

# O problema da emancipação humana\*

Mauro Luís Iasi\*\*

**Resumo:** O artigo propõe uma reflexão sobre a diferença entre os conceitos de “emancipação política” e “emancipação humana” em Marx e suas implicações para a crítica contemporânea em relação a uma suposta visão teleológica da história presente no pensamento marxiano.

**Palavras-chave:** emancipação humana; emancipação política; Karl Marx; Estado e indivíduo.

\* Este artigo foi apresentado inicialmente como trabalho final da disciplina Teoria Política Clássica, sob a responsabilidade do professor Dr. Gabriel Cohn em 2000 e modificado nesta oportunidade para publicação.

\*\* Doutorando em Sociologia na FFLCH (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP), é professor de Sociologia da UERGS (Universidade Estadual do Rio Grande do Sul) e professor titular da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo.

<sup>1</sup> “Com a derrocada do socialismo, a democracia liberal ocidental destacou-se como a forma final de governo humano, levando a seu término o desenvolvimento histórico” (ANDERSON, 1994: 12).

*“Toda emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem.”*  
Karl Marx

A discussão do tema da “emancipação humana” em contraposição aos limites de uma “emancipação política” recoloca uma questão central: os limites da sociedade atual e das instituições da ordem burguesa representariam a forma definitiva enfim encontrada pela humanidade para sua sociabilidade?

Comentando criticamente essa posição, Perry Anderson (1994) afirma que teria se desenvolvido, a partir da derrota do nazifascismo na Segunda Guerra e da atual crise da alternativa socialista, a idéia de que “o progresso da liberdade tem agora um único caminho” e esse caminho seria a democracia liberal<sup>1</sup>.

No momento atual, de restauração e crise da alternativa socialista acompanhado de uma defensiva teórica do pensamento de esquerda, seria útil retomarmos o conceito de Marx sobre a emancipação humana, não no sentido de um exercício de ortodoxia no qual as respostas já estavam desde sempre dadas, mas pelo fato de que tal conceito pode ser uma importante ferramenta em nosso esforço de compreender o tempo presente e seus desafios.

A idéia de emancipação humana é apresentada por Marx em contraposição ao que chama de “emancipação política” e aparece com destaque, por exemplo, na crítica que faz do trabalho de Bruno Bauer sobre a “Questão Judaica” (MARX, 1993). Para Bauer, a busca da emancipação dos judeus esbarraria no fato de que, no caso da Alemanha, ninguém seria politicamente emancipado. Portanto, a luta específica por emancipação do judeu deveria de fato se expressar como luta geral pela emancipação política dos alemães.

Afirma Bauer, citado por Marx:

*“O judeu não deve ser emancipado por ser judeu, em virtude de possuir excelente princípio humano e universal moralidade; o judeu deve antes retirar-se para trás do cidadão e ser um cidadão, embora seja e deseje permanecer judeu.”* (MARX, 1993: 37)

Marx vai além da crítica de Bauer afirmando que não basta perguntar quem seria emancipado, mas “que espécie de emancipação está em jogo” (*idem*: 39). Bauer parece centrar sua afirmação no fato de que, se um Estado realizasse a emancipação política, no tema específico significando não assumir enquanto Estado uma orientação teológica (como Estado cristão, por exemplo), a questão judaica se resolveria no conjunto das questões relativas à liberdade. Os indivíduos, sem o constrangimento de uma religião oficial, assumiriam em igualdade a condição de cidadãos, sem que nenhum código religioso os impedisse de cumprir com seus “deveres para com o Estado e para com os concidadãos” no âmbito da vida pública. Nada impediria, ainda segundo Bauer, que “alguns ou muitos, ou mesmo a esmagadora maioria, se sentissem obrigados a cumprir os deveres religiosos”, mas tal fato seria admitido como “assunto absolutamente privado”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> BAUER, *Apud*, MARX, 1993: 39.

Marx, por sua vez, afirma que é nessa forma de Estado que encontramos o limite da emancipação política. Uma fase que não se completa com o mero desenvolvimento e aperfeiçoamento de um Estado liberto das convicções religiosas, de um Estado que ampliaria progressivamente o espaço de liberdade, tornando inevitável a emancipação, como acreditava Kant (1985: 102). Esse limite se expressa exatamente naquilo que Bauer afirma como “público” e “privado”.

Como argumento, Marx cita três situações possíveis: a Alemanha, onde ainda prevaleceria um “Estado cristão”; a França, na qual teríamos uma “insuficiência da emancipação política”, uma vez que ainda subsistia a fórmula de uma religião da “maioria”; e nos “Estados livres da América”, onde não haveria “uma religião de Estado ou uma religião dita da maioria, nem o predomínio de uma religião sobre outra”, sendo ali o Estado “estranho a todos os cultos”. Para Marx, o limite da emancipação política não poderia ser buscado em sua inexistência, como na Alemanha, ou em sua incompletude, como na França, mas exatamente onde ela estivesse em sua forma mais pura e desenvolvida.

Isso porque, segundo Marx, não se trata mais da relação entre a religião e a emancipação política, mas de algo maior. Sabemos que o pensador alemão partilha da crítica à religião realizada por Feuerbach (1997) e, nesse sentido, concorda com esse filósofo quando afirma que:

*“O homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si antes de encontrá-la dentro de si. A sua própria essência é para ele objeto primeiramente como uma outra essência.”* (FEUERBACH, 1997: 56)

Portanto, o problema de fundo no pensamento marxiano encontra-se no fato de o ser humano não se reconhecer como humano, atribuindo sua sociabilidade para algo além de si; não se reconhecer no outro, em sua genericidade, mas através de uma mediação. A religião seria uma dessas mediações, uma forma particular que impede que os seres humanos se encontrem a si mesmos como sujeitos da história humana<sup>3</sup> deslocando o sentido da existência

---

<sup>3</sup> O próprio Feuerbach se questiona se a religião impede essa identidade do humano consigo mesmo, ou não seria uma das formas do próprio reconhecimento humano, já que a consciência de Deus seria a consciência que o ser humano tem de si mesmo projetada para fora. No entanto, conclui que essa consciência religiosa “não deve ser aqui entendida como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si, que sua consciência de Deus é a consciência que tem da sua própria essência, porque a falta da consciência desse fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião” (FEUERBACH, op. cit. p. 56).

para algum tipo de providência extra-humana. Por isso, Marx conclui que:

O problema da emancipação humana  
Mauro Luís Iasi

*“A questão da relação entre a emancipação política e religião torna-se para nós o problema da relação entre emancipação política e emancipação humana.” (MARX, 1993: 42)*

Voltemos ao exemplo norte-americano e ao argumento de Bauer. Em um Estado de liberdade religiosa, ou em um Estado “estranho a todos os cultos”, o judeu, o cristão ou outro qualquer poderia manter sua religião enquanto indivíduo privado, mantendo seu caráter genérico através do Estado. Dessa forma, o ser humano troca uma mediação por outra. Vejamos:

*“A atitude do Estado, especialmente do Estado livre, a respeito da religião constitui apenas a atitude perante a religião dos homens que compõem o Estado. Daí se segue que o homem se liberta de um constrangimento através do Estado, politicamente, ao transcender as suas limitações, em contradição consigo mesmo, e de maneira abstrata, estreita e parcial. Além disso, ao se emancipar politicamente, o homem se emancipa de modo desviado, por meio de um intermediário. Por fim, mesmo quando se declara ateu através da mediação do Estado, isto é, ao proclamar que o Estado é ateu, encontra-se ainda envolvido na religião, porque só se reconhece a si mesmo por via indireta, através de um intermediário. A religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indireta; quer dizer, através de um intermediário. O Estado é o intermediário entre o homem e a liberdade humana. Assim como Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda a sua divindade e todo o seu constrangimento religioso, assim o Estado constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana.” (idem: 43)*

A emancipação pela mediação do Estado realizada pelo ciclo revolucionário burguês produz, assim, uma cisão pela qual o ser humano passa a possuir uma “dupla existência”. Essa duplicidade

estaria determinada por um mecanismo que está presente no argumento de Bauer, segundo o qual os indivíduos negam sua religião para se tornarem cidadãos de um Estado na esfera pública, enquanto afirmam suas crenças privadamente. A cisão aqui é mais do que referente à esfera pública e privada, mas diz respeito à “vida genérica” em oposição à “vida egoísta”, nos termos colocados por Marx (*idem*: 45). Uma dupla existência, celeste e terrestre, na qual os indivíduos vivem “na comunidade política, em cujo seio é considerado como um *ser comunitário*, e na sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*, literalmente “sociedade burguesa”), onde age como simples *indivíduo privado*” (*idem, ibidem*).

O problema é que, assim procedendo, o indivíduo transforma os outros seres humanos em meios e acaba por degradar a si mesmo como mero meio, transformando-se em “joguete de poderes estranhos”. A contraposição entre “Estado político” e “sociedade civil” (burguesa) faz com que o indivíduo, além de se reconhecer no Estado como ser genérico, caia na ilusão de que se torna genérico graças ao Estado. O indivíduo é, nas palavras de Marx, “membro imaginário de uma soberania imaginária”. É coletivo de maneira “sofística” no Estado enquanto é despojado de seu caráter coletivo na vida material. É expropriado de seu real caráter coletivo em nome de uma “universalidade irreal”. Porém, essa cisão não é restrita ao indivíduo religioso, mas expressa uma dualidade dos indivíduos como *bourgeois* (membro da sociedade civil) ou *citoyen* (indivíduo com direitos políticos) em relação ao Estado. Poderíamos estender essa dualidade aos binômios: operário na vida privada/cidadão diante do Estado, mulher/cidadã, empresário/cidadão, sem-terra/cidadão, sociólogo/cidadão presidente, e assim por diante. Tal procedimento costuma ser de muita utilidade para aqueles que se especializam em esconder seus princípios como seres privados para negá-los como homens públicos.

Nesse sentido, essa cisão é mais que um fenômeno constatável, no caso da sociedade capitalista contemporânea, ela é funcional. Expressa ao nível político a pretensão de universalidade de uma classe particular, a burguesia. Os seres humanos particulares só se tornam genéricos através do Estado como membros da sociedade civil (*bourgeois*) ou cidadãos (*citoyen*), o que, no limite,

vem a ser o mesmo. Mas, na esfera das necessidades, para usar uma outra forma pela qual Hegel denomina a “sociedade civil”, ou na produção e reprodução social da vida, nos termos de Marx, as pessoas vivem relações de intercâmbio (*Verkehr*), nas quais assumem posições que de fato as diferenciam no interior dessa igualdade genérica. Assumem posição de proprietários dos meios de produção, compradores de força de trabalho, ou expropriados vendedores de força de trabalho. Nesse sentido, a identidade como cidadãos é um campo de universalidade possível daquilo que na existência real do intercâmbio material é base de conflito.

Não poderíamos dizer, entretanto, que essa equalização dos indivíduos, dos grupos sociais e das classes através do Estado possa ocorrer por uma simples armadilha ideológica.

O Estado, assim como a ideologia, tem um aspecto de inversão; no entanto, a imagem invertida ainda é a imagem de uma objetividade e, assim, o que aparece invertido no Estado nada mais é que relações que em si mesmas já apresentam uma determinada inversão. O homem não é “um ser abstrato, acorocado fora do mundo”, como diz Marx, mas “o homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (MARX, 1993: 77). Os seres humanos produzem as inversões que se expressam no Estado. De alguma forma, as próprias relações assumidas, a forma concreta do intercâmbio material e espiritual dos seres humanos produzem uma realidade estranhada (relativo ao termo *Entfremdung*) que esconde na vida real o caráter coletivo/genérico para fazê-lo aparecer no Estado.

Não é por outro motivo que a teoria política marxista e, em seu interior, a concepção de Estado assumem a necessidade de transformar a sociedade a partir das relações sociais de produção e de propriedade e não, simplesmente, através de alterações na forma do Estado.

Marx procura, então, na produção e reprodução material da vida, as bases de tal inversão e as encontra, de forma geral, na produção das mercadorias e, de forma específica, na forma capitalista de produção de mercadorias. O caráter genérico da humanidade não aparece como produto de uma ação humana, mas mediado por algo além do humano, ainda que tenha sido ele que o produziu.

Na forma mercadoria, elemento mais simples da atual sociedade, podemos ver os aspectos centrais desse fenômeno. A forma mercadoria tem por base a dualidade entre valor de uso e valor (cuja forma de expressão é o valor de troca) de maneira que a utilidade e as propriedades físicas da coisa determinam seu valor de uso, enquanto que o valor é determinado pela quantidade de trabalho humano abstrato socialmente necessário para produzir uma mercadoria. Esse valor, como sabemos, só se expressa na relação de troca entre as mercadorias, o que permite a confrontação de diferentes trabalhos concretos como expressão daquilo que lhes é comum, como quantidade de trabalho abstrato, portanto, valor.

Dessa maneira, nos diz Marx:

*“A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho.”* (MARX, [1867]: 80)

O mecanismo descrito, pelo qual uma relação social entre seres humanos assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas, possui o mesmo fundamento presente na base do fenômeno que impede a emancipação, pois apresenta o mundo e as relações humanas como não humanas: fetichizadas. Mas isso não é de maneira nenhuma uma ilusão ou falsidade. Sob a forma de mercadorias, o conjunto do trabalho social emerge como síntese das relações de troca entre os produtos do trabalho, sendo que os trabalhos privados “atuam como partes componentes” dessa totalidade. Assim, a igualdade completa de diferentes trabalhos que em si mesmos, no seu aspecto concreto, são distintos só pode ocorrer “numa abstração que põe de lado a desigualdade existente entre eles e os reduz ao caráter comum” (*idem*: 82).

