

# DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA

---

*Mauro Luís Iasi\**

## *RESUMO*

O artigo trata da relação entre o conceito de emancipação humana e o Direito. Partindo do pressuposto que as formas jurídicas estão em profunda vinculação com as formas societárias das quais fazem parte, reflete-se sobre como o caráter estranhado das relações que constituem a base da sociedade capitalista, determinam igualmente um estranhamento (alienação) no próprio Direito. Analisando o papel do Direito no processo e emancipação política, reflete-se sobre as condições de uma emancipação humana e as transformações que daí resultam sobre o fenômeno jurídico e o Estado.

*Palavras-chave:* emancipação política, emancipação humana, direito e Estado.

## *ABSTRACT*

The article deals with the relation enters the concept of emancipation human being and the Right. Leaving of

---

\* Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo – USP. Mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo – USP. Especialista em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Professor de Sociologia Geral da Faculdade de Direito da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. Professor Titular de Ciência Política da Faculdade de Direito de São Bernardo. Sociólogo. Historiador.

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

the estimated one that the legal forms are in deep entailing with the society forms of which are part, it is reflected on as car to áter found odd of the relations that constitute the base of the capitalist society, they equally determine a strangely (alienation) in the proper Right. Analyzing the paper of the Right in the process and emancipation politics, human being reflects itself on the conditions of an emancipation and the transformations that from there result on the legal phenomenon and the State.

*Keywords:* emancipation politics, emancipation human being, right and State.

“Nenhum dos supostos direitos do homem  
vai além do homem egoísta (...),  
quer dizer, enquanto indivíduo separado  
da comunidade e confinado em si próprio”  
*Karl Marx*<sup>1</sup>

Nossa sociedade é produto de um longo processo de individuação, ou, nos termos de Norbert Elias (1996), de encapsulação individual do ser social. Os laços coletivos e os vínculos de dependência mútua, que caracterizam as sociedades anteriores, foram sendo quebrados até restar aquilo que Marx (1993) batizou de homem egoísta, “indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal” (Marx, 1996: 58). Não é de se estranhar que este processo de individuação incidisse também sobre o Direito que se transforma, ainda segundo o pensador alemão, no “direito de tal separação, o direito do indivíduo circunscrito, fechado em si mesmo” (idem, 57).

O processo de constituição da moderna sociedade capitalista apresenta-se paradoxalmente como a implementação de direitos que estariam na base da emancipação do ser humano das amarras da servidão feudal, do absolutismo monárquico,

---

1. Karl Marx. Manuscritos Econômicos e Filosóficos, p. 58.

do obscurantismo dos dogmas da fé, para inaugurar uma época de luzes, de liberdade, de livre arbítrio e de igualdade. Esta emancipação, no entanto, acaba circunscrevendo-se em uma emancipação meramente política, na qual o Direito ocupa papel central, pois se trata de uma liberdade e de uma igualdade fundamentalmente jurídica.

O limite de tal emancipação é que aquilo que se torna igualdade perante a lei, ainda se produz e se reproduz como desigualdade de fato. A emancipação ocorre de forma desviada pelo Estado e por meio de uma expressão que se desloca da própria sociedade, tornando um corpo que volta de forma estranhada para dominar e se impor sobre seus próprios criadores. Não por acaso, o Estado é representado como força que se impõe de fora da sociedade sobre os seres humanos, tornando possível a sociedade civil, de maneira que sem o Estado os seres humanos estariam condenados à eterna guerra hobbesiana de todos contra todos. O Direito deixa de ser um meio dos seres humanos em relação, mas aquilo que permite a própria relação social.

Como a noção de emancipação significa restituir ao ser humano aquilo que é humano e que foi projetado para fora como força que se apresenta alienada, a verdadeira emancipação não se completa enquanto o Estado, e com ele o próprio Direito, não voltar a se diluir no todo social como parte integrante da produção e reprodução social da existência. Para diferenciar esta emancipação da mera emancipação político-jurídica, Marx a chamou de “emancipação humana”.

