

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TOMÁS BASTIAN DE SOUSA

POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS EM MARX
da Questão Judaica à Ideologia Alemã

São Paulo
2008

TOMÁS BASTIAN DE SOUSA

POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS EM MARX
da Questão Judaica à Ideologia Alemã

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

São Paulo
2008

À época de Marx, a superação da Economia Política foi a condição de possibilidade do pensamento científico, o acesso para o exame de rigor da sociabilidade.

Hoje, para o mesmo fim, é necessário renovar a superação da política, que Marx efetuara na transição de seu pensamento original (1843/1844). A superação da política é a condição necessária da reposição do imperativo da revolução social.

(J. Chasin, " *Ad Hominem* – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista", *Ensaio Ad Hominem 1*, tomo III, p. 53)

À Lívia, ao Ivan, à Ná e à Vera, minha família teórica

À Lua, minha pequena

AGRADECIMENTOS

Agradeço:

Muito especialmente à Lívia, pelo inabalável otimismo sereno e pela dedicação permanente e afetuosa com que realizou desde o início o acompanhamento do meu processo de pesquisa.

Ao Prof. Milton Meira do Nascimento, meu orientador, pela confiança, pela preocupação pessoal e pelo incentivo constante ao desenvolvimento desse trabalho.

Ao Prof. Wilson Barbosa, ao Prof. Ricardo Musse e ao Prof. Milton Meira do Nascimento, pela compreensão das minhas dificuldades de saúde e pela viabilização da continuidade do meu trabalho.

Ao Dr. Gilberto, à Dra. Cris e ao Dr. Paulo Emílio, por contribuírem decisivamente para o equilíbrio da minha saúde, especialmente no controle das crises de dor nas costas, que me acompanharam ao longo de todo esse percurso.

À Maria Helena, da Secretaria do Departamento, pela simpatia e prestatividade.

À CAPES, pela bolsa concedida.

Aos meus pais, Manuel e Maria Helena, que embora teoricamente distantes estiveram sempre muito presentes, pela preocupação carinhosa com o meu trabalho e por terem sempre proporcionado condições materiais para a sua realização.

À Ná e à Vera, amigas eternas, e a toda a comunidade do “Cores de Santa Cecília”, pelas intermináveis conversas e pelo apoio paciente e insistente que sempre me deram, tanto nas questões teóricas quanto nas pessoais.

Ao Sérgio, do Teatro Fábrica, pelos ciclos de palestras, grupos de estudo e cursos organizados, que intensificaram enormemente e deram vida ao meu processo de pesquisa.

À Nita, pela alegria contagiante e pela dedicação carinhosa e sincera, que foram decisivas na reta final deste trabalho e que fizeram as últimas quatro semanas valerem pelos últimos quatro anos.

À Rô e à Lalá, minhas irmãs de sangue, e à Laurinha, minha irmã de vida, pela convivência amorosa de sempre.

À Lua, minha filhota amada, pela compreensão e paciência nos momentos mais difíceis desse percurso e por seu contagiante entusiasmo pela vida.

RESUMO

SOUSA, Tomás Bastian de. Política e Direitos Humanos em Marx: da *Questão Judaica* à *Ideologia Alemã*. 2008. 193 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Essa dissertação de mestrado constitui uma análise dos múltiplos aspectos da crítica de Marx à política, em geral, e aos direitos do homem, em particular, a partir da leitura imanente dos textos marxianos, desde a *Questão Judaica* (1843) até a *Ideologia Alemã* (1846), considerada em sua totalidade. Atualmente, os direitos humanos parecem ter se tornado um valor universal da humanidade. No interior do marxismo, após a descoberta das atrocidades stalinistas, verifica-se um esforço crescente para compatibilizar os princípios de Marx com a defesa dos direitos humanos. Isso só é possível, entretanto, através da desconsideração do tratamento específico dado por Marx ao tema. Na obra de Marx, há uma crítica contundente aos direitos do homem, que está indissociavelmente vinculada à sua crítica da política e, por isso, só pode ser devidamente compreendida a partir desta. A retomada da crítica de Marx à política é condição imprescindível tanto para a reformulação do debate atual acerca dos direitos humanos quanto para a reafirmação da necessidade da revolução social.

Palavras-chave: Marx, direitos humanos, política, Estado, emancipação humana.

ABSTRACT

SOUSA, Tomás Bastian de. Marx on Politics and Human Rights: from *On Jewish Question* to *The German Ideology*. 2008. 193 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The present work comprises a general analysis of Marx's multi-sided critique of politics in general, and of human rights in particular. The analysis is based on an immanent reading of Marxian writings, from *On the Jewish Question* (1843) to *The German Ideology* (1846) considered in its full extension. Nowadays, human rights seem to have become humanity's universal value. After Stalinism atrocities came out, growing efforts were made within Marxism in order to make Marx's principles and the defense of human rights compatible. However, the only way to do this is neglecting Marx's specific approach to that matter. In Marx's work, a sharp critique is directed to human rights in strict connection with his critique of politics that comprehends the basis from which his account of human rights shall be properly understood. Taking up that Marxian critique is a necessary requirement both to reformulate current debate on human rights and reassert the vital need of social revolution.

Key Words: Marx, human rights, politics, State, human emancipation.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| AGRADECIMENTOS | 5 |
| RESUMO..... | 6 |
| ABSTRACT..... | 7 |
| CAPÍTULO I - POLÍTICA E DIREITOS DO HOMEM NA QUESTÃO JUDAICA | 18 |
| 1. Crítica da Política..... | 18 |
| 2. Crítica dos Direitos do Homem | 35 |
| 3. Emancipação Humana..... | 54 |
| 4. Fechamento | 62 |
| CAPÍTULO II - POLÍTICA E DIREITOS DO HOMEM NO PERCURSO ENTRE A QUESTÃO JUDAICA E A IDEOLOGIA ALEMÃ..... | 64 |
| Parte 1 - A Crítica da Política na <i>Introdução de 1843,</i> nas <i>Glosas Críticas</i> e nos <i>Manuscritos de 1844</i> | 64 |
| 1. A Crítica da Política na <i>Introdução de 1843</i> | 64 |
| 2. A Crítica da Política nas <i>Glosas de 1844</i> | 73 |
| 3. A Crítica da Política nos <i>Manuscritos de 1844</i> | 81 |
| Parte 2 - Política e Direitos do Homem na <i>Sagrada Família</i>..... | 85 |
| 1. Crítica da Política..... | 86 |
| 2. Crítica dos Direitos do Homem | 93 |
| 3. Fechamento | 104 |
| CAPÍTULO III - POLÍTICA E DIREITOS DO HOMEM NA IDEOLOGIA ALEMÃ ... | 106 |
| 1. Crítica do Idealismo | 107 |
| a) As condições fundamentais da história | 111 |
| b) A divisão do trabalho como o fundamento real da ideologia..... | 118 |
| 2. Crítica da Política..... | 123 |
| a) A base real do Estado..... | 124 |
| b) O Estado enquanto produto da propriedade privada | 129 |
| c) Crítica da ilusão política e jurídica e crítica do direito | 135 |
| d) Crítica dos direitos do homem | 149 |
| e) Política X Emancipação Humana | 151 |
| CAPÍTULO IV - MARXISMO E DIREITOS HUMANOS | 159 |
| 1. Claude Lefort | 161 |
| 2. Luc Ferry e Alain Renault | 166 |
| 3. Norberto Bobbio..... | 169 |
| 4. Bernard Bourgeois..... | 172 |
| 5. Istvan Mészáros..... | 175 |
| 6. Domenico Losurdo..... | 179 |
| 7. Fechamento | 183 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 184 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 192 |

INTRODUÇÃO

Atualmente, os direitos humanos parecem ter se tornado, ao lado da democracia e da cidadania, um valor universal da humanidade. Do governo dos EUA às ONGs de assistência às vítimas de guerra, do FMI aos movimentos sociais e partidos políticos que se autodenominam de esquerda, da grande mídia aos intelectuais – a luta pelos direitos humanos surge como único e incontornável caminho para a promoção da “justiça social” e o “progresso da humanidade”.

Porém, tanto no que se refere a seus porta-vozes quanto ao seu conteúdo, os direitos humanos têm uma longa história, comumente dividida em pelo menos duas gerações: a primeira seria a das revoluções burguesas, ou seja, das Declarações de 1776 na Virgínia e de 1789 na França, e envolveria os chamados *direitos de liberdade formal*; e a segunda seria a das lutas operárias do século XIX, envolvendo os *direitos sociais, econômicos e culturais*. Hoje, fala-se ainda em uma terceira geração, que incluiria o direito de grupos sociais ou da humanidade como um todo, além do direito ambiental; e até em uma quarta geração, que envolveria o direito das gerações futuras.

No interior do marxismo, a questão dos direitos humanos vem à tona principalmente a partir das denúncias apresentadas por Kruchev em 1956 no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), que revelam os campos de concentração, as torturas e outros crimes cometidos pelo governo de Stalin. Uma vez que a União Soviética era considerada como realização histórica do pensamento de Marx, essas revelações obrigaram o marxismo a rever a relação entre Marx e os direitos humanos, a democracia e a política em geral.

Ao longo da segunda metade do século XX, que culmina com a queda do Muro de Berlim e com a desagregação da União Soviética, as reações foram as mais diversas. A aparência geral – que predomina até hoje – é a de que o fracasso da experiência soviética teria celebrado o sepultamento teórico e prático de Marx ou, mais especificamente, de que a falência histórica do chamado “socialismo real” teria demonstrado a inviabilidade prática do comunismo proposto por Marx, ao mesmo tempo em que teria revelado sua natureza intrinsecamente antidemocrática. Aceitando essa aparência geral, grande parte do marxismo apressou-se em defender a necessidade de *injetar democracia no socialismo* e de compatibilizar a

teoria de Marx com a defesa dos direitos humanos, solucionando assim um falso problema, que só poderia nascer da desconsideração do sentido específico da crítica marxiana da política, em geral, e dos direitos humanos, em particular. E isso a tal ponto que hoje, dentro e fora do marxismo, qualquer crítica aos direitos humanos soa freqüentemente como uma heresia “totalitária”.

Uma primeira leitura dos intérpretes que abordaram a relação entre marxismo e direitos humanos é suficiente para identificar, sempre respeitadas as particularidades de cada posição, duas grandes tendências: enquanto uns, principalmente fora do marxismo, denunciam a crítica de Marx aos direitos humanos por seu caráter inelutavelmente totalitário, uma vez que ela pressuporia a recusa das liberdades individuais, outros procuram demonstrar que a crítica de Marx não atinge os direitos humanos *enquanto tais*, mas apenas seu caráter meramente abstrato no mundo capitalista, sustentando a compatibilidade entre a defesa dos direitos humanos e os princípios teóricos de Marx.

Diante desse panorama, é preciso esclarecer desde logo que essa pesquisa tem como objeto específico o pensamento de Marx, tal como foi expresso em seus escritos, evitando com isso não apenas o perigo de confundir Marx com a tradição marxista teórica e prática, ou seja, com o que foi dito e feito nos últimos 150 anos em seu nome, como também o de resolver problemas que, na verdade, não pertencem ao seu universo teórico. O objetivo deste trabalho é determinar a maneira específica como o próprio Marx enfrentou a questão dos direitos humanos, o que só pode ser realizado a partir de uma rigorosa *leitura imanente* de seus escritos. Como afirma Chasin, este tipo de leitura

“exige a captura *imanente* da entificação examinada, ou seja, a *reprodução analítica* do discurso através de seus próprios elementos e preservado em sua identidade, a partir da qual, e sempre no respeito a essa integridade fundamental, até mesmo em seu ‘desmascaramento’, busca esclarecer o intrincado de suas origens e desvendar o rosto de suas finalidades”¹.

Esse procedimento analítico se faz imprescindível, uma vez que ainda hoje

¹ CHASIN, José, “Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, posfácio de TEIXEIRA, Pensando com Marx, São Paulo, Ensaio, 1995, p. 346.

“Vivemos em uma época de ‘marxistas honorários’: marxistas ‘por instinto’ que nunca leram uma linha de Marx, ou – também – marxistas tão inteligentes e refinados que já trabalham (como se diz em *Para ler O Capital*) sobre os ‘silêncios brancos’ de Marx, de preferência a trabalhar sobre o enorme volume de páginas que ele cobriu de tinta”².

Essa pesquisa toma como ponto de partida e se apresenta como uma contribuição ao desdobramento das conquistas de José Chasin em seu esforço de *redescoberta do pensamento de Marx* – pautado sempre pela rigorosa análise imanente da obra marxiana –, em particular no que se refere à *crítica da política* ou, mais precisamente, ao que ele chamou de *determinação ontonegativa da politicidade*, uma das principais conquistas teóricas de Marx e talvez a mais ignorada até os dias de hoje.

Em seu texto *Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, Chasin esclarece a origem do pensamento de Marx, demonstrando que no ano de 1843, com a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, há uma *ruptura radical* a partir da qual se inicia a elaboração do pensamento original de Marx. Principiada em 1843 e consolidada em 1844 com os *Manuscritos*, essa virada não pode ser confundida, como sustenta explícita ou tacitamente a tradição do pensamento marxista, com um amálgama das concepções mais avançadas da época, isto é, da filosofia especulativa alemã, do socialismo francês e da economia política inglesa. Ao contrário, a virada marxiana consiste justamente na *crítica radical* dessas três vertentes, ou seja, na *crítica da especulação*, na *crítica da política* e na *crítica da economia política*.

Além disso, de acordo com Chasin, essa virada não deve ser confundida com um “pretensioso volteio especial nos arranjos metodológicos”, ou seja, com “uma simples e mera reorganização da subjetividade do pesquisador”. Trata-se, ao contrário, de uma ruptura de caráter *ontológico*, na medida em que, com ela, Marx “refunde o próprio caráter da análise, elevando o procedimento cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*”, de modo que “o ser é chamado a

² Lucio Colletti, no prefácio à edição italiana de SCHMIDT, *El Concepto de Naturaleza en Marx*, Siglo XXI, 1977, p. 240.

parametrar o *conhecer*” (p. 362)³. Assim, as três críticas mencionadas constituem, no dizer de Chasin,

“reelaboraões radicais de caráter filosófico, que perfilaram o traçado geral de um novo quadro teórico, marcado pelo assentamento de uma ontologia histórico-imanente do ser social. (...) uma ontologia na qual o *ser* só é reconhecido pela identificação à objetividade, em especial á objetividade social – enfim decifrada como atividade sensível” (p. 389).

Esse novo quadro teórico inaugurado pelas três críticas de Marx, segundo Chasin, não apenas “resume e caracteriza a instauração de seu pensamento original”, como também “esclarece a identidade e o matrimento de toda sua elaboração posterior” (p. 389). Portanto, só faria sentido falar em *jovem Marx* para designar o Marx da *Tese Doutoral* e da *Gazeta Renana*, ainda preso a concepções neo-hegelianas⁴.

Com a crítica da política, Marx descobre o que Chasin chamou de *determinação ontonegativa da politicidade*, precisamente pelo fato de *excluir o atributo da política da natureza do ser social*, evidenciando-o como *historicamente circunstancial*. Nas palavras de Chasin:

"Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do *ser social*. Onde, é *ontonegativa*, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial" (pp. 367-368).

³ As citações seguintes são todas extraídas do texto: CHASIN, José, “Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, posfácio de TEIXEIRA, *Pensando com Marx*, São Paulo, Ensaio, 1995.

⁴ Sobre o Marx da *Gazeta Renana*, ver EIDT, Celso, “A Razão como Tribunal da Crítica: Marx e a *Gazeta Renana*”, in *Ensaio Ad Hominem*, nº 1, tomo IV (Dossiê Marx), Santo André, Ad Hominem, 2001.

Ao afirmar que a política não é um atributo *intrínseco* à existência social, Marx inaugura uma posição radicalmente oposta à predominante na história do pensamento ocidental, chamada por Chasin de *determinação onto-positiva da política*, para a qual há uma *indissolubilidade entre política e sociedade*:

"Esse traçado marxiano é o oposto, sem dúvida, de qualquer expressão própria ao âmbito secularmente predominante da determinação *onto-positiva* da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano-societário - é intrínseco a ele - mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente, ou a mais indispensável, pragmaticamente; tanto que conduz à indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tornar quase impossível, até mesmo para a simples *imaginação*, um formato social que independa de qualquer forma de poder político" (p. 368).

A crítica da política, iniciada na *Crítica de 1843*, consolida-se na *Questão Judaica* e na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Referindo-se à *Introdução*, Chasin reafirma que a crítica de Marx à política constitui um marco na história do pensamento ocidental, uma vez que com ela a construção da liberdade humana passa a ser perspectivada *para além dos limites da política*:

"É nítido, pois, desde o instante em que Marx passa a elaborar o seu próprio pensamento, que a esfera da política perde a altura e a centralidade que ostenta ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental, cedendo lugar ao complexo da 'emancipação humana geral', vinculada no texto à noção de 'revolução radical', que 'organiza melhor todas as condições de existência humana sob o pressuposto da liberdade social', em contraste com a 'revolução parcial', identificada à 'revolução meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício'" (p. 365).

A política é identificada por Marx como *força social alienada*. Mas essa alienação, como mostra Chasin, é inevitável apenas na *pré-história* do ser social, isto é, apenas nas formações sociais limitadas e contraditórias, ainda incapazes de auto-regulação puramente social. A superação dessas limitações consistiria para Marx na *reabsorção humano-societária* das forças sociais alienadas sob a forma política. A *emancipação plena do homem*, portanto, projeta uma forma de liberdade *para além dos limites de toda política*. Essa posição é sustentada por Marx desde o *início da sua obra adulta*, como na *Questão Judaica*, até a sua *plena maturidade*, como nos *Materiais Preparatórios para A Guerra Civil na França*. Nas palavras de Chasin:

"Ao identificar a natureza da força política como *força social pervertida e usurpada*, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carência intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas e, por conseqüência, incapazes de auto-regulação puramente social, nas quais, pela fileira dos sucessivos sistemas sociais, quanto mais o estado se entifica real e verdadeiramente, tanto mais é contraditório em relação à sociedade civil e ao desenvolvimento das individualidades que a integram, Marx assinala, categoricamente – que a emancipação é na essência a reintegração ou recuperação humano-societária dessas forças sociais alienadas à política, ou seja, que ela só pode se realizar como reabsorção de energias próprias despidas da forma política, depuradas, exatamente, da crosta política sob a qual haviam se auto-aprisionado e perdido. É o que sustenta, seja no início de sua obra adulta, como por exemplo em *Sobre a Questão Judaica*, seja em plena maturidade, tal qual se expressa nos *Materiais Preparatórios para a redação de A Guerra Civil na França*" (pp. 368-369).