O fato de que o valor se expresse no valor de troca e, portanto, na dependência do trabalho social total e do equivalente com que a

mercadoria se confronta para mediar seu valor faz com que o movimento de definição do valor na sociedade das mercadorias seja visto como algo puramente objetivo, fora de qualquer controle por parte dos produtores. Para esses, diz Marx, a própria atividade social possui a forma de uma atividade das coisas sob cujo controle se encontram, em vez de as controlarem (*idem*: 83). O fetiche, inseparável da forma mercadoria, tem como seu duplo inevitável a reificação, isto é, os seres humanos, ao atribuírem às coisas características humanas, transformam-se a si mesmos em coisas, colocam-se sob o julgo daquilo que produzem.

Não é por acaso que na mesquinha contemporaneidade, no período de restauração que nos coube viver, a afirmação do caráter insubstituível da forma do Estado burguês venha sempre acompanhada da constatação da impossibilidade de superar o “mercado”. A genericidade abstrata no Estado de seres desiguais nas relações materiais e espirituais entre os seres humanos concretos é a expressão mais que adequada das relações de mercado. Na verdade, nesse como em outros aspectos, o Estado é a expressão política do mercado da mesma maneira que os interesses do Estado costumam ser os interesses do capital.

Entretanto, o capitalismo é mais que uma sociedade produtora de mercadorias. Com base nessa forma que lhe é anterior (e tudo indica que pode ir além), o capitalismo é uma sociedade baseada na produção de mais-valia. Isso implica que a sociedade do capital pressupõe uma relação social que a torne possível, o que, por sua vez, exige certas circunstâncias que não estão simplesmente dadas na sociedade produtora de mercadorias. Essas condições são: a propriedade privada dos meios de produção como capital e a força de trabalho livremente assalariada.

Diferentes relações sociais podem produzir mercadorias, mas o capital só se produz através do consumo da força de trabalho como mercadoria. Isso exige que a força de trabalho esteja disponível na forma mercantil para ser comprada pelo proprietário de dinheiro e capital. Para que isso ocorra, é necessária a existência da liberdade. Alguns acreditam que o capitalismo jamais poderá realizá-la, mas na verdade é um de seus pressupostos.

Para que a força de trabalho possa ser vendida como mercadoria, é preciso que os trabalhadores sejam livres, como nos explica Marx:

*“Trabalhadores livres em dois sentidos, porque não são parte dos meios de produção, como escravos e servos, e porque não são donos dos meios de produção, como camponês autônomo, estando assim livres e desembaraçados deles.” (idem: 830)*

Livres de todo constrangimento das relações servis e dos laços corporativos, expropriados dos meios diretos de produção e das condições de existência autônoma, os antigos produtores diretos serão ainda coagidos a vender sua força de trabalho até que o desenvolvimento das relações capitalistas crie uma classe que, por “educação, tradição e costume”, acabe por aceitar tais relações como “naturais”.

O fato de o trabalhador se inserir de forma subordinada ao mundo do capital leva a significativas conseqüências práticas e simbólicas. A garantia da vida e a condição da continuidade da existência agora dependem da inserção do indivíduo nas relações capitalistas. Em verdade, a subordinação real do trabalho ao capital, naquilo que Marx chamou de “modo de produção especificamente capitalista”, faz com que o trabalhador se torne um proprietário de força de trabalho que vende livremente sua mercadoria, assumindo assim uma relação de igualdade com outros proprietários igualmente livres. O trabalho se transforma em parte constitutiva do capital, na forma de capital variável, de maneira que sua existência está vinculada à do próprio capital<sup>4</sup>.

O caráter genérico do ser humano na mediação do Estado, na atual sociedade, é a expressão da universalidade do capital. Dessa maneira, não há contradição nos termos que expressam essa igualdade: somos todos cidadãos, membros da sociedade burguesa (civil, se preferirem), somos todos... capital. Essa universalidade esconde o fato de a igualdade exigir que alguns assumam o papel de acumuladores de valor e mais-valia, enquanto outros se transformam na mercadoria que, uma vez consumida, pode gerar o capital.

<sup>4</sup> Adan Przeworski (PRZEWORSKI, A. – *Capitalismo e Social Democracia*, São Paulo, Cia. das Letras, 1989) faz uma interessante relação entre esse fato e o fenômeno político da social democracia, no qual a condição para a execução das reformas visando a melhoria das condições de vida e trabalho para os operários depende do bom desenvolvimento do capital. Já segundo Norbert Elias, a idéia de nação indica que, a par da “consciência e dos ideais de classe”, a burguesia industrial e o proletariado acabam agindo “parcialmente como sócios e até certo ponto como adversários” (ELIAS, N. – *O Processo Civilizador*, Rio de Janeiro, Zahar, 1990: 228-229).

Por isso, podemos agora afirmar que a emancipação humana, tal como pensada por Marx como a restituição do mundo e das relações humanas aos próprios seres humanos, exige a superação de três mediações essenciais: da mercadoria, do capital e do Estado. Isso porque Marx era otimista e imaginava que a própria ordem do capital e da emancipação política, através do Estado burguês, já havia dado os passos fundamentais para a superação da religião. No entanto, diferente de Bauer e outros, Marx não trata a emancipação da religião à parte da emancipação humana. Para ele, essa emancipação particular se insere no esforço geral da emancipação humana, como podemos ver claramente nesta passagem:

*“O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre homens e entre estes e a natureza. A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, o processo da produção material, só pode desprender-se do véu nebuloso e místico no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado.”* (MARX, [1867]: 88)

Ora, essa restituição para o ser humano do controle consciente da produção e reprodução material da vida exige, além de um ato de crítica à religião, a superação da forma mercadoria e do capital. Para que o Estado não reflita a comunidade genérica do capital presente na igualdade abstrata do valor, não basta a existência de um Estado com a intenção de expressar outra universalidade: mais que isso, se faz necessário mudar as relações que produzem e reproduzem o fetichismo e a reificação. No caso do Estado, segundo Marx, não se trata de encontrar uma *forma nova para o Estado*, mas de uma sociedade *sem Estado*.

Esse aspecto, dos mais importantes no interior do pensamento marxiano, fez com que Bobbio (1987), numa inteligente provocação, afirmasse que não existe uma verdadeira teoria política em Marx. Partindo de uma afirmação de Lucio Colletti sobre as fragilidades e o desenvolvimento fragmentário da teoria política do marxismo (é sempre possível encontrar um marxista que evite a penosa e

complexa tarefa de dialogar com o próprio pensamento de Marx), o pensador italiano afirma que a ênfase na necessidade de tomar o poder e a afirmação do caráter de transição do Estado no socialismo teriam desarmado a teoria marxista de instrumentos que lhe permitissem responder a crucial questão do que fazer efetivamente quando de posse de um Estado (BOBBIO, 1987: 37).

Ainda que nós, socialistas, tenhamos de nos debruçar sobre a espinhosa questão do que fizemos quando de posse de um Estado, e por que do definhamento esperado virar fortalecimento e cristalização burocrática do aparelho estatal, a maneira como Bobbio coloca esse ponto obscurece um aspecto central, aliás, o que é extremamente útil para seus argumentos.

