



A democracia e a questão da emancipação humana

Pierre Dardot

(Tradução de Jamile Gonçalves e revisão de Sudi Williams)

Compreendida negativamente, a emancipação humana é a supressão prática da alienação, não de simplesmente uma ou outra alienação, mas de *toda* a alienação. É apenas sob esta condição que se pode considerar a emancipação "*universalmente humana*", segundo o forte predicado de 1843¹. Sobre este ponto crucial, Marx não terá divergido. Mas como entender positivamente a emancipação em si mesma? Durante aquele mesmo ano, Marx oferece a seguinte definição geral que vale para todas as emancipações - portanto para a emancipação humana em si mesma, que é da realização de todas as emancipações: "*Toda emancipação é recondução (Zurückführung) do mundo humano, de todas as relações, ao próprio homem*"². É importante, antes de tudo, compreender em que consiste este "mundo humano", sobre o que se trata a recondução do homem a ele próprio. Este mundo, que é constituído de "relações" (*Verhältnisse*), trata-se de nada mais que o Estado e a sociedade³. São, portanto, estas relações do Estado e da sociedade que se tornaram estranhos ao homem e é esta autonomização que produz toda alienação. O papel de reconduzir ou de trazer estas relações ao homem pertence a ele próprio: o sujeito da ação da emancipação é o mesmo homem cujo ato emancipa, de modo que a emancipação é necessariamente *auto-emancipação*, e do contrário não é emancipação. A emancipação universalmente humana consiste assim em um ato de retomada e de re-apropriação daquilo que pertence de direito ao homem, mas que se apartou dele e que se lhe apresenta como uma força que se tornou autônoma e hostil.

A "democracia política" e a "verdadeira democracia"

Por esta razão não basta a "revolução parcial, a revolução *puramente política*, a revolução que deixa subsistirem os pilares da construção"⁴, mas sim a "revolução *radical*". Esta é, assim, uma revolução *total* que transforma as fundações do atual estado de coisas, que chacoalha todas as condições sociais e políticas

¹ *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction*, in Karl Marx, *Œuvres III*, 1982, p. 393.

² Sobre a questão dos judeus, *Œuvres III*, p. 373 (tradução modificada).

³ *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction, op.cit.*, p. 382 : « O homem é o mundo do homem, é o Estado, é a sociedade. »

⁴ *Ibid.* p. 393.



existentes, e não a promoção de uma parte da sociedade, ou classe particular, que pretenderia realizar “a emancipação geral da sociedade” deixando suas fundações intocáveis.

Mas qual relação mantém a emancipação assim compreendida com aquilo que se convém chamar de “democracia”? A resposta de Marx em 1843 não é unívoca. De um lado, a democracia se apresenta como uma forma política particular se comparada a outras (a monarquia e a aristocracia como tais na classificação herdada de Aristóteles⁵) e, sob esse ponto de vista, parece compartilhar com todas as outras, quaisquer que sejam as vantagens que uma comparação possa lhe reconhecer, uma mesma limitação irremediável: esta de ser precisamente *política*⁶. Mas, por outro lado, conforme indica a etimologia, ela é a o exercício direto do poder pelo “povo”, e como tal, a democracia pode aparecer como a forma mais indicada da re-apropriação pelo homem das forças que o dominam. Pois “o homem em si” não se trata do homem como indivíduo isolado ou como “mônada”, e sim do “homem socializado”⁷, ou seja, precisamente o homem que não possui existência a não ser como membro do “povo”. Da democracia assim entendida como “existência do homem”, Marx afirma que ela é, não uma constituição particular ou uma forma de Estado determinada, mas sim “o gênero da constituição” e, neste sentido, “o enigma resolvido de todas as constituições”⁸. Poderíamos sucumbir à tentação de aproximar este posicionamento de Marx à tese de Aristóteles: da mesma forma como este último designa o nome genérico de “constituição” (*politeia*), também cada uma das três constituições (a monarquia, a aristocracia e o governo constitucional) e cada uma delas em sua particularidade (em especial a terceira enquanto a constituição na qual a massa exerce o poder em vista do bem comum), da mesma forma Marx chama “democracia” ao mesmo tempo “a essência de toda