Essa posição, contudo, não deve ser confundida com uma recusa pura e simples da atividade política. Ao contrário, Marx parte do reconhecimento de que, enquanto estiver "presente, o atributo da politicidade não cessa de reiterar a

exigência por atos de poder, donde a necessidade generalizada de atividade política, tanto a que os respalda como a que os contesta” (p. 369). Sendo assim, a própria revolução radical, que busca recuperar as forças sociais alienadas à política, exige “uma política orientada pela superação da política”, “*uma política que desfça a política*”, enfim, no dizer de Chasin, uma “prática *metapolítica*”. Em suas palavras, a *prática metapolítica* constitui o

“conjunto de atos de efetivação que não apenas desembarace as formas particularmente ilegítimas e comprometidas de dominação política, para as substituir por outras supostas como melhores, mas que vá se desfazendo, desde o princípio, de toda e qualquer politicidade, à medida em que se eleva da aparência política à essência social das lutas históricas concretas, à proporção em que promove a afloração e realiza seus objetivos humano-societários” (p. 369).

O reconhecimento da *determinação ontonegativa da politicidade* talvez seja a conquista mais original de J. Chasin no que se refere à compreensão do pensamento de Marx, tendo escapado inclusive a Lukács, teórico marxista mais importante de século XX, que abriu o caminho para o reconhecimento do caráter ontológico da elaboração marxiana. Como veremos, a análise da crítica de Marx à política se impõe como o ponto de partida incontornável para qualquer debate acerca dos direitos humanos no interior do marxismo. Essa pesquisa, portanto, toma como base as conquistas de J. Chasin no que se refere especificamente à crítica de Marx à política⁵, bem como os trabalhos de outros pesquisadores que se dedicaram a desenvolver suas descobertas nesse campo⁶.

⁵ Ver: CHASIN, “Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, posfácio de TEIXEIRA, F., *Pensando com Marx*, São Paulo, Ensaio, 1995 (especialmente: Capítulo 2: Gênese e Crítica Ontológica, pp. 358-370); e CHASIN, *Ensaio Ad Hominem*, nº 1, tomo III (Política), edição especial, 2000 (trata-se de uma coletânea de artigos de J. Chasin sobre a *determinação ontonegativa da politicidade*; deste volume, ver especialmente a Abertura “*Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*” e o artigo “*Marx – A Determinação Ontonegativa da Politicidade*”).

⁶ Ver as teses de Leonardo Gomes de Deus, “Soberania Popular e Sufrágio Universal: O Pensamento Político de Marx na *Crítica de 43*”, tese de mestrado, Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, 2001; de Rúbens Moreira Enderle, “Ontologia e Política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a

Para tornar esta pesquisa viável no formato atual de um mestrado, foi considerado apenas o período entre 1843 e 1846, começando com a *Questão Judaica* e indo até a *Ideologia Alemã* (edição completa). É sabido que Marx não dedica um texto sequer especificamente aos direitos humanos. No período em questão, porém, encontramos referências ao tema tanto na *Questão Judaica* e na *Sagrada Família*, quanto nos *Manuscritos* e na *Ideologia Alemã*. Na *Questão Judaica* e na *Sagrada Família* está concentrado o núcleo dos desenvolvimentos de Marx sobre o tema e, nos *Manuscritos* e na *Ideologia Alemã*, encontramos somente breves e escassas – ainda que preciosas – menções.

A *Questão Judaica* é sem dúvida o texto em que Marx dá maior atenção ao tema. Por isso, desde o início, a análise do modo específico como Marx enfrenta os direitos humanos na *Questão Judaica* foi vista como o ponto de partida obrigatório e a base de todo o desenvolvimento dessa pesquisa. A *Sagrada Família*, por sua vez, se apresenta como o segundo local privilegiado para a análise da crítica de Marx aos direitos humanos, não apenas pela retomada de cada passo da *Questão Judaica*, como também por novos desenvolvimentos sobre o tema.

Porém, logo ficou claro que, tanto na *Questão Judaica* como na *Sagrada Família*, toda a elaboração de Marx acerca dos direitos humanos está *indissociavelmente vinculada* à sua crítica da política, constituindo, aliás, um de seus momentos. Paralelamente, foi constatado que o equívoco central de toda a literatura encontrada a respeito do tema, incluindo os intérpretes que fundamentam sua elaboração na análise dos textos de Marx, como é o caso de Bernard Bourgeois, é justamente a desconsideração dessa vinculação originária entre a crítica dos direitos humanos e a crítica da política, equívoco que, por sua vez, tem origem na desconsideração do tratamento específico dado por Marx à esfera política – ou, no dizer de J. Chasin, da *determinação ontonegativa da politicidade*.

Foi constatado, portanto, que só é possível compreender o sentido preciso da crítica de Marx aos direitos humanos no contexto de sua crítica da política, o que gerou a necessidade incontornável de desenvolver a própria crítica de Marx à

1846”, tese de mestrado, Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, 2000; e de Livia Cristina de Aguiar Cotrim, “Marx – Política e Emancipação Humana – 1848-1871”, tese de doutorado, São Paulo, PUC-SP, 2007.

política, inclusive em seus aspectos não diretamente associados aos direitos humanos. Com isso, também os textos desse período em que Marx nem sequer cita os direitos humanos (*Introdução* e *Glosas Críticas*) se tornaram decisivos, na medida em que desenvolvem aspectos fundamentais de sua crítica à política.

Assim, o Capítulo 1 constitui uma análise imanente da *Questão Judaica*, apresentando os múltiplos aspectos da crítica da emancipação política e determinando o sentido preciso da crítica dos direitos humanos neste texto. O Capítulo 2 possui duas partes: a primeira, uma espécie de transição, traz uma breve exposição dos principais desdobramentos da crítica da política nos textos em que Marx não trata dos direitos humanos: *Introdução de 1843*, *Glosas Críticas* e *Manuscritos de 1844*; a segunda parte traz uma análise imanente da *Sagrada Família*, destacando as continuidades e as principais conquistas no que se refere à crítica da política e à crítica dos direitos do homem. O Capítulo 3 constitui uma análise dos múltiplos aspectos da crítica da política na *Ideologia Alemã* (edição completa), incluindo a breve retomada de sua crítica dos direitos do homem. Por fim, o Capítulo 4 traz um breve panorama de alguns dos teóricos que trataram explicitamente da relação entre Marx e os direitos humanos.

CAPÍTULO I

POLÍTICA E DIREITOS DO HOMEM NA *QUESTÃO JUDAICA*

A *Questão Judaica* é reconhecidamente o texto de Marx em que o tema dos direitos do homem aparece de maneira mais desenvolvida. A certa altura do primeiro artigo, Marx convida o leitor a acompanhá-lo em sua análise: “Consideremos por um momento os chamados direitos do homem” (p. 54)⁷. E de fato, nas páginas seguintes, deparamo-nos com uma crítica contumaz dos “chamados direitos do homem”.

Desde logo, porém, é preciso enfatizar que os direitos do homem não são o foco de seu escrito. A *Questão Judaica* de Marx é uma investigação crítica acerca da natureza da emancipação política. E, num dado momento, como uma parte dessa investigação, Marx se defronta com os “chamados direitos do homem”. Por isso, toda consideração acerca dos direitos do homem está intimamente vinculada à sua crítica da emancipação política. Mais precisamente, a crítica de Marx aos direitos do homem é um momento indissociável de sua crítica da emancipação política. Sendo assim, para compreender o sentido específico da crítica dos direitos do homem é preciso partir da análise da crítica da emancipação política.

1. Crítica da Política

Em meados do século XIX, o Estado alemão era um Estado cristão e, por incompatibilidade religiosa, os judeus não possuíam direitos políticos. A chamada “questão judaica”, muito discutida pelos jovens hegelianos, é justamente a questão da emancipação política dos judeus na Alemanha. A *Questão Judaica* de Marx, redigida no final de 1843 em Kreuznach e publicada no início de 1844 ao lado da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* nos *Anais Franco-Alemães*, tem como objeto imediato o escrito homônimo de Bruno Bauer, um dos principais filósofos neo-hegelianos da época. Porém, como veremos, a crítica de Marx

⁷ Todas as citações da *Questão Judaica* foram extraídas da edição portuguesa: MARX, “A Questão Judaica” in *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Lisboa, Edições 70, 1993.

transcende a condição de mera polêmica local com Bauer, adquirindo o caráter de *crítica do Estado político* e, em última análise, de *crítica da política*.⁸

Ao longo do texto, Marx segue basicamente o mesmo procedimento crítico: depois de expor cada uma das posições sustentadas por Bauer, trazendo à tona diversas citações do texto de seu oponente, inicia seu ataque através da simples constatação de um fato, que serve de base para o desenvolvimento positivo de sua própria posição.

No primeiro passo crítico da *Questão Judaica*, Marx começa expondo a posição de Bauer segundo a qual o judeu, e o homem em geral, só poderia emancipar-se como cidadão se abandonasse o judaísmo, e a religião em geral, valendo-se de diversas citações do texto de seu oponente. Diz Marx:

“O judeu *alemão*, em particular, sofre da geral carência de emancipação política e do acentuado cristianismo do Estado. Mas, na acepção de Bauer, a questão judaica tem um significado geral, independente das condições especificamente alemãs. É o problema da relação entre religião e Estado, da *contradição entre preconceito religioso e emancipação política*. A emancipação da religião põe-se como condição, quer ao judeu que aspira à emancipação política, quer ao Estado que o deveria emancipar e emancipar-se a si próprio” (p. 37).

Segundo Marx, esta formulação da questão judaica é exclusivamente teológica. E isso, pelo fato de confinar-se às fronteiras da Alemanha, “onde não existe nenhum Estado político, nenhum Estado como tal” (p. 40), mas apenas o Estado cristão, ou seja, um Estado que ainda mantém uma atitude teológica em relação à religião. Ao tratar a questão judaica como “independente das condições especificamente alemãs”, Bauer acaba por generalizá-las, chegando assim a uma contradição geral entre preconceito religioso e emancipação política.

Para Marx, porém,

⁸ A polêmica com Bauer sobre a “questão judaica” é retomada explicitamente por Marx na *Sagrada Família*, como veremos na Parte 2 do Capítulo II desta dissertação.

“A questão judaica recebe uma formulação diferente conforme o Estado onde o judeu se encontra. (...) Só nos Estados livres da América do Norte – pelo menos em alguns deles – é que a questão judaica perde o significado *teológico* e se torna questão verdadeiramente *secular*. Só onde o Estado político existe na sua forma plenamente desenvolvida é que a relação do judeu, do homem religioso em geral, ao Estado político, pode surgir na sua especificidade, na sua pureza. A crítica de tal relação deixa de ser teológica logo que o Estado cessa de manter uma atitude *teológica* perante a religião, quer dizer, quando se comporta como Estado, ou seja, *politicamente*. A crítica torna-se então *crítica do Estado político*. Neste ponto, onde a questão deixa de ser *teológica*, a crítica de Bauer deixa também de ser crítica” (p. 41).

Logo em seguida, apoiado em historiadores da época – Beaumont, Tocqueville e Hamilton –, Marx traz à tona o fato de que os Estados Unidos eram, ao mesmo tempo, o país da religiosidade e o país da plena emancipação política. O que lhe permite concluir:

“Se mesmo no país da plena emancipação política descobrimos que a religião não só continua a *existir*, mas é *viçosa e cheia de vigor*, é sinal de que a existência da religião não se opõe de nenhum modo à perfeição do Estado” (pp. 41-42).

É a partir deste simples fato – que por si basta para desmontar toda a argumentação de Bauer – que Marx inicia a exposição de sua crítica da emancipação política.

Com isso, fica claro que, embora o objeto imediato de Marx na *Questão Judaica* sejam as idéias de Bruno Bauer, o alvo de sua crítica é o próprio *Estado político plenamente desenvolvido*, o *Estado enquanto tal*, ou – como dirá na *Sagrada Família* – o *Estado moderno*, o *Estado representativo democrático*. Ou seja, a crítica de Marx não se dirige a esta ou aquela teoria política, nem a esta ou aquela forma de Estado, mas ao Estado político *como tal*, ao *fato* da emancipação política, às *condições que se fundam na natureza da emancipação política* (p. 39).

Primeiramente, Marx explica a natureza da emancipação política partindo do caso específico da religião e, logo em seguida, generaliza as conclusões para qualquer pressuposto do Estado, como por exemplo a propriedade privada.

Segundo Marx, o Estado se emancipa da religião do modo que corresponde à sua natureza, ou seja, libertando-se da *religião de Estado*. Isso significa que a religião é expulsa do Estado e que o Estado, enquanto tal, não reconhece mais nenhuma religião: o Estado tornou-se ateu. Mas a religião continua a existir na realidade. Assim, conclui Marx,

“Os limites da emancipação política aparecem imediatamente no fato de o *Estado* poder libertar-se de um constrangimento⁹ sem que o homem se encontre *realmente* liberto; de o Estado conseguir ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*” (p. 43). Em outras palavras, “A emancipação do Estado a respeito da religião não é a emancipação do homem real quanto à religião” (p. 53).

⁹ Na *Questão Judaica*, Marx se refere à religião como um “constrangimento”, um “defeito”. A posição de Marx sobre a religião, que na *Questão Judaica* está pressuposta, é desenvolvida logo nas primeiras páginas da *Introdução à Filosofia do Direito de Hegel*, texto escrito poucos meses depois da *Questão Judaica* (entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844) e publicado no mesmo periódico, os *Anais Franco-Alemães*. Marx abre o texto concordando com os neo-hegelianos quanto ao fato de que a religião é um produto do próprio homem e de que este homem é um homem distante de si mesmo, alienado, uma vez que se reflete como ser celestial, em oposição à sua realidade terrena. Entretanto, acrescenta Marx superando a crítica neo-hegeliana, a inversão que o homem opera na religião não é mero produto da sua consciência, não é simplesmente causada por um erro de compreensão, como se a correção deste erro levasse ao fim da religião. Diferentemente, o homem, que na sua consciência se separa de si e se vê como criatura de Deus, não é um ser abstrato, isto é, isolado, fechado em de si mesmo, independente do mundo; não é pura consciência. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Assim, se ocorre uma inversão na consciência (como é o caso da religião), esta inversão é produto de um mundo (um Estado, uma sociedade) que é ele mesmo invertido. Para Marx, portanto, a inversão no plano da consciência (no caso, a religião) é produto, expressão e complemento ideal da inversão no plano real. Ver a Parte 1 do Capítulo II desta dissertação, em que a crítica de Marx à religião na *Introdução de 1843* é analisada com maior detalhe.

O mesmo vale para qualquer outro elemento particular, seja espiritual ou material, uma vez que, segundo Marx,

“A elevação *política* do homem por cima da religião compartilha todas as carências e todos os méritos da elevação política em geral” (p. 43).

Acompanhemos a análise do caso específico da propriedade privada:

Por exemplo, o Estado como Estado abole a *propriedade privada* (isto é, o homem, de modo *político*, decreta a *abolição* da propriedade privada), ao abolir o *censo* para a elegibilidade ativa e passiva, como aconteceu em muitos Estado da América do Norte” (pp. 44).

A abolição política da propriedade privada significa, assim como no caso da religião, a expulsão da propriedade privada da esfera do Estado. O Estado, enquanto Estado, não reconhece mais distinções de propriedade. Isso, concretamente, se traduz na abolição do *censo* eleitoral. Depois de enunciar o fato, Marx expõe seus méritos e seus limites:

Hamilton interpreta este fato de modo inteiramente correto do ponto de vista político. *As massas alcançaram uma vitória sobre os detentores da propriedade e sobre a riqueza financeira.* Não se encontrará a propriedade privada idealmente abolida quando o não proprietário se tornou o legislador do detentor da propriedade? O *censo* é a última forma política em que se reconhece a propriedade privada” (p. 44).

Marx concorda com *Hamilton* quando este afirma que a abolição do *censo* significa uma vitória das massas sobre os detentores de propriedade e, assim, reconhece o mérito da abolição política da propriedade privada. Porém, simultaneamente, evidencia que essa vitória e esse mérito são reais apenas *do ponto de vista político*. Isso porque, assim como no caso da religião, a propriedade privada foi abolida apenas *na esfera do Estado, politicamente, idealmente*, mas

continua a existir na realidade. Com isso, Marx demonstra novamente que a *liberdade política* não coincide com a *liberdade real do homem*.

“Mas a supressão política da propriedade privada não abole unicamente a propriedade; pressupõe de fato a sua existência” (p. 44).

Aqui, através do exemplo da propriedade privada, Marx revela uma outra determinação fundamental da natureza da emancipação política: o Estado *pressupõe* a existência efetiva dos elementos particulares que expulsa de sua esfera. Vimos que a abolição política da propriedade privada e da religião não significa a abolição efetiva da propriedade privada, nem da religião. Agora, Marx evidencia que o Estado nem sequer procura abolir esses elementos; ao contrário, *pressupõe* a sua existência efetiva. Só se constitui enquanto Estado *por cima* desses elementos particulares. É nesta passagem que Marx estende as conclusões sobre a relação do Estado com a religião para *qualquer elemento que compõe a vida real da nação*:

“O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por *nascimento, posição social, educação e profissão*, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções *não políticas*; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é *igual* parceiro da soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão *atuem à sua maneira*, a saber: como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza *particular*”. Portanto, “Longe de abolir estas diferenças *efetivas*, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como *Estado político* e revela a sua *universalidade* apenas em oposição a tais elementos. (...) Não há dúvida! Unicamente assim, *por cima* dos elementos *particulares*, é que o Estado se constitui como universalidade” (pp. 44-45).

Assim, o Estado se apresenta como esfera da universalidade *em oposição*, *em contradição* à particularidade dos elementos reais da vida.

“O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a *vida genérica* do homem em *oposição* à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na *sociedade civil*, fora da esfera política, como propriedade da sociedade civil” (p. 45).