Ao criticar Bruno Bauer em seu texto “Questão Judaica” (Marx, 1993), o filósofo alemão delinea as principais características desta emancipação humana. Bauer afirmava que o judeu alemão não devia lutar por sua emancipação como judeu, mas sim deveria atingir o status de “cidadão” e, como tal, lhe seria garantido o direito inclusive de professar sua própria fé. Neste raciocínio transparece o argumento que a emancipação, no caso religiosa, seria atingida pela emancipação política. Afirma Bauer, citado por Marx:

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

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

O que Marx se pergunta é:

que espécie de emancipação está em jogo (idem: 39)? Caso o Estado assumisse a forma leiga, não professando nenhuma religião como culto oficial, cada indivíduo poderia exercer sua liberdade como cristão, judeu ou outra identidade religiosa qualquer, o que significa que a liberdade religiosa se dilui na questão maior da liberdade do cidadão. Os indivíduos, sem o constrangimento de uma religião oficial, assumiriam a condição de cidadão, 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>”.

Tomando rigorosamente a essência deste argumento de Bauer, o Estado ao se tornar leigo produz a liberdade religiosa, da mesma forma que ampliando progressivamente o espaço de liberdade tornaria inevitável a emancipação, como, aliás, acreditava Kant (1985: 102). Significativamente, Bauer como Kant necessitam distinguir as esferas daquilo que consideram “público” e “privado”.

Para Marx, trata-se de algo que vai além da simples relação entre a religião e a emancipação política. Sabemos que o pensador alemão partilha da crítica à religião realizada por Feuerbach (1997), considerando desta forma que “o homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si antes

---

2. Bauer, Die Judenfrage. p. 64. In: Marx, 1993: p. 39.

REVISTA DA FACULDADE  
DE DIREITO

de encontrá-la dentro e si” (Feuerbach, 1997: 56). Portanto, o problema de fundo no pensamento marxiano encontra-se no fato do ser humano não se reconhecer como humano, atribuindo sua sociabilidade para algo além de si; não se reconhece diretamente em outro ser humano, em sua genericidade, mas por meio de uma mediação.

No caso da liberdade religiosa, o Estado aparece como sendo aquele que permitiu que os seres cultuassem diferentes formas de fé. Ora, os seres humanos, assim como no mito de Hobbes da guerra de todos contra todos, precisam de algo fora e acima de suas próprias relações e vínculos para que tenham liberdade de culto. Na situação anterior, ou seja, de limitação da liberdade religiosa, igualmente foi um Estado que estabeleceu tal restrição, de onde concluímos que aquilo que pode determinar a liberdade ou não de religião é o Estado ou seu ordenamento jurídico. Entretanto, o que emerge desta reflexão vai além da questão religiosa. Diz Marx:

A atitude do Estado, especialmente do *Estado livre*, a respeito da religião constitui apenas a atitude perante a religião dos homens que compõe 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 disto, ao emancipar-se *politicamente*, o homem emancipa-se 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).

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

Na dualidade – “Estado Político” e “Sociedade Civil” (literalmente *bürgerlich Gesellschaft*, sociedade burguesa) – o indivíduo, além de se reconhecer no Estado como ser genérico cai na ilusão de que se torna genérico graças ao Estado. O indivíduo torna-se “membro imaginário de uma soberania imaginária”. Apenas pode assumir sua condição de ser coletivo de maneira “sofística” no Estado enquanto é despojado de seu caráter coletivo na vida material. É portador de uma “universalidade irreal”, ao mesmo tempo em que se individualiza na abstração individual na realidade cotidiana de sua existência real. 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.

Esta cisão, que está na base da necessidade de estabelecer uma esfera pública e outra privada, é absolutamente funcional para determinada ordem societária. Politicamente expressa 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. Ocorre que nas relações reais que compõe a sociedade, uns vendem a força de trabalho que outros compram para acumular capital, tornando-os claramente diferentes em propriedade e riqueza. Neste sentido, a identidade como cidadãos é um campo de universalidade possível daquilo que na existência real do intercâmbio material é base de conflito.

O caráter genérico do ser humano na mediação do Estado, na atual sociedade, é a expressão da universalidade do capital. Desta maneira, não há contradição nos termos que expressam esta igualdade: somos todos cidadãos, membros da sociedade burguesa (civil se preferirem). Esta universalidade esconde o fato da 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.

A teoria política de Marx baseia-se no pressuposto 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. Este corpo que parte da sociedade se distanciando cada vez mais dela apresenta-se como uma força que controla seu próprio criador. No caso do ordenamento jurídico, poderíamos dizer que ele aparece aos seres humanos que o criaram como um poder acima de qualquer força humana, destinado a ordenar e normatizar as relações sociais, dirimindo os conflitos. No entanto, Marx acredita que esta não foi sempre – e nada nos autoriza a acreditar que sempre será – a forma da associação humana.