⁵ Na realidade, a tripartição aristotélica das constituições políticas distingue a “monarquia” (um só governo), a “aristocracia” (governos de alguns) e o “governo constitucional” (a massa governa). Esta última não é designada por um nome particular, mas do nome genérico que designa toda constituição: *politeia*. Em todas essas constituições verdadeiramente políticas os governantes visam ao bem comum. Na terceira constituição é a massa que exerce o poder visando ao bem comum. Quanto à “democracia” stricto sensu, não passa para ele de uma das três “constituições corrompidas” ao lado da tirania e da oligarquia: muito precisamente, essa constituição na qual a massa exerce o poder visando a satisfazer seu benefício particular.

⁶ Desse ponto de vista, o posicionamento de Marx em sua carta a Arnold Ruge de maio de 1843 representa um momento muito provisório de seu itinerário intelectual: sempre à crítica do reino dos filistinos na Alemanha, ele amalgama contra Montesquieu a monarquia, o despotismo e a tirania para melhor evidenciar o “Estado democrático” como o fim mais elevado ao qual os homens poderiam aspirar. (Karl Marx. *Œuvres III*, op. cit., p. 337).

⁷ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Editions sociales, 1975, p. 69.

⁸ *Ibid.*, p. 68



constituição política” e a sua realização como “constituição política particular”⁹. É possível portanto concluir que para ele a “democracia” consiste na conquista da essência de toda constituição política, da mesma forma que, para Aristóteles, o “governo constitucional” incarna a essência de toda constituição verdadeiramente política (considerando que a massa que governa tendo em vista o bem comum é quem está em melhores condições de determinar o bem comum, que é o fim visado por toda constituição política). Entretanto, à diferença de Aristóteles, Marx não considera que a essência de todo regime político seja impregnada por um regime que seria ainda *político*, no sentido em que ele seria uma forma de Estado. Ele afirma, na verdade, que na democracia conforme seu entendimento “o Estado político desapareceria”¹⁰. Se a verdadeira democracia é o gênero de toda constituição política, ela não é mais em si mesma, propriamente dita, uma constituição *política*, que seriam, por outro lado, a monarquia e a república.

As formulações ulteriores de Marx tenderão a acusar o caráter limitado da democracia como forma política particular em vez de valorizar a liberdade da “verdadeira democracia”. Certamente, o Manifesto de 1848 fará da “conquista da democracia” o “primeiro passo na revolução operária”¹¹, mas ele se absterá de identificar este primeiro passo com a emancipação humana propriamente dita. Melhor dizendo, a *Crítica do programa do partido operário alemão* de 1875 denunciará as concessões feitas à “velha litania democrática” (sufrágio universal, legislação direta, justiça popular, milícia do povo, etc.) e afirmará que a República democrática não é mais que “a forma última do Estado da sociedade burguesa” sob a qual “deverá ocorrer a batalha definitiva entre as classes”¹². Em suma, sob a exigência de radicalidade anunciada desde 1843, a democracia parece estar sujeita, se não a ser rejeitada inteiramente no aspecto da “revolução apenas política”, pois se trata de um simples meio político da revolução social prometida de superação rápida. Nesta mesma perspectiva. A ideia de uma “verdadeira democracia” ou de uma democracia radical parece perder muito de sua consistência. O que está em causa é a ligação essencial da democracia como forma de Estado do político como *instância separada*: a emancipação humana é emancipação *em relação* ao político, enquanto que a democracia é apenas a forma realizada da emancipação *política*. A questão é então finalmente de saber em quais condições a democracia não pode

⁹ *Ibid.*, p. 69

¹⁰ *Ibid.*, p. 70

¹¹ Karl Marx, *Oeuvres I*, Gallimard, 1963, p.181.

¹² *Ibid.*, p. 1430-1431



mais ser política, no sentido do “para além” do político, e, na afirmativa, qual diferença se faz entre a democracia política e a democracia que não se deve chamar não-política porque se trata de um estágio *supra*-político.

