

# DA CRÍTICA DA RELIGIÃO À CRÍTICA DA POLÍTICA EM MARX: SOBRE A NECESSIDADE DE PENSAR A EMANCIPAÇÃO PARA ALÉM DA POLÍTICA DEMOCRÁTICO-BURGUESA

Renato Almeida de Oliveira

---

Doutor em Filosofia pela UFC

Professor Adjunto do Curso de Filosofia da UVA

[renatofilosofosds@yahoo.com.br](mailto:renatofilosofosds@yahoo.com.br)

## Resumo

O objetivo do artigo é apresentar algumas ideias políticas de Marx, notadamente em seus textos de juventude, a partir de uma crítica da religião. Pretende-se explicitar as ideias de Marx sobre os limites da política moderna e a necessidade de pensar a emancipação para além da política democrática-burguesa do Estado moderno, politicamente emancipado. A crítica marxiana da política possui como ponto de debate a presença da religião tanto na vida privada dos indivíduos quanto no Estado. Nesse sentido, nossa hipótese é que as ideias políticas de Marx neste período de sua juventude vieram à tona a partir de uma crítica da religião.

**Palavras-chave:** Religião. Política. Emancipação. Karl Marx.

## Abstract

The aim of this article is to show some political ideas of Marx, especially in his early texts, from the starting point of a critique of religion. It is intended to explain Marx's ideas about the limits of modern politics and the need to think the emancipation beyond democratic-bourgeois politics of modern and politically emancipated State. The marxian critique of politics has as debate topic the presence of religion in both State and private life of individuals. In this sense, our hypothesis is that Marx's political ideas in this period of his youth came to light from a critique of religion.

**Keywords:** Religion. Politics. Emancipation. Karl Marx.

## 1 Introdução

A concepção abstrata do homem expressa na filosofia do direito de Hegel surge de modo prático no ordenamento do Estado de Direito, nas Constituições da emancipação política moderna. Marx discute esse formalismo político em dois textos

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 1	p. 65-87	jan./jun. 2019
-------------	--------	------	------	----------	----------------

publicados nos *Anais Franco-Alemães: Sobre a Questão Judaica e Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, ambos escritos entre 1843 e 1844.

Em *Sobre a Questão Judaica*, por exemplo, a partir de um debate com a crítica de Bruno Bauer ao Estado cristão, 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.

Em 11 de outubro de 1843, na ocasião com 25 anos, Marx chega a Paris, a capital intelectual do mundo, cidade de lutas políticas e sociais e de uma classe operária revolucionária. Em Paris, viviam milhares de refugiados alemães, que fugiram das perseguições políticas do governo prussiano. Esses alemães formaram grupos (espécie de sociedade secretas) de orientação socialista, aos quais Marx passou a frequentar. Foi nestes grupos que ele teve contato com os ideais revolucionários do operariado francês, que marcará toda a sua obra daí por diante. Todo esse contexto será fundamental à formação intelectual do jovem filósofo e lhe dará ânimo para o novo empreendimento que pretende levar a cabo junto a seu amigo Arnold Ruge, a criação de uma revista que divulgasse os ideais revolucionários.<sup>1</sup>

Marx começa então a escrever seus primeiros textos em Paris. Passa a dedicar-se com afinco ao projeto da revista, mesmo havendo divergências teóricas entre ele e Ruge, visto que “Arnold quer fazer dela o ponto de convergência dos liberais da Alemanha e da França, ao passo que Karl pretende, pelo contrário,

---

1 A respeito desse período da vida de Marx, confira: ATALLI, 2007; LÁPINE, 1983; MCLELLAN, 1990.

transformá-la em instrumento revolucionário.” (ATALLI, 2007, p. 74). Contudo, em fevereiro de 1844 é lançado o primeiro número da nova revista, chamada *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anais Franco-Alemães*), na qual aparecem dois textos de Marx, que serão o “carro-chefe” desse primeiro e único número.

Nosso objetivo neste texto é explicitar as ideias de Marx sobre os limites da política moderna e a necessidade de pensar a emancipação para além da política democrática-burguesa do Estado moderno, politicamente emancipado. A crítica marxiana da política terá como ponto de debate a presença da religião tanto na vida privada dos indivíduos quanto no Estado. Nesse sentido, nossa hipótese é que as ideias políticas de Marx neste período de sua juventude vêm à tona a partir de uma crítica da religião.

## 2 Os limites da emancipação política moderna

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 expressão hobbesiana *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.