A emancipação humana, fim da pré-história da humanidade nos termos de Marx, exige a superação das mediações que se interpõe entre o humano e seu mundo. Para que a humanidade, reconhecendo a história como sua própria obra, possa decidir dirigi-la para um caminho distinto da desumanização reinante. Nos termos de Marx, assumir de forma *consciente e planejada* o controle do destino humano. A sociedade emancipada exige a superação das classes, eliminando na base a necessidade de um corpo político que se afaste da sociedade para governá-la. De certa forma, o Estado dilui-se na sociedade, e o direito deixa de ser um corpo estranho reintegrando-se à livre sociabilidade.

No entanto, não seria a emancipação humana uma simples reapresentação da velha tese kantiana do esclarecimento (“*Aufklärung*”)?

Esta parece ser, por exemplo, a posição de 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>3</sup>. Contrapondo-se à idéia de um “sentido” na

---

3. 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

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

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 destinatário: Kant. É verdade que em Kant existe esta visão teleológica baseada num sujeito da razão. É verdade também, que esta 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.

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).

Aristóteles (1998), dizia que a natureza é o fim último de todas as coisas e Kant aqui o repete. Isto fica evidente nesta

---

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.

outra passagem 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 esta teleologia está diretamente ligada a um sujeito do conhecimento dotado de razão, portanto, relacionada ao processo do esclarecimento. Neste 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).

Kant acreditava que seria cômodo para a maioria das pessoas permanecer na situação de menoridade atribuindo aos outros (diretor espiritual, médico, sábio, professor, juízes etc.) a direção de suas vidas. Apesar disto, Kant acredita que, deixada em condições de liberdade, a sociedade humana chegará ao esclarecimento de maneira “inevitável”. Esta contradição entre as tendências dos indivíduos em se acomodar na menoridade e da espécie em marchar decididamente para o esclarecimento, levará Kant à diferenciação entre as esferas “públicas” e “privadas”.

Todavia, em Kant tal afirmação está relacionada a outro paradoxo: o fato da liberdade estar sempre acompanhada de restrições. Em suas palavras, por exemplo, o hábito espalhado por toda a parte de impor certos limites à prática da razão, como o oficial que diz: raciocinai, mas mantenha 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).

No campo jurídico isto se expressa na famosa frase: lei é lei. Além da indisfarçável redundância tautológica, a frase parece indicar que a reflexão sobre um determinado estatuto legal deve restringir-se à mera “reflexão”, uma vez que enquanto lei cabe aos seres humanos apenas respeitá-la.

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

Como para o autor é evidente que não se pode prescindir da disciplina e do ordenamento hierárquico, sem o qual 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 operador do direito), 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.

Peguemos 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 castigado como um escândalo (que poderia causar uma desobediência geral). Exatamente, apesar disto, 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, ianomanis, negros, empresários, sociólogos ou comunistas e isto os obrigar a respeitar hierarquias, disciplinas e hábitos particulares que os condenam à menoridade, guardando seu caráter universal genérico para uma transcendência sofisticada.

Apliquemos este pressuposto ao problema sobre o pagamento ou não da dívida externa brasileira. Poderíamos concluir que os cidadãos têm o direito, e mesmo o dever, de expressar livremente suas considerações sobre a injustiça e irracionalidade de uma dívida que em 1984 era de 148 bilhões de dólares e após seis anos pagando a soma de 128 bilhões, ainda devemos 235

bilhões; desde que, é evidente, independente de qualquer que seja o resultado desta consulta à razão popular, o governo continue pagando a dívida e honrando seus compromissos, porque, afinal de contas, se trata de um contrato.

O argumento de Kant segue com a seguinte afirmação: 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 (“*aufgekärten*”), 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).