A “democracia política” como realização temporal do cristianismo

Afim de clarificar os termos da questão abordada, é importante antes de mais nada compreender a relação da alienação política com a alienação religiosa, e, por conseguinte, a relação da crítica daquela a esta. A crítica da alienação religiosa constitui a “condição de toda crítica”¹³, mas não no sentido em que buscase atribuir-lhe um prolongamento diretamente político, mas no sentido em que ela deve ser tomada em uma crítica da alienação política: “A crítica do céu se transforma assim em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política”¹⁴. Para apreciar a originalidade deste posicionamento, basta compará-lo ao ponto de vista de Feuerbach à época. Em *L'essence du christianisme* (1841), este último havia afirmado que Deus não passa de essência humana objetivada, ou seja, contemplada e adorada pelo homem como um ser externo a si. Fazendo assim, o homem individual se remete a sua própria essência como se se tratasse de um outro ser que enriquece à medida em que empobrece o homem¹⁵. É verdade, porém, que em religião “o homem é um deus para o homem”¹⁶, mas nesse sentido em que ele diviniza sua essência de ser genérico sem ter consciência de que esta essência que ele projeta em deus trata-se da *sua* própria essência. Em Deus o homem se desassocia então de sua humanidade “porque Deus é em si mesmo o eu alienado (*entäussertes*) do homem”¹⁷. A emancipação religiosa consistira por consequência na redução da essência humana objetivada ao próprio homem como ser genérico, na retomada e reapropriação do homem daquilo que ele havia delegado a Deus, portanto definitivamente na supressão positiva de Deus e da religião. Deste modo, Feuerbach não ignora a

¹³ Karl Marx, *Oeuvres III*, op. cit., p. 382

¹⁴ *Ibid.*, p. 383

¹⁵ ¹⁵ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme, Introduction*, in *Manifestes philosophiques*, PUF, 1960, p. 87 : « Para enriquecer a Deus o homem deve se tornar pobre ; para que Deus seja tudo, o homem deve não ser nada ».

¹⁶ Relembremo-nos aqui que a fórmula *homo homini deus*, que Feuerbach aplica na relação do homem a ele mesmo na religião é a simétrica da fórmula bem conhecida *homo homini lupus*, derivada da tradição proverbial grega e de Plauto. Fazendo eco a Feuerbach, Marx dirá que “a crítica da religião se realiza pela lição de que o homem é, para o homem, o ser supremo”. (*Œuvres III, op.cit.*, p. 390)

¹⁷ *Ibid.*, p. 93.



significação política deste “ateísmo prático” que é o “abandono de um Deus distinto do homem”. Isto aparece muito claramente em um pequeno texto manifesto de 1842 intitulado *Necessité d'une reforme de la philosophie*, no qual ele afirma duas coisas: em primeiro lugar, o protestantismo é um “republicanismo religioso” no qual ele destrona o Papa e a Igreja romana dando a cada qual sua república no céu; em segundo lugar, por esta razão, o protestantismo conduz diretamente ao “republicanismo político”. Bastou, com efeito, suprimir o conflito inerente ao protestantismo “entre o céu, onde somos os senhores, e a terra, onde somos os escravos”, em outras palavras reconhecer que a terra é o lugar de nossa destinação, pela qual se afirma a exigência de ver a república realizada na terra: “Não terás, por assim dizer, *direito* à república senão sob condição de suprimir a religião cristã: na religião cristã tens *tua república no céu*, razão por que não tens necessidade *alguma em terra*. Bem ao contrário: deves ser escravo sobre a terra para que o céu não seja vão”¹⁸. Apenas suprimindo, portanto, a funesta divisão entre o céu e a terra que o homem pode enfim fazer da república uma república terrestre. A emancipação política, sob forma da república “sobre a terra”, se apresenta assim como a *verdade prática* da emancipação do homem quanto à religião.