A teoria política de Marx baseia-se no pressuposto de que a atual forma da associação produzida pelos seres humanos, a sociedade de classes, exige um aparelho especial que consolide e legalize a dominação de uma classe sobre outra: o Estado. No entanto, Marx acredita que essa não foi sempre – e nada nos autoriza a acreditar que sempre será – a forma da associação humana. Afirma que tudo isso não passa da “pré-história” da humanidade. Essa afirmação está profundamente relacionada ao nosso tema. Pré-história no sentido de que as formas de associação constituídas pelos seres humanos em sua aventura sobre a Terra têm sido marcadas pelo traço da subordinação dos seres humanos a algo colocado fora deles; seja a natureza hostil, sejam as relações que eles próprios criaram e que se voltam contra ele como uma força estranha.

No caso da sociedade de classes, essas relações estranhadas se expressam no corpo do Estado não apenas nas manifestações transparentes de domínio e violência (que, ao contrário do que pensam os “pós-modernos”, ainda constituem realidades tangíveis e não meras contingências anacrônicas numa ordem onde prevalece a “legalidade democrática”), mas na cisão descrita em que os seres humanos transferem seu caráter coletivo e genérico para algo além deles, alienando-se de si mesmos enquanto seres genéricos. Entretanto, isso não é um mero desvio passível de ser corrigido pelo aprimoramento das instituições.

A afirmação de Bobbio acerca da inexistência de uma teoria política em Marx revela que para ele não há política sem Estado, rendendo-se ao princípio aristotélico que identifica associação

política, sociedade e Estado numa única determinação. Por mais desconcertante que isso possa parecer para Bobbio, Marx afirma que a associação entre os seres humanos, portanto, a dimensão da política, pode se expressar fora e contra o Estado.

A emancipação humana, fim da pré-história da humanidade, exige a superação das mediações que se interpõem entre o humano e seu mundo. Para que a humanidade, reconhecendo a história como sua própria obra, possa decidir dirigi-la para outro caminho, diferente do beco sem saída para o qual a sociedade capitalista mundial levou a espécie. Nos termos de Marx, assumir de forma *consciente e planejada* o controle do destino humano.

A humanidade pode alterar o rumo de sua existência, ou é prisioneira de forças que, mesmo tendo colocado em movimento, não controla? A possibilidade da emancipação humana é apenas parte de um delírio que a pretensão humana de ser um sujeito dotado de uma razão onipotente ousou criar? Não seria a afirmação marxiana sobre a possibilidade da emancipação humana, mesmo que nos contornos revolucionários e anticapitalistas, uma rerepresentação da velha tese kantiana do esclarecimento (*Aufklärung*)?

Essa parece ser, por exemplo, a posição de vários autores contemporâneos, entre eles destacando-se o pensador francês Michel Foucault (1982) com sua crítica ao que chama de história recorrente e a uma visão teleológica da história baseada em um sujeito do conhecimento<sup>5</sup>. Contrapondo-se à idéia de um “sentido” na história, uma certa pretensão de encerrá-la numa totalidade coerente, Foucault, com base em Nietzsche, afirma que:

*“As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na álea singular do acontecimento.”* (FOUCAULT, 1982: 28)

Se a crítica tem nitidamente estabelecido o remetente no pensamento nietzschiano, da mesma forma tem bem definido o

O problema da emancipação humana

Mauro Luís Iasi

<sup>5</sup> Ver a respeito FOUCAULT, M. – Nietzsche, a genealogia e a história, in *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1982, ou, do mesmo autor, *As Palavras e as Coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1995. Para uma visão sintética de conjunto do diálogo entre as críticas de Foucault e o pensamento marxiano, ver IASI, M. – Foucault: o general da tática, in “O Dilema de Hamlet (uma reflexão sobre consciência e consciência de classe na sociologia clássica)”, dissertação de mestrado defendida pela FFLCH da USP, 2000.

destinatário: Kant. Isso não impede que a mensagem seja encaminhada para vários marxistas, alguns a acolhem e assinam o recibo. É verdade que em Kant existe essa visão teleológica baseada num sujeito da razão. É verdade também (ainda que “verdade” seja outro dos alvos da crítica foucaultiana) que essa teleologia kantiana ordena o desenvolvimento histórico num certo sentido progressivo, assim como tal orientação da história se refere a um “reencontro” como uma suposta origem essencial.

Podemos comprovar isso sem grandes dificuldades, apenas nos remetendo a uma citação do próprio Kant. Depois de afirmar que as “ações humanas (...) são determinadas por leis naturais universais”, o filósofo alemão dirá que:

*“A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.” (KANT, 1986: 9)*

Na verdade, tais afirmações se inserem na mais clara tradição racionalista desde Aristóteles (1998), assim como no princípio segundo o qual a natureza é o fim último de todas as coisas. Isso fica evidente nessa outra passagem de Kant quando diz que “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim”, chamando tal princípio de “doutrina teleológica da natureza” (*idem*: 11).

No caso de Kant, parece evidente que essa teleologia está diretamente ligada a um sujeito do conhecimento dotado de razão, portanto relacionada ao processo do esclarecimento. Nesse sentido, a superação daquilo que Kant denomina de “menoridade” é vista como a capacidade do ser humano de “fazer uso de seu próprio entendimento” e “servir-se de si mesmo sem a direção de outrem” (KANT, 1985: 100).

Caso restringíssemos a análise ao que foi até aqui exposto, existe uma evidente correspondência entre a idéia de superação da menoridade de Kant e a emancipação humana de Marx. No entanto, sigamos a reflexão.

Na concepção de Kant, é cômodo para a maioria das pessoas permanecer na situação de menoridade e atribuir aos outros (diretor espiritual, médico, sábio, Diretório Nacional e sua executiva etc.) a direção de suas vidas, assim imagina a superação dessa condição na marcha da “espécie” e não nos indivíduos (de certa maneira, Marx também acredita nisso). Apesar disso, Kant acredita que, deixada em condições de liberdade, a sociedade humana chegará ao esclarecimento de maneira “inevitável”. Essa contradição entre as tendências dos indivíduos em se acomodar na menoridade e da espécie em marchar iniludivelmente para o esclarecimento levará Kant a um raciocínio muito semelhante àquele descrito por Bauer sobre manifestações “públicas” e “privadas”.

Todavia, em Kant tal afirmação está relacionada a outro paradoxo: o fato de a liberdade estar sempre acompanhada de restrições. Em suas palavras, por exemplo, o hábito espalhado por toda parte de impor certos limites à prática da razão, como o oficial que diz: “Raciocinai, mas mantende a disciplina dos exercícios!” Do financista que afirma: “Raciocinai, mas pagai!” Do sacerdote que afirma: “Raciocinai, mas crede!” E, por fim, do soberano que proclama: “Raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!” (*idem*:104)

Como para o autor é evidente que não se pode prescindir da disciplina e do ordenamento hierárquico, sem os quais nossa boa e esclarecida sociedade desmoronaria na barbárie apesar da natureza, o paradoxo é resolvido numa afirmação cuja lógica nos é bem conhecida. O indivíduo deveria manter a disciplina e sua obediência aos preceitos estabelecidos no âmbito de sua função privada (como soldado, súdito ou jogador de futebol), guardando seu papel de esclarecido sábio, sujeito racional do conhecimento que superou a menoridade para a esfera pública, na qual pode anunciar livremente e sem restrições seu pensamento, por exemplo, sobre a injustiça da guerra.