Analisarei como Marx estrutura a sua argumentação crítica contra essa sociedade, bem como ele se contrapõe à política e ao Estado democrático de direito que regulam as relações sociais e como formula, em partes, a sua concepção de política fundada na concepção de emancipação humana.

Para expor suas ideias, Marx lança mão de uma discussão teórica com o neo-hegeliano Bruno Bauer acerca da questão judaica. Inicialmente, Marx (1) apresenta a crítica de Bauer à questão judaica, mostrando como ele se opõe à influência religiosa no Estado; (2) à medida que reconstrói a argumentação de Bauer, Marx expõe a concepção de emancipação para o neo-hegeliano, e, em seguida, (3) inicia sua crítica à emancipação política. Por fim, (4) Marx conclui seu ensaio com uma crítica ao caráter formal-abstrato dos Direitos Humanos e (5) apresenta sua ideia de emancipação humana, que seria a verdadeira e real forma de emancipação.

Para Bruno 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, 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” (MARX, 1989, p. 36). 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.” (MARX, 1989, p. 36). 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. A emancipação política, que na concepção de Bauer seria a verdadeira emancipação humana, ocorreria quando o homem pusesse a sua condição de ser religioso atrás da sua condição de cidadão, para viver uma condição humana universal. Daí podemos inferir a ideia fundamental de liberdade para Bauer: ser livre é desfrutar dos direitos inalienáveis do homem que são garantidos pelo Estado. Se alguém quiser cumprir seus preceitos religiosos, que o faça como objeto absolutamente privado. Por exemplo, no caso específico do judeu, ele deixaria realmente de ser judeu se

[...] não admitisse, através do seu código religioso, ser impedido do cumprimento dos deveres para com o Estado e para com os concidadãos; se assistisse e participasse, aos sábados, nos assuntos públicos da câmara de deputados. (MARX, 2005, p. 38-39).

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? (MARX, 1989, p. 39).

A religião não se opõe à emancipação política, pensa Marx. Vejamos o exemplo dos Estados Unidos da América do Norte: 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 secular. (MARX, 1989, p. 41).

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, por quanto 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” (MARX, 1989, p. 43). 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. 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 sociopolítica 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 permitir.<sup>2</sup>

2 “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”. (LUKÁCS, 2007, p. 28).

### **3 *Citoyen* e *Bourgeois*: a antropologia formal do estado moderno e a individualidade egoísta da sociedade burguesa**

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, 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 estranhos. (MARX, 1989, 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.<sup>3</sup> 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” (MARX, 1989, p. 46). Desse modo, se de um lado a Revolução Francesa, como expressão máxima do movimento emancipatório moderno, tenha despertado a consciência humana para a cidadania e lançado as bases para a constituição dos Estados modernos e dos Direitos Humanos, por outro ela consolidou 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 ideia de comunidade aí subtendida 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 [...] (FURTADO, 2002, p. 168).

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

3 “Nesta divisão e contradição que se reproduz em cada indivíduo [...] o cidadão é o servidor do burguês, do *homme* 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 heroico 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.” (LUKÁCS, 2007, p. 168).

encontra quanto à sua cidadania é apenas uma parte da universal contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil” (MARX, 1989, p. 53). 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 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.

#### 4 O pressuposto da crítica religiosa

Com *A Questão Judaica*, também foi publicado o texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. 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 sociopolítico. 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.

Com essa ideia, Feuerbach inverte uma das máximas religiosas: o homem não foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas, ao contrário, Deus foi criado à imagem e semelhança do homem. Do mesmo modo, a religião não faz o homem, mas é este quem a constitui, porquanto a religião é a mera expressão efetiva da alienação da genericidade (autoconsciência) humana. A religião revela a universalidade humana, porém, uma universalidade abstrata, hipostasiada, contraposta à existência real do homem. Este, em seu estranhamento, almeja as “coisas do céu” como se buscasse a sua verdadeira vida.

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 sociopolítico, no qual a religião é produzida. É na vida social que se funda a inversão dos atributos humanos. Nessa perspectiva, a crítica feuerbachiana mostra-se limitada, revelando seu *aspecto negativo*, pois não desceu à fonte do estranhamento religioso, que, consoante Marx, seria 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 é o Estado e a sociedade quem criam a religião enquanto reflexo de sua insuficiência:

[...] o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião. (MARX, 1989, p. 77).