A crítica que Marx anuncia em 1843 no ensaio sobre a *Questão judaica* começa precisamente onde termina Feuerbach. Ao invés de apresentar a emancipação política como o objetivo da crítica da alienação religiosa, ela se propõe metodicamente a sublinhar os intransponíveis limites. Contrariamente ao que pensa Feuerbach, a emancipação política não põe fim ao conflito entre céu e terra, mas apenas o transpõe e desloca. Falando do “Estado democrático”, Marx afirma contra Bauer que o homem ainda é neste momento religioso, na medida em que se comporta, no âmbito da vida estatal, como se esta fosse sua verdadeira vida, da mesma forma como o cristão se remete ao além celestial como se residisse neste além a sua verdadeira vida: “Lá onde o Estado político alcança sua expansão verdadeira, o homem leva, não somente no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma vida dupla, celeste e terrena: a vida na *comunidade política* onde o homem se afirma como um *ser comunitário* e a vida na *sociedade civil*, onde ele age como *homem particular*, considera os outros como meios, releva a si mesmo ao nível de meio e torna-se juguete de forças exteriores. O Estado político se comporta com a sociedade civil de uma maneira tão espiritualista quanto o céu se

¹⁸ *Ibid.*, p. 103.



remete à terra.”¹⁹ Daí a conclusão de que a democracia política continua sendo fundamentalmente cristã: “Cristã, a democracia política o é decerto, pois nela o homem, cada homem e não apenas um, se afirma como ser *soberano*, um ser supremo (...). A quimera, o sonho, o postulado do cristianismo: a soberania do homem, mas do homem como ser estrangeiro, como ser diferente do homem real, tudo isto é, na democracia, realidade sensível, presença, máxima profana.”²⁰ Se bem o compreendemos, longe de dizer que o Estado democrático figura como a conclusão prática da supressão da religião cristã, é apenas na “democracia realizada” que o cristianismo atinge apenas a sua verdade prática: o homem se afirma como ser genérico no céu da comunidade política, enquanto que ele vive sua miserável vida terrestre como ser separado dos outros homens, como homem “burguês” na sociedade civil.

A “revolução política” como separação da sociedade civil e do Estado

Para melhor compreendermos esta crítica da democracia política, é preciso antes lembramo-nos que a dualidade do Estado e da sociedade civil não é uma invenção de Marx, tendo sido elaborada primeiramente por Hegel no seu *Princípios da filosofia do direito* (1821). Na sua *Remarca* do §190 desta obra, ele indica que sob o ponto de vista da sociedade civil, o objeto não é a “pessoa” ou o “sujeito” mas “o *Bürger* como burguês”²¹. O termo “burguês” designa propriamente neste contexto a “pessoa privada” antes de mais nada preocupada em satisfazer suas necessidades. Este “objetivo egoísta” faz da sociedade civil “o sistema atomístico” por excelência no qual a ligação entre os diferentes indivíduos vem unicamente do exterior, fundada sobre sua dependência recíproca na divisão do trabalho. Reduzida a este sistema de átomos egoístas, a sociedade civil é seguramente ameaçada por tendências à ruptura e desagregação²². Contudo, na concepção de Hegel, é o Estado que constitui o fundamento interior da sociedade civil. Esta última, cuja criação “pertence ao mundo moderno”, é incapaz de manter-se a si mesma: “... sua formação é posterior à do Estado, que deve lhe preceder como uma realidade

¹⁹ Karl Marx, *Œuvres III*, op. cit., p. 356-57.

²⁰ Karl Marx, *Œuvres III*, op. cit., p. 363.

²¹ G.F.W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975, p. 221. É importante precisar que o termo « burguês » está escrito em francês no texto hegeliano (*burgeois*), como estivera no texto da *Questão judaica*, por falta de um equivalente apropriado na língua alemã: com efeito *Bürger* significa propriamente “cidadão”, *Staatsbürger* o “cidadão do Estado” e *Stadtbürger* o “cidadão urbano”.

²² *Ibid.*, p. 300 : na *Remarque* du § 289, Hegel diz que a sociedade civil “é o campo de batalha no qual se afrontam os interesses individuais privados de todos contra todos”.