Todavia, surge um aparente paradoxo no pensamento de Kant. Se os seres humanos e sua suposta essência tendem ao esclarecimento, porque necessitariam de um príncipe ou de um Estado que lhes mostrasse este 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, diferente dos animais, não esperam apenas viver, mas almejam “viver bem”. Por isso, para Kant:

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

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 phisys 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 para Aristóteles esta 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 no estado natural tendem a 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. Eu 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 esta sociedade. Esta 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 conduz à sociabilidade e à busca da constituição civil, da justiça, da “ordem regulada por leis”, permitindo ao ser humano supe-

REVISTA DA FACULDADE  
DE DIREITO

rar o estado natural na criação de uma sociedade humana e racional. Desta forma, a coerção, limitação da liberdade pela disciplina, pela ordem jurídica, 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 compreensão de Freud sobre a cultura (não civilização sem repressão), Kant atribuirá a obra da civilização a este cerceamento, a este cerco que é a união civil regulada por leis. 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).

Esta também tem sido a postura de algumas figuras da própria esquerda que hoje defendem a uma espécie de republicanismo liberal, como o deputado José Genoíno. Em recente artigo, o deputado afirma que:

No âmbito de uma sociedade livre, a rigor, só existem duas formas de ocorrência da conduta humana: o comportamento segundo normas e o comportamento segundo a vontade arbitrária de cada um. O primeiro tipo de comportamento conduz ao bom ordenamento social e produziu as melhores sociedades democráticas de nosso tempo (?). O segundo tipo de comportamento, baseado na vontade arbitrária de cada um, produz uma certa anarquia e indisciplina da vida social<sup>4</sup>.

A conclusão comum entre o filósofo do esclarecimento e o esclarecido deputado é a necessidade insuperável do Estado

---

4. Artigo do Deputado José Genoíno no jornal O Estado de São Paulo, do dia 30 de outubro de 1999.

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

e do Direito como um corpo acima da sociedade que se impõe sobre os indivíduos que, deixados em liberdade estão condenados à “anarquia e à indisciplina”. É espantosa a afirmação segundo a qual “só existem duas formas” de conduta humana, sendo que uma é o comportamento segundo normas e outra a vontade arbitrária dos indivíduos isolados. Em palavras mais claras, nossa alternativa é a ordem ou o caos. Bem, se o mundo atual é o que corresponde a “ordem” e isto que aí se encontra são as melhores sociedades de nosso tempo, é melhor dar uma olhada no caos antes de se decidir.

O que Kant defende, um pouco mais sinceramente, é que os homens quando vivem em sociedade “tem 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, por meio da coerção forçar os selvagens a “abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranqüilidade e segurança numa constituição conforme leis” (idem:17).

O que pode parecer estranho para algumas pessoas é que o termo “liberdade” acaba de se apresentar, desconcertantemente, com dois significados opostos. Afinal, a liberdade é aquela disposição brutal e indolente, arrogante e disciplinada, que recusa todo senhor, ou exatamente o que surge da derrota desta disposição pela obrigação de viver sob leis universalmente válidas? Por esse engenhoso raciocínio deveríamos entender, portanto, que precisamos abrir mão da liberdade para sermos livres?

No entanto, isto é mais que um engano singelo. Neste 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 fundamenta-se a “verdadeira” liberdade? Para Aristóteles, esta é uma falsa questão, pois para ele não tem o

menor sentido o conceito de indivíduo como referência aquilo que do todo social constitui a última parte, não podendo mais ser decomposta. 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. Assim, a liberdade é um atributo da associação, sendo impossível para a parte que se isola desta associação. Não há contradição entre a liberdade civil (pública) e a individual (privada), pelo simples fato que é impensável para o mundo da antiguidade clássica a noção de indivíduo.

Mas para os liberais esta 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 esta felicidade só pode ser alcançada no ordenamento do Estado? Se os homens vivendo juntos precisam de um senhor, como resolver o problema de que teremos que escolher este senhor entre os próprios seres humanos?

Para Kant 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 diferenciar 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).

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

O caráter genérico se dá por meio do Estado, pulverizando-o na realidade das relações concretas dos indivíduos concretos, estes últimos tendendo sempre para a “insociabilidade”, ao mesmo tempo em que a ordem das leis e o Estado os mantêm associados.

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<sup>5</sup>. Foram os seres humanos que criaram o direito e não o Direito que criou os seres humanos. Seria então possível um produto controlar seu produtor e subjugá-lo? Parece evidente que sim. A sociedade do capital é um produto da humanidade que a subjuga até torná-la desumana. O direito é um instrumento dos seres humanos em sociedade, mas, todavia, os seres humanos podem converter-se em meros meios de um ordenamento jurídico.