Pegemos um exemplo do próprio Kant:

*“O cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento dos impostos que sobre ele recaem; até mesmo a desaprovação impertinente dessas obrigações, se devem ser pagas por ele, pode ser castigada como um escândalo (que poderia causar uma desobediência geral). Exatamente, apesar disso, não age contrariamente ao seu dever de um cidadão se, como homem instruído, expõe publicamente suas idéias contra a inconveniência ou injustiças dessas imposições.” (idem: 106)*

É interessante observar como o raciocínio de Kant expressa a mesma estrutura do argumento de Bauer, agora aplicado ao exercício fundamental da liberdade e da razão. Os indivíduos, cidadãos, podem ser na esfera privada judeus, operários, ianomâmis, negros, empresários, sociólogos ou comunistas e isso os obriga a respeitar hierarquias, disciplinas e hábitos particulares que os condenam à menoridade, guardando seu caráter universal genérico para uma transcendência sofisticada.

É nesse ponto que o raciocínio de Kant, com base na sua afirmação da diferente postura dos indivíduos e da espécie em relação ao esclarecimento, assume um aspecto fundamental. Uma vez que a maioria dos indivíduos se acomoda à condição de menoridade, é relevante a ação daqueles indivíduos que, em posição de poder e influência, espalhem a partir de si uma postura esclarecida. Considerando que não estava numa época esclarecida (*aufgeklärten*), visto que a maioria das pessoas ainda não se mostrava capaz de fazer bom uso de sua razão e colocava-se sob a direção de outros, seria fundamental a ação de dirigentes esclarecidos.

Diz Kant:

*“Um príncipe que não acha indigno de si dizer que considera um dever não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas deixar-lhes em tal assunto plena liberdade, que portanto afasta de si o arrogante nome de tolerante, é realmente esclarecido e merece ser louvado pelo mundo agradecido e pela posteridade como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do*

*governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões da consciência moral.” (idem: 112)*

O problema da emancipação humana  
Mauro Luís Iasi

Sendo assim, o príncipe pode ser a expressão do esclarecimento da espécie, porque em sua manifestação genérica no governo assim procede, ainda que os indivíduos súditos possam em sua ampla maioria usar a liberdade de sua razão para professar a religião que lhes aprouver. Dessa forma, comenta Marx: “O homem não se libertou da religião; recebeu a liberdade religiosa”. (MARX, 1993: 61)

Todavia, aparece um aparente paradoxo no pensamento de Kant. Se os seres humanos e sua suposta essência tendem ao esclarecimento, por que necessitariam de um príncipe ou de um Estado que lhes mostrasse esse caminho que na natureza já estava dado? Tal paradoxo se resolve ao analisarmos um pouco mais de perto as afirmações kantianas sobre a natureza e a “essência” humana. Primeiro devemos lembrar que Kant recupera um princípio de Aristóteles quando afirma que os seres humanos, diferentemente dos animais, não esperam apenas viver, mas almejam “viver bem”. Por isso, para Kant:

*“A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão.” (KANT, 1986: 12)*

É, portanto, na esfera do *nomus* e não da *physis* que se expressa a liberdade humana segundo Kant, assim como para Aristóteles é na “amizade”, na associação entre os iguais, que os seres humanos buscam a *autarcia* própria apenas dos deuses. Porém, se a idéia aristotélica de natureza está no fundamento do pensamento kantiano, a seqüência de suas afirmações se distancia do velho grego. Enquanto que segundo Aristóteles essa associação para a vida feliz é a confirmação de que o ser humano nasceu para a vida política, na visão de Kant a existência social é o resultado não de uma harmonia, mas de um antagonismo. Exatamente pelo

fato de que os seres humanos deixados ao estado natural tendem à luta de todos contra todos é que se faz necessária a forma social reguladora. O caráter social natural dos seres humanos em Aristóteles assume a reveladora forma de “insociável sociabilidade dos homens” em Kant. Vejamos em suas palavras:

*“O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Essa disposição é evidente na natureza humana.” (idem: 13)*

Assim, o homem gostaria da concórdia e da liberdade indolente, mas a natureza, sábia, quer a discórdia, o que o força à sociabilidade e à busca da constituição civil e da justiça, permitindo ao ser humano superar o estado natural na criação de uma sociedade humana e racional. Dessa forma, a coerção, limitação da liberdade pela disciplina, produz a sociabilidade e realiza na espécie a plenitude do desenvolvimento de suas aptidões. Daí a analogia de Kant sobre a árvore, que isolada cresce caótica e retorcida, mas que junto às outras num bosque, cerceada na disputa do espaço com outras, cresce reta, impelida para cima, bela e aprumada. Muito próximo da futura compreensão de Freud sobre a cultura, Kant atribuirá a obra da civilização a esse cerceamento, a esse cerco que é a união civil. Afirma Kant:

*“Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza.” (idem: 15)*

A conclusão do filósofo do esclarecimento é a necessidade insuperável do Estado. Para Kant, os homens quando vivem em

sociedade “têm necessidade de um senhor” (KANT, 1986: 15) que “quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida de modo que todos possam ser livres” (*idem, ibidem*). Assim, o Estado poderia cumprir o papel que a natureza lhe conferiu, ou seja, através da coerção forçar os selvagens a “abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranqüilidade e segurança numa constituição conforme leis.” (*idem*:17)

Esse é um bom exemplo de que temos a tentação de acreditar que as palavras são em si mesmas os valores que representam. Nesse sentido, a sagrada liberdade, aquilo que o sonho humano alimenta e não tem quem a defina e não há quem não a entenda, acaba de se apresentar, desconcertantemente, com dois significados opostos. Afinal, a liberdade é aquela disposição brutal e indolente, arrogante e indisciplinada que recusa todo senhor, ou exatamente o que surge da derrota dessa disposição pela obrigação de viver sob leis universalmente válidas, exigindo um senhor?

Acreditar que as palavras são em si os valores que representam, além de confundir significado com significante, equivaleria a levar para casa não os produtos que podem satisfazer nossa fome, mas os folhetos que os anunciam. Por esse engenhoso raciocínio devemos entender, portanto, que precisamos abrir mão da liberdade para ser livres!

No entanto, isso é mais que um engano singelo. Nesse ponto, os liberais precisam resolver um problema que Aristóteles não precisava: de que maneira afirmar a centralidade do indivíduo, sujeito da liberdade, e o pressuposto da ordem legal, que institui no Estado a norma universalmente válida, na qual se fundamenta a “verdadeira” liberdade? Para Aristóteles, essa é uma falsa questão, pois para ele não tem o menor sentido o conceito de indivíduo como referência àquilo que do todo social constitui a última parte, não podendo mais ser decomposta das associações que constituem o todo. O ser isolado seria uma abstração, tal como uma mão separada do corpo. A autonomia (ou autarcia), o bastar-se a si mesmo, é um atributo dos deuses que os seres humanos só podem imitar pela associação ou, mais precisamente, pela amizade. Daí, a autonomia só é alcançada, entre os seres humanos, na sociedade política.