independente para que ela possa subsistir²³. Esta ação fundadora se manifesta notadamente pela instituição das “corporações” que são a raiz do Estado implantada na sociedade civil²⁴. Ao formar o indivíduo para o universal, ao abrir-lhe à consideração de “interesses particulares comuns” a todos os membros da corporação à qual ele pertence, o indivíduo é preparado para ser membro do Estado. Vemos que é o Estado que, por intermédio da corporação, permite à sociedade civil lhe sobrepor, incorporando-se a ele. Hegel está perfeitamente consciente do perigo que representa a cisão do burguês e do cidadão que atravessa interiormente cada indivíduo e faz aparecer em cada um o Estado como força hostil estranha à sua atividade. Decerto, o Estado moderno não pode mais ser o produto direto da atividade dos indivíduos, conforme havia sido na Grécia antiga. Mas esta é a justamente a razão porque ele deve se ater a uma função de mediação: por meio de sua ação ele reconcilia o burguês com seu destino político, o interesse privado com o interesse geral, o particular e o universal. É apenas neste sentido que, para Hegel, o Estado moderno é em sua essência “cristão”: não porque ele faz da religião cristã a religião do Estado, mesmo porque ele a relega à esfera privada, mas porque ele realiza no mundo a verdade da “Encarnação” realizando a unidade do universal (as leis) e do particular (a pessoa particular definida pelo seu interesse privado) pela instituição da corporação²⁵.

Completamente diferente é o ponto de vista de Marx. A célebre fórmula de Hegel, segundo a qual o Estado é “o divino sobre a terra” não pode ser compreendida na sua verdade senão ao preço de uma desmistificação. Contrariamente ao que diz Hegel ela não significa a reconciliação entre o céu e a terra, mas ao inverso a consagração prática do dualismo do homem particular e do cidadão, do homem religioso e do homem político. A vida política é agora o novo céu no qual o homem religioso aliena sua vida comunitária, sua vida enquanto ser genérico. À diferença do antigo, este céu possui seguramente uma realidade tangível, temporal, profana, aquela do Estado em sua relação com a sociedade civil. Mas isto não o impede de forma alguma de ser ainda para o homem particular um “além” (*ein Jenseitiges*) em relação à realidade da sociedade civil na qual ele leva sua vida prosaica de homem individual. É, com efeito, a sociedade civil que constitui

²³ *Ibid.*, p. 215, nota 35

²⁴ Por “corporação” não se deve entender unicamente uma comunidade de trabalho estritamente profissional, mas também as comunidades culturais, os sindicatos, as igrejas, etc.

²⁵ Assim como é interpretada por Hegel, a encarnação significa com efeito a reconciliação da natureza divina (o universal) e da natureza humana (o particular).



para Marx o fundamento verdadeiro do estado, e não o contrário. É a inversão especulativa que faz tomar o fundamento pelo que é fundado, e o que é fundado pelo fundamento. O “divino sobre a terra” é na realidade um dos polos do antagonismo que forma o curso do mundo moderno, o “*conflito profano entre o Estado político e a sociedade civil*”²⁶. O Estado não é o para-além do mundo, ele pertence ao mesmo mundo do qual ele é o para-além, ou mais exatamente ele é o para-além realizado num mundo cujo para-além é a sociedade civil. Ele não é o céu para-além do mundo, ele é o céu do mundo e a sociedade civil é a terra. Com ele o dualismo do céu e da terra ainda existe, mas foi transposto no mundo sob a forma de uma cisão interior a este mundo. Isto vai singularmente do Estado na forma de democracia política: é com efeito o Estado democrático que relega a religião, toda religião, à esfera privada, e não o Estado que faz do cristianismo sua religião oficial, que realiza adequadamente o fundo humano da religião: “O Estado democrático, o verdadeiro Estado, não precisa da religião para atingir sua perfeição política. Ao contrário, ele prescinde da religião pois nele os fundamentos humanos da religião são realizados de maneira temporal”²⁷.

Para compreender este ponto, é preciso remetermo-nos à emancipação política conquistada pela Revolução francesa. De maneira lapidar, Marx enuncia: “A revolução política é a revolução da sociedade civil”²⁸. Anteriormente, na antiga sociedade feudal, todos os elementos da vida civil, a propriedade, a família, o modo de trabalho etc. possuíam uma significação diretamente política enquanto elementos da vida do Estado (o senhorio, as ordens, as corporações), mas o poder do Estado era “relação particular de um soberano separado do povo”²⁹. De apenas um ato, a revolução política reverteu o poder soberano, constituiu o Estado “em assunto geral” e rompeu com todas as ordens, corporações, jurisdições e privilégios: “Assim a revolução política *suprimiu o caráter político da sociedade civil*”³⁰. Suprimindo todas as “sociedades particulares”, esta revolução decompôs a sociedade civil em seus elementos, os indivíduos independentes, liberou seu espírito egoísta, libertando também o *bellum omnium contra omnes* de Hobbes³¹. A emancipação política foi

²⁶ Karl Marx, *Œuvres III, op.cit.*, p. 364.

