às questões colocadas na própria mundanidade.

Atrelado a isso, emerge a distinção entre emancipação política e emancipação humana como possibilidades de solução do problema da oposição entre indivíduo e gênero humano. A emancipação política, tematizada por Marx sobretudo em *Sobre a questão judaica*, viabiliza a crítica à sociedade civil-burguesa e às suas determinações fundamentais, a saber, a política, a religião, o direito. Essa forma de emancipação, circunscrita aos limites da sociabilidade capitalista, conduz a uma forma igualmente limitada de tentativa de solução do problema do antagonismo entre individualidade e genericidade.

Como contraponto, tem-se a emancipação humana como horizonte fundamental que permite suprimir a existência dessa cisão entre indivíduo e gênero, e do homem também cindido, reconhecido apenas como homem egoísta, repousado sobre si mesmo. Recuperá-la é, também, sublinhar os limites não apenas da sociabilidade capitalista, mas também das formas de tentar solucionar os problemas afeitos a ela mantendo intocados os seus fundamentos. Esse tema aparece como relevante pois permite trazer à tona aspectos obnubilados da obra marxiana, bem como sublinhar aqueles fundamentais para compreensão de outros temas que giram em torno do modo de produção vigente.

Indivíduo e gênero humano: uma relação de oposição?

Permeia a obra marxiana uma miríade de interpretações que corroem o verdadeiro estatuto do pensamento de Marx, seja pelas vulgarizações que constroem *à son goût* um marxismo esclerosado, quanto por iniciativas de mesmo talhe que visam “completar” Marx com outros autores situados diametralmente em oposição ao cerne de toda fundamentação de sua obra. Completá-lo ou refundi-lo “com Sartre,

Heidegger, Husserl, ou então com Kant, ou até mesmo, no extremo, dá-lo ceticamente como moribundo para trazer-lhe a cânfora ‘radical’ de tisanas políticas e epistemológicas vencidas” (Chasin, 1987, p. 8). De certo, não se trata, com isso, de afirmar a suficiência de Marx mas, a rigor, a necessidade de compreendê-lo segundo sua própria letra, a fim de evitar desentendimentos, como ocorre em relação ao problema da individualidade, para muitos, uma interrogação afeita ao “jovem Marx”, incongruente com o desenvolvimento de seu *corpus* científico.

Ao contrário, tal como defendem outros comentadores, a individualidade compõe toda a tessitura da obra de Marx, ainda que de modo nem sempre explícito, colocando-se enquanto uma categoria, uma forma de ser (*Dasein*form), neste caso, do ser social dos homens. Conforme irá postular Lukács, cujo papel é fundamental na descoberta do estatuto ontológico do pensamento marxiano: “no centro do interesse de Marx está justamente a totalidade do desenvolvimento (abrangendo o indivíduo) em sua inteireza histórica” (Lukács, 2013, p. 580). Com efeito, não configura um objetivo deste artigo traçar um perfil geral da individualidade em Marx, mas tão somente arrolar algumas de suas principais determinações, a fim de subsidiar o trato da questão da individualidade em relação com a genericidade.

Marx é um ponto de chegada na história do pensamento filosófico, com um itinerário que herda criticamente dimensões da filosofia moderna, do Renascimento ao neohegelianismo. Por exemplo, se tratando de Hegel, este fornece a concepção histórica do ser e de sua contraditoriedade, ainda que envolvida por um invólucro místico. Do neohegelianismo de Feuerbach, herda - a despeito dos contornos naturalistas feuerbachianos - a compreensão do homem como um ser sensível e objetivo, inseparável das coisas e “uno com o que é”, em contraponto à filosofia especulativa. Jamais se furtando da crítica mordaz, a reintegração das contribuições de Hegel e Feuerbach ocorre sempre em conformidade com as linhas da arquitetura marxiana.

Com efeito, se o próprio autor nos adverte que “todo início é difícil”, o início difícil da ontologia que perdurou por mais de dois mil anos, repleto de meandros no curso do idealismo e da metafísica, deixou um estigma ainda insuperado. No entanto, em Marx ela se distancia das formas precedentes, visto que seu direcionamento é concreto, trata-se do *ente enquanto ente*, situado na esfera pré-teorética, isto é, que antecede qualquer teoria. Por coerência, os indivíduos, antes de tudo, são, existem. Relembrando a asserção presente em *A ideologia alemã*: “o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (Marx; Engels, 2007, p. 32-33). Verifica-se, portanto, que a realização do intercâmbio metabólico com a natureza e a satisfação dos carecimentos orgânicos é ineliminável, de modo que “o homem é imediatamente um ser natural”, um “ser natural, corpóreo, sensível, objetivo” (Marx, 2010a, p. 198, tradução nossa), que jamais pode prescindir de sua estrutura orgânica. Sob essa base irrevogável, ele se desdobra por meio de sua *atividade vital consciente*, sobretudo a partir do momento em que começa a produzir seus próprios meios de vida e, com isso, sua própria existência.