A afirmação acima, de que o homem não é um ser abstrato fora do mundo, revela a compreensão marxiana do princípio antropológico de Feuerbach. Este princípio, porém, conforme Marx, é limitado, porquanto não atribui ao homem a determinação histórico-social. Desse modo, a superação do antropologismo abstrato de Feuerbach desemboca numa crítica sociopolítica, uma crítica ao *mundo invertido*, à sociedade burguesa, a qual, respaldada pelo Estado, cria a religião como reflexo de sua insuficiência.

Enquanto *teoria geral do mundo*, *resumo enciclopédico*, a religião revela as contradições e insuficiências seculares. O religioso que busca em Deus a paz, a satisfação, o bem, revela uma realidade social violenta, injusta e má. Por isso que a religião é a *lógica em forma popular* da sociedade. Enquanto *sanção moral*, a religião justifica os valores sociais que, em geral, encobrem as relações injustas e desiguais. Ela, por um lado, ameniza, conforta os homens de seus sofrimentos, por outro, justifica esses sofrimentos. É nesse sentido que ela é a *base geral de consolação e justificação*. Em suma, a religião constitui-se como reflexo da genericidade humana não efetivada na vida concreta. Sendo assim, para Marx, a luta contra a religião é uma luta indireta contra as contradições da sociedade civil burguesa; a crítica à religião é uma crítica indireta ao modo de vida do homem na modernidade.

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 sem alma” (MARX, 1989, p. 78); em poucas palavras, é “o ópio do povo” (MARX, 1989, p. 78). 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 auréola. (MARX, 1989, p. 78).

## 5 A unidade entre homem e filosofia como princípio emancipatório

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 às 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.

Marx não pretende simplesmente negar um modo determinado de estranhamento, no caso o estranhamento religioso – e alcançar as mesmas conquistas políticas dos Estados modernos, pois isso seria uma mera reconfiguração do estado de estranhamento. O que Marx verdadeiramente pretende é revolucionar toda e qualquer forma estrutural de estranhamento nos campos da política, economia, entre outros. Em outros termos, o alvo da filosofia radical de Marx “[...] é um inimigo que ela procura, não refutar, mas *destruir*” (MARX, 1989, p. 80).

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 determinada.<sup>4</sup>

Para Marx, a Alemanha atingira o nível das nações modernas apenas no pensamento, ao passo que essas nações possuíam sistemas políticos bem desenvolvidos. Marx não pretende, entretanto, que a Alemanha atinja o *status quo* das nações modernas e que nenhuma nação se restrinja a esse *status*, mas que o ultrapasse, pois, do contrário, as conquistas políticas seriam limitadas, como foram as conquistas advindas da emancipação política. O futuro da Alemanha, diz Marx, e acrescento como o futuro das nações modernas, “[...] não pode restringir-se nem à

---

4 Essa ideia 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. Como diz Schütz (2001, pp. 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”.

negação direta das suas circunstâncias jurídicas e políticas reais, nem à imediata realização das suas circunstâncias jurídicas e políticas ideais” (MARX, 1989, p. 84).

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” (MARX, 1989, p.84). De que modo 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’ (MARX, 1989, p. 86).

A proposta de Marx à superação da *servidão moderna* é, aparentemente, ingênua. Ele propõe, como vimos acima, uma unidade entre filosofia e homens. 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. Essa classe é o proletariado. Justamente por sofrer diretamente os limites da emancipação política, o proletariado tem o papel fundamental no processo da emancipação humana. Tal segmento social é a classe revolucionária por excelência; em primeiro lugar, porque sua existência é exterior em relação à sociedade; em segundo lugar, porque seus sofrimentos são universais e por último porque sua condição miserável é radical. (MARX, 1989, p. 82).

## **6 Considerações Finais: a política como autodeterminação dos homens**

Para encerrar, retomo algumas ideias de Marx nos escritos aqui trabalhados que nos permitem vislumbrar uma concepção positiva da política em sua filosofia. Essa positividade da política significaria a autodeterminação dos homens na sociedade. A concepção de uma “comunidade política originária” expressa a ideia de

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 1	p. 65-87	jan./jun. 2019
-------------	--------	------	------	----------	----------------

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.” (FURTADO, 2002, p. 169).