Dada essa oposição, o homem tem a sua vida duplicada: “Vive na *comunidade política* [isto é, no Estado], em cujo seio é considerado um *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, onde age como simples *indivíduo privado*”, *egoísta*, *oposto* aos outros homens. Porém, no Estado, “onde é olhado como ser genérico, o homem é o membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado de sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal” (p. 46). Isso revela o caráter *abstrato* e *sofístico* da *própria qualidade da cidadania* e, portanto, do *próprio Estado político*. Partindo do exemplo concreto do judeu, Marx afirma:

“É verdade que o *bourgeois* [isto é, o membro da sociedade civil], tal como o judeu, participa na vida política só de modo sofisticado, assim como o *citoyen* [isto é, o membro do Estado político] é judeu ou *bourgeois* só sofisticadamente. Mas a sofisticação não é pessoal. É a *sofisticação do próprio Estado político*. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro [assalariado] e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. A contradição em que o homem religioso se encontra com o homem político é igual à contradição em que o *bourgeois* se vê com o *citoyen* e o membro da sociedade civil com a sua *política pele de leão*” (p. 46).

Eis que, partindo da questão judaica, Marx nos leva até a contradição entre o Estado político e a sociedade civil, a qual é revelada como expressão da contradição entre a *vida individual* e a *vida genérica* do homem.

Uma leitura cuidadosa do texto de Marx é suficiente para demonstrar que, na *Questão Judaica*, *vida genérica* aparece sempre como um sinônimo de *vida comunitária, social*. Quando Marx afirma: “a própria vida genérica – a sociedade –” (p. 58), está apresentando explicitamente a *sociedade* como um sinônimo de *vida genérica* do homem. No final do primeiro artigo, Marx especifica essa categoria, apresentando-a como as *forças sociais* do homem, que, sob esta organização da sociedade, são alienadas sob a forma de força *política*.

Na primeira vez em que a expressão aparece na *Questão Judaica*, Marx afirma que “O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a *vida genérica* do homem em oposição à sua *vida material*” (p. 45). Em seguida, explica que, no Estado, o homem é um ser apenas *imaginariamente* comunitário (isto é, genérico), uma vez que tem sua *individualidade real* completamente anulada nesta esfera; porém, na sociedade civil, onde existe como indivíduo real, surge como um ser *concretamente* isolado, egoísta, oposto aos outros homens, como um ser *anti-social*. Sendo assim, Marx revela uma contradição entre o *Estado*, “onde o homem se comporta, se bem que de maneira limitada e numa forma e esfera particular, como ser genérico, em comunidade com os outros homens”, e a *sociedade civil*, que surge como a “esfera do egoísmo e do *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos]” (p. 47), uma vez que nesta esfera foram rompidos todos os laços genéricos do homem (p. 72).

Isso demonstra que o gênero humano ou a vida genérica do homem está longe de ser para Marx uma qualidade natural da espécie humana, uma essência imutável, de caráter a-histórico, comum a todos os indivíduos. Ao contrário, como é nítido em todo o percurso da *Questão Judaica*, para Marx a vida genérica, isto é, a vida comunitária, social do homem possui caráter histórico, ou seja, assume uma forma diferente conforme a organização da sociedade. *Esta* organização social, ao *destituir* as *forças sociais* dos próprios indivíduos e *aliená-las* sob a forma de *força política*, gera o conflito entre a *vida individual* e a *vida genérica* do homem, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão abstrato*, entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*, enfim, entre a *sociedade civil* e o *Estado político*.

Marx parte da relação entre os judeus e o Estado alemão, ou seja, da questão judaica. Logo em seguida, ao reformular a questão de Bauer, amplia o foco para a relação entre *total* emancipação política (Estado livre) e religião em geral. Pouco mais adiante, através do exemplo da propriedade privada, estende suas conclusões para qualquer elemento particular, ou seja, nos leva à relação entre o Estado e todos os seus pressupostos gerais. Com isso, finalmente, reduz a questão judaica à contradição entre o Estado e a sociedade civil. Nas palavras de Marx:

“A contradição em que o adepto de uma religião particular se encontra quanto à sua cidadania é apenas *uma parte* da universal *contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil*” (p. 53).

Em outras palavras, voltadas diretamente contra Bauer:

“O conflito em que o homem, enquanto adepto de uma religião particular, se vê envolvido com a própria qualidade da cidadania e com os outros homens enquanto membros da comunidade, reduz-se ao cisma *secular* entre o Estado *político* e a *sociedade civil*. (...) Esta oposição profana a que se reduz a questão judaica – a relação entre o Estado político e os seus pressupostos, quer estes sejam elementos materiais como a propriedade privada, etc., quer elementos espirituais como a cultura ou a religião, conflito entre o *interesse geral* e o *interesse privado*, a cisão entre o Estado *político* e a sociedade civil – essas contradições profanas deixa-as Bauer intactas, ao dirigir a polêmica contra a sua expressão *religiosa*” (p. 46).

Desde o início, Marx denuncia Bauer por ater-se a uma formulação teológica da questão judaica e anuncia que seu objetivo é explicar os constrangimentos religiosos a partir dos constrangimentos seculares, transformando as questões teológicas em questões seculares. E foi exatamente o que fez até este ponto, ao reduzir a questão judaica à contradição *secular* entre o Estado político e a sociedade civil. A *Questão Judaica* é um dos esforços de Marx para transformar a *crítica da religião e da teologia* em *crítica da política e do direito*, exigência imposta pela

Introdução de 1843. Em plena sintonia com a *Introdução*, Marx esclarece a sua posição e sintetiza o seu percurso no primeiro artigo da *Questão Judaica*:

“uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na *natureza* do próprio Estado. A religião já não surge como a *base*, mas como a *manifestação* da insuficiência secular. Explicamos, pois, os constrangimentos religiosos sobre os cidadãos livres a partir dos seus constrangimentos seculares. Não afirmamos que devem transcender a sua estreiteza religiosa a fim de se libertarem das limitações seculares. Defendemos que ultrapassarão a sua estreiteza religiosa, logo que tenham superado as limitações seculares. Não mudamos as questões seculares para questões teológicas; transformamos as questões teológicas em seculares. A história dissolveu-se na superstição ao longo de muito tempo; nós agora reduzimos a superstição à história. A questão da *relação entre emancipação política e religião* torna-se para nós o problema da *relação entre emancipação política e emancipação humana*. (...) Expressamos em termos humanos a contradição entre o Estado e uma *religião* determinada, por exemplo o *judaísmo*, revelando a contradição entre o Estado e elementos *seculares particulares*, entre o Estado e a *religião em geral*, entre o Estado e os seus *pressupostos* gerais.” (p. 42).

Ao longo de todo o primeiro artigo, Marx faz diversas considerações esparsas, e muitas vezes sutis, que têm como finalidade denunciar o caráter religioso da emancipação política. As aproximações entre a política e a religião são frequentes, na medida em que ambas são formas de auto-alienação humana, a primeira na esfera da consciência e a segunda na esfera real, prática. Há também algumas páginas dedicadas especificamente à denúncia do caráter cristão do Estado democrático. Vale reunir essas passagens e desenvolver brevemente esse aspecto fundamental da natureza da emancipação política.

Vimos que “o Estado pode ter-se emancipado da religião, embora a *imensa maioria* continue a ser religiosa. E a imensa maioria não deixa de ser religiosa pelo fato de o ser na *intimidade*” (p. 43). Até aqui, Marx constata que o homem, mesmo sob o Estado livre (e portanto ateu), continua sendo religioso no sentido de ser adepto de uma religião específica. Porém, logo em seguida, Marx amplia essa constatação, demonstrando que todo membro de um Estado livre, mesmo que não seja adepto de nenhuma religião, “encontra-se ainda envolvido na religião”, e isso pelo próprio caráter da emancipação política, ou seja, pelo fato de o homem libertar-se não diretamente, mas através de um intermediário, no caso o Estado político. A política é denunciada como uma forma profana de auto-alienação humana. Diz Marx:

“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 emancipar-se *politicamente*, o homem emancipa-se de *modo desviado*, por meio de um intermediário, por mais *necessário* que seja tal 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*.” (p. 43).

Mais adiante, Marx compara a cisão entre o Estado e a sociedade civil com a cisão religiosa entre o céu e a terra. A duplicação da vida ocorre agora não apenas

na consciência, por causa da religião, mas também na realidade, na vida, por causa da abstração do Estado político em relação à sociedade civil e seus elementos particulares. Nas palavras de Marx:

“Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na *comunidade política*, em cujo seio é considerado como *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, onde age como simples *indivíduo privado*, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos. O Estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual quanto o céu em relação à terra. Mantém-se em idêntica oposição à sociedade civil, vence-a da mesma maneira que a religião supera a estreiteza do mundo profano; isto é, tem sempre de reconhecê-la de novo, de restabelecê-la e de permitir que por ela seja dominado” (pp. 45-46).

Numa das passagens mais sutis da *Questão Judaica*, Marx crítica o caráter religioso (ou melhor, cristão) do Estado democrático. Segundo Marx, o Estado cristão aperfeiçoado é na verdade o Estado ateu, o Estado democrático, na medida em que este constitui a *realização profana da base humana do cristianismo*. Para Marx, o Estado democrático, isto é, o Estado *perfeito*, tem a religião como *pressuposto*, em virtude de uma deficiência na *natureza* geral do Estado. Se a religião permanece, é porque é a forma ideal do estágio evolutivo humano atingido por ele:

“De fato, o Estado cristão aperfeiçoado não é o chamado Estado *cristão* que admite o cristianismo como sua base, como a religião de Estado, adotando por conseguinte uma atitude de exclusão perante as outras religiões; é antes o Estado *ateu*, o Estado *democrático*, o Estado que relega a religião para o meio dos outros elementos da sociedade civil” (p. 48).

O Estado democrático, perfeito, que “ousa declarar-se como *Estado*”,

“conseguiu expressar em forma *secular, humana*, na sua *realidade* como Estado, a base humana de que o cristianismo constitui a expressão extática. O chamado Estado cristão é simplesmente o *não-Estado*; porque não é o cristianismo como religião, mas só o *fundo humano* da religião cristã que pode realizar-se em criações verdadeiramente humanas” (pp. 48-49).

Em outras palavras, o Estado democrático é a “realização política do cristianismo”, “é a *genuína realização* da base humana da religião”. Para Marx, “o Estado *perfeito*, em virtude de uma deficiência na *natureza* geral do Estado, considera a religião com um dos seus *pressupostos*”, de modo que “a própria imperfeição da *política* aperfeiçoada revela-se na religião”. Por isso,

“O Estado democrático, o Estado real, não necessita da religião para a sua consumação política. Pelo contrário, pode dispensar a religião, porque a base humana da religião realiza-se nele de maneira profana” (p. 49).

Como se vê, as aproximações entre religião e Estado não são apenas retóricas e nem gratuitas. Ao contrário, segundo Marx, religião e política são formas de alienação características de uma mesma realidade social e estão intimamente vinculadas entre si. O Estado perfeito pode dispensar a religião, uma vez que realiza de maneira profana (prática) a *base humana* da religião. A religião, por sua vez, não desaparece e nem pode desaparecer, na medida em que é a *forma ideal* desse estágio evolutivo humano específico¹⁰:

¹⁰ Na *Introdução*, Marx dirá que a religião é uma forma de consciência invertida do mundo porque este mundo é ele mesmo invertido. É a inversão do mundo que gera essa forma invertida de consciência. E, dado que a religião é um constrangimento, só é possível superá-la através da desinversão do próprio mundo. Essa articulação entre consciência e mundo, que será um dos elementos fundamentais da *determinação social do pensamento*, já aparece na *Questão Judaica* de maneira nítida, tanto no primeiro quanto no segundo artigo.

“o espírito religioso não pode *realmente* secularizar-se. Pois, não é ele a simples forma *não secular* de um estágio evolutivo do espírito humano? O espírito religioso só pode realizar-se se o estágio evolutivo do espírito humano, de que ele é a expressão religiosa, se manifesta e constitui na sua forma *secular*. É o que acontece no Estado *democrático*. A base deste Estado não é o cristianismo, mas a *base humana* do cristianismo. A religião permanece como a consciência ideal, não secular, dos seus membros, porque é a forma ideal do *estádio evolutivo humano*, que nele se atingiu” (p. 52).

O que a religião realiza teoricamente, na esfera da consciência, o Estado realiza praticamente e de modo profano. Nele, assim como na religião, há um conflito entre a vida individual e a vida genérica, e a liberdade humana só se realiza em oposição ao homem real, portanto de maneira abstrata e contraditória:

“Os membros do Estado político são religiosos por causa do dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade civil e a vida política. São religiosos no sentido de que o homem trata a vida política, distante da vida individual, como se fosse a sua verdadeira vida; e na medida em que a religião é aqui o espírito da sociedade civil, a expressão da separação e da alienação do homem em relação ao homem. A democracia política é cristã no sentido de que o homem, não só um homem, mas todo o homem, é nela considerado como ser soberano e ser supremo; mas é o homem ignorante, insociável, o homem tal como é na sua existência fortuita, o homem como foi corrompido, perdido para si mesmo, alienado, sujeito ao domínio das condições e elementos inumanos, por toda a organização da nossa sociedade – numa palavra, o homem que ainda não surge como *real* ser genérico. A criação da fantasia, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem – mas do homem como ser alienado distinto do homem real – é, na democracia, realidade tangível e presente, máxima secular” (p. 52).

Com isso, ao invés de uma *incompatibilidade* (como queria Bauer), Marx descobre ao contrário a *indissociabilidade* entre religião e política, mais especificamente, entre o cristianismo e o Estado democrático, e os identifica como frutos da organização da nossa sociedade. Nessas passagens, além disso, fica mais uma vez evidente que a análise de Marx revela a *deficiência na natureza geral do Estado*, ou seja, a *própria imperfeição da política aperfeiçoada*.

Esse percurso conduz Marx à denúncia dos limites *intrínsecos* da emancipação política, identificada agora como uma fase limitada e transitória do processo de construção da liberdade humana:

“A emancipação *política* representa, sem dúvida, um grande progresso. Não constitui, porém, a forma final de emancipação humana, mas é a forma final de emancipação humana *dentro* da ordem mundana até agora existente. Nem vale a pena dizer que estamos aqui a falar de emancipação real, prática” (p. 47).

Aqui, surge uma nova determinação: *a emancipação política é a forma final de emancipação humana dentro da ordem mundana até agora existente*. Assim como antes Marx dizia que a religião permanece como forma de consciência dos cidadãos livres porque ela é a *forma ideal* de um “estágio evolutivo humano”, agora dá um passo além e afirma que a emancipação política é o *nível máximo* de emancipação humana *dentro da ordem mundana até agora existente*, ou seja, nesse estágio evolutivo humano. Isso implica, desde já, que a superação da religião e da emancipação política envolve necessariamente a superação de toda a “ordem mundana até agora existente”.

Desde o início, Marx enfatiza que sua crítica se dirige à *própria* emancipação política, às *condições que se fundam na natureza* da emancipação política e, com isso, revela os limites *intrínsecos* da emancipação política. Isso significa que, segundo Marx, não há como corrigir os seus defeitos. Pois a limitação não é pessoal ou contingente, mas reside “na *natureza* e na *categoria* da emancipação política” (p. 53). Para não deixar nenhuma dúvida, Marx insiste:

“Mas ninguém deve iludir-se quanto aos limites da emancipação política. A cisão do homem em *pessoa pública* e *pessoa privada*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade civil, não é uma fase, mas a *consumação* da emancipação política. Desta maneira, a emancipação política não abole, nem sequer procura abolir, a religiosidade *real* do homem” (p. 48).

E continua:

“A *desintegração* do homem em judeu e cidadão, protestante e cidadão, homem religioso e cidadão, não é uma fraude praticada *contra* o sistema político, nem sequer um subterfúgio da emancipação política. É a *própria emancipação política*, o modo *político* de se emancipar da religião” (p. 48).

Marx reconhece, porém, que há momentos particulares em que o Estado age de um modo bem diferente: ao invés de aceitar tacitamente seus pressupostos e deixá-los agir da sua maneira particular na sociedade civil, o Estado procura abafá-los com todos os seus meios. Nesses momentos, nas palavras de Marx, o Estado procura se impor como a “genuína e harmoniosa vida genérica do homem”, o que só pode fazer através da supressão violenta de seus próprios pressupostos, ou seja, da sociedade civil e seus elementos. Porém, segundo Marx, por mais que haja vontade política e por mais que se utilizem os meios mais violentos, por mais que a vida política queira se impor como a “genuína e harmoniosa vida genérica do homem”, o “drama político” termina necessariamente com a restauração dos elementos que buscava suprimir, uma vez que a sociedade civil e seus elementos constituem de fato as condições de existência, isto é, os pressupostos sobre os quais se ergue a vida política, o Estado. Com isso, Marx não apenas indica as trágicas conseqüências da tentativa de *realizar a autolibertação do homem sob a forma da emancipação política*, como também reafirma sua posição segundo a qual a emancipação política é *incapaz* de realizar a emancipação *real* do homem. Nas palavras de Marx:

“Sem dúvida, nos períodos em que o Estado político como tal nasce violentamente na sociedade civil, em que a

autolibertação humana procura realizar-se sob a forma da auto-emancipação política, o Estado pode e deve prosseguir na *abolição e na destruição da religião*; mas só da maneira como realiza a abolição da propriedade privada, pela declaração de um máximo, por confiscação ou por taxaço progressiva, ou da maneira como decide abolir a vida, por meio da *guilhotina*. Nos momentos de seu especial amor próprio [Selbstgefühl], a vida política procura abafar os próprios pressupostos – a sociedade civil e seus elementos – e estabelecer-se como a genuína e harmoniosa vida genérica do homem. Mas só conseguirá isso através da contradição *violenta* com as próprias condições de existência, declarando a revolução como *permanente*. Assim, o drama político termina necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade civil, tal como a guerra termina com a paz” (p. 48).

Nesta passagem, se condensa o fundamento da crítica de Marx à emancipação política. O Estado possui pressupostos, que são verdadeiras condições de existência para ele, sua base real. Essa base real é constituída pela sociedade civil e seus elementos. Isso significa, antes de tudo, que o Estado não é um ente autônomo, mas ao contrário possui uma base real e só pode ser corretamente compreendido na sua determinação por ela. Com isso, Marx denuncia o fato de que o Estado é indissociável de todos os elementos *alienados* da sociedade civil, ou seja, de todos os “*constrangimentos seculares*” da “ordem mundana existente” – em especial, da propriedade privada, do dinheiro e da troca, apresentados na *Questão Judaica* como a base da sociedade civil.