Para Marx, o homem é um ser que se autoproduz, pois ao interferir sobre seu próprio meio, sobre a natureza, ele modifica a si próprio, engendra atributos de uma nova forma de ser, o social. Nos *Manuscritos parisienses* ele assevera: “mas a vida produtiva é a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No tipo de

atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e a livre atividade consciente é o caráter genérico do homem” (Marx, 2010a, p. 112). Desse modo, essa atividade vital não se dá com os indivíduos em isolamento, mas somente a partir da interação de indivíduos sociais. Por meio do trabalho fica evidente, *au début*, a essência genérica dos indivíduos, elemento ontológico próprio ao homem, pois, como ressalta Teixeira (1999, p. 184): “o homem é o único ser que se efetiva e se reconhece como objetividade genérica, peculiaridade que o distingue dos demais seres vivos e é fundamento de sua processualidade histórica autoprodutora.”

Ainda de acordo com Teixeira (1999, p. 184): “ao reconhecer a objetividade, a materialidade da essência genérica do homem, Marx não estabelece, contudo, uma identidade entre a genericidade humana e o gênero natural”, no sentido de um aglomerado de indivíduos pura e simplesmente. O gênero (*Gattung*) se desenvolve a partir de uma base que sim, inicialmente aparece mais intrincada e ligada com o indivíduo, este indistintamente relacionado com o gênero, o que equivaleria a ser um mero membro de um conjunto, de uma multidão. Contudo, das determinações fundamentais acerca da individualidade encontra-se seu aspecto histórico e processual, tal como pode ser rastreado na sociabilidade, cujo desenvolvimento se dá em determinação recíproca com a individualidade. Por sua vez, tal desenvolvimento conduz a uma forma cada vez mais social que dissolve o gênero puro e simples localizado em formas mais recuadas no tempo, como na forma comunal, onde a subsunção do indivíduo ao conjunto pôde significar até mesmo a negação da individualidade ou seu reconhecimento como mera extensão da comunidade.

De modo ilustrativo, na Grécia antiga indivíduo e gênero se confundiam, se apresentavam em unidade, “tornando desconhecida e impensável qualquer tipo de cissura que contraponha ou, menos ainda, torne excludentes entre si as figuras de sua polaridade” (Chasin, 2012, p. 62). No entanto, esse nivelamento entre indivíduo e gênero no caso grego, bem como em outras formações pretéritas, não consiste em um apanágio merecedor de sentimentos bucólicos². Sua ocorrência se dá, como analisado por Marx, em razão de um parco desenvolvimento das forças produtivas, rebatendo na potência humana e no desenvolvimento dos indivíduos, igualmente limitados, ainda que algumas instituições e indivíduos possam ter se apresentado como grandiosos ou notáveis. Tem-se, assim, evidente a prioridade ontológica da produção material, que impôs determinações ao próprio desenvolvimento dos indivíduos em um momento histórico, cuja vida e desenvolvimento não podem ser “livres” no sentido incondicionado. Contudo, como visto, ao atuar no próprio mundo, os indivíduos são capazes de alterá-lo, implicando a transformação e o alargamento das próprias forças produtivas que antes restringiam e limitavam seu próprio desenvolvimento. Quando isso ocorre, formas de organização social fenecem, como foi no caso grego.

Por isso, a riqueza não constituía e nem poderia constituir o objetivo da produção entre os gregos. Não só pelo desenvolvimento estrangulado das forças produtivas daquele momento, mas porque esse mesmo desenvolvimento implicaria a suplantação da comunidade antiga. Assim, o objetivo dos gregos era gerar os melhores cidadãos, “o homem sempre aparece, por mais estreitamente religiosa, nacional ou política que seja a apreciação, como o objetivo da produção” (Marx, 2011, p. 399, modif.). Algo que parece ser admirável, e de certa forma o foi, pensando na dimensão fascinante das atividades erigidas pelos gregos no quadro de uma vida comunitária e cooperativa - basta pensar na política, na filosofia e na arte grega -,

entretanto, que também traz no mesmo envoltório, e na mesma proporção, a estreiteza e fraqueza desse tipo de sociabilidade.

O caso grego (e todos a ele assimiláveis) retratam esse indivíduo na forma do homem singular, enquanto elo de uma cadeia comunitária, partícula de um agrupamento incipiente e atrofico da forma de comunidade, pois ainda muito próxima e dependente da natureza. Embora pareça um indivíduo mais livre, que esteja exercitando plenamente sua singularidade, pois de certa forma tem a sua singularidade equiparada às disposições objetivas, é um indivíduo que parece grandioso pois está instalado em uma sociedade minúscula. Embora pareça um livre desenvolvimento do indivíduo, este estágio representa o contrário. Não por acaso tem-se a presença da noção de *justa medida* na sabedoria helênica. O *metro* precisa ser estabelecido pelos indivíduos, caso contrário, esta forma de organização social fenece. E feneceu.³