Mas, para os liberais, essa abstração individual, o homem egoísta, é o centro e o objetivo da ordem social, que só é feliz como resultante da felicidade de cada um. Como então preservá-lo se essa felicidade só pode ser alcançada no ordenamento do Estado? Se os homens vivendo juntos precisam de um senhor, como resolver o problema que teremos de escolher esse senhor entre os próprios seres humanos?

A resposta podemos encontrar na afirmação de Kant segundo a qual o “chefe supremo deve ser justo por si mesmo e todavia ser um homem” (KANT, 1986:16). Já vimos como tal princípio foi usado para falar do príncipe esclarecido. A resposta dos recém-liberais (para diferenciá-los dos neoliberais) é que o Estado deve ser justo, ou democrático. Sendo assim, a liberdade humana está sempre constrangida por algo fora dela, via de regra contra ela. A humanidade se apresentaria na sua expressão política, naquilo que Kant chamou de *Staatkörper* (corpo político), não tendo exemplo no passado, embora sendo o fim a que a contínua e progressiva marcha da humanidade nos conduz. O propósito supremo da natureza: “um estado cosmopolita universal, como seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana”. (*idem*: 22)

Mais uma vez, fica patente a afirmação de que o caráter genérico se dá por meio, através do Estado, pulverizando-o na realidade das relações concretas dos indivíduos concretos, estes últimos tendendo a reproduzir a “insociabilidade”.

Para Marx, a questão é outra. Não há uma “essência humana” que dirija a história para a luta e a discórdia, ou para a harmonia e a lei. É a ação concreta dos seres humanos que criam sua sociabilidade insociável ou sociável.

Podemos agora voltar a nos perguntar: a idéia de emancipação humana em Marx é a reafirmação das afirmações do esclarecimento? É, ainda que com sinais invertidos, a afirmação de um sujeito da razão e de uma teleologia histórica?

A resposta é sim e não. A crítica pós-moderna vê com reações de pânico qualquer afirmação de uma “essência”, “determinação”, “sujeito”, “verdade” e outras. Costuma encontrar “provas contundentes” na literatura marxista para comprovar sua tese de que esse

pensamento se acomoda sem problemas na tradição racionalista-iluminista do século XIX. O problema é que, ao afirmarmos uma história da descontinuidade, a impossibilidade de construir e afirmar totalidades estruturantes, a ausência de um sujeito histórico, temos de concordar que Marx não é de fato um pensador pós-moderno.

No pensamento marxiano, as categorias como sujeito e determinação, totalidade e história são da maior importância. Vimos que o fundamento da emancipação humana para Marx é a possibilidade de os seres humanos assumirem o controle da história de maneira consciente e planejada. No entanto, como afirma Eagleton:

*“Marx não nutria outro sentimento que não o desdém pela idéia de que havia algo chamado História que dispunha de objetivos e leis de moção independentes dos seres humanos. Imaginar que o marxismo seja uma teleologia nesse sentido, como parecem fazer muitos pós-modernistas, não passa de uma caricatura.”* (EAGLETON, 1998: 51)

Isso não significa que não exista em Marx uma teleologia. Poderíamos dizer, a partir das pistas deixadas por Eagleton, que existe uma teleologia, mas não uma concepção teleológica da história em Marx. Vejamos como desembrulhar esse aparente paradoxo, que está diretamente ligado ao tema da emancipação humana.

Em Marx são os seres humanos concretos, inseridos em suas relações determinadas, que fazem a história, e não nenhuma manifestação de qualquer essência. Segundo a concepção marxiana, a história é uma sucessão de gerações que atuam sobre as condições deixadas pelas gerações precedentes, sendo assim, ao mesmo tempo, continuidade e ruptura. A humanidade não pode escolher as circunstâncias e a base material sobre a qual constrói as alternativas de seu desenvolvimento, mas pode agir sobre essa base que não é de sua escolha e alterá-la, deixando-a radicalmente transformada para as gerações futuras. Daí sua famosa formulação de que são os seres humanos que fazem sua história, mas não a fazem como querem.

Marx e Engels criticam impiedosamente seus interlocutores que alteravam os fatos através da especulação fazendo “da história

recente o fim da história anterior” (MARX/ENGELS, 1976: 44). Toda a linha central da argumentação dos dois autores da *Ideologia Alemã* é um ataque às noções dos jovens hegelianos que, abstraído as condições e relações objetivas nas quais os seres humanos concretos constroem sua existência, chegam à “autodeterminação do conceito” que se desenvolve por si mesmo ao longo da história. Partem da redução da história à manifestação das idéias, desta a uma Idéia essencial e em seguida chegam a idéia de Homem. O resultado dessa filosofia especulativa, como afirmam Marx e Engels, é o seguinte:

*“Aos indivíduos já não subordinados à divisão do trabalho, os filósofos representaram-nos como um ideal a que apuseram a designação de ‘Homem’; e compreendem todo o processo que acabamos de expor como sendo o desenvolvimento do ‘Homem’. Substituem os indivíduos existentes em cada época da história passada pelo ‘Homem’ e apresentam-no como força histórica.” (idem: 93)*

Abandonando os indivíduos concretos pela abstração do conceito de Homem, a continuidade histórica é atribuída a essa abstração e, sendo assim, a história se transforma na manifestação de uma essência e não no fato de que as gerações passadas deixaram um patamar sobre o qual teremos de agir. Nesse sentido, a brilhante crítica de Foucault (1995) contra o “humanismo” das ciências sociais é de grande utilidade para nossos objetivos, embora não se aplique, ao que parece, a Marx.

Entretanto, a emancipação humana exige que os seres humanos assumam o controle consciente de sua existência, superando as medições que impedem a percepção de sua história como fruto de uma ação humana. Nesse sentido, se é verdade que o pensamento marxiano nega a visão abstrata e idealista de um sujeito histórico como manifestação de uma essência humana que se auto-realiza na história, afirma o ser humano como sujeito histórico e, portanto, capaz de uma teleologia.

Acontece que esse sujeito é, ao mesmo tempo, determinado pelas condições materiais que encontra como objetividade e que

inclui não apenas as condições concretas existentes (entre elas, um certo grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais), mas também as relações sociais de produção construídas e estabelecidas pelos seres humanos das gerações anteriores e com elas seus valores, idéias, formas jurídicas e políticas, instituições das mais diversas, às quais correspondem essas relações.