Essa passagem também já traz claramente o início da crítica do “ponto de vista político”, que será retomada em outras passagens da *Questão Judaica* e desenvolvida mais detalhadamente nas *Glosas de 1844* e na *Sagrada Família*. O que aqui aparece apenas como característica dos momentos de “especial amor próprio” da vida política, dos momentos em que o Estado nasce violentamente da sociedade civil, ou seja, dos momentos revolucionários, será depois denunciado como característica geral do “ponto de vista político”, tanto teórico quanto prático. O equívoco fundamental desta posição seria considerar o Estado como independente da sociedade civil, ou seja, partir do Estado como se ele tivesse bases próprias e

como se ele fosse capaz de superar as contradições da sociedade civil, quando na verdade ele se funda sobre essas contradições a tal ponto de elas serem verdadeiras condições de existência para ele.

O Estado e a vida política em geral surgem no texto de Marx não como esfera independente, responsável pela organização ou desorganização da sociedade; ele também não aparece como o local e nem como o agente da autolibertação do homem. Ao contrário, o Estado político, inclusive e especialmente na sua forma mais desenvolvida, a democracia, aparece como um constrangimento, um dos elementos alienados da organização da nossa sociedade que, por isso mesmo, não apenas é incapaz de realizar a emancipação real do homem, como, mais ainda, precisa necessariamente ser superado para que seja possível alcançá-la.

2. Crítica dos Direitos do Homem

É somente depois de toda essa exposição que o problema dos “chamados direitos do homem” aparece na *Questão Judaica*. Após uma síntese de tudo o que passou, Marx coloca a seguinte questão:

“Mas se o homem, embora judeu, pode ser politicamente emancipado e obter direitos civis, poderá ele exigir e alcançar os chamados direitos do homem?” (p. 53).

E, logo adiante:

“Consideremos por um momento os chamados direitos do homem; examinemo-los na sua forma autêntica, na forma que possuem entre aqueles que os *descobriram*, os Norte-Americanos e os Franceses! Os direitos do homem são, em parte, direitos *políticos*, que só podem exercer-se quando se é membro de uma comunidade. O seu conteúdo é a *participação* na vida da *comunidade*, na vida *política* da comunidade, na *vida do Estado*. Integram-se na categoria de *liberdade política*, de *direitos civis*, que, como vimos, não pressupõem de nenhum modo a abolição consistente e positiva da religião; nem por

consequente do judaísmo. Fica ainda por considerar a outra parte, a saber, os *droits de l'homme* enquanto distintos dos *droits du citoyen*" (pp. 54-55).

Antes de tudo, é preciso ressaltar que Marx considera os direitos do homem¹¹ não segundo qualquer teoria ou ideal pré-estabelecido de caráter filosófico, moral ou jurídico, mas em sua "forma autêntica", ou seja, tal como foram expressos pelos seus "descobridores" nas Declarações de Direitos e nas Constituições norte-americanas e francesas do século XVIII¹².

Tomando-as como base, Marx constata que os direitos do homem têm duas ramificações: 1) os direitos do homem enquanto *cidadão*, ou seja, os direitos *políticos*, que dizem respeito à participação na vida da *comunidade*, do *Estado*, e 2) os direitos do homem enquanto *distintos dos direitos do cidadão*, estes os "chamados direitos do homem". A análise dos *direitos do homem enquanto cidadão* foi o que Marx desenvolveu desde o início da *Questão Judaica* até este ponto e é o que constitui o núcleo de sua crítica da emancipação política. A análise dos direitos do homem *enquanto distintos dos direitos do cidadão*, ou seja, dos "chamados direitos do homem", é o que vai ocupar Marx deste ponto até o final do primeiro artigo.

Como vimos, no primeiro passo crítico da *Questão Judaica* Marx começa expondo a posição de Bauer segundo a qual o judeu, e o homem em geral, só poderia emancipar-se como cidadão se abandonasse o judaísmo, e a religião em geral, valendo-se de diversas citações do texto de seu oponente. Logo em seguida, apoiado em historiadores da América do Norte da época, Marx traz à tona o fato de que os Estados Unidos eram, ao mesmo tempo, o país da religiosidade e o país da plena emancipação política. É a partir deste simples fato – que por si basta para desmontar toda a argumentação de Bauer – que Marx desenvolve a "crítica da

¹¹ Com o objetivo de evitar aproximações precipitadas com o que hoje chamamos de "direitos humanos", será utilizada a expressão "direitos do homem" para referir o objeto específico da crítica de Marx.

¹² Em sua análise, Marx cita as Declarações francesas de 1791 e 1793, as Constituições francesas de 1791, 1793 e 1795, e também as Constituições da Pensilvânia e do New Hampshire.

própria *emancipação política*” (p. 39), cujos principais momentos foram analisados acima.

No caso específico dos direitos humanos, verificamos o mesmo procedimento. Primeiro, através de várias citações, Marx expõe a posição de Bauer segundo a qual os judeus só poderiam adquirir os “direitos universais do homem” sob a condição de abandonarem sua religião, condição que seria válida também para os cristãos. Nas palavras de Marx: “Segundo Bauer, o homem vê-se forçado a sacrificar o ‘privilégio da fé’ a fim de adquirir os direitos gerais do homem” (p. 54). E, num segundo momento, inicia o ataque citando, de cada uma das Declarações e Constituições, os artigos que estabelecem a liberdade religiosa como um direito do homem – Marx cita a *Declaração* de 1791, a *Constituição* de 1791, a *Declaração* de 1793, a *Constituição* de 1795, a *Constituição* da Pensilvânia e a *Constituição* do New Hampshire. Isso lhe permite concluir, em frontal oposição a Bauer, que

“Entre eles [os direitos do homem], encontra-se a liberdade de consciência, o direito de praticar a religião que se escolher. O *privilégio da fé* é expressamente reconhecido, ou como um *direito do homem*, ou como consequência de um direito do homem, isto é, a liberdade” (p. 55).

Ou, em outras palavras, mais incisivas:

“A incompatibilidade entre a religião e os direitos do homem encontra-se tão pouco manifesta no conceito dos direitos do homem que o *direito de ser religioso*, segundo o costume de cada qual, e de praticar o culto da sua religião particular, vem expressamente entre eles incluído. O *privilégio da fé* é um *direito universal do homem*” (pp. 55-56).

Só depois desse xeque-mate em Bauer é que Marx se volta à análise específica dos *direitos do homem enquanto distintos dos direitos do cidadão*, isto é, dos *chamados direitos do homem*. Vimos que Marx considera os direitos do homem não segundo um ideal pré-estabelecido, e sim segundo a sua “forma autêntica”, ou seja, da maneira como vêm expressos nas Declarações e Constituições redigidas por seus descobridores, os norte-americanos e os franceses. Mas quais são, afinal,

estes direitos? Para identificá-los, Marx evoca a “constituição mais radical”, ou seja, a Constituição francesa de 1793, o que já indica a dimensão do alvo de sua crítica. Segundo esta Constituição, os direitos do homem são: *liberdade, propriedade, igualdade e segurança*. Marx começa por citar os artigos que enunciam cada um dos direitos para em seguida apresentar sua análise crítica. Acompanhemos a argumentação de Marx, começando pela enunciação do direito à liberdade:

”A liberdade é o poder que o homem tem de fazer tudo o que não prejudique os direitos dos outros” (*Constituição de 1793, Art. 6*).

Depois da enunciação, a análise:

”Por conseguinte, a liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode atuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, assim como a fronteira entre dois campos é assinalada por uma estaca. Trata-se da liberdade do homem enquanto mônada isolada, retirado para o interior de si mesmo. (...) a liberdade como direito do homem não se funda nas relações entre homem e homem, mas antes na separação do homem a respeito do homem. É o *direito* de tal separação, o *direito* do indivíduo *circunscrito*, fechado em si mesmo” (pp. 56-57).

Já aqui fica patente que Marx não parte do direito à liberdade como um postulado jurídico, filosófico ou moral de caráter universal, pretensamente auto-evidente. Ao contrário, parte da enunciação real deste direito e o denuncia, não por se referir ao *indivíduo em geral*, e sim por se referir a *este indivíduo*, isto é, ao indivíduo “*circunscrito*, fechado em si mesmo”, ao “homem enquanto mônada isolada, retirado para o interior de si mesmo”, ou seja, ao homem separado da comunidade e em oposição aos outros homens. Ou seja, é evidente no texto que a crítica de Marx não se volta contra a liberdade pessoal em geral, mas apenas contra “*esta liberdade pessoal*”, na medida em que “Leva cada homem a ver nos outros homens, não a *realização*, mas a *limitação* da sua própria liberdade” (p. 57).

Continuemos a análise com a enunciação do direito à propriedade:

"O direito da *propriedade* é o que pertence a cada cidadão de desfrutar e de dispor *como quiser* dos seus bens e rendimentos, dos frutos do próprio trabalho e diligência" (*Constituição* de 1793, Art. 16).

Segundo Marx,

"O direito humano da propriedade privada, portanto, é o direito de fruir da própria fortuna e de dela dispor como se quiser, sem atenção pelos outros homens, independentemente da sociedade. É o direito do interesse pessoal" (p. 57).

O interesse pessoal, egoísta, é elevado à categoria de direito do homem. Tanto no caso do direito à liberdade como no do direito à propriedade, Marx denuncia o fato de o homem ser considerado enquanto homem egoísta, ou seja, enquanto indivíduo circunscrito, separado da comunidade e oposto aos outros homens. Mas, além disso, Marx revela uma íntima conexão entre os direitos de liberdade e de propriedade, demonstrando que não foi à toa a sua comparação da lei, enquanto delimitadora da esfera de liberdade dos indivíduos, com a estaca que demarca a fronteira entre dois campos. Segundo ele,

"A aplicação prática do direito humano de liberdade é o direito da *propriedade privada*. (...) Esta liberdade individual e a respectiva aplicação formam a base da sociedade civil. Leva cada homem a ver nos outros homens, não a *realização*, mas a *limitação* da sua própria liberdade" (p. 57).

Segundo Marx, o direito de propriedade privada é a aplicação prática do direito de liberdade. Como podemos ver, Marx não aponta nenhuma contradição entre a liberdade e a propriedade enquanto direitos do homem e, por isso, não se vê obrigado a exigir a limitação de uma para a garantia da outra, como ocorre na filosofia liberal. Pelo contrário, a liberdade e a propriedade são aqui denunciadas em conjunto como dois lados de uma mesma moeda, precisamente pelo fato de se referirem ao homem enquanto separado da comunidade, fechado em si mesmo e

em oposição aos outros homens. A liberdade e a propriedade, tal como enunciadas nas Declarações, estão para Marx em tanta harmonia entre si, que uma é apresentada como o princípio e a outra como sua aplicação prática.

Ao identificar a liberdade e a propriedade privada como a base da sociedade civil, a crítica de Marx aos direitos do homem se volta explicitamente para os pressupostos do Estado político. Assim, depois de explicar os constrangimentos *religiosos* a partir dos constrangimentos *profanos*, Marx começa agora a explicar os constrangimentos *políticos* a partir dos constrangimentos *sociais* – depois de transformar a *crítica da religião* na *crítica da política*, começa agora a transformar a *crítica da política* na *crítica da sociedade civil*. Isso mostra que a crítica dos direitos do homem é ao mesmo tempo o início da crítica da sociedade civil.

Prossigamos com a enunciação do direito à igualdade:

"A igualdade consiste no fato de que a lei é igual para todos, quer ela proteja ou puna" (Art. 3, *Constituição* de 1795).

Segundo Marx,

"A igualdade não possui aqui significado político. É apenas o igual direito à liberdade como antes foi definido; a saber, todo homem é igualmente considerado como mônada auto-suficiente" (p. 57).

Quando Marx afirma que "A igualdade não possui aqui significado político", quer dizer que ela não se refere ao homem enquanto membro da comunidade política, do Estado, mas ao homem enquanto membro da sociedade civil, ou seja, ao homem egoísta, fechado em si mesmo, separado da comunidade e oposto aos outros homens. Por isso, se o direito de propriedade é a *aplicação prática* do direito de liberdade, podemos dizer que o direito de igualdade é a *generalização* do direito de liberdade: segundo Marx, a igualdade enquanto direito do homem significa apenas que "todo homem é igualmente considerado como mônada auto-suficiente".

Como vemos, em sua crítica dos chamados direitos do homem, Marx não denuncia a igualdade por seu caráter formal ou abstrato, ou seja, por estar em contradição com uma flagrante desigualdade concreta; e nem propõe realizar

efetivamente essa igualdade, abolindo a desigualdade real. Como vimos anteriormente, ao afirmar que o Estado só pode proclamar “que todo membro do povo é *igual* parceiro na soberania popular” (p. 44) *por cima* das diferenças *efetivas* e ao mostrar que no Estado o homem “é despojado de sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal” (p. 46), Marx de fato denuncia o caráter abstrato ou formal da igualdade; mas, naquele contexto, Marx se referia à igualdade *enquanto direito do cidadão*, ou seja, à igualdade entre os homens enquanto membros da comunidade política, do Estado, e não à igualdade *enquanto direito do homem*.

Por fim, acompanhemos a enunciação do direito à segurança:

"A segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a preservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade" (Art. 18, *Constituição* de 1793, p. 57).

Segundo Marx,

"A *segurança* constitui o supremo conceito social da sociedade civil, o conceito da *polícia*. Toda sociedade existe unicamente para garantir a cada um dos seus membros a preservação de sua pessoa, dos direitos e da sua propriedade. (...) O conceito de segurança não chega para elevar a sociedade civil acima do próprio egoísmo. A segurança surge antes como a *garantia* do seu egoísmo" (p. 58).

A segurança enquanto direito do homem vem para garantir a liberdade, a propriedade e a igualdade tal como foram formuladas anteriormente. Ou seja, vem para garantir a existência do homem egoísta, separado e oposto aos outros homens. Sendo assim, a segurança não vem para elevar a sociedade civil acima do próprio egoísmo, mas sim para *garantir* o seu egoísmo.

Após a análise específica de cada um dos “chamados direitos do homem”, tais como enunciados pelos seus descobridores, Marx chega à seguinte conclusão:

“Assim, nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade

civil; quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, aos seus interesses privados e ao seu capricho pessoal. O homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem, como um ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas" (p. 58).

O núcleo dessa conclusão já havia sido anunciado logo antes da análise específica dos direitos do homem:

“Há que distinguir entre os direitos do homem e do cidadão. Quem é este *homme* distinto do *citoyen*? Só pode ser o membro da sociedade civil. (...) Constatemos, em primeiro lugar, o fato de que os chamados *direitos do homem*, enquanto distintos dos *direitos do cidadão*, constituem apenas os direitos de um *membro da sociedade civil*, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade” (p. 56).

Segundo Marx, os direitos do homem são de fato “os direitos do homem egoísta”. Porém, como fica evidente nas passagens citadas, Marx se refere ao homem egoísta no sentido do “indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, aos seus interesses privados e ao seu capricho pessoal”, ou seja, do “homem separado dos outros homens e da comunidade” (p. 58). Assim, os direitos do homem são, para Marx, os *direitos do homem egoísta* no mesmo sentido em que são os *direitos do burguês* – isto é, do *bourgeois* distinto do *citoyen* –, pois as duas expressões designam igualmente o *membro da sociedade civil*, ou seja, o indivíduo efetivamente separado da comunidade, efetivamente isolado dos outros homens pela oposição real entre os interesses particulares.¹³

¹³ Como vemos, nem o termo “egoísta” é utilizado exclusivamente no sentido *moral*, e nem o termo “burguês” é utilizado no sentido de *membro da classe burguesa*. Ao longo de toda a *Questão Judaica*, aliás, não há nenhuma referência a classes sociais, e o termo “burguês” designa invariavelmente o

Por conseguinte, nas declarações o homem não é visto como *ser genérico*, isto é, como *ser comunitário, em relação com os outros homens*. Como vimos, Marx demonstra que a relação com os outros surge como *limitação*, e não *realização*, da liberdade do indivíduo. Isso significa que a própria *vida genérica* – isto é, a *sociedade* – surge, nos direitos do homem, como algo *externo* e *oposto* ao indivíduo. Para Marx, os direitos do homem se apresentam como a tradução conceitual da sociedade civil e de seus elementos, inclusive no que se refere ao seu conflito com a vida genérica.

Neste ponto, Marx apresenta um “enigma”, algo “incompreensível”, “uma ilusão de ótica” da “consciência dos libertadores políticos”¹⁴. O enigma possui dois aspectos: o primeiro é o fato de os revolucionários, em suas declarações e constituições – isto é, em sua consciência –, apresentarem a sociedade, a vida genérica, como um “simples *meio*” para a garantia dos direitos do homem; e o segundo – uma ramificação do primeiro – é o fato de considerarem o *bourgeois*, isto é, o membro da sociedade civil como o “homem *verdadeiro* e *autêntico*”. Acompanhemos Marx desde a formulação do enigma:

“É já enigmático que uma nação, que começara precisamente a libertar-se, a eliminar todas as barreiras entre as diferentes seções da população e a estabelecer uma comunidade política, tenha de proclamar solenemente (*Declaração de 1791*) os direitos do homem egoísta, separado dos outros homens e da comunidade, e tenha de renovar semelhante proclamação num momento em que só a mais heróica dedicação pode salvar a nação (e, por conseguinte, a isso é chamada com urgência), num momento em que o sacrifício de todos os interesses da sociedade civil é elevado a ordem do dia e o egoísmo deve ser castigado como crime (*Declaração dos Direitos do Homem, etc., 1793*)” (p. 58).

bourgeois distinto do *citoyen*, ou seja, o *membro da sociedade civil* em oposição ao *membro do Estado político*.

¹⁴ Quando Marx se refere à “consciência dos libertadores políticos”, é evidente que está se dirigindo às Declarações e Constituições, na medida em que elas são o modo como os revolucionários efetivamente expressaram o seu pensamento.

E continua:

“O assunto torna-se ainda mais incompreensível ao observarmos que os libertadores políticos reduzem a cidadania, a *comunidade política*, a simples *meio* para preservar os chamados direitos do homem; e que, por conseqüência, o *citoyen* é declarado como servo do 'homem' egoísta, a esfera em que o homem age como ser genérico vem degradada para a esfera onde ele atua como ser parcial; e que, por fim, é o homem como *bourgeois* e não o homem como *citoyen* que é considerado como o homem *verdadeiro* e *autêntico*" (pp. 58-59).