Diferentemente do gênero natural, a generidade humana se faz não pelo aglomerado de indivíduos, mas pela *relação* que estes estabelecem entre si, com a natureza, com o mundo e consigo próprios. O homem singular, por sua vez, difere-se dos demais seres vivos pois, ainda que tenha inicialmente a sua existência muito restrita e pautada pelos liames naturais, desde o princípio vincula-se com o seu gênero de um modo consciente, que seja através da simples consciência de seu pertencimento. O que diferencia o gênero de um animal e o do homem, em última instância, é o fato de que o segundo origina da sociedade, não de uma essência “natural” do homem em sua forma imediata e erroneamente interpretada, pois mesmo a relação humana mais simples já contém a mediação da sociedade. Se a essência humana “é o conjunto de relações sociais”, a individualidade também se efetiva nesse *medium* social, fazendo com que mesmo aquilo que remeta ao mais íntimo dos indivíduos esteja vinculado à existência genérica, jamais de modo imediato, mas com indivíduo e gênero presentes enquanto “dimensões distintas de um mesmo ser: unidade que, portanto, comporta diferenças” (Teixeira, 1999, p. 186).

O desenvolvimento do gênero humano, por seu turno, embora possua uma base natural irrevogável, com o afastamento das barreiras naturais assume a prioridade ontológica das forças motrizes especificamente sociais e, dessa forma, vai se dando o processo de realização de um gênero não mais mudo, e de uma individualidade que se desdobra de modo cada vez mais social. Nesse percurso, o homem singular não é anulado ou submetido a um anonimato pessoal, mas, ao contrário, o processo de socialização fornece a base para aprimorar e aprofundar sua individualidade. Sobre isso, o filósofo húngaro György Lukács auxilia na compreensão ao expor que “não há ente que não possa existir ao mesmo tempo como exemplar de seu gênero (universal) e como objetividade singular (singularidade)” (Lukács, 2010, p. 80), isto é, o fato de estar em relação com a generidade não dissolve a individualidade, não tolhe a existência da singularidade, e vice-versa. Àqueles que compreendem a individualidade sob a pecha do idealismo que abstrai e reconhece tão somente na abstração o indivíduo:

[...] é ontologicamente impossível apenas imaginar uma individualidade sem essa origem e esse desfecho, e muito menos ver, em seu ser isoladamente pensado, em seu - sob esta óptica: pretensão - movimento próprio, o princípio unificante, que realmente orienta a individualidade. Essa negação teoricamente brusca de preconceitos muito difundidos e profundamente enraizados não perde nada de sua acuidade se acrescentarmos, a título de explicação, que não se pretende negar a eficácia imediata primária dos fatores subjetivos do movimento, mas, pelo contrário, afirmá-la plenamente. De fato, sem

reconhecer esse caráter ontológico na imediatidade da vida dos indivíduos, estes não poderiam se tornar individualidades, mas apenas produtos mecânicos do desenvolvimento social (Lukács, 2010, p. 100).

No entanto, a unitária relação indivíduo-gênero pode não apenas comportar diferenças, mas antagonismos. Ao tratar da sociedade-civil burguesa (e de sua anatomia), Marx identifica a manutenção desse caráter relacional por um meio contraditório, no qual, os indivíduos, ao estarem subordinados à lei do valor e não à comunidade, têm suas relações mediadas pelo equivalente geral, o dinheiro. Esse último uma falsa abstração de posse real da genericidade pelos indivíduos, pois nos liames da lei do valor, os indivíduos passam a relacionar entre si apenas como indivíduos cambistas, que se isolam (apenas socialmente) e se realizam apenas enquanto indivíduos isolados. Desse modo, o aparecimento de uma nova forma de ser na sociabilidade do capital e sua condução ao aparecimento de uma forma completamente diversa de individualidade, é algo tributário ao próprio desenvolvimento das forças produtivas humanas.

A contradição está, pois, no progressivo desenvolvimento das forças produtivas e na produção continuamente dilatada, associada ao mais alto desenvolvimento da capacidade humana de apropriação da natureza, que não se converte imediatamente no desenvolvimento dos próprios indivíduos. Ao contrário, todo esse movimento se dá à custa das individualidades, a partir do engendramento de indivíduos cindidos, que se realizam, contraditoriamente, se desrealizando, por isso, não à toa Marx definirá o capital como o *não-ser do indivíduo*. Se antes a forma comunal limitava as possibilidades de objetivação das potências do indivíduo social, em razão da limitação do próprio desenvolvimento das forças produtivas próprias àquela forma anterior, na sociabilidade do capital “o incremento das forças produtivas do trabalho se dá, em certo sentido, aviltando a personalidade dos homens” (Sartori, 2020, p. 2444).