²⁷ *Ibid.* p. 360

²⁸ *Ibid.* p. 370

²⁹ *Ibid.* p. 370-71

³⁰ *Ibid.* p. 371

³¹ *Ibid.*, p. 358. Em *Critique du Droit politique hégélien (op.cit., p. 85)*, Marx fará mérito a Hegel por ter definido no §289 a sociedade civil como “guerra de todos contra todos”. (Cf. *supra* neste mesmo artigo nota 22.)



assim ao mesmo tempo “o ato pelo qual a sociedade civil se emancipou da política” e o ato pelo qual a política se tornou “assunto geral de cada indivíduo”. Assim se constituiu a cisão de um lado o homem em sua existência *imediate*, sensível e individual, de outro “o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*” enquanto “cidadão abstrato”. Marx pode então afirmar: “a emancipação política é a redução do homem, de uma parte a membro da sociedade civil, ao indivíduo *egoísta e independente*, e de outra parte ao *cidadão*, à pessoa moral”³².

Significativamente, logo antes de formular esta conclusão, Marx cita Rousseau dizendo que ele “descreve justamente a abstração do homem político”. Segundo Rousseau a instituição de um povo procede de uma substituição, a qual consiste em “privar ao *homem suas forças próprias* para dar-lhes novamente como se fossem forças estranhas”³³. As “forças próprias” são aquelas cujo indivíduo faz uso sem o recurso de outrem, enquanto que as “forças estranhas” são aquelas que ele não pode fazer uso sem o auxílio de outrem. As primeiras são aquelas de onde provém o “homem natural” enquanto alguém com “existência física e independência”, as segundas são aquelas que recebe o “homem civil” enquanto alguém que possui uma “existência parcial e moral”. O homem natural é “a unidade numérica”, ou o “inteiro absoluto”, o homem civil “não passa de uma unidade fracionária”³⁴. A dualidade do homem natural (“o indivíduo egoísta e independente”) e do homem civil (o “cidadão”) aparece assim como a verdade da emancipação política. Compreendemos nestas condições que Marx possa ter escrito que a emancipação política seja, não a “forma última da emancipação humana em geral”, mas apenas “a última forma atingida pela emancipação humana no interior do mundo tal como ele existe até o momento”³⁵.

A “verdadeira democracia” como constituição feita povo

O que resta então da dita “forma última”? No último parágrafo da primeira parte da *Questão judaica*, Marx escreve: “É apenas quando o homem individual efetivo retomar em si o cidadão abstrato e se torna *ser genérico* enquanto homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, é apenas quando o homem reconhecer e organizar suas “forças

³² *Ibid.*, p. 373.

³³ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, GF Flammarion, 2001, p. 80. Um comentário sobre esta referência em Marx, *prénom: Karl*, nrf essais Gallimard, 2012, p. 685 et sq.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Emile, Œuvres complètes IV*, Gallimard, 1980, p. 249.

³⁵ Karl Marx, *Œuvres III, op. cit.*, p. 358.