Marx cita as declarações, que corroboram sua afirmação:

“O objetivo de toda *associação política* é a *preservação* dos direitos naturais e imprescritíveis do homem' (*Declaração dos Direitos do Homem*, etc. 1791, Artigo 2). 'O governo é instituído a fim de garantir ao homem o desfrutar dos seus direitos naturais e imprescritíveis' (*Declaração*, etc., 1793, Artigo 1)“ (p. 59).

E conclui:

“Desse modo, mesmo no período do seu entusiasmo juvenil, que atingiu o clímax pela força das circunstâncias, a vida política se declara como simples *meio*, cuja finalidade é a vida da sociedade civil" (p. 59).

O primeiro aspecto já havia sido indicado por Marx na análise do direito de segurança, ao afirmar que, segundo os direitos do homem,

“Toda sociedade existe unicamente para garantir a cada um dos seus membros a preservação de sua pessoa, dos direitos e da sua propriedade” (p. 58).

E o segundo já havia sido apresentado inclusive na forma de interrogação, imediatamente antes de Marx iniciar a análise específica dos direitos do homem:

“Há que distinguir entre os direitos do homem e do cidadão. Quem é este *homme* distinto do *citoyen*? Só pode ser o membro da sociedade civil. Por que é que ao membro da sociedade civil lhe chamam ‘homem’, simplesmente homem, e por que é que os seus direitos recebem o nome de ‘*direitos do homem*’? Como se explicará semelhante fato? Pela relação entre o Estado político e a sociedade civil e pela natureza da emancipação política” (p. 56).

Naquela altura, Marx fornece apenas uma indicação de resposta: “Pela relação entre o Estado político e a sociedade civil e pela natureza da emancipação política” (p. 56). A indicação é preciosa, mas só nas páginas finais do primeiro artigo é que Marx de fato solucionará o referido enigma, incluindo seus dois aspectos. E, com isso, além de aprofundar sua crítica aos direitos do homem revelando inclusive por que eles *aparecem* como direitos *naturais*, apresentará também outros dois elementos de sua crítica da emancipação política: a crítica da consciência política e a crítica da própria revolução política.

Como vimos, Marx se refere a esse enigma como um enigma da consciência dos revolucionários, ou seja, um enigma teórico, na medida em que está presente, não na sua ação direta, mas sim nas declarações e constituições elaboradas por eles, as quais expressam a sua compreensão da realidade. Mas, antes de apresentar a solução, Marx constata que, no período revolucionário, há uma flagrante contradição entre a teoria e a prática dos direitos do homem. Se na teoria, para os revolucionários, a vida política serve como simples meio para garantir os direitos do homem, na prática, esses direitos são suprimidos assim que entram em conflito com a vida política. Nas palavras de Marx:

“Sem dúvida, a sua prática revolucionária encontra-se em flagrante contradição com a teoria. Por exemplo, enquanto a segurança é proclamada como um dos direitos do homem, a

violação da intimidade da correspondência estava abertamente na ordem do dia. Enquanto a ‘ilimitada liberdade de imprensa’ (*Constituição de 1793*, Artigo 122), como corolário do direito do homem, da liberdade individual, é garantida, a liberdade de imprensa é inteiramente destruída, uma vez que a ‘liberdade de imprensa não deve ser permitida quando compromete a liberdade pública’. Equivale isto a dizer: o direito humano à liberdade deixa de ser um direito a partir do momento em que entra em conflito com a vida política, enquanto, na teoria, a vida política é apenas a garantia dos direitos do homem, dos direitos do homem individual e deve, portanto, suspender-se logo que entre em contradição com o seu *objetivo*, os direitos do homem” (p. 59)

Esta é a única passagem da *Questão Judaica* em que Marx aponta uma contradição entre a teoria e a prática dos direitos do homem. Ainda assim, é preciso enfatizar que a teoria a que se refere Marx é a enunciação desses direitos conforme as Declarações e Constituições, e a prática é a prática dos revolucionários franceses, especialmente no momento mais dramático da revolução¹⁵.

Os exemplos anteriores de Marx sobre a violação da intimidade e da liberdade de imprensa descrevem um desses momentos “em que a autolibertação humana procura realizar-se sob a forma da emancipação política” ou, mais especificamente, em que “a vida política procura abafar os próprios pressupostos – a sociedade civil e seus elementos – e estabelecer-se como a genuína e harmoniosa vida genérica do homem”. Nesses momentos, a prática revolucionária, em contradição com a teoria, afirma a vida política como o objetivo e a vida da sociedade civil apenas como o meio. A liberdade pública é colocada, na prática,

¹⁵ Na *Sagrada Família*, a posição desses revolucionários será designada por Marx como “terrorismo”, e seus porta-vozes como “terroristas”. Nessa passagem da *Questão Judaica*, Marx indica os primeiros traços dessa caracterização, que será retomada e desenvolvida primeiro nas *Glosas Críticas* de 1844 e depois na própria *Sagrada Família*. Essas indicações são preciosas para compor a crítica marxiana ao *ponto de vista político* ou *entendimento político* (*Glosas Críticas*), à *superstição política* (*Sagrada Família*), à *ilusão política e jurídica* ou *ideologia política* (*Ideologia Alemã*) ou, no dizer de J. Chasin, ao *politicismo*.

como objetivo supremo, que acaba justificando a supressão dos direitos individuais solenemente proclamados.

Porém, se é verdade que Marx se refere a uma contradição entre a teoria e a prática dos direitos do homem, é preciso enfatizar que essa contradição é apenas de um *momento histórico particular*, identificado aqui como o período mais dramático da revolução francesa, o qual, aliás, não é a regra, e sim a exceção. Sendo assim, mesmo reconhecendo que a prática revolucionária está em contradição com a teoria, “o enigma constituirá sempre o mesmo enigma, embora um enigma psicológico e teórico”. Nas palavras de Marx:

Mas a prática constitui apenas a exceção, a teoria é a regra. Mesmo que alguém quisesse considerar a prática revolucionária como a correta expressão da relação, o problema permaneceria idêntico: por que será que, na consciência dos libertadores políticos, a relação se encontra invertida e o fim aparece como meio e o meio como fim? Esta ilusão ótica da sua consciência constituirá sempre o mesmo enigma, embora um enigma psicológico e teórico. Mas o enigma resolve-se com facilidade.

Marx expôs o enigma e em seguida mostrou a contradição entre a teoria e a prática dos direitos do homem no período revolucionário. Se na teoria a vida pública é um meio para realizar a vida individual, na prática a liberdade individual era muitas vezes suprimida em nome da liberdade pública. Marx chega a falar que há uma inversão na consciência dos revolucionários, que tomam o meio como fim. Porém, como é evidente, Marx não propõe uma desinversão da relação entre liberdade individual e liberdade pública. Para Marx, não se trata de escolher qual elemento da dupla será predominante, qual será o meio e qual será o fim, e nem de buscar um pretense equilíbrio entre ambos. Ao contrário, desde o início da *Questão Judaica*, Marx denuncia igualmente a limitação dos dois pólos e demonstra a sua dependência recíproca. Como vimos, a *própria dualidade* entre a sociedade civil e o Estado, entre os interesses particulares e os interesses gerais, entre o indivíduo e o gênero são apresentados por Marx como uma limitação própria da natureza da

emancipação política. Por isso, ao invés de escolher entre um dos pólos, trata-se antes, para Marx, de superar a própria dualidade.

Se Marx fala em inversão, é apenas no sentido de que, na consciência dos revolucionários, ou seja, nas declarações, *a esfera em que o homem age como ser genérico vem degradada para a esfera onde ele atua como ser parcial*. Por conseguinte, não há em toda a *Questão Judaica* nada parecido com uma diminuição da importância do indivíduo em relação à comunidade (gênero). Ao contrário, como veremos adiante, Marx sustenta a perspectiva de superar a contradição entre indivíduo e gênero, através da exigência de que o homem individual se torne um verdadeiro ser genérico. Isso porque o que confere autenticidade à vida do indivíduo para Marx é justamente o seu caráter genérico, ou seja, é o grau de absorção das forças sociais por parte do indivíduo. Porém, de maneira nenhuma é o ser genérico separado do indivíduo, mas apenas o ser genérico *restituído* ao indivíduo.

Sendo assim, de acordo com Marx, a *ilusão de ótica* da consciência dos revolucionários consiste, primeiro, em considerar o membro da sociedade civil, isto é, o homem egoísta, isolado e oposto aos demais, como o *homem natural*, e os seus direitos como *direitos naturais, inatos*, e, segundo, em considerar este homem como o *homem verdadeiro e autêntico*. Essa ilusão de ótica está intimamente associada às questões que Marx colocou logo no início de sua análise dos direitos do homem:

“Por que é que ao membro da sociedade civil lhe chamam ‘homem’, simplesmente homem, e por que é que os seus direitos recebem o nome de ‘*direitos do homem*’? Como se explicará semelhante fato? Pela relação entre o Estado político e a sociedade civil e pela natureza da emancipação política” (p. 56).

A breve indicação de resposta já fornece vários elementos: “Pela relação entre o Estado e a sociedade civil e pela natureza da emancipação política”. Marx nos remete ao fato de que a sociedade civil é base do Estado, contém seus pressupostos, e de que o Estado só existe sobre essa base, bem como ao fato de que a emancipação política abole idealmente as particularidades, mas na realidade as pressupõe e as deixa atuar enquanto tais.

Mas a resposta a essas perguntas e a conseqüente resolução do enigma é o que vai ocupar Marx até o final do primeiro artigo de sua *Questão Judaica*. Se no início do texto ficou claro que a crítica de Marx à emancipação política toma como ponto de partida o *fato* da emancipação política, isto é, o Estado plenamente desenvolvido, e não princípios ou valores preestabelecidos; agora, para explicar o enigma da consciência dos revolucionários, Marx apresentará a *gênese* do Estado através da análise da revolução que instaura a emancipação política – cujo caso clássico é a revolução francesa de 1789. Esse percurso conduzirá, de um lado, à crítica da própria revolução política e, de outro, à crítica da ilusão de ótica dos revolucionários, que é o início da crítica do “ponto de vista político”.

Depois de anunciar que “o enigma resolve-se com facilidade” (p. 60), Marx inicia a sua explicação determinando a “natureza da antiga sociedade”, isto é, da sociedade feudal, para em seguida explicitar as transformações operadas pela revolução política. Acompanhemos a sua argumentação:

“A emancipação política é ao mesmo tempo a *dissolução* da antiga sociedade, sobre a qual assentam o Estado e o poder soberano estranhos ao povo. A revolução política é a revolução da sociedade civil. Qual era a natureza da antiga sociedade? É possível caracterizá-la com uma só palavra. A *feudalidade*. A antiga sociedade civil possuía um caráter *diretamente político*; quer dizer, os elementos da vida civil como a propriedade, a família ou os tipos de trabalho tinham sido elevados, na forma de suserania, ordem e cooperação, a elementos da vida política. Determinaram desta forma a relação do indivíduo singular ao *Estado como totalidade*; isto é, sua situação *política*, isto é, a sua relação de separação e exclusão dos outros elementos da sociedade. (...) Como resultado de tal organização, a unidade do Estado, a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, o poder político geral, revelam-se também necessariamente como o assunto *privado* de um governante e seus servidores, separados do povo” (p. 60).

Segundo Marx, a antiga sociedade civil possui um caráter diretamente político, ou seja, os elementos da vida civil determinavam a relação do indivíduo singular com o Estado como totalidade, de modo que o poder político geral só poderia se manifestar como assunto de poucos indivíduos. Assim, ao derrubar o poder do soberano e ao elevar os negócios do Estado a negócios do povo,

“A revolução política *aboliu* (...) o *caráter político da sociedade civil*. Dissolveu a sociedade civil nos seus elementos simples, de um lado, os *indivíduos*, do outro, os *elementos materiais e culturais* que formam o conteúdo vital, a situação civil destes indivíduos” (pp. 60-61)

Com isso, a revolução política

“Pôs em liberdade o espírito político (...) libertou-o da sua adulteração com a vida civil e constituiu-o como a esfera da comunidade, o interesse *geral* do povo, numa independência ideal dos elementos particulares da vida civil. A atividade e a situação vitais *específicas* mergulharam numa significação puramente individual. Deixaram de constituir a relação geral entre o indivíduo e o Estado como totalidade. O assunto público tornou-se, antes, assunto geral de cada indivíduo e a função política transformou-se na sua função geral” (p. 61).

A revolução política “libertou o espírito político de sua adulteração com a vida civil” e transformou o assunto político em assunto geral de cada indivíduo.

“Mas a consumação do idealismo do Estado era ao mesmo tempo a realização do materialismo da sociedade civil. Os laços que acorrentavam o espírito egoísta da sociedade civil foram removidos juntamente com o jugo político. A emancipação política foi simultaneamente uma emancipação da sociedade civil a respeito da política, e até da *aparência* de um conteúdo geral” (p. 61).

Aqui, Marx destaca um outro aspecto da revolução política. Se ela significou a remoção do jugo político feudal, é preciso notar que ela significa ao mesmo tempo a remoção dos laços que acorrentavam o espírito egoísta da sociedade civil. Segundo Marx, a revolução política fez com que os elementos particulares da vida civil não tivessem mais caráter político, ou seja, não determinassem mais a relação do indivíduo singular com o Estado como totalidade. Mas, como vimos, ela só consegue isso através da separação entre os *indivíduos*, de um lado, e seu *conteúdo vital*, de outro.

Sendo assim, a revolução política não liberta o indivíduo dos elementos alienados que formavam o conteúdo de sua vida civil (constrangimentos seculares), mas, ao contrário, apenas põe esses elementos em liberdade, ou seja, permite que se movimentem freneticamente. A liberdade alcançada, segundo Marx, é portanto a liberdade *daquele* homem, que constituía o fundamento da sociedade feudal, o homem egoísta, isto é, o homem separado dos outros homens e da comunidade.

E os direitos do homem, de acordo com Marx, surgem justamente como a expressão teórica dessa transformação prática, como o reconhecimento, por parte do Estado, de sua base real, isto é, da sociedade civil e de seus elementos alienados. Acompanhemos as palavras de Marx:

“A sociedade feudal foi dissolvida no seu elemento básico, o homem; mas no homem que constituía o seu real fundamento, no homem egoísta.

“Este homem, o membro da sociedade civil, é agora a base e o pressuposto do Estado político. Como tal é reconhecido nos direitos do homem.

“Mas a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento desta liberdade surge mais exatamente como o reconhecimento do movimento frenético dos elementos culturais e materiais, que formam o conteúdo da sua vida.

“Assim o homem não se libertou da religião; recebeu a liberdade religiosa. Não ficou liberto da propriedade; recebeu a liberdade da propriedade. Não foi libertado do egoísmo do comércio; recebeu a liberdade para se empenhar no comércio” (p. 61).

Nesta passagem, fica evidente a imbricação entre a crítica aos direitos do homem e a crítica da emancipação política. Marx está explicitando a gênese do Estado político através da análise da revolução política e é neste contexto que sua crítica aos direitos do homem atinge a maior intensidade. Os direitos do homem surgem como o reconhecimento da base real do Estado político, isto é, do espírito egoísta da sociedade civil. Ou, mais ainda, como o reconhecimento da liberdade dos elementos alienados da vida civil; não da liberdade do *indivíduo*, mas apenas da liberdade do indivíduo *burguês*, isto é, do membro da sociedade civil, do homem egoísta. A emancipação política e, com ela, os direitos do homem não vêm para dar liberdade aos elementos alienados de sua vida, que agora podem se movimentar freneticamente, seguir sua própria lógica, sem entraves políticos.

A ênfase de Marx aqui é ao fato de que a revolução política não significa apenas a consumação do *idealismo de Estado*, mas também, simultaneamente, do *materialismo da sociedade civil*. Ou seja, ao fato de que

“A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade civil em *indivíduos* independentes, cujas relações são regulamentadas por *lei*, da mesma maneira que as relações entre os homens nas ordens e guildas eram reguladas por *privilégio*, comprem-se *num só e mesmo ato*” (p. 62).

Essa consumação do materialismo da sociedade civil ocorre, segundo Marx, devido à própria natureza (limitada) da revolução política. Nas palavras categóricas de Marx:

“A *revolução política* dissolve a sociedade civil nas suas componentes sem *revolucionar* estas componentes e as submeter à crítica. Esta revolução considera a sociedade civil, o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil como a *base da sua própria existência*, como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, como a sua *base natural*” (p 62).

Sendo assim,

“O homem, como membro da sociedade civil – o homem *apolítico* –, surge necessariamente como o homem *natural*”, uma vez que “O homem egoísta é o resultado passivo, apenas dado, da dissolução da sociedade, objeto de certeza imediata e, conseqüentemente, um objeto *natural*” (p. 62).

Quanto aos direitos do homem, por sua vez, Marx explica:

“Os *droits de l'homme* aparecem como *droit naturels*, porque a atividade *autoconsciente* se concentra na *ação política*” (p. 62).

Marx demonstra que a revolução política dissolve os elementos da sociedade feudal *sem revolucioná-los* e, além disso, tomando-os como seu *pressuposto*, como sua *base natural*. É assim que a revolução política se efetiva. E é precisamente essa maneira de se efetivar que gera a ilusão de ótica dos revolucionários. Pois, exatamente por se concentrarem na ação política, os próprios revolucionários acabam tomando a sociedade civil e seus elementos como algo apenas *dado*, como um *pressuposto inteiramente subsistente*, como uma *base natural*. Sendo assim, o *homem egoísta* só poderia aparecer como *homem natural* e os *direitos do homem* só poderiam aparecer como *direitos naturais e inatos*.

Isso soluciona o primeiro aspecto do enigma. Resta ainda explicar porque “é o homem como *bourgeois* e não o homem como *citoyen* que é considerado como o homem *verdadeiro* e *autêntico*”. Diz Marx:

“Por fim, o homem como membro da sociedade civil é identificado como o *homem autêntico*, o *homme* como distinto do *citoyen*, porque é o homem na sua existência sensível, individual e *imediate*, ao passo que o homem *político* é unicamente o homem abstrato, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem *egoísta*, e o homem *verdadeiro*, unicamente na forma do *citoyen abstrato*” (p. 62).