Desse modo, as forças produtivas se apresentam não como produção social dos indivíduos, como atividade que manifesta a potência social destes, mas como elo reprodutor do capital, culminando no seguinte quadro: máxima produção de riqueza e de desenvolvimento de potência humana, ao passo que há um engendramento limítrofe das individualidades e um máximo estranhamento. As subjetividades se constituem de maneira reduzida e aberrante em face à riqueza criada. Contudo, de maneira correspondente à limitação dos indivíduos, está também a limitação das formas de comunidade e a relação com a genericidade, isto é, as relações sociais, por meio das quais os indivíduos se fazem, estão em contradição com a potência humana engendrada, com as forças produtivas. Segundo Chasin (2001, p. 73): “a capacidade humana alcançada para a produção de seu mundo próprio é superior e mais potente do que a organização social que os homens permanecem obrigados a tolerar, contra a qual se debatem.”

Com efeito, se existe uma relação matrizadora entre as formas de sociabilidade e o processo de individuação, ambos se dão de maneira restrita, reduzida e tacanha frente à opulência criada pelo próprio homem. É aqui que emerge a necessidade da figura do Estado, do direito e da política, por exemplo, enquanto formas regulatórias que se põem diante dos estágios ainda limitados de desenvolvimento humano-social, onde o controle consciente dos indivíduos sobre sua própria existência encontra-se ainda inviabilizado. A seguir, serão recuperados alguns dos lineamentos fundamentais acerca dessas formas

regulatórias e organizadoras da vida social, e de como influem na relação entre indivíduo e gênero humano, tendo como base a tematização de Marx sobre o problema da emancipação política.

A tematização da emancipação política e seus limites

No momento inaugural de elaboração de seu pensamento, sobretudo na condição de editor da *Gazeta Renana* (*Rheinische Zeitung*), quando tomou conta dos interesses materiais - bastando recordar os temas discutidos em seu texto sobre o furto de lenha -, Marx ainda se voltava para uma posição ainda bastante ligada à politicidade. A valorização da política é acompanhada da valorização do Estado e do caráter universal do direito em 1842. No ano seguinte, avança com sua crítica à Hegel, revisando a questão do Estado dentro do programa de fazer uma “crítica impiedosa de tudo o que existe”.

Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx critica a hipostasiação da ideia do Estado e sua conversão em sujeito, ainda que sua posição seja a de um democrata radical, pois, para ele, apenas a “democracia, figura política esta que traria consigo a existência genérica das pessoas” poderia representar “a unidade entre indivíduo e gênero” sem “o apartar do público diante do privado” (Sartori, 2020, p. 2458). O Marx da também chamada *Crítica de Kreuznach* defende a democracia em oposição à monarquia, enxergando a superação da oposição entre indivíduo e gênero neste terreno democrático, conciliando, em suma, contradições da sociedade civil-burguesa na figura do Estado.

Na sequência, em *Sobre a questão judaica*, sua posição é mais radicalizada, pois a figura do próprio Estado é colocada em questão. Se antes a crítica recaía sobre o Estado prussiano burocrático e feudal, agora o próprio Estado político é rechaçado. Seu pano de fundo permanece o mesmo de antes de 1843, a chamada *miséria alemã*, no entanto, a oposição entre Estado e sociedade é agora irreconciliável. Ao debater com Bruno Bauer e seus consortes, não apenas na obra em questão, mas em textos ulteriores como *A ideologia alemã* e *A sagrada família*, Marx amplia e radicaliza sua crítica à sociedade civil-burguesa (aqui entendida como sinônimo da sociabilidade capitalista), e às suas principais determinações. Tal fato não anula a importância dos trabalhos anteriores, ao contrário, permite visualizar a *continuidade na descontinuidade* de seu pensamento. Ao tratar das determinações da sociedade civil-burguesa, é inevitável pôr em debate a religião, a política, e o direito, não apenas a operacionalização, mas cada um enquanto tal. É nesse âmbito que emerge a diferenciação entre *emancipação política* e *emancipação humana* da qual trataremos.

Em seus escritos sobre a questão judaica, onde Marx se recusa a limitar o debate com Bruno Bauer de uma forma a manter-se apenas no âmbito religioso, o autor deslinda que a emancipação política não garante a igualdade, liberdade e seguridade entre os indivíduos de forma plena, pois a emancipação política não significa romper com a ordem burguesa, onde a garantia da igualdade e da liberdade são inviáveis. Ainda que a emancipação política seja um progresso diante de formas mais rudimentares de relações sociais afeitas às sociedades pré-capitalistas, por exemplo, no caso do absolutismo estatal que operava em detrimento dos indivíduos, ela se circunscreve à sociabilidade do capital.

Sua *liberdade* é a do homem isolado, “como mônada isolada recolhida dentro de si mesma”, apartado de suas relações sociais, “limitado a si mesmo” (Marx, 2010b, p. 49). A liberdade, portanto, perpassaria pela

velha máxima da liberdade de um que termina onde começa a do outro, limitando-a apenas à função de não ocasionar prejuízos ao outro, sendo que tal determinação se dá pela via legal. A *igualdade*, por sua vez, é aquela delimitada ao âmbito formal, onde, na condição de *citoyen*, o indivíduo adquire uma igualdade perante a lei. Já a *seguridade* consiste na mera asseguuração do egoísmo, de sua existência enquanto ente parcial, cujos interesses privados estão separados da comunidade. Conforme explicita Marx:

Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta (Marx, 2010b, p. 50).