Em Marx são os seres humanos concretos, inseridos em suas relações determinadas, que fazem a história, e não manifestações 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 esta 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.

---

5. Neste ponto há uma aproximação da visão de Marx e de Sartre, para os quais não há nenhuma essência humana. Ver a respeito Jean Paul-Sartre *O existencialismo é um humanismo* (1946). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

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. Neste 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 autorealiza na história, afirma o ser humano como sujeito histórico e, portanto, capaz de uma teleologia.

Acontece que este 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 estas relações.

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.

Esta complexidade pode ser encontrada na ação que constitui a protoforma da práxis humana: o trabalho. Pelo 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 nesta atividade é o fato daquele que trabalha projetar em sua mente aquilo que será objetivado, desta maneira “no final do processo do trabalho aparece um resultado que já existia idealmente na imaginação do trabalhador” (Marx, (1867: 202). Neste sentido, e só neste sentido, estamos diante de um comportamento teleológico. A visão de uma teleologia histórica, nada mais é que a transposição desta característica, apresentada na ação singular do ser humano diante da natureza por meio do trabalho, para a ação do ser humano enquanto espécie diante de sua história, embora nada autorize esta transposição mecânica de uma esfera a outra.

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

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 transforma-se no patamar objetivo sobre o qual as novas gerações atuarão. Esta objetividade agora se difere da anterior, pelo fato de que é uma síntese de uma base material puramente objetiva e da ação humana. Entretanto, este 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, esta 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 este trabalho geral que altera o mundo e se externaliza numa nova realidade modificada e não o trabalho individual. Mas isto, 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 compõe 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 apresentar-se como não humano, mas sim “natural”. Vejamos, nas palavras de Marx e Engels como esta “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):

REVISTA DA FACULDADE  
DE DIREITO

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

Naquilo que diz respeito à forma de sociabilidade que está na raiz do estranhamento, Marx identifica estas condi-

---

6. Ver, por exemplo, *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

ções práticas com a superação das mediações que se interpõe entre os seres humanos e suas necessidades, tais como a mercadoria, o capital, mas também o Estado. No caso específico do Direito, o processo de desestranhamento, ou desalienação, se preferirem, exige que os seres humanos compreendam o Direito como algo em construção, em dinâmico processo contínuo de afirmação e negação, em poucas palavras deve-se iniciar por dessacralizar o direito, re-presentando-o como produto humano.

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). Subordinar o Direito à sociedade, diluí-lo de volta no magma de onde partiu, não significa necessariamente que a humanidade mergulhe na plena alumia durkehimiana, ou na “anarquia” que tanto preocupa José Genoino. Para que o Direito livre de sua forma atual como corpo separado e acima da sociedade, possa reaparecer em sua substância como meio não alienado da sociedade, exige-se que esta não esteja mais envolvida numa sociabilidade antagonica, cindida por interesses de classes inconciliáveis. Neste sentido, não se trata de um mero aperfeiçoamento técnico do Direito, mas de um processo de emancipação humana que reverta pela raiz a sociabilidade estranhada do capital.

Marx dizia que “o direito não pode ser nunca superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado” (Marx, 1875: 214). Isto significa que não se trata de elaborar a norma justa para depois lutar para que a sociedade a cumpra, pois assim como não é a consciência que determina o ser social, mas este ser social que determina a consciência, não é o direito que muda a sociedade, mas as mudanças sociais que alteram o direito. A alienação no campo jurídico tem as mesmas raízes que o processo geral de estranhamento da forma de sociedade na qual determina o capital.

O filósofo alemão identificava o limite máximo da emancipação política realizada pelo ciclo revolucionário burguês, como