3. Emancipação Humana

Uma vez solucionado o enigma e revelada a natureza da revolução política, Marx conclui o primeiro artigo da *Questão Judaica* apontando para a perspectiva da plena emancipação humana, em oposição à emancipação política, considerada agora como uma fase limitada e transitória do processo geral de emancipação do homem. Diz Marx:

"Toda emancipação constitui uma *restituição* do mundo humano e das relações humanas ao *próprio homem*.

"A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo *independente e egoísta* e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral.

"A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política*." (p. 63).

Emancipação, em geral, significa para Marx a *reabsorção* ou *restituição* do que é humano (do mundo humano e das relações humanas) ao próprio homem, ou seja, daquilo que é próprio do homem mas está separado dele, colocado fora dele como algo estranho, isto é, daquilo que foi alienado. A emancipação é o antídoto para a alienação. Vimos que a política, assim como a religião, é considerada por Marx como uma forma de auto-alienação humana, na medida em que duplica a vida do homem e o emancipa apenas de modo abstrato, através de um intermediário e em contradição consigo mesmo.

Marx se utiliza de uma passagem do *Contrato Social* de Rousseau que, segundo ele, resume bem "a abstração do homem político". Nesta passagem, Rousseau se refere ao legislador e a sua tarefa de "*mudar a própria natureza humana*" para "transformar cada indivíduo que, no isolamento, é um todo completo mas solitário, em *parte* de algo que é maior que ele, do qual ele tira de certa maneira a sua vida e o seu ser", "substituir a vida física e independente por uma existência

parcial e moral”, numa palavra, “tirar ao homem as suas próprias forças e dar-lhe em troca forças alheias que ele só poderá utilizar com a ajuda de outros homens” (Rousseau *apud* Marx, p. 62).

A *emancipação política* gera a duplicação da existência do homem: por um lado, indivíduo independente e egoísta e, por outro, cidadão abstrato, pessoa moral. Sendo assim, o homem *individual* só existe na forma do *homem egoísta* e o homem *genérico* apenas na forma do *cidadão abstrato*. Diante disso, Marx não opta por nenhum dos lados, nem por um pretense equilíbrio entre eles, ou qualquer outra forma de aperfeiçoamento da emancipação política.

A *emancipação humana plena* seria, portanto, a reabsorção do cidadão abstrato pelo homem real e individual. Ou seja, a emancipação humana só será plena quando o indivíduo real, na sua vida cotidiana, no trabalho e nas suas relações individuais, tiver se tornado um *ser genérico*. Isso significaria justamente a superação da contradição entre indivíduo e gênero tal como posta na *ordem mundana existente*. Seria a transformação do homem em *real ser genérico*.

Como vimos anteriormente, se Marx denuncia a liberdade como direito do homem, não é por ser a liberdade do *indivíduo*, mas sim *deste* indivíduo, ou seja, do indivíduo *egoísta*, tal como existe e é gerado pela *ordem mundana existente*. Aqui, Marx não deixa dúvidas quanto a isso ao enfatizar até exageradamente que a emancipação do homem é a emancipação do *homem real e individual*, do *homem individual na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais*. Em outras palavras, para Marx a emancipação real do homem é a emancipação do homem individual, ou seja, é a liberdade do indivíduo, na sua vida real e cotidiana.

Na última frase do primeiro artigo, Marx fornece mais um elemento precioso para a caracterização tanto da emancipação política como da emancipação humana plena. Segundo ele, a emancipação do homem só será plena quando o homem real e individual “tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política*”. Em referência direta aos termos utilizados por Rousseau, Marx determina que, na ordem mundana existente, as forças sociais estão separadas do próprio homem como se fossem algo estranho a ele. Essas forças sociais alienadas assumem a forma de força *política*. *Força política*, portanto, é *força social alienada*, ou seja, separada do próprio homem, do indivíduo real. Sendo assim, a

emancipação plena do homem implicaria a *efetiva reabsorção* das forças *sociais*, hoje alienadas sob a forma *política*, pelos próprios *indivíduos*.¹⁶

Depois de demonstrar diversas vezes ao longo do texto que se trata de uma insuficiência própria da *natureza* da emancipação política, ou seja, de uma deficiência *intrínseca* ao modo político de se emancipar, Marx aponta para uma perspectiva de emancipação que não é mais, e nem poderia ser, de caráter político. Trata-se de uma nova *qualidade* de emancipação, que transcende os limites da política. A crítica, portanto, não é apenas a uma forma de política pouco desenvolvida que poderia ser aperfeiçoada e corrigida; trata-se, ao contrário, de uma crítica radical à própria natureza da política, inclusive e principalmente na sua forma mais desenvolvida.

A crítica de Marx à emancipação política, portanto, engloba a crítica ao Estado em geral, ao Estado representativo democrático, à cidadania, à revolução política, aos direitos do homem, à consciência política e, por fim, à política enquanto tal, identificada como força social alienada, isto é, separada dos próprios indivíduos.

Mas como seria possível alcançar a emancipação plena do homem? É no segundo artigo de sua *Questão Judaica* que Marx especifica as condições para a sua realização. Como no primeiro artigo, Marx parte da formulação de Bauer para o problema da emancipação dos judeus e, após uma completa reformulação, desenvolve as condições necessárias para a emancipação do mundo contemporâneo. Percorramos o caminho junto com o próprio Marx, desde a reformulação da questão de Bauer.

Marx começa por afirmar que “era de esperar que [nas mãos de Bauer] a emancipação dos judeus se transformasse em ato filosófico-teológico”. Isso porque “Bauer concebe a essência *ideal* e abstrata do judeu – a sua *religião* – como a *totalidade* da sua natureza” (p. 66). Logo em seguida, Marx propõe uma nova questão e já indica todos elementos que serão desenvolvidos para a reformulação completa da questão de Bauer, começando por identificar a emancipação como um ato *real, prático*, e não apenas *filosófico-teológico*. Diz Marx:

¹⁶ Esta oposição entre força *política* e força *social* não só será mantida como também concretizada e intensificada ao longo da obra de Marx, principalmente na oposição entre *revolução política* e *revolução social*, que aparecerá na *Introdução de 1843* e nas *Glosas Críticas*.

“Tentaremos esquivar-nos à formulação teológica da questão. Qual o elemento *social* específico que importa vencer a fim de abolir o judaísmo? É que a capacidade do judeu atual para se emancipar é a relação do judaísmo com a emancipação do mundo contemporâneo. A relação resulta forçosamente da situação particular do judaísmo no presente mundo escravizado” (p. 67).

A chave para a compreensão da questão de Marx e de todo o segundo artigo está precisamente em compreender a *situação particular do judaísmo no presente mundo escravizado*. Só assim será possível compreender a *relação do judaísmo com a emancipação do mundo contemporâneo*.

Antes de tudo, Marx considera não a religião judaica, mas a base profana da religião judaica, ou seja, o judaísmo real e prático. Diz Marx:

Consideramos o judeu mundano real; não o *judeu de sábado*, objeto de consideração de Bauer, mas o *judeu de todos os dias*. Não busquemos o segredo do judeu na sua religião, mas procuremos o segredo da religião no judeu real. Qual a base profana do judaísmo? A necessidade *prática*, o *interesse pessoal*. Qual o culto mundano do judeu? A *traficância*. Qual o seu deus mundano? O *dinheiro*.” (p. 67).

Marx descobre como base profana do judaísmo a necessidade prática, o interesse pessoal, a troca e o dinheiro. Segundo Marx, esse é de fato o judaísmo prático. Mas o judaísmo possui uma *situação particular no presente mundo escravizado*. Diz Marx:

“O judeu já se emancipou à maneira judaica. (...) Não se trata de um fato isolado. O judeu emancipou-se à maneira judaica, não só pela aquisição do poder do dinheiro, mas também porque o *dinheiro*, através dele e independentemente dele, se tornou um poder mundial, enquanto o espírito judaico prático se tornou o espírito prático das nações cristãs. Os judeus emanciparam-se na medida em que os cristãos se tornaram judeus” (p. 68).

Quando Marx fala do judaísmo, está se referindo ao interesse pessoal, à propriedade privada, à troca e ao dinheiro, os quais se tornaram dominantes inclusive nas nações cristãs. Mas o judaísmo interessa a Marx apenas na medida em que revela o *judaísmo da sociedade civil*. Nas suas palavras:

“O judeu, que figura como um membro distinto da sociedade civil, apenas manifesta de modo distintivo o judaísmo da sociedade civil. O judaísmo foi preservado, não apesar da história, mas pela história. É a partir das próprias entranhas que a sociedade civil gera incessantemente o judeu” (p. 70).

Observe-se, antes de tudo, que “A palavra alemã *Judentum* tinha, na linguagem da época, o significado secundário de ‘traficância’ e nesta e noutras passagens Marx explora os dois sentidos da palavra” (nota do editor - p. 69). Com isso, fica claro que o alvo da crítica de Marx não é exatamente a religião judaica, mas sim a própria sociedade civil. Agora, quando se trata de saber quais as condições para a realização da emancipação plena do homem, a crítica de Marx se dirige especificamente para os *pressupostos do Estado político*, ou seja, para os *fundamentos da sociedade civil*. Marx determina esses fundamentos como a necessidade prática, o interesse pessoal, a propriedade privada, a troca e, em especial, o *dinheiro*, que é apresentado como a *forma suprema da auto-alienação humana*, justamente por *destituir todo o mundo, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor*, e aparecer ao homem como uma *essência estranha que o domina*. Nas palavras de Marx:

“A necessidade prática, o egoísmo é o princípio da sociedade civil e revela-se como tal logo que a sociedade civil produziu plenamente o Estado político. O deus da *necessidade prática* e do *interesse pessoal* é o *dinheiro*.”

“O dinheiro é o ciumento deus de Israel, a cujo lado mais nenhuma divindade pode existir. O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem e transforma-os em mercadoria. O dinheiro é o *valor* universal e auto-suficiente de todas as coisas. Por conseguinte, destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano

como a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da existência do homem, esta essência domina-o e ele presta-lhe culto e adoração.

“O deus dos judeus foi secularizado e tornou-se o deus deste mundo. O câmbio é o deus real do judeu. O seu deus é apenas o câmbio ilusório.” (p. 70).

Uma vez que o dinheiro tornou-se dominante em todo o mundo contemporâneo, Marx pode afirmar ironicamente que o *deus dos judeus foi secularizado e tornou-se o deus deste mundo*. Em outra passagem, Marx afirma que *a essência real do judeu se realizou e secularizou universalmente na sociedade civil*. E isso a tal ponto que, não só a natureza é desdenhada e degradada, como a própria relação entre homem e mulher se torna objeto de comércio.

Segundo Marx, o dinheiro *destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor* e transformou-se no *valor universal e auto-suficiente de todas as coisas*. É neste sentido que Marx identifica o dinheiro como uma forma de auto-alienação humana, ao lado da religião e da política. E, se no primeiro artigo Marx comparava a política com a religião, agora compara a religião com o dinheiro:

“A exteriorização é a prática da alienação. Assim como o homem, enquanto permanece absorto na religião, só pode objetivar a sua essência através de um ser *estranho* e fantástico, assim sob a dominação da necessidade egoísta só pode afirmar-se a si mesmo e produzir objetos na prática, subordinando os produtos e a própria atividade ao domínio de uma entidade alheia, e atribuindo-lhes o significado de uma entidade estranha, a saber, o dinheiro” (p. 73).

Adiantando temas que serão desenvolvidos nos *Manuscritos de 1844*, especialmente no trecho conhecido como “Trabalho Alienado”, Marx primeiro identifica o dinheiro como a *essência alienada do trabalho* e, agora, demonstra que, sob o império da propriedade privada, a auto-afirmação prática do homem, tanto no que se refere aos seus produtos como à própria atividade, será sempre alienada. Se a *religião* é uma forma de auto-alienação *teórica*, o *dinheiro* surge agora, ao lado da

política, como mais uma forma de auto-alienação *prática*. Mas, para ser preciso, o dinheiro não está *ao lado* da política: depois de identificar o dinheiro como a *forma suprema* da auto-alienação humana, Marx ainda demonstra que, na prática, o dinheiro domina inclusive a própria política. Diz ele:

“A contradição que existe entre o poder político prático do judeu e seus direitos políticos é a contradição entre a política e o poder do dinheiro em geral. A política é em princípio superior ao poder do dinheiro, mas na realidade tornou-se seu escravo”
(p. 69).

Marx trabalha, na *Questão Judaica*, com três formas de auto-alienação humana: a religião, a política e o dinheiro. No segundo artigo, elas são posicionadas mais claramente em suas recíprocas determinações: Marx não apenas as evidencia enquanto faces de uma mesma realidade, como também apresenta o dinheiro, ao lado da propriedade e da troca, como o *fundamento* da alienação política e religiosa. Assim, Marx afirma que o homem só pode se libertar, por um lado, da religião e, por outro, da política, se houver uma *alteração profunda na organização social*, identificada como a *abolição do dinheiro, da propriedade privada e da troca*. Em outras palavras, a abolição do dinheiro, da propriedade privada e da troca, ao superar o conflito entre a existência individual, sensível, do homem e a sua existência genérica, faria ir pelos ares não apenas a consciência religiosa em geral como também toda a estrutura política (Estado, direito etc.).

Isso responde enfim à pergunta colocada por Marx no início do segundo artigo, sobre *qual elemento social era preciso vencer para alcançar a emancipação do mundo contemporâneo*. Acompanhemos a resposta nas palavras do próprio Marx:

“Muito bem! Ao emancipar-se do *tráfico* e do *dinheiro* e, portanto, do judaísmo real e prático, a nossa época conquistará a própria emancipação.

“Uma organização da sociedade que abolisse os pressupostos da traficância e, por conseguinte, a própria possibilidade de traficar, impossibilitaria a existência do judeu. A sua consciência religiosa dissolver-se-ia como um vapor

insípido na atmosfera real, tonificante da sociedade. Por outro lado, quando o judeu reconhece como fútil a sua natureza *prática* e se esforça por aboli-la, começa a afastar-se da anterior via de desenvolvimento, trabalha pela *emancipação humana geral* e volta-se contra a expressão *prática suprema* da auto-alienação humana. (...)

“No seu significado último, a *emancipação* dos judeus é a emancipação da humanidade a respeito do *judaísmo*” (pp. 67-68).

Ou, conforme as palavras finais do texto:

“Porque a essência real do judeu se realizou e secularizou universalmente na sociedade civil é que a sociedade civil não foi capaz de convencer o judeu da *irrealidade* da sua essência *religiosa*, que constitui precisamente apenas a representação ideal da necessidade prática. Por conseguinte, não é só no Pentateuco ou no Talmud, mas também na sociedade contemporânea, que encontramos a essência do judeu atual; não como essência abstrata, mas como essência extremamente empírica; não só como uma limitação do judeu, mas como a mesquinhez judaica da sociedade.

“Logo que a sociedade consiga abolir a essência *empírica* do judaísmo – a traficância e os seus pressupostos – o judeu torna-se *impossível*, porque a sua consciência deixa de ter objeto, porque a base subjetiva do judaísmo – a necessidade prática – assume uma forma humana e o conflito entre a existência individual, sensível, do homem e a sua existência genérica é abolido.

“A emancipação social do judeu é a emancipação da sociedade a respeito do judaísmo” (p. 73).

4. Fechamento

Vimos que a crítica de Marx aos direitos do homem está indissociavelmente vinculada à sua crítica da emancipação política, a tal ponto que constitui um de seus momentos, e por isso só pode ser corretamente compreendida nesse contexto. A crítica de Marx aos direitos do homem surge na *Questão Judaica* como um aspecto de sua crítica da emancipação política. Com a crítica aos direitos do homem, a crítica do Estado se transforma em crítica da sociedade civil, da relação entre o Estado e a sociedade civil, da revolução política e, por fim, da própria consciência política.

Marx não aborda os direitos do homem como se eles constituíssem uma categoria universal, com validade pretensamente atemporal, sujeita apenas ao permanente e paulatino aperfeiçoamento. Ao contrário, depois de analisá-los em sua forma autêntica, ou seja, de acordo com as declarações e constituições francesas e norte-americanas, Marx não apenas os demonstra enquanto uma criação histórica, como ainda explica por que eles aparecem na consciência dos revolucionários como direitos naturais. Com isso, a igualdade, a liberdade, a propriedade e a segurança perdem o estatuto de categorias universais a-históricas e são reveladas como direitos, não do homem em geral, mas deste homem, do homem egoísta, isto é, do homem tal como surge nesta organização social específica, baseada na propriedade privada, na troca e no dinheiro.

A crítica de Marx aos direitos do homem é radical. Segundo Marx, os direitos do homem são os direitos do membro da sociedade civil, isto é, do burguês, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade. Sendo assim, os direitos do homem surgem, não somente como o reconhecimento por parte do Estado de seu local de nascimento, mas também como a ratificação e a garantia da base da sociedade civil. Como diz Marx no auge de sua crítica, os direitos do homem não vêm para libertar o homem do egoísmo e da alienação, da separação entre o indivíduo e a comunidade; ao contrário, vêm para garantir que o egoísmo e a alienação possam existir livremente. Os direitos do homem vêm, não para libertar o homem dos elementos alienados da sociedade civil, mas para dar liberdade a esses elementos. Por fim, a liberdade como direito do homem surge, não como a liberdade do homem, mas dos elementos alienados de sua vida, que agora podem se movimentar freneticamente; a liberdade surge, portanto, como servidão.

Em nenhuma passagem da *Questão Judaica* escutamos Marx denunciar as Declarações por seu caráter abstrato, ou seja, por estabelecerem direitos que não estariam realizados concretamente. Ao mesmo tempo, também não presenciamos em nenhum momento um desprezo em relação à liberdade individual, ou uma defesa “totalitária” do Estado em detrimento do indivíduo. Descobrimos, ao contrário, um modo peculiar de enfrentar a questão da política e do direito, geralmente desconsiderado ou deformado pela literatura marxista e anti-marxista, cujo reconhecimento é ponto de partida imprescindível para qualquer debate acerca dos direitos humanos na perspectiva marxiana.