É chave compreender que tal separação compreende não apenas a cisão entre *citoyen* e *bourgeois*, mas entre indivíduo e gênero-humano, entre ente parcial e ente genérico. A liberdade se efetiva por meio da concorrência de indivíduos isolados, com o reconhecimento do indivíduo apenas pelo exercício mútuo de seu egoísmo. Não se trata da liberdade fundamentada no ser social dos homens, mas na separação entre os indivíduos, no seu isolamento promovido pelo capital.

Convém destacar a forma como se dá esta determinação e distinção legal de liberdade, principalmente tendo em vista que também em *A ideologia alemã*, a crítica ao direito e ao Estado também comparece, no sentido destes serem “a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época” (Marx; Engels, 2007 p. 76). Desta forma, leis que vigoram na sociedade são elaboradas por uma classe dominante, o que torna uma ilusão a ideia de que a lei se baseie na vontade livre de cada um. O direito na sociedade burguesa, segundo Marx, encontra-se intimamente ligado à propriedade privada e ao Estado, sendo que estas relações são colocadas como resultados de uma vontade geral, o que nos leva a compreender que a aplicação do direito do indivíduo à liberdade, está em verdade ligado à propriedade privada:

[...] o direito de desfrutar a seu bel prazer (*à son grê*), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade (Marx, 2010b, p. 49).

A igualdade, por sua vez, é a dos indivíduos iguais por sua total indiferença, uma igualdade abstrata, cujo direito para reconhecê-los como iguais acontece pela via da desigualdade. Assim, como ironizado por Marx n’*O capital*, o “pomposo catálogo dos direitos inalienáveis do homem”, os assim chamados direitos humanos, são construídos apenas como direitos do indivíduo participante da sociedade burguesa, sob o pilar de sua separação com o seu ente genérico.

Desse modo, a universalidade abstrata com a qual os direitos do homem são apreendidos é efetiva apenas no particularismo da sociedade civil-burguesa, pois, em verdade, o Estado e os direitos do homem trazem consigo todas as mazelas que os contemporâneos de Marx tentaram contrapor. Com efeito, ao tratar de emancipação política, Marx situa exatamente esse cenário, no qual vigora um acento valorativo à politicidade, incapaz de levar às últimas consequências a real superação das determinações da sociedade civil-burguesa, isto é, do capitalismo. Dessa maneira, “o limite da emancipação política fica evidente no fato

de *Estado* ser capaz e se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre ela, no fato de o Estado ser capaz de um *Estado livre* [*freistaat*], república) sem que o homem seja um livre” (Marx, 2010b, p. 38-39).

Contudo, cabem algumas advertências, dentre elas, a de ser um equívoco afirmar que, em Marx, a crítica à política significa a ausência de atuação no campo político, quando, na verdade, a política se mostra como uma via para tocar nas raízes fundamentais da sociedade civil-burguesa. A política, apesar de não ser a única, é uma das vias para a busca da supressão dessa forma de sociabilidade, sendo possível, através dela, pensar a sociedade civil-burguesa e o Estado moderno. Partindo dessa compreensão, não podendo ser vislumbrada como principal tampouco como irrelevante, em Marx, as explanações sobre a emancipação política perpassam pelo reconhecimento da importância desta, porém atentando-se para os perigos de se ater a ela. Assim:

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática (Marx, 2010b, p. 41).

Marx também faz apontamentos sobre o Estado que complementam os aspectos supracitados. Para ele: “o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa” (Marx, 2010b, p. 40). O Estado, assim, tenta alçar uma generidade que é fictícia e falseada. Ele tenta representar uma universalidade, mas em sua substância encontra-se a marcação da cisão entre os interesses coletivos e os interesses particulares. Portanto, é uma forma de comunidade ilusória, uma “soberania fictícia”, uma “universalidade irreal”, que comunga a mediação da política, um dos momentos fundamentais da formação das individualidades na sociabilidade do capital. Portanto, “no Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (p. 40-41).

Na esteira de Marx, Lênin caracteriza o Estado enquanto “o produto e a manifestação do *caráter inconciliável* das contradições de classe” (Lênin, 2017, p. 29), demonstrando a imposição de contradições igualmente inconciliáveis, cuja resolução passa ao largo do poder estatal. Outrossim, não só o Estado pressupõe a luta de classes como ambos pressupõem a opressão de uma classe sobre a outra, sendo o Estado, por fim, um órgão dessa dominação de classe. Lênin contribui no entendimento da estreiteza posta pela forma democrática no interior do capitalismo, explicitando que o democratismo até suas últimas consequências é impossível de ser efetivado nessa ordem social, ao contrário, esta sempre pressupõe uma democracia mutilada, miserável e falsificada.