Para Hegel, uma Monarquia Constitucional eliminaria o fosso que existe entre Estado e sociedade civil, mediante a representação política, a qual deve legitimar os interesses privados no interior da estrutura política geral. Com esse sistema, o Estado representaria a população. Para Marx, contudo, a representação política, no caso da monarquia, é autocontraditória, pois

[...] os delegados da sociedade civil reunidos em uma propriedade representativa apreciam seu *status* apenas porque são membros de uma organização *política*, não porque eles legitimam os interesses particulares da sociedade civil. Parece que o *Stände* representa a população, mas como os delegados não são limitados por um mandato imperativo e não são subordinados aos seus eleitores de maneira alguma, eles são totalmente alienados daqueles a quem eles são os supostos representantes. Os interesses particulares dos eleitores e o *status* político do *Ständer* são diferentes e distintos. Inversamente, os delegados são eleitos em ordem para servir o interesse geral da sociedade, mas na prática eles tendem a ser vozes desavergonhadas para seus interesses particulares, e a mediação entre o particular e o geral nunca ocorre realmente. (AVINERI, 1970, p. 18).

Em Marx, ao contrário, a monarquia encontra sua verdade na democracia, ou seja, na participação de todos, e não a democracia encontra a sua verdade na monarquia, onde apenas um indivíduo governa em nome de todos.<sup>5</sup> Ao identificar

5 Sempre que usa o termo Democracia, Marx está a falar de uma forma específica de Democracia, que muitos marxistas denominam de *Democracia radical*. Marx defende a efetivação do princípio político de que o poder pertence ao povo e deve ser, de fato, por este exercido. Já na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* Marx tem a concepção, embora de modo muito genérico, da auto-organiza-

essas duas formas de governo, Hegel põe a monarquia contra si mesma, pois nela não há um princípio participativo do povo, quer dizer, o povo não exerce o governo, mas o monarca; na monarquia, uma parte (o monarca) determina o caráter do todo (o povo). Ademais, na monarquia, o povo é subsumido na Constituição, enquanto na democracia, tal Constituição nada mais é do que a própria expressão do povo: “Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia, a constituição do povo.” (MARX, 2005, p. 50). Na democracia, a Constituição adquire seu fundamento real, o homem, o povo. Ela não é mais um em-si, mas obra da coletividade social, não é elaborada de cima para baixo, mas de baixo para cima. Portanto, o que diferencia monarquia e democracia é que, na primeira, a Constituição por si mesma forma o Estado, enquanto, na segunda, ela é apenas um momento da existência do povo e não a sua existência enquanto tal.

O equívoco de Hegel foi partir do Estado e, em seguida, fazer do homem o Estado subjetivado. Para Marx, o ponto de partida é oposto a esse: partir do homem

---

ção política dos homens no seio da sociedade. Os marxistas usam para isso o termo “radical” porque é a forma política que toma o homem pela raiz e, como bem expressou Marx na sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, “a raiz do homem é o próprio homem”; radical também no sentido de que o poder deve pertencer aos homens em sociedade, fazendo valer o sentido etimológico do termo democracia de que é o governo do, pelo e para o povo. Para Hegel, o único momento de participação democrática do povo é no momento da constituição do Estado. Uma vez este constituído, a atividade política passa a ser uma atividade alheia aos homens em geral e se configura como privilégio de um indivíduo ou grupo particular. Por outro lado, podemos afirmar que em Marx há a defesa de uma forma de atividade política em que cabe a todos os homens o direito de participar ativamente da vida política e sempre poder se dar “uma nova constituição” em todo tempo e lugar. Ora, isto nada mais é do que a defesa de uma forma de atividade política que podemos denominar de democrática. Por último, quero ressaltar que nesse momento de sua obra Marx está apenas preocupado em criticar a forma de governo proposta por Hegel e, apenas em consequência disso podemos vislumbrar uma ideia positiva de política em seu pensamento. Contudo, somente nos textos posteriores é que surgirá propriamente uma ideia positiva de política em Marx.

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 democracia. (MARX, 2005, p. 50).

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, e não o monarca como pensava Hegel.

Podemos observar que, numa Constituição monárquica ou republicana, o homem tem uma dupla existência. Ele é homem político, universal e, ao mesmo tempo, vive particularmente como homem não político, como indivíduo privado. Desse modo, as esferas da sua vida privada (propriedade, contrato, matrimônio etc.) encontram-se contraposta ao Estado. Por isso Marx critica Hegel, porque este pensa que, ao desenvolver esses elementos da vida privada do homem, que seriam formas abstratas do Estado, estaria desenvolvendo a própria ideia de Estado. No entanto, ao pensar o Estado como uma monarquia constitucional, Hegel não percebe que nessa forma de governo, Estado e existência privada dos homens se contrapõem. A esfera privada aí não passa de um conteúdo que o Estado apenas deve organizar. Já 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” (MARX, 2005, p. 51).