CAPÍTULO II

POLÍTICA E DIREITOS DO HOMEM NO PERCURSO ENTRE A *QUESTÃO JUDAICA* E A *IDEOLOGIA ALEMÃ*

PARTE 1 - A Crítica da Política na *Introdução de 1843*, nas *Glosas Críticas* e nos *Manuscritos de 1844*

Como mostra a análise da *Questão Judaica*, toda a elaboração de Marx acerca dos direitos humanos está *indissociavelmente vinculada* à sua crítica da política. O equívoco central de toda a literatura encontrada a respeito do tema, incluindo os intérpretes que fundamentam sua elaboração na análise dos textos de Marx, é justamente a desconsideração dessa vinculação originária, equívoco que, por sua vez, tem origem na desconsideração do tratamento específico dado por Marx à esfera política. Isso gera a necessidade incontornável de desenvolver a própria crítica de Marx à política, inclusive em seus aspectos não diretamente associados aos direitos do homem. Com isso, também os textos em que Marx nem sequer cita os direitos do homem se tornam decisivos, na medida em que trazem conquistas fundamentais no que se refere à crítica da política. Neste capítulo, serão apresentados brevemente os principais aspectos da crítica da política, tal como desenvolvidos por Marx nesses textos – principalmente na *Introdução* e nas *Glosas*, uma vez que nos *Manuscritos* quase não há referências ao assunto.

1. A Crítica da Política na *Introdução de 1843*

A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, daqui para diante referida somente como *Introdução de 1843*, foi escrita no final de 1843 e publicada no início de 1844, ao lado da *Questão Judaica*, nos *Anais Franco-Alemães*. Marx apresenta o texto como uma introdução à sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que não chegou a ser publicada. Na verdade, a *Introdução* constitui um artigo independente, que traz diversas conquistas fundamentais no desenvolvimento intelectual de Marx, especialmente no que se refere à crítica da política.

A *Introdução de 1843* possui três grandes momentos: o primeiro, que trata dos méritos e limites da crítica da religião realizada pelos neo-hegelianos e apresenta a crítica do direito como consequência da crítica da religião; o segundo, que explica por que a própria *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* não tem como objeto a *realidade*, mas a *filosofia* alemã; e o terceiro, sobre a possibilidade de uma revolução radical na Alemanha.

Marx começa o texto, sem mais, com a seguinte afirmação: "Na Alemanha, a *crítica da religião* chegou, no essencial, a seu fim, e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica" (p. 1)¹⁷. Neste primeiro momento, portanto, será explicado *o que é* a crítica da religião, por que ela só chegou ao seu fim *no essencial* e, por último, por que a crítica da religião é o *pressuposto de toda crítica*. Esse desenvolvimento é fundamental para o nosso tema, na medida em que apresenta a *crítica da política como uma consequência da crítica da religião*.

O *super-homem*, que a religião procurava no céu, foi identificado pela crítica (isto é, pelos neo-hegelianos) a mero *reflexo* do homem real, à *aparência* do homem real, ao *não-homem*. Com isso, o homem procurará a sua verdadeira realidade não no céu, como fazia a religião, mas na *terra*, no mundo *profano*, no *homem real*; não no *além*, mas no *aquém*.

"O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo* de si mesmo, já não estará inclinado a encontrar somente a *aparência* de si mesmo, o não homem, onde procura e deve procurar a sua verdadeira realidade" (p. 1).

Prosseguindo, Marx sintetiza o fundamento da crítica da religião de maneira muito simples, e com isso destaca o aspecto com o qual concorda, ou seja, os méritos dessa crítica:

"O fundamento da crítica religiosa é: *o homem faz a religião*; a religião não faz o homem. E a religião é, com efeito, a

¹⁷ Todas as citações têm como referência a seguinte edição: "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução" in Revista *Temas de Ciências Humanas*, nº 2, Editorial Grijalbo, 1977.

autoconsciência e o auto-sentimento do homem que ou ainda não se adquiriu a si mesmo ou se tornou a perder" (p. 1).

A crítica identifica a religião como uma *produção humana*. Mas este homem não é qualquer um. Segundo a crítica, a religião é o auto-reflexo do homem *separado de si mesmo, cindido*; é, portanto, a autoconsciência e o auto-sentimento *deste* homem que "ou ainda não se adquiriu a si mesmo ou se tornou a perder". Isto Marx admite.

"Mas o *homem* não é um ser abstrato, que permanece fora do mundo. O homem é o *mundo dos homens*, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, produzem a religião, *uma consciência do mundo invertida*, porque eles são um mundo *invertido*" (p. 1).

A crítica da religião realizada pelos neo-hegelianos, com efeito, vê que a religião é um produto do próprio homem e, ainda, que este homem é um homem distante de si mesmo, pois reflete-se como ser celestial, em oposição à sua realidade terrena. Mas, segundo Marx, a inversão que o homem opera na religião não é mero produto da sua consciência, não é simplesmente causada por um erro de compreensão, como se a correção deste erro levasse ao fim da religião. Diferentemente, o homem, que na sua consciência se separa de si e se vê como criatura de Deus, não é um *ser abstrato*, isto é, isolado, fechado em si mesmo, independente do mundo; não é pura consciência. *O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade*. Assim, se ocorre uma inversão *na consciência* (como é o caso da religião), esta inversão é produto de um mundo (um Estado, uma sociedade) que *é ele mesmo* invertido. *A inversão no plano ideal é reflexo e expressão da inversão no plano real*. O fundamento da inversão religiosa não é portanto, para Marx, simplesmente a consciência do homem: *a inversão na consciência tem como fundamento a inversão no mundo real*. Assim, a frase "o homem faz a religião; a religião não faz o homem" está correta desde que se entenda que – nunca é demais repetir – *o homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade*, e que *este Estado, esta sociedade produzem a religião, uma consciência do mundo invertida, porque eles são um mundo invertido*.

Consciência e mundo, para Marx, são indissociáveis. É este o sentido da ressalva feita à crítica da religião. Quando se diz que a religião é o auto-sentimento e a autoconsciência de um homem distante de si, na verdade, trata-se da autoconsciência e do auto-sentimento de uma realidade problemática. *A religião é a expressão consciente de uma debilidade real, é a satisfação ideal, portanto ilusória, de uma carência real.* Consciência e mundo são articuladas de tal forma que a consciência só pode ser corretamente compreendida quando tem por fundamento o mundo: a consciência é a expressão ideal, ainda que invertida, do mundo real. *A consciência religiosa é indissociável do mundo que a produz.*

“A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica sob forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu solene complemento, sua razão geral de consolação e justificação. É a *fantástica realização* da essência humana, porque a essência humana não possui uma *verdadeira realidade*. (...) A miséria *religiosa* é, de um lado, *expressão* da miséria real e, de outro, o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura aflita, o estado de ânimo de um mundo sem coração, porque é o espírito da situação sem espírito. A religião é o *ópio* do povo” (p. 2).

É só a partir dessa articulação entre consciência e mundo que Marx pode apresentar a *crítica da religião como o pressuposto de toda crítica*, ou, em outras palavras, *o poder prático da crítica*. Assim, depois de identificar a religião como produto, expressão e complemento ideal do mundo real, Marx conclui:

“A luta contra a religião é, portanto, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* que tem na religião o seu *aroma* espiritual” (p. 2).

A crítica da religião, uma forma de consciência invertida, é indiretamente crítica do mundo invertido, uma vez que a religião, a consciência, é uma *parte*, o *aroma espiritual* deste mundo. Com tal articulação, a crítica da religião adquire caráter prático: ou seja, sendo a religião um produto de uma inversão real, só é

possível superá-la, isto é, desinverter a consciência, através da desinversão da própria realidade.

“A superação da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência de sua felicidade *real*. A exigência de abandonar as ilusões sobre sua situação é a *exigência de abandonar uma situação que precisa de ilusões*. (...) A crítica não arranca as flores imaginárias dos grilhões para que o homem suporte os grilhões sem fantasia e consolo, mas para que se livre deles e possam brotar as flores vivas. A crítica da religião desilude o homem para que atue e organize sua realidade como um homem desiludido que chegou à razão, para que gire em torno de si mesmo e, portanto, de seu sol real” (p. 2)

A crítica da religião traz o foco da crítica do céu para a terra, isto é, para o mundo real e, dessa forma, a conduz para a *crítica do mundo* que tem na religião seu aroma espiritual, mas, claro, desde que consciência e mundo sejam devidamente articulados. A crítica tem, portanto, caráter prático: não basta acabar com as *ilusões sobre a situação* e permanecer agüentando as debilidades reais *conscientemente*; a crítica se converte em *crítica prática* para acabar com a *situação que precisa de ilusões*. Por enquanto, o que Marx quer ressaltar é o fato de a crítica da religião (feita a devida articulação entre ideal e real) é o *pressuposto* da crítica do mundo *que precisa da religião*, ou, em outras palavras, o *pressuposto de toda crítica*. A crítica da auto-alienação *religiosa* conduz à crítica da auto-alienação *real*, não somente da consciência, portanto. *Crítica, para Marx, é sempre crítica do mundo real*. Daí a conclusão:

“A crítica da religião é, portanto, o *germe da crítica do vale de lágrimas*, cuja *aparência sagrada* é a religião”

E, logo adiante:

“A *missão da história* consiste, pois, já que desapareceu o *além da verdade*, em descobrir a *verdade do aquém*. Em primeiro lugar, a *missão da filosofia* que está a serviço da história,

consiste, uma vez que foi desmascarada a *forma sacra* da auto-alienação humana, em desmascarar a auto-alienação em suas *formas profanas*. A crítica do céu transforma-se, com isto, em crítica da terra, a *crítica da religião* na *crítica do direito*, a *crítica da teologia* na *crítica da política*” (p. 2).

Com esse breve e denso preâmbulo, a própria *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, referida como "a exposição que se segue", está contextualizada: é uma "contribuição para esse trabalho". Ou seja, nesta obra, Marx começa a exercer a crítica que tem como pressuposto a crítica da religião, ou seja, a crítica do mundo dos homens, do Estado, da sociedade: mais especificamente, inicia a transformação da crítica da *religião* e da *teologia* na crítica do *direito* e da *política*. E, com isso, supera os limites da crítica da religião realizada na Alemanha, já que o homem não é mais concebido como separado do mundo dos homens, do Estado e da sociedade, isto é, como um ser abstrato.

Ao orientar-se para o mundo dos homens, “a crítica eleva-se ao plano dos problemas verdadeiramente humanos” e “a própria realidade político-social moderna é submetida à crítica”. Segundo Marx, “A relação entre a indústria, o mundo da riqueza em geral, e o mundo político é um problema fundamental da época moderna” (p. 5).

A *Introdução* não apenas revela a simultaneidade entre a crítica da política e a crítica da especulação no princípio da elaboração do pensamento original de Marx, como também explicita a radicalidade e a amplitude da crítica da política, que é ao mesmo tempo crítica do Estado moderno e da realidade associada a ele, e crítica da teoria política e jurídica, especialmente a filosofia hegeliana do direito. Diz Marx:

“A crítica da *filosofia alemã do direito e do Estado*, que encontrou em *Hegel* sua expressão última, a mais conseqüente e a mais rica, é simultaneamente, tanto a análise crítica do Estado moderno e da realidade relacionada com ele, como a resoluta negação de todo modo anterior de consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais nobre, mais universal, elevada à categoria de ciência, é precisamente a própria filosofia especulativa do direito” (p. 7).

Teoria e mundo se encontram de tal maneira articulados que, para Marx, a filosofia hegeliana do direito não pode ser vista como um simples erro da subjetividade, mas como o reflexo da imperfeição efetiva do Estado moderno:

“a imagem *alemã* do Estado moderno, que faz abstração do *homem real*, só era possível porque e enquanto o próprio Estado moderno faz abstração do *homem real* ou satisfaz o homem *total* de modo puramente imaginário” (p. 7).

E, mais adiante:

“o *status quo* da *consciência do Estado alemão* expressa a imperfeição do Estado moderno, a falta de solidez de sua própria carne” (p. 8)

Ao longo do texto, Marx utiliza diversas expressões que explicitam a limitação da emancipação política. Ele se refere às “fases intermediárias da emancipação política” (p. 9), aos “defeitos civilizados do mundo dos Estados modernos”, à “barreira geral do presente político” e ao “*nível oficial* dos povos modernos” em oposição à “*altura humana* que deverá ser o futuro próximo desses povos” (p. 8).

Como vimos, a crítica de Marx é orientada, não para a teoria, mas para a prática:

“Já como adversária resoluta do modo anterior de consciência política *alemã*, a crítica da filosofia especulativa do direito orienta-se, não para si mesma, mas para *tarefas* para cuja realização só existe um meio: a *práxis*” (p. 8)

A *Introdução* é o texto que marca a adesão de Marx ao socialismo, entendido já como a superação dos limites da emancipação política, o que só pode ser alcançado através de uma revolução radical, cujo agente é o proletariado.

Na *Introdução*, retomando e desenvolvendo a crítica da revolução política já presente na *Questão Judaica*, Marx opõe “a revolução *radical*”, isto é, a “emancipação *humana geral*” à “revolução parcial, a revolução *meramente* política, a

revolução que deixa em pé os pilares do edifício”. Para Marx, a revolução política é parcial na medida em que emancipa apenas uma classe da sociedade às custas da demais:

“Sobre o que descansa uma revolução parcial, uma revolução meramente política? Sobre *parte da parte da sociedade civil que se emancipa* e instaura sua dominação geral; sobre uma determinada classe que parte de sua *situação especial* e empreende a emancipação geral da sociedade. Esta classe emancipa toda a sociedade, mas somente se toda a sociedade se encontra na mesma situação desta classe, ou seja, se possui, por exemplo, o dinheiro e a cultura ou pode adquiri-los a seu bel-prazer” (pp. 10-11).

A revolução *radical*, a *emancipação humana geral*, envolve a superação do nível oficial dos povos modernos, ou seja, do Estado moderno e da realidade associada a ele. Mas essa revolução só pode ser realizada por uma

“classe que não mais realiza a liberdade social sob o pressuposto de certas condições encontradas fora do homem e que, não obstante, foram criadas pela sociedade humana, mas sim que organiza melhor todas as condições da existência humana sob o pressuposto da liberdade social” (p. 12).

A revolução radical parte da “doutrina de que *o homem é ser supremo para o próprio homem*” e por isso obedece ao “*imperativo categórico de derrubar todas as relações* nas quais o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível” (p. 8). Assim, a única classe que pode realizá-la é o proletariado pois, segundo Marx, trata-se

“de uma classe com *cadeias radicais*, de uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil; de um estamento que é a dissolução de todos os estamentos; de uma esfera que possui um caráter universal por seus sofrimentos universais e que não reclama para si nenhuma justiça *especial*, porque não se comete contra ela nenhuma *injustiça* especial,

mas a *injustiça pura e simples*; que já não pode reclamar um título *histórico*, mas simplesmente o título *humano*; (...) de uma esfera, enfim, que não pode emancipar-se sem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade e, ao mesmo tempo, emancipar todas elas; que é, numa palavra, a *perda total* do homem e que, portanto, só pode se recuperar a si mesma através da *recuperação total* do homem. Esta dissolução da sociedade como um estamento particular é o *proletariado*” (pp. 12-13).

Para Marx, o proletariado é formado pela “pobreza que é *artificialmente produzida*” e, enquanto tal, é um produto da “*dissolução aguda*” da sociedade, causada pela *indústria moderna*. Sendo assim,

“Quando o proletariado proclama a *dissolução da ordem universal anterior*, não faz senão apregoar o *segredo de sua própria existência*, pois ele é a *dissolução de fato* desta ordem universal. Quando o proletariado reclama a *negação da propriedade privada*, não faz senão elevar a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevou a princípio seu, o que já está incorporado *nele*, sem sua intervenção, como resultado negativo da sociedade” (p. 13).

A *Questão Judaica* já apontava para a necessidade de abolir a propriedade privada e a troca para superar a emancipação política e alcançar a emancipação humana; já determinava a emancipação humana como a reintegração das qualidades humanas ao próprio homem; e já criticava a revolução política como uma revolução limitada. Porém, é apenas na *Introdução de 1843* que Marx começa a falar das classes sociais, o que lhe permite não apenas determinar precisamente a emancipação política como fruto da revolução *parcial*, isto é, da revolução *meramente política*, que estabelece a *dominação de uma classe* às custas do restante da sociedade, como também concretizar as condições necessárias para a emancipação plena do homem, ou seja, uma *revolução radical*, que supere a “barreira geral do presente político”, cujo agente é o *proletariado*, na medida em que ele representa a *perda total do homem* e que, por isso mesmo, *só pode recuperar a*

si mesmo através da recuperação total do homem. Além disso, Marx apresenta a filosofia, isto é, a *crítica radical do mundo presente* como as “*armas espirituais*” do proletariado.

2. A Crítica da Política nas *Glosas de 1844*

As *Glosas Críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por Um Prussiano”*, daqui para frente referida simplesmente como *Glosas de 1844* ou *Glosas Críticas*, constituem dois artigos escritos por Marx em julho de 1844, por ocasião das revoltas dos tecelões silesianos, e publicados em agosto do mesmo ano no periódico *Vorwärts* (“Avante!”). O artigo marca a ruptura definitiva de Marx com Arnold Ruge, neo-hegeliano com quem idealizou e publicou os *Anais Franco-Alemães*. Nesse texto – e talvez esta seja sua principal conquista –, Marx apresenta uma verdadeira *crítica do entendimento político* ou *crítica do ponto de vista político*. Essa crítica, cujos traços iniciais já despontavam na *Questão Judaica*, como vimos no primeiro capítulo, será nitidamente retomada e desenvolvida na *Sagrada Família*, com a crítica da *superstição política* e da *ilusão gigantesca dos terroristas revolucionários franceses*, e na *Ideologia Alemã*, com a *crítica da ideologia política* ou *crítica da ilusão política e jurídica*.

O tema central das *Glosas de 1844* é a relação do Estado e da política com os problemas sociais, especificamente o pauperismo (isto é, a miséria). E, como de costume, Marx parte dos fatos. Para se opor à visão de Ruge, começa descrevendo historicamente as diversas tentativas de acabar com o pauperismo na Inglaterra, país *político* por excelência. Em seguida, cita o exemplo de Napoleão e, por fim, da Convenção, que era “o expoente *máximo da energia política, do poder político e da inteligência política*” (p. 512)¹⁸.