A sociedade capitalista, considerada em suas mais favoráveis condições de desenvolvimento, oferece-nos uma democracia mais ou menos completa na república democrática. Mas essa democracia é sempre comprimida no quadro estreito da exploração capitalista e, por isso, sempre permanecerá, no fundo, a democracia de uma minoria, apenas para as classes possuidoras, apenas para os ricos (Lênin, 2017, p. 112).

Na mesma direção, encontramos uma importante síntese no trabalho de Paulo Fleury Teixeira, a fim de relacionar a problemática do Estado com o tema da relação indivíduo-gênero humano:

[...] o estado constitui a instituição do poder de uma classe e uma realização ilusória da essência genérica do homem, que na prática está contraditoriamente cindida pela divisão do trabalho e fragmentada no antagonismo de classes. A genericidade necessariamente presente na reprodução individual - desde a simples existência material até a totalidade das dimensões do seu ser - toma, na forma de estado, a configuração de algo ilusório, independente dos mesmos indivíduos. Os *interesses coletivos* cristalizados no estado se apresentam como algo alheio aos objetivos individuais e exterior à realização de si dos indivíduos (Teixeira, 1999 p. 194).

Tais apontamentos são de suma importância para compreender justamente onde se pauta a crítica da insuficiência da emancipação política, pois é visível que Marx aponta a importância deste tipo de emancipação, porém é igualmente importante ressaltar, além de sua inquestionável validade, a necessidade de ultrapassá-la rumo à emancipação humana. Isso porque, nas vias da emancipação política, ficam intocadas as bases que devem ser superadas, a saber, as determinações da sociedade burguesa. Não se trata meramente de suprimir a oposição entre sociedade civil-burguesa e Estado, mas de suprimir ambos. A emancipação política é limitada porque a sociedade civil-burguesa, onde a primeira encontra-se circunscrita, é também limitada.

Emancipação humana: dever do gênero humano e a realização plena dos indivíduos

A despeito do foco na expressão em *Sobre a questão judaica*, a emancipação humana é, na verdade, um componente central da obra marxiana, não apenas um ponto vago no período formativo de seu pensamento. Ainda que não apareça com as mesmas palavras, há uma evidente continuidade durante o tratamento dos temas da revolução política e social, como nas *Glosas marginais* e em textos sobre a situação política francesa (Sartori, 2020). É fundamental compreender que fórmulas similares com o mesmo conteúdo são empregadas pelo autor alemão desde 1844 até sua *magnum opus* *O capital* para designar a emancipação humana, tal como *revolução social*. Em última instância, esta consiste no movimento de reapropriação das potências produtivas sociais pelos indivíduos livremente associados, na alteração substancial das bases sociais da sociedade.

Segundo Marx (2010b, p. 54):

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*.

A emancipação humana consiste na recuperação do ente genérico em detrimento de sua redução em ente parcial, em sua forma mais canhestra e tacaña, tal como hoje se apresenta na sociedade civil-burguesa. Recuperação essa que não se dará, como visto, por meio por meio da simples ampliação de direitos no âmbito da formulação abstrata de leis e tampouco por meio de quaisquer formulações que deixam intocadas as bases da sociabilidade do capital. Isso pressupõe, fazer a exercitação ontológica das

prerrogativas da cisão indivíduo-gênero humano, cujo descompasso foi analisado por Marx de maneira detida em diversos momentos. Ainda que não seja possível aqui trazer uma síntese de todos esses momentos, buscou-se resgatar aspectos presentes no período formativo do pensamento marxiano.

Cabe salientar a importância de recuperar a problemática do estranhamento, contradição entre o desenvolvimento das individualidades e das potências postas pelo gênero humano. Conforme sintetiza o filósofo brasileiro José Chasin (2001, p. 73):

[...] os homens desenvolveram sua capacidade de produzir, de se apropriar produtivamente da natureza, ou seja, suas forças vitais de efetuação de mundo, mas ainda não alcançaram o desenvolvimento de suas forças vitais necessárias à produção de si mesmos, sua forma máxima de produção. Sabem lidar e moldar os predicados do seu ser natural, mas não as categorias do ser social.

Como visto, não se trata de um anseio bucólico de retorno aos estágios anteriores à sociabilidade do capital, mas se valer de suas conquistas, incluso o máximo desenvolvimento das forças produtivas e da riqueza, com a máxima capacidade de produção do humano. Não se trata apenas da elevada capacidade da produção material, mas também da genuína, consciente e autêntica produção do humano, ou seja, o desenvolvimento omnilateral, para todos os lados, do ser social.