Como o pensamento pós-moderno tem uma enorme dificuldade em compreender o método dialético em Marx, passa boa parte de seu tempo oscilando entre duas críticas opostas. Ora Marx é determinista, economicista ou reducionista, ora é o mais essencialista dos pensadores, teleológico, herdeiro direto do sujeito como centro da razão iluminista à moda de Kant. Ora é o determinista que abole o papel do indivíduo, transformando os seres humanos em meros espantalhos determinados por condições materiais inexoráveis, ora o voluntarista, que espera que a essência humana rompa todas as barreiras e revele o que em germe já estava presente desde a origem.

Interessante, como bem notou Eagleton (1998), é que, visto em seu conjunto, o pensamento “pós-modernista” acaba apresentando em muito maior grau essas duas características que deseja imputar ao marxismo. Primeiro, por uma certa rendição às relações existentes como patamar máximo e insuperável, pela transformação da ordem institucional liberal burguesa no supra-sumo da realização humana; depois, invertendo a equação, reinventa um culto exacerbado do particular, do imediato, do corpo, do indivíduo e sua percepção, passando a acreditar na negação do todo pelo exercício de negação molecular.

Toda a complexidade da leitura marxiana vem do fato de procurar negar essa polarização que tem por base uma certa relação mecânica do binômio indivíduo-sociedade. O sujeito histórico marxiano não é o Homem iluminista, nem o indivíduo do liberalismo, nem uma História abstraída de sua entificação humana. São os seres humanos concretos e determinados que moldam o mundo, na mesma medida que são moldados por uma materialidade, que em parte é objetividade e, em parte, é uma subjetividade objetivada, por ser fruto da ação anterior dos seres humanos.

Essa complexidade pode ser encontrada na ação que constitui a protoforma da práxis humana: o trabalho. Através do trabalho, o

ser humano pode moldar a natureza objetiva dando-lhe formas úteis à vida humana, criando valores de uso capazes de satisfazer suas necessidades. O que é especificamente humano nessa atividade é o fato de aquele que trabalha projetar em sua mente aquilo que será objetivado, dessa maneira “no final do processo do trabalho aparece um resultado que já existia idealmente na imaginação do trabalhador” (MARX, [1867]: 202). Nesse sentido, e só nesse sentido, estamos diante de um comportamento teleológico. A visão de uma teleologia histórica nada mais é que a transposição dessa característica, apresentada na ação singular do ser humano diante da natureza através do trabalho, para a ação do ser humano enquanto espécie diante de sua história, embora nada autorize essa transposição mecânica de uma esfera a outra.

No trabalho, o ser humano não apenas interage com a natureza, ele próprio se modifica, como diz Marx: “Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza” (*idem, ibidem*). Torna-se um ser que trabalha e molda o mundo, enquanto que o mundo modificado pelo trabalho se transforma no patamar objetivo sobre o qual as novas gerações atuarão. Essa objetividade agora se difere da anterior pelo fato de que é uma síntese de uma base material puramente objetiva e da ação humana. Entretanto, esse aspecto subjetivo se apresenta de maneira externada numa realidade objetiva, na forma de objetos, relações sociais, instituições que, apesar de frutos da ação humana anterior, se mostram aos seres humanos tão objetivas como os elementos da natureza. Em certas circunstâncias, essa objetividade social se apresenta além de uma forma objetiva externada, apresenta-se como forma que se volta contra o ser humano e o subjuga, como forma estranhada. Nos termos de Marx, aparece não como “voluntária”, mas como “natural”.

O trabalho não é um ato individual, mas sim uma ação que o ser humano realiza enquanto espécie. É esse trabalho geral que altera o mundo e se externaliza numa nova realidade modificada e não o trabalho indivíduo. Mas isso, por si só, não explica o estranhamento, pois o ser humano singular pode se reconhecer como espécie.

Marx procura atribuir o fenômeno do estranhamento ao fato de que passa a existir uma contradição entre o interesse particular

de cada um e o interesse comum, entre os indivíduos singulares que compõem a sociedade e esta última como forma genérica. No interior de uma divisão social do trabalho, a ação de cada indivíduo contribui para o conjunto da atividade social, que volta a ele como um poder estranho por se apresentar como não humano, mas sim “natural”. Vejamos, nas palavras de Marx e Engels, como essa “ação do homem transforma-se para ele num poder estranho que se opõe e o subjuga, em vez de ser ele a dominá-la” (MARX/ENGELS, 1976: 40):

*“O poder social, quer dizer, a força produtiva multiplicada que é devida à cooperação dos diversos indivíduos, a qual é condicionada pela divisão do trabalho, não se lhes apresenta como o seu próprio poder conjugado, pois essa colaboração não é voluntária e sim natural, antes lhes surgindo como um poder estranho, situado fora deles e do qual não conhecem nem a origem, nem o fim que se propõe, que não podem dominar e que de tal forma atravessa uma série particular de fases e estádios de desenvolvimento tão independente da vontade e da marcha da humanidade que é na verdade ela quem dirige essa vontade e essa marcha da humanidade.” (idem: 41)*

A ação humana corporificada em algo externo, externada (*Entäußerung*), se apresenta como algo não humano, estranhado (*Entfremdung*). A questão é saber se, uma vez dado o estranhamento, ele se torna uma realidade insuperável, estruturalmente inseparável da ação humana. A afirmação da possibilidade da emancipação humana é a constatação de que é possível produzir uma realidade social que não se volte como *Entfremdung*, ainda que toda a ação humana tenda a se cristalizar numa realidade externada e objetivada que depende do conjunto dos seres humanos e não da ação singular dos indivíduos ou dos seres humanos particularmente existentes em cada época.

No entanto, a superação dessa alienação (termo que precariamente traduziu tanto o *Entäußerung* como *Entfremdung*) não pode ser alcançada pela crença na invencibilidade de qualquer essência humana. Se existe uma essência humana, esta só pode

---

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

ser aquela construída pela prática histórica concreta dos seres humanos, e essa prática pode construir tanto a emancipação como o estranhamento, como já nos lembrou, com propriedade em várias oportunidades, a Escola de Frankfurt<sup>6</sup>. A superação dessa alienação, nas palavras de Marx, “só pode ser abolida mediante condições práticas” (MARX/ENGELS, 1976: 41). Mas quais seriam essas condições práticas?

Uma vez que as relações estranhadas são o produto de uma certa ação humana, que se dá em certas condições determinadas, a possibilidade de sua superação, aqui identificada como emancipação humana, só pode se dar na alteração dessas circunstâncias. No caso da sociedade atual, essa materialidade, que se apresenta estranhada, está diretamente ligada à produção de mercadorias subordinada à lógica do capital, para utilizar um conceito de Mészáros (1995), pelo fato de que o metabolismo do capital subordina a vida. Daí, sua superação se liga à necessidade de superação da sociedade produtora de mercadoria e de capital.

Entretanto, essas relações se materializam para além das relações de mercado e de produção, ganhando corpo em sua expressão política, que assume no Estado a forma da universalidade. Essa contradição entre a ação singular dos seres humanos e o produto total dessa ação, que na forma de determinada sociedade se apresenta estranhado, essa cisão do interesse individual e do coletivo “faz com que o interesse coletivo adquira, na qualidade de Estado, uma forma independente, separada dos interesses reais do indivíduo e do conjunto, e tome simultaneamente a aparência de uma comunidade ilusória” (MARX/ENGELS, 1976: 39).