próprias” como forças *sociais* e deixou de separar portanto a força social da força política, é apenas então que a emancipação humana será completa.”³⁶ Verifica-se aí que a emancipação é recondução das relações do homem ao próprio homem. Mas ao passo em que a emancipação política é redução de relações religiosas ao próprio homem na figura da dualidade entre homem natural (indivíduo egoísta) e homem civil (o cidadão), a emancipação “universalmente humana” realiza a supressão prática desta dualidade: ela é então reapropriação pelo homem de todas as suas forças sociais, estas que se lhe foram separadas na figura das forças políticas. Medimos melhor todo o partido que Marx entendia tirar de sua leitura de Rousseau. Se este último “descreve justamente a abstração do homem político” é porque ele a descreve como alienação pelo indivíduo de suas “forças próprias” a um todo que lhe dá em troca “forças estranhas”. Esta alienação torna-se assim um, junto ao artifício do próprio contrato social, interpretado aqui como o estabelecimento de um direito à dualidade do homem privado e o político. Entretanto, retomando os termos de Rousseau, Marx modifica-lhes profundamente o sentido. Com efeito, a supressão desta dualidade consiste na retomada pelo indivíduo de suas “forças próprias”, mas esta expressão não designa mais para ele as forças do homem natural enquanto indivíduo isolado dos outros homens, portanto de forças não-sociais, ela remete agora, inversamente, a forças que são sobretudo sociais e que não se tornaram “estrangeiras” senão ao preço de um desdobramento coincidente com a emancipação política mesma. O homem selvagem de Rousseau deu lugar, portanto, a um homem social, mas este homem social pertence a uma sociedade civil emancipada do Estado. A solidão do homem selvagem fez a partir daí o isolamento do homem particular egoísta. É por essa razão que o estado de natureza de Hobbes se impõe aqui, já que se trata de pensar a vida desse homem particular que vive em sociedade. Em suma, se a emancipação puramente política é alienação de forças próprias do homem *social* ao homem político abstrato, a emancipação humana é, por sua vez, a supressão prática da alienação política no sentido em que consiste da retomada de suas “forças próprias” pelo “homem efetivo”, ou seja, pelo “homem socializado”. Assim compreendida, a emancipação humana é a supressão em ato do desdobramento da sociedade civil não-política e do Estado político que é o céu ideal desta sociedade, e, portanto, a supressão em ato da divisão do homem egoísta e do homem político que acompanha este desdobramento.

³⁶ *Ibid.*, p. 373 (tradução modificada). A expressão: “forças próprias” emprestadas de Rousseau aparecem sempre em francês nos textos de Marx.



Retomando em si mesmo suas forças alienadas na esfera política, suprimindo, portanto, sua existência política abstrata, o homem social suprime aí mesmo sua existência egoísta. Em outras palavras, a emancipação humana significa a *supressão da separação entre a sociedade civil e o Estado*. O fim desta separação provoca o fim do político como esfera à parte. Mas o fim do Estado político provaria o fim da política? Ou seja, o advento da verdadeira democracia exclui a política como *atividade*? Se fizermos um julgamento baseando-nos nos grandes escritos ulteriores, a possibilidade de uma política *não-estática*, independente do Estado e não simplesmente em oposição a si, é difícil de conciliar com o axioma saint-simoniano de uma extinção da política na administração da produção.³⁷ Mas a força da *Crítica do direito político hegeliano* é abrir uma possibilidade tal como possibilidade positiva, mesmo se esta abertura seja elíptica e sem verdadeiro horizonte na obra de Marx.

O que fica dito, com efeito, no texto? Que se a democracia é “o gênero da constituição”, é porque a constituição “é continuamente reconduzida (*zurückgeführt*) no seu fundamento de fato, o *homem efetivo*, o povo *efetivo*, e posto como sua *própria obra*”, de sorte que “a constituição aparece como aquilo que ela é: livre produto do homem”³⁸. Em todas as outras constituições (como na monarquia ou a república política) é, inversamente, a constituição que figura como força independente constituindo o fundamento efetivo do povo. Também é ela que até aqui consiste em um “para-além” no âmbito das esferas privadas da existência do povo, “a *esfera religiosa*, a *religião* da vida do povo, o céu de sua universalidade em referência do *estar-aí terrestre* de sua realidade efetiva”³⁹. É aí que podemos estabelecer uma analogia entre o cristianismo e a democracia. Pois, da mesma forma como o cristianismo provoca o aparecimento do “homem endeusado”, que é a essência de toda religião, sob as espécies de uma “religião particular”, da mesma forma a democracia faz aparecer o “homem socializado”, que é a essência de toda constituição, sob as espécies de uma “constituição *política particular*”⁴⁰. O que significa que ela é ainda política, mas sem ser, entretanto, “*apenas política*” (*nus*

³⁷ Sobre este ponto, cf « Le « communisme scientifique » pouvait-il être politique ? », *Contretemps* N° 4, 4^e trimestre-décembre 2009, éditions Syllepse, p. 39.

³⁸ *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*, p 68 (tradução modificada) : notemos que o verbo *zurückführen* é este mesmo que aparece na definição geral da emancipação citada no começo deste artigo.