Convém precisar, para retomar Marx sobre a passagem do *reino da necessidade* para o *reino da liberdade*⁴, que o reino da necessidade é uma base, um momento distinto no interior de uma unidade justamente com o reino da liberdade. Ou seja, a criação do reino da liberdade, aquele do desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, que expressa a construção do mundo espiritual humano, só pode existir em íntima relação e a partir da construção do mundo material do homem. Por isso, Marx sempre teve razão ao enfatizar esse caráter ontológico da economia, não admitindo, porém, qualquer fetichização de sua constituição real fundante; e não apenas na “pré-história” da humanidade, mas também no fato de que na verdadeira história da humanidade o “reino da liberdade (...) só pode florescer naquele reino da necessidade (isto é, da economia – G. L.) como sua base” (Lukács, 2010, p. 110).

Essas proposições são fundamentais para advertir de que não se trata de uma hipostasiação da economia, nem do reconhecimento de um desenvolvimento que ocorra de modo independente da prática social, econômica ou extra-econômica. Ou seja, a produção do mundo material direciona novamente para o fato do desenvolvimento nunca poder se dar de modo indiferente aos limites da realidade objetiva, limitado aos aspectos subjetivos. Subjetividade e objetividade aparecem de maneira justaposta, caso contrário, a passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade poderia ser apreendida como mero utopismo, como fruto de um movimento isolado de uma subjetividade isolada. Lukács chama atenção para isso nos *Prolegômenos*: “esse ‘reino da liberdade’ pressupõe um acabamento pleno da economia (do ‘reino da necessidade’), sabemos como apenas dessa maneira parece possível uma superação da utopia pela teoria marxiana do socialismo” (Lukács, 2010, p. 107).

Importa-nos, neste momento, identificar que o desenvolvimento das relações materiais, das forças produtivas, se encontra *prima facie* “com o desenvolvimento das capacidades humanas, ainda que ela se externe de modo desigual e contraditório” (Lukács, 2013, p. 199). Portanto, o processo de humanização do homem se realiza para além da esfera da reprodução material da sociedade, muito embora tenha sempre esta

base como seu pressuposto. E quando Lukács chama atenção para o possível caráter desigual e contrário entre ambos, toca em algo fundamental: a produção material do mundo é a base para a produção espiritual dos homens, mas ambos, embora simultâneos, não são idênticos, e tampouco ocorrem necessariamente no mesmo *tantum*.

Estamos diante de uma apreensão mais rica e completa frente às deformações presentes inclusive no interior do próprio marxismo, que rendido às diluições gnosiológicas, concedeu à prioridade ontológica da economia uma ênfase de valor, eliminando a dimensão subjetiva. A despeito da importância de Pachukanis, citamos-o como exemplo. O autor incorre no problema ao asseverar que dever-se-ia buscar algo como o “novo homem socialista do futuro, que funde seu ‘eu’ com o coletivo” (Pachukanis, 2017, p. 160). Encontramos também nas experiências que se assumiram como socialistas, a responsabilidade, em muito, pelo abandono do horizonte da emancipação humana, este ficou esquecido em meio ao coletivismo, ao economicismo, ao politicismo (atrelado ao burocratismo) etc. Do mesmo modo, a preocupação com o desenvolvimento das individualidades foi equiparada à mero subjetivismo e, conseqüentemente, abandonada.

Por isso, ao trazer a diferenciação entre emancipação política e emancipação humana fica patente que essa realização plena e multilateral dos indivíduos e da generidade humana não é um dever-ser ou uma plataforma de ideários políticos, muito menos fruto de um conteúdo utópico do pensamento de Marx. E ainda que Marx não tenha sido o único a abordar o problema, a negligência à essa temática é bastante presente no marxismo adstringido, que deixou de lado o centro do pensamento marxiano, a problemática incontornável da emancipação humana. Nessa linha, a crítica marxiana, por exemplo, aquela direcionada à Bruno Bauer em *Sobre a questão judaica*, permanece atual pois, lamentavelmente, ainda se encontra na plataforma política da esquerda posições afeitas àquelas alvo da crítica marxiana. Ainda não foram superadas as posições de um Bruno Bauer e, não só, muitas vezes o léxico da esquerda brasileira traz um posicionamento ainda inferior e mais retrógrado. Basta, com isso, mencionar a defesa da cidadania, da dignidade, dos direitos do homem e do entendimento da liberdade por meio de jargões ainda reinantes.

Na contramão disso, a dicção marxiana apresenta a emancipação humana, conforme sintetiza Sartori (2020, p. 2466), “relacionada à modificação substantiva das bases sociais da sociedade e à supressão da contradição entre indivíduo e gênero”. Essa supressão envolve a necessidade de não se fazer uma crítica parcial que se atém aos limites da emancipação política, e nem à crítica que leva à desolação. Se os indivíduos se autoproduzem, a eles estão abertas as possibilidades para se produzirem de uma maneira diferente, em direção à “uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (Marx; Engels, 1998, p. 59). Esse é o horizonte da reintegração ou retorno do homem a si mesmo, com a verdadeira apropriação da essência humana por e para o homem, superando o seu estranhamento. Em suma, a transformação das individualidades é a transformação das relações sociais e, também, em última instância, o reconhecimento da essência genérica dos indivíduos. Almejar a isso não só diz respeito a uma fidelidade à obra de um autor (embora este não seja qualquer autor), mas diz respeito a um problema central da humanidade.