Com isso, Marx chega à ideia de *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, 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.

Na modernidade, a relação entre o Estado político e a existência real dos homens é apenas exterior:

Tem-se, aqui, apenas uma identidade exterior, uma determinação recíproca. Dentre os diversos momentos da vida do povo, foi o Estado político, a constituição, o mais difícil a ser engendrado. A constituição se desenvolveu como a razão universal contraposta às outras esferas, como algo além delas. A tarefa histórica consistiu, assim, em sua reivindicação, mas as esferas particulares não têm a consciência de que seu ser privado coincide com o ser transcendente da constituição ou do Estado político e de que a existência transcendente do estado não é outra coisa senão a afirmação de sua própria alienação. (MARX, 2005, p. 51).

Podemos afirmar, nesse sentido, que a Constituição política, o Estado, foi reduzido a uma condição religiosa, ou seja, foi posto fora da vida dos indivíduos, no

céu da universalidade. O seu conteúdo não passou de um conteúdo genérico, formal, visto que, “[...] a *vida política*, em sentido moderno, é o *escolasticismo* da vida do povo” (MARX, 2005, p. 52). Hegel eleva ao máximo esse escolasticismo, essa abstração formalista do Estado com a sua concepção de monarquia constitucional. Do mesmo modo, os Estados modernos (a abstração do Estado político é um produto moderno), com sua constituição republicana, negaram o formalismo da monarquia, mas dentro da esfera desse mesmo formalismo.

A ruptura realizada entre Estado e sociedade civil ignorou o contexto social das relações humanas e racionalizou a organização social existente. Para Marx, o indivíduo não pode ser isolado do seu contexto social. O seu ideal aproxima-se demasiado, com ressalvas, da concepção grega de *polis*, na qual a estrutura política não se diferencia da realidade dos indivíduos, da sociedade material. A política deve penetrar todas as esferas da vida privada e eliminar qualquer distinção entre sociedade e Estado, entre o público e o privado, entre a esfera da individualidade e a comunidade. Portanto, a vida pública torna-se o verdadeiro conteúdo da vida privada.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx sintetiza de maneira mais objetiva seu ideal de emancipação humana. Para ultrapassar a emancipação política e atingir a verdadeira emancipação humana, na qual o homem real e individual possa desenvolver e efetivar na comunidade política todas as suas potencialidades, tendo em si o cidadão abstrato e “como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e em suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico” (MARX, 1989, p. 63), eliminando toda forma de exploração social, será necessária uma revolução nas estruturas da sociabilidade moderna. Enquanto não forem superadas as condições materiais da modernidade, do capitalismo em geral, a propriedade

privada, o trabalho estranhado etc., o princípio do egoísmo, a fragmentação humana continuará prevalecendo na sociedade.

O caráter crítico da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, bem como de sua *Introdução* e de *Sobre 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 indelével de regulação da vida social.

## Referências

ATALLI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AVINERI, Shlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1970.

BRADLEY, Ian & HOWARD, Michael. *Classical and marxian political economy*. Londres: The Macmillan Press, 1982.

FURTADO, José Luiz. Notas sobre a origem hegeliana da crítica do jovem Marx ao estado moderno. *Educação e Filosofia*, Belo Horizonte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, v. 16, n. 31, pp. 165-182, jan./jun. 2002.

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

KERNIG, C. D. *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*. Tradución de Eloy Rodríguez Navarro. Tomo 3. Madrid: Ediciones Rioduero, 1975.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 1	p. 65-87	jan./jun. 2019
-------------	--------	------	------	----------	----------------

KOBLERNICZ, Casimir N. Individuo y colectividad. In: KERNIG, C. D. *Marxismo y democracia: enciclopedia de conceptos básicos*. Traducción de Eloy Rodríguez Navarro. Tomo 3. Madrid: Ediciones Rioduero, 1975.

LÁPINE, Nicolai. *O jovem Marx*. Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

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

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

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

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

MARX, K. *Early writings*. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics. 1992.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, K. *Marx Engels Collected Works (MECW)*. Soviet Union: Progress Publishers; London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers. 1975, v. 3. Disponível em: <http://marxists.org/archive/marx/works.htm>. Acesso em: 2 jun. 2008.

MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.

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