REVISTA DA FACULDADE  
DE DIREITO

sendo o “direito da desigualdade”, ou seja o direito pelo qual os desiguais de fato se igualam pela norma jurídica. Esta limitação não se dá pela simples opção de uma norma, mas por determinações materiais muito precisas. O clássico argumento de Marx em seu *Crítica ao Programa de Gotha* é o seguinte: suponhamos uma sociedade que após uma revolução, socializou os meios de produção e que proibiu a compra e venda da força de trabalho com mercadoria. Estes dois atos político-jurídicos iniciam o processo de transição, mas seriam em si mesmos, incapazes de a completar no sentido último da emancipação humana, ou seja, na constituição de uma sociedade sem Estado. O conjunto da força de trabalho produziria o conjunto dos meios necessários à vida e estes teriam que ser distribuídos, sendo para isto necessário algum critério ou norma de distribuição. O produto poderia ser distribuído segundo o trabalho oferecido, de forma que cada um recebe da sociedade em bens tanto quanto ofereceu em trabalho. Por este critério, os seres humanos diferentes, com necessidades diversas estariam submetidos à igualdade da norma. Marx conclui que, neste caso, o “direito igual continua sendo aqui, em princípio, um direito burguês” (idem, ibidem), um direito igual para desiguais. Além disso, o critério que mede a equivalência ainda é uma quantidade de trabalho, ou seja, ainda prevalece um aspecto essencial da lei do valor que regula e fundamenta a produção mercantil. Um outro critério seria aquele segundo o qual cada um daria em trabalho segundo sua capacidade e retiraria em produtos de acordo com suas necessidades, ou seja, para ser justo “o direito não teria que ser igual, mas desigual”.

Entretanto, não se trata de uma escolha de qual norma é a mais justa, mas das condições materiais para sua efetivação. Para chegarmos à meta estabelecida no segundo critério seriam necessárias as seguintes condições:

– superação da escravizante subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho;

DIREITO E EMANCIPAÇÃO HUMANA  
MAURO LUIS IASI

- superação da contradição entre trabalho manual e trabalho intelectual;
- superação do trabalho como um meio de vida, tornando-o a primeira necessidade da existência;
- o desenvolvimento dos indivíduos em todos os sentidos;
- desenvolvimento das forças produtivas a ponto de gerar a abundância.

Só então seria possível “ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês” e a humanidade poderá aplicar o princípio segundo o qual cada um oferece em trabalho de acordo com sua capacidade e recebe de acordo com sua necessidade. As condições enunciadas são muito mais que meras condições “econômicas” em sentido restrito, são as bases para que desapareçam as classes como forma de sociabilidade antagônica. Uma livre associação de produtores livres.

Um corpo especial que surge da sociedade e dela se afasta é necessário pelo fato de que há contradições inconciliáveis. As contradições entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, a subordinação a uma divisão social do trabalho, a mediação da vida pelo valor de troca e o trabalho como meio de vida, reproduzem os fundamentos da sociedade de classes e impedem a plena superação do caráter antagônico das relações sociais. O instrumento de normatização e administração de conflitos, não pode se diluir na sociedade, pois necessariamente assume o interesse de umas das partes do antagonismo.

Não se trata de imaginar uma sociedade sem conflitos, mas uma forma societária em que não haja contradições de classe. Só que confunde a forma particular da sociedade de classes como se fosse “A Sociedade”, pode supor que o fim das classes venha representar o fim da sociedade. O que ocorre na sociedade capitalista é que a conflitualidade antagônica das classes reflete-se no Estado e no Direito como uma cisão entre os interesses privados e o interesse geral. O que fica obscurecido pelos mecanismos ideológicos é que aquilo que se apre-

REVISTA DA FACULDADE  
DE DIREITO

sentada como “interesse geral”, nada mais é que um dos interesses particulares em luta.

A superação da sociedade de classes abre a possibilidade de superação desta cisão entre os interesses particulares, pois deixam de ser antagônicos, e o interesse geral, o Direito e o Estado podem deixar de ser um corpo acima e contra a sociedade, restituindo o que é humano ao humano.

**BIBLIOGRAFIA**

- 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. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- 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.
- \_\_\_\_\_. *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.
- KANT, I. *Respostas à pergunta: o que é “Esclarecimento”?*. In: \_\_\_\_\_ *Textos Seletos*, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- MARX e ENGELS. *A Ideologia Alemã*. Lisboa: Editorial Presença, 1976. v. I.
- MARX, K. *A questão judaica*. In: \_\_\_\_\_ *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. In: \_\_\_\_\_ *Manuscritos...* Lisboa: Edições 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, (1867) s/d.
- \_\_\_\_\_. *Crítica ao Programa de Gotha (1875)*. In: \_\_\_\_\_ *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa Ômega, s/d.
- MÉSZÁROS, I. *Beyond Capital (Towards a Theory of Transition)*. Merlin Press: London, 1995.
- ZIZEK, S. *El espinoso sujeto (el centro ausente de la ontología política)*. Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 2001.