Considerações finais

O tema do pleno exercício das individualidades, conforme exposto, ganha grande notoriedade a partir do elevado nível em que se encontra a contradição das forças produtivas com as relações sociais, do indivíduo com o gênero humano, da riqueza material criada e do empobrecimento do humano. Conforme foi evidenciado, a busca pela emancipação política é importante, mas se mantém no interior de limites próprios à sociedade civil-burguesa e ao Estado. Coaduna com a manutenção da cisão entre indivíduos, egoístas e autocentrados, e a generidade humana.

A busca por essa emancipação constitui um passo que, se único, garante apenas uma igualdade abstrata perante a lei e mantém o homem egoísta e apartado da sociedade, bem como da relação com os outros homens. Já a busca por sanar esse descompasso entre o nível de desenvolvimento das capacidades humanas com o desenvolvimento dos próprios indivíduos, a fim de possibilitar o pleno exercício das individualidades, só pode ocorrer por via da verdadeira emancipação, a emancipação humana. E sem que para isso deva ocorrer um retrocesso das potências criadas no interior do próprio capitalismo, o caminho deve se dar daqui em diante, unindo o máximo desenvolvimento das capacidades elaboradas pelo gênero humano até então com o máximo desenvolvimento das individualidades.

Referências:

- CHASIN, J. Da razão do mundo ao mundo sem razão. **Nova Escrita/Ensaio**: Marx Hoje, nº esp. 11/12, 1987.
- CHASIN, J. Ad hominem - rota e prospectiva de um projeto marxista. **Ensaio Ad Hominem/Estudos e Edições Ad Hominem**, n. 1, tomo IV - dossiê Marx, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001, p. 5-78.
- CHASIN, J. O futuro ausente. Para a crítica da política e o resgate da emancipação humana. **Verinotio revista on-line**, n. 15, ano VIII, ago. 2012, p. 60-102.
- LÊNIN, V. **O estado e a revolução**: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. São Paulo: Boitempo, 2017.
- LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. Trad. Lya Luft, Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélcio Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes, São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**. Trad. Miguel Vedda, Fernanda Aren, Silvina Rotemberg. Buenos Aires: Colihue, 2010a.
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2010b.
- MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos económicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política**: Livro III: o processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K.; ENGELS, F. **O manifesto comunista**. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

PACHUKANIS, E. P. **Teoria geral do direito e marxismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

SARTORI, V. Política, gênero humano e direitos humanos na formação do pensamento de Karl Marx. **Rev. Direito Práxis**, Rio de Janeiro, v. 11 n. 4, 2020, p.2440-2479.

TEIXEIRA, P. A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848. **Ensaio Ad Hominem/Estudos e Edições Ad Hominem**, n. 1, tomo I - Marxismo, São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999, p. 175-246.

Notas

¹ Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Psicóloga pela UFJF. Pesquisadora do Laboratório de Psicologia Histórico-Cultural da UFSJ (LAPSIHC-UFSJ). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2844757570441480>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8873-6829>; E-mail: mirandafurtuoso@gmail.com.

² “Em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele. É tão ridículo ter nostalgia daquela plenitude original: da mesma forma, é ridícula a crença de que é preciso permanecer nesse completo esvaziamento. O ponto de vista burguês jamais foi além da oposição a tal visão romântica e, por isso, como legítima antítese, a visão romântica o acompanhará até seu bem-aventurado fim” (Marx, 2011, p. 110).

³ Reconhecer, contudo, a importância da civilização grega, cuja marca perdura ainda cuja marca perdura ainda nos dias atuais, não é um contrassenso, embora ela não possa ser o metro para as formas de desenvolvimento superiores, pois diz de uma determinada forma de indivíduo, de relações sociais, e de uma postura ante a natureza, em suma, da *infância histórica da humanidade*, assim como Marx a caracteriza na introdução dos *Grundrisse*, à qual não se deve e nem se pode almejar regressar. Diz Marx: “[...] é possível Aquiles com pólvora e chumbo? Ou mesmo a *Iliada* com a imprensa ou, mais ainda, com a máquina de imprimir? Com a alavanca da prensa, não desaparecem necessariamente a canção, as lendas e a musa, não desaparecem, portanto, as condições necessárias da poesia épica? Mas a dificuldade não está em compreender que a arte e o epos gregos estão ligados a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade é que ainda nos proporcionam prazer artístico e, em certo sentido, valem como norma e modelo inalcançável” (Marx, 2011, p. 63).

⁴ A passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade comparece de modo bastante explícito na seguinte passagem: “com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado - e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. À medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que o fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica” (Marx, 2017, p. 882-883).

Recebido em: 18 de jan. 2024

Aprovado em: 22 de set. 2025