³⁹ *Ibid.*, p. 71 (tradução modificada no texto original).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 69 (grifo do autor).



politische)⁴¹, o “apenas” significando por contraste o caráter abstrato da emancipação política tal como ele se realiza na forma de um Estado determinado (a forma da democracia que é “apenas política”). Na verdadeira democracia, apesar de não serem mais “apenas políticas”, a constituição, a lei, o Estado, não passam de “auto-determinação do povo”, ou seja, um “momento particular” da vida deste, ao invés de constituir o céu de sua universalidade. Em outros termos, a constituição, a lei, o Estado deixa de equivaler ao tudo porque o “povo efetivo” se afirma como o verdadeiro tudo⁴². Uma tal auto-afirmação implica em que o povo seja o autor mesmo das leis e da constituição e não delegue esta tarefa a um corpo separado de representantes. A democracia deixa de ser apenas política quando a atividade legislativa se torna assunto de toda a sociedade, ou seja, quando todos participam de forma efetiva do poder legislativo. Pois pôr fim à abstração do Estado político exige transformar a sociedade política em sociedade efetiva, o que pressupõe que se garanta “a participação mais *universal* possível ao *poder legislativo*”⁴³. Neste sentido, a “verdadeira democracia” só pode ser *não-representativa*.

Paradoxalmente, compreendemos melhor o significado desta consideração se examinarmos com atenção a estranha fórmula de Marx sobre a Idade Média como “*democracia da não-liberdade*”⁴⁴. Catherine Colliot-Thélène interpretou esta fórmula como significante de que a Idade Média é para Marx “uma forma de democracia” considerou que esta mesma fórmula revela “seu conceito de democracia”⁴⁵. O contexto convida, contudo, a uma leitura mais circunspecta. Marx afirma ali que a constituição política só pode existir como tal à condição de que a sociedade civil e as esferas privadas atinjam uma existência autônoma, o que não é ainda o caso da Idade Média, já que, como já vimos, cada esfera privada possui neste momento uma característica imediatamente política: “na Idade Média, a vida do povo e a vida do Estado são idênticas”⁴⁶. A constituição política aparece então, apropriadamente, com a separação da sociedade civil e do Estado abstrato. Na ausência dessa separação, na ausência, portanto de toda constituição política, a “democracia da não liberdade” não pode constituir *uma* “forma de democracia”. Não podemos argumentar como se Marx fizesse da não-diferenciação do social e do

⁴¹ *Ibid.*, p. 70

⁴² *Ibid.*, p. 70

⁴³ *Ibid.*, p. 182

⁴⁴ *Ibid.* p. 71 (onde esta fórmula aparece duas vezes)

⁴⁵ Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans “demos”*, PUF, 2011, p.47

⁴⁶ *Critique du droit politique hégélien, op. cit.*, p. 71



político o verdadeiro conceito genérico da democracia para expor em seguida duas “formas de democracia” que seriam, de um lado a “democracia da não-liberdade”, e de outro lado a “verdadeira democracia”. É preciso ler até o fim a frase de Marx: na Idade Média, o Estado é “a democracia da não-liberdade, a alienação realizada (*die durchgeführte Entfremdung*)”⁴⁷. A condição particular de cada homem apenas possui um caráter imediatamente político quando todos os membros da sociedade estejam submetidos ao poder de um soberano que faz do Estado sua relação particular. À “alienação realizada” da Idade Média sucede no presente a “alienação política” que toda forma precisamente na “democracia política”. Mas nem democracia da não-liberdade, nem a democracia apenas política não constituem exemplos particulares de um pretenso “conceito de democracia”, a primeira porque não se trata ainda de uma constituição política, a segunda porque não passa de uma constituição política particular. O futuro pertence, por sua vez, àquilo que poderíamos chamar “democracia da liberdade” na qual o “artesão” é, à sua própria maneira, meu “representante”⁴⁸. Pois a verdadeira democracia não consiste na identidade imediata do social e do político, do povo e do Estado, mas no fato de que o povo *produz* o Estado, a constituição, e a lei, como sua própria obra. O único conceito genérico de democracia que Marx admite em 1843 é, por conseguinte, aquele que faz da atividade política efetiva do povo, a única medida da liberdade.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 183