Por isso, podemos voltar a afirmar que a possibilidade da emancipação humana, de restituir o mundo e as relações humanas aos seres humanos, passa pela superação das mediações criadas por esses mesmos seres em sua ação sobre o mundo. Passa pela superação da mercadoria, do capital e do Estado.

A emancipação humana segue em sua ação prática uma rota oposta ao desenvolvimento histórico. Ao realizar uma revolução e quebrar o metabolismo do capital (ou iniciar sua negação) pela negação da propriedade privada dos meios de produção e pela negação da força de trabalho como mercadoria, não se quebra a

produção de mercadorias, prevalecendo ainda o critério do valor como medida do intercâmbio entre o trabalho oferecido e os produtos retirados por cada um do fundo social. Para superar a lógica da mercadoria é necessário restabelecer a determinância do valor de uso, chegando assim à famosa equação de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo sua necessidade (MARX, [1875]: 213). Porém, torna-se necessário não apenas uma ação política, mas também condições materiais, entre elas, a capacidade de produzir em abundância os meios necessários à vida, a superação da escravizante subordinação dos indivíduos à divisão social do trabalho, o fim do trabalho como meio de vida, entre outras. A superação do Estado pressupõe que todo esse processo acabe por eliminar as bases da existência das classes e que estabeleça relações em que os seres humanos se reconheçam diretamente sem a mediação de um corpo político colocado fora da sociedade. Pressupõe a sociedade, na bela fórmula de Marx, como livre associação dos produtores.

Daí a imagem famosa de Marx sobre o Estado se diluir de volta na sociedade. Por isso, é absurdo o moderno culto ao Estado. Não se trata, nessa perspectiva, de democratizar o Estado em nome da liberdade, pois essa “liberdade”, melhor seria dizermos emancipação, só é verdadeiramente possível superando o Estado. Nas palavras de Marx: “A liberdade consiste em converter o Estado de órgão que está por cima da sociedade num órgão completamente subordinado a ela” (*idem*: 220).

Todavia, não seria isso um sonho? Ou, pior ainda, essa ousadia não teria levado ao pesadelo do autoritarismo e do stalinismo? Tais indagações escondem um grande risco de conservadorismo, porque, no fundo, nos afirmam que é melhor permanecer como estamos do que tentar mudar para algo que pode dar errado. Para aqueles que encontraram um ponto de inserção um pouco mais adequado à sua sobrevivência dentro da ordem do capital, essa é uma alternativa, mas para a humanidade não.

As transições socialistas ocorridas, neste último século, de lutas e revoluções, apesar de seus desfechos, ou em grande medida por causa exatamente desses desfechos trágicos, nada mais fazem que comprovar algumas das teses centrais do pensamento marxiano, ainda que muitas vezes contra algumas de suas previsões. Os seres

humanos continuam eles mesmos fazendo sua própria história, embora não como desejariam.

Tal fato não nega a possibilidade de emancipação humana, apenas nos lembra que nenhuma essência humana, ainda que sob a simpática forma da inevitabilidade da revolução, mudará o mundo se os homens concretos não estiverem dispostos a fazê-lo. Nos lembra que a transição socialista tem por objetivo criar as condições materiais para extinção das classes e do Estado e não seu fortalecimento burocrático. Nos lembra ainda que a base material para essa transição é o mais amplo desenvolvimento das forças produtivas e o caráter mundial das relações sociais de produção, condições “absolutamente indispensáveis, pois, sem as quais, apenas se generalizará a penúria e, com a pobreza, recomeçará paralelamente a luta pelo indispensável e cair-se-á fatalmente na mesma merda anterior” (MARX/ENGELS, 1976: 42).

Por fim, a afirmação da possibilidade da emancipação humana, nesses termos e à luz da experiência histórica deste século, nos mostra também que ela pode não ocorrer. A consciência de nosso tempo, ao nos afirmar um novo agnosticismo, ao negar a categoria de totalidade, ao se render aos limites do existente e ao transformar o conhecimento humano num pântano de relativismo, pode nos convencer de que a emancipação humana não passa de um discurso em meio a muitos outros possíveis. Podemos, enfim, ser convencidos da impossibilidade de mudar o mundo, da impossibilidade de assumir conscientemente nosso destino, criando a livre associação dos produtores livres que, através de suas relações, alterem, com cautela e auto-sustentabilidade, a natureza, produzindo os meios necessários à continuidade da vida, sem que essa ação nos apareça na forma de qualquer mediação sagrada ou profana, sem que a coletividade humana precise do precário e ilusório espelho do Estado para se reconhecer em sua genericidade. Então, a emancipação humana não ocorrerá e será melhor voltarmos a acreditar em Deus e torcer para que exista outra vida, porque, a esta que se apresenta como aventura da espécie, a humanidade terá abdicado definitivamente em nome de sua própria história alienada. ■

*Abstract:* This article proposes a reflection of the difference between the concepts of “political emancipation” and “human emancipation” in Karl Marx’s theory. Moreover, the article intends to discuss the implication of this difference in the contemporaneous critics regarding a supposed teleological vision of the history in Marx’s thought.

O problema da emancipação humana

Mauro Luís Iasi

*Uniterms:* human emancipation; political emancipation; Karl Marx; State and Individual.

## Bibliografia

ANDERSON, P. *O fim da história (de Hegel a Fukuyama)*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

Aristóteles. *A política*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

BOBBIO, N. *Qual socialismo? (discussão de uma alternativa)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

EAGLETON, T. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990. v. I.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. São Paulo, Papyrus, 1997.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: \_\_\_\_\_ *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

IASI, M. *O dilema de Hamlet (uma reflexão sobre consciência e consciência de classe na sociologia clássica)*. dissertação de mestrado defendida pela FFLCH da USP, 2000.

KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

O problema da emancipação  
humana  
Mauro Luís Iasi

KANT, I. *Resposta à pergunta: o que é "esclarecimento"?*. In: \_\_\_\_\_ Textos Seletos, 2ª edição, Petrópolis, Vozes, 1985.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Lisboa, Editorial Presença, 1976, v. I.

MARX, K. *A questão judaica*. In: \_\_\_\_\_ *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Lisboa, edições 70, 1993.

MARX, K. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. In: \_\_\_\_\_ *Manuscritos...* Lisboa, Ed. 70, 1993.

MARX, K. *O capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, [1867] s/d.

MARX, K. *Crítica ao programa de Gotha*. [1875]. In: \_\_\_\_\_ *Obras escolhidas*, São Paulo, Alfa Omega, s/d.

MÉSZÁROS, I. *Beyond Capital (Towards a Theory of Transition)*, Merlin Press, London, 1995.

PRZEWORSKI, A. *Capitalismo e Social Democracia*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

ZIZEK, S. *El espinoso sujeto (el centro ausente de la ontología política)*. Buenos Aires/Barcelona, Paidós, 2001.