Na Inglaterra, a primeira ação contra o pauperismo foi a *caridade legal*, através da *taxa dos pobres*. Em seguida, como continuava crescendo, o pauperismo foi atribuído a uma *falha na legislação* vigente: “o que antes se explicava por uma *falta de caridade* se interpretava agora como um *excesso dela*”. Era necessário

¹⁸ Todas as citações foram extraídas da seguinte edição: MARX, “Glosas Críticas al Artículo ‘El Rey de Prusia y la Reforma Social. Por un Prusiano’” in *Carlos Marx e Frederico Engels: obras fundamentales*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

reformular a administração da taxa dos pobres. Por fim, o pauperismo passou a ser visto não como uma *desgraça*, mas como um *delito*, que deveria ser punido. Daí surgiram as *workhouses*, asilos em que, nas palavras sarcásticas de Marx, “se combina engenhosamente a beneficência com a *vingança* exercida pela burguesia contra os desgraçados que apelam para a sua caridade” (p. 510).

Com isso, o pauperismo acabou se transformando em uma *instituição nacional*, extremamente extensa e complexa, uma espécie de *Ministério do pauperismo*, que “já não tem mais como finalidade acabar com ele, mas sim *discipliná-lo* e *eternizá-lo*” (p. 511). E, quando começa a brotar na superfície da vida oficial, o Estado se limita a escondê-lo, com “suavidade policial”.

Napoleão, por sua vez, encarregou as autoridades de elaborarem um plano para acabar com a mendicância em toda a França. Como o projeto demorou, Napoleão se cansou de esperar e deu o prazo de um mês. Como resultado, foi decretada a lei de repressão da mendicância, através dos *depósitos*, que eram postos de vigilância policial. Essa medida, porém, apenas serviu para esconder a pobreza.

Também a Convenção ordenou que se acabasse com o pauperismo.

“E qual foi a conseqüência do decreto ditado pela Convenção? Que houvesse no mundo mais um decreto e que *um* ano depois a Convenção estivesse sitiada por uma multidão de mulheres famintas” (p. 512).

Depois de apresentados os fatos, ou seja, as tentativas dos Estados considerados *politicamente* mais fortes de acabar com a miséria, Marx pode concluir, contra Ruge:

“todos os Estados que se ocuparam do pauperismo se limitaram a aplicar *medidas administrativas* e *de beneficência* ou a descer abaixo desta classe de medidas” (p. 512).

Porém, continua Marx: “E pode o *Estado* proceder de outro modo?” (p. 512). Com esta pergunta, Marx inicia a exposição das relações *gerais* entre a *política* e os *problemas sociais*. Essa exposição constitui ao mesmo tempo a crítica do *ponto de*

vista político ou *entendimento político* – que será retomada e desenvolvida tanto na *Sagrada Família* como na *Ideologia Alemã*.

O *ponto de vista político* ou *entendimento político* – que não se refere, nas *Glosas*, apenas aos teóricos, mas principalmente aos políticos práticos, tanto os estadistas, como o rei da Prússia e Napoleão, quanto os políticos revolucionários, como Robespierre e Saint-Just – reduz a organização social ao Estado. Assim, a raiz de todos os problemas sociais estaria no próprio Estado, ou seja, numa imperfeição sua, que deve ser corrigida – seja no partido que está no poder, na pessoa do governante ou numa determinada forma de governo:

“Onde quer que existam partidos políticos, cada um deles encontra a razão de *todo* mal no fato de que não seja ele, mas seu concorrente, quem empunha o *timão do Estado*. Até os políticos radicais e revolucionários buscam a razão do mal, não na *essência* do Estado, mas em uma determinada *forma de governo*, que tratam de substituir por outra” (*Glosas Críticas*, pp. 512-3).

Se as mudanças na esfera política não são suficientes para resolver os problemas sociais, então a causa é atribuída a uma lei natural, à vida privada ou à transgressão de seus fins pela administração:

“Do ponto de *vista político*, o *Estado* e a *organização da sociedade* não são *duas* coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade. Quando o Estado reconhece a existência de anomalias *sociais*, trata de encontrá-las ou em *leis naturais*, às quais nenhum poder humano pode fazer frente, ou na *vida privada*, independente dele, ou na *transgressão de seus fins pela administração* que dele depende” (p. 513).

Do *ponto de vista político*, o Estado é a organização da sociedade. Isso significa que, segundo esse ponto de vista, as mudanças na organização social só podem ocorrer a partir da esfera política, ou seja, a solução dos problemas sociais

está no aperfeiçoamento do Estado. Aquilo que foge à alçada do Estado é visto como algo natural, sobre o que a ação humana não tem poder algum. Por isso,

“*todos os Estados buscam nos defeitos casuais ou intencionais da administração a causa de seus males e recorrem, portanto, a medidas administrativas para remediá-los. Por quê? Precisamente porque a administração é a atividade organizativa do Estado*” (p. 513).

Para Marx, entretanto, a raiz dos males sociais está *fora* do Estado, ou seja, na *atual organização da sociedade*. Estado e organização social, ao contrário do que afirma o ponto de vista político, são duas coisas distintas: a sociedade civil é o *fundamento natural, o princípio, a essência* do Estado; e o Estado é a *expressão ativa, consciente de si mesma e oficial* da sociedade civil. O *entendimento político*, justamente porque pensa *dentro dos limites da política*, reduzindo a organização social ao Estado, é incapaz de encontrar a raiz dos males sociais. Marx é categórico ao ressaltar os limites do entendimento político:

“Quando mais poderoso seja o Estado e quanto mais político seja, portanto, o país, menos se inclinará a buscar no *princípio do Estado* e, portanto, na *atual organização da sociedade*, cuja expressão ativa, consciente de si mesma e oficial é o Estado, o fundamento dos males *sociais* e a compreender seu princípio *geral*. O entendimento *político* é *político* precisamente porque pensa *dentro* dos limites da política. E, quanto mais vivo e sagaz seja, *mais incapacitado* se encontrará para compreender os males sociais” (p. 514).

Para Marx, quanto mais perfeito, vivo e sagaz seja o entendimento político, mais limitado e unilateral, uma vez que ele se fundamenta na *onipotência da vontade*¹⁹:

¹⁹ Essa determinação será desdobrada na *Ideologia Alemã*, especificamente na crítica da *ilusão jurídica*.

“O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral e, portanto, mais perfeito seja o entendimento *político*, tanto mais acreditará na *onipotência* da vontade, tanto mais resistirá a ver as *barreiras naturais* e espirituais que se levantam diante dela, mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais” (p. 514).

Para Marx, porém, a vontade política possui limites objetivos. Não basta a disposição e a boa vontade da administração para resolver os problemas sociais. Aliás, segundo Marx, a administração é *impotente* diante dos males sociais, uma vez que a raiz destes está na própria base do Estado: o Estado descansa justamente sobre os males sociais, isto é, sobre a atual organização social. Assim, o Estado só pode superar os problemas sociais destruindo seu próprio fundamento e, portanto, destruindo-se a si mesmo. Diz Marx:

“O Estado não pode superar a contradição entre a disposição e a boa vontade da administração, de um lado, e de outra seus meios e sua capacidade sem destruir-se a si mesmo, já que *descansa* sobre esta mesma contradição. Descansa sobre a contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, sobre a contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Daí que a *administração* deva limitar-se a uma atividade *formal* e *negativa*, pois sua ação termina ali onde começa a vida civil e seu trabalho. Mais ainda, frente às conseqüências que se derivam do caráter anti-social desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio e desta indústria, deste mútuo saqueio dos diversos círculos da sociedade civil, é a *impotência a lei natural* da administração” (p. 513).

Segundo Marx, o Estado não é um ser autônomo, com bases próprias; ao contrário, é produto de uma organização social limitada e contraditória. Longe de ser visto como a esfera da liberdade, o Estado é denunciado por Marx como um produto da escravidão, isto é, da ausência de liberdade. Nas incisivas palavras de Marx:

“Com efeito, essa dilaceração, infâmia, esta *escravidão da sociedade civil*, constitui o fundamento natural em que se baseia o Estado *moderno*, assim como a *sociedade civil da escravidão* constituía o fundamento sobre o qual descansava o Estado *antigo*. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. O Estado antigo e a escravidão antiga – francos e sinceros antagonismos *clássicos* – não se encontravam *fundidos* entre si mais estreitamente do que o Estado moderno e o moderno mundo das trocas, hipócritas antagonismos *cristãos*” (p. 513).

Para superar a sua impotência diante dos males sociais, o Estado teria que acabar com o seu próprio fundamento. E, acabando com seu fundamento, ele mesmo iria pelos ares. Porém, como “o suicídio é contrário à natureza”, o Estado não pode acreditar que sua impotência lhe seja *intrínseca*. Se não consegue resolver algum problema, este é atribuído a uma lei natural ou divina, ou à vontade corrompida dos particulares. Isso significa que o *entendimento político* não pode ser visto como um simples equívoco da subjetividade, mas sim como um produto da limitação objetiva da própria esfera política. Diz Marx:

“Se o Estado moderno quisesse acabar com a *impotência* de sua administração, teria que acabar com a atual *vida privada*. E, se quisesse acabar com a vida privada, teria que destruir-se a si mesmo, pois o Estado só existe por oposição a ela. Mas nenhum *ser vivo* crê que os defeitos de sua existência radiquem no *princípio* de sua vida, na essência de sua vida, mas sim em circunstâncias *exteriores* a ela. O *suicídio* é contrário à natureza. Daí que o Estado não possa crer na impotência *interior* de sua administração, ou seja, na sua própria impotência. Só pode reconhecer e tratar de corrigir seus defeitos puramente formais e fortuitos. E, se estas modificações resultam ser estéreis, concluirá que os males sociais são uma imperfeição natural, independente do homem, uma *lei de Deus*, ou que a vontade dos particulares está demasiado corrompida para acomodar-se aos excelentes fins da administração” (p. 513-4).

Nas *Glosas*, Marx desdobra ainda mais sua crítica à *revolução política*, em oposição à *revolução social*. Se a revolução política reage contra a separação em relação à *comunidade política*, a revolução social reage contra a separação em relação à *comunidade humana*. A comunidade política, o Estado, é uma comunidade abstrata e limitada, que está em contraposição ao indivíduo real, enquanto a comunidade humana é a própria vida, a vida física e espiritual, a essência humana, a verdadeira comunidade dos homens. Assim, uma revolução política, por maior que seja, será sempre limitada; enquanto uma revolução social, por menor que seja, será sempre universal. A revolução política estabelece a dominação de uma classe sobre o resto da sociedade, enquanto a revolução social abole as condições da dominação de classe.

Sobre a revolução política, Marx afirma:

“A *alma política* de uma revolução consiste (...) na tendência das classes carentes de influência política a superar seu *isolamento* em relação ao Estado e ao *poder*. Seu ponto de vista é o do Estado, o de um todo *abstrato*, que só existe graças à separação da vida real, que é *inconcebível* sem a contraposição *organizada* entre a idéia geral de homem e sua existência individual. Portanto, uma revolução com *alma política* organiza também, em consonância com a natureza *limitada* e *dual* desta alma, um círculo dirigente da sociedade, à custa da sociedade mesma” (p. 520)

Já sobre a revolução social, Marx sustenta:

“Uma revolução *social* se situa no ponto de vista do *tudo* porque – mesmo que só se produza em *um* distrito fabril – entranha um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque arranca do *ponto de vista* do *indivíduo real*, porque a *comunidade* contra cuja separação do indivíduo este reage é a *verdadeira* comunidade do homem, a essência *humana*” (p. 520).

Ou seja,

“a *comunidade* de que se acha *isolado* o trabalhador não é uma comunidade *política*. Esta comunidade, da qual o separa *seu próprio trabalho*, é a *vida mesma*, a vida física e espiritual, a moral humana, o gozo humano, a essência *humana*. A *essência humana* é a *verdadeira comunidade* dos homens. E assim como o irremediável isolamento em relação a esta essência é incompreensivelmente mais total, mais insuportável, mais espantoso e mais contraditório que o isolamento em relação à comunidade política, assim também a superação deste isolamento e inclusive uma reação parcial diante dele constitui uma *sublevação* contra ele muito mais infinita, assim como o *homem* é mais infinito que o *cidadão* e a *vida humana* mais infinita que a *vida política*. Assim, pois, por *parcial* que seja uma insurreição *industrial*, terá sempre uma alma *universal*, e por *universal* que seja uma insurreição *política* terá sempre, sob a mais *colossal* das formas, um espírito *estrito*” (p. 519).

Porém, inclusive a revolução socialista necessita de um momento político – este é o primeiro texto em que Marx explicita essa necessidade. O momento político é imprescindível, mas corresponde à *dissolução* e à *destruição* do velho poder e das velhas relações. Na construção positiva da nova sociedade, a revolução se despoja de sua envoltura política. Trata-se, portanto, de uma prática política orientada para a superação da própria política – ou, no dizer de J. Chasin, de uma prática *metapolítica*. Nas palavras de Marx:

“Toda revolução dissolve a *velha sociedade*, e assim considerada, é uma revolução *social*. Toda revolução derroca o *velho poder*, e neste sentido é uma revolução *política*. (...) A *revolução* em geral – o *derrocamento* do poder existente e a *dissolução* das velhas relações – é um *ato político*. E sem *revolução* não pode realizar-se o *socialismo*. Este necessita do referido *ato político*, enquanto necessita da *destruição* e da *dissolução*. Mas, ali onde começa sua *atividade organizadora*,

ali onde se manifesta seu *fim em si*, sua *alma*, o socialismo se despoja de sua envoltura *política*” (p. 520).

3. A Crítica da Política nos *Manuscritos de 1844*

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, redigidos em Paris em meados de 1844 e só publicados postumamente em 1932, constituem um momento fundamental do trajeto intelectual de Marx, na medida em que inauguram aquela que será sua preocupação central até o fim da vida – a crítica à economia política – e, com isso, completam a sua virada radical iniciada em 1843 com a *Crítica de Kreuznach*.

Porém, nos *Manuscritos de 1844*, há uma única referência explícita, ainda que indireta, aos direitos do homem e, ao longo do texto, encontramos pouquíssimas referências ao Estado, à política e ao direito em geral. A razão disso é explicitada por Marx logo no prefácio da obra:

“Já anunciei nos *Anais Franco-Alemães* a crítica da jurisprudência e da ciência política sob a forma de crítica da filosofia *hegeliana* do direito. Contudo, ao preparar a obra para publicação, tornou-se manifesto que a combinação da crítica dirigida apenas contra a especulação com a crítica das várias matérias seria inteiramente inadequada; impediria o desenvolvimento da discussão e dificultaria a compreensão. (...) Por conseguinte, publicarei minha crítica do direito, moral, política, etc., em várias brochuras independentes; e, por fim, em obra separada, procurarei apresentar o todo integrado, mostrar as relações entre as partes e ministrar uma crítica do tratamento especulativo deste material. Eis o motivo por que, na presente obra, as relações da economia política com o Estado, o direito, a moral, a vida civil, etc., só se abordam na medida em que a economia política lida expressamente com estes campos” (*Manuscritos*, Edições 70, pp. 97-98).

Nos *Anais Franco-Alemães*, Marx publica a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Neste breve texto, Marx anuncia a própria *Crítica da Filosofia do*

Direito de Hegel, aqui referida como “a crítica da jurisprudência e da ciência política sob a forma de crítica da filosofia *hegeliana* do direito”. Porém, Marx revela que desistiu de publicar a obra devido à confusão que seria causada pela mistura entre a crítica de cada matéria em separado e crítica do tratamento especulativo dessas matérias. Marx manifesta agora a intenção de publicar a sua crítica de cada matéria em “várias brochuras independentes”, entre as quais haveria uma específica para o direito e a política.

De acordo com Rubel, em 3 de fevereiro de 1845 “Marx assina um contrato com o editor Leske, de Darmstadt, para a publicação de uma obra em dois tomos, intitulada *Crítica da Política e da Economia Política*”²⁰. Essa obra provavelmente conteria as principais conquistas da crítica da política (*Crítica de 1843, Questão Judaica, Introdução e Glosas de 1844*) e da economia política (*Manuscritos de 1844*).

Porém, sabemos que Marx nunca chegou a redigir essas obras. Só nos resta, então, analisar as poucas passagens em que tratou do tema, começando pela única em que os direitos do homem aparecem explicitamente nos *Manuscritos*:

“A *sociedade* – como surge aos olhos do economista – é a *sociedade civil*, em que cada indivíduo constitui uma totalidade de necessidades e só existe para ele, na medida em que se tornam meios uns para os outros. O economista – como a política nos seus *direitos do homem* – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, a quem priva de todas as características a fim de o classificar como capitalista ou trabalhador” (p. 220).

Aqui, Marx denuncia o economista por cometer o mesmo “erro” que “a política nos seus *direitos do homem*”. Na economia política, tudo é reduzido ao membro da sociedade civil, ou seja, ao *indivíduo isolado*, isto é, ao indivíduo *enquanto proprietário privado*. Na política, como vimos no primeiro capítulo, há uma cisão: de um lado, no Estado, o indivíduo é privado de todas as suas características particulares (propriedade, sexo, cor, educação etc.) para tornar-se um *cidadão*, ou seja, *pura individualidade abstrata*; de outro lado, os *direitos do homem* reduzem o indivíduo à sua qualidade de *membro da sociedade civil*, ou seja, todos se tornam

²⁰ RUBEL, M., *Crônica de Marx*, São Paulo, Ensaio, 1991, p. 28.

igualmente “*homens*”, naturalizados enquanto indivíduos *separados da comunidade e dos demais*, igualmente considerados enquanto *mônadas auto-suficientes* e, portanto, indivíduos iguais e livres *enquanto proprietários privados*.

Em outra passagem, Marx cita algumas formas de “comunismo grosseiro”, ou seja, algumas formulações precárias sobre o comunismo. Entre elas está a seguinte:

“O comunismo α) ainda de natureza política, democrático ou despótico; β) com a abolição do Estado, mas ao mesmo tempo realidade ainda incompleta e afetada pela propriedade privada, isto é, pela alienação do homem” (p. 192).

Aqui, ainda que de maneira muito breve, Marx explicita a *incompatibilidade radical entre comunismo e política, seja na sua forma democrática ou despótica*; ou seja, explicita que o comunismo envolve não apenas a abolição da propriedade privada, como também a *abolição do Estado*.

Marx define o comunismo “maduro” ou “verdadeiro” da seguinte maneira:

“O comunismo é a abolição *positiva* da *propriedade privada* enquanto *auto-alienação humana* e, deste modo, a real *apropriação* da essência *humana* pelo e para o homem. É, portanto, o retorno do homem a si mesmo como ser *social*, quer dizer, verdadeiramente humano, retorno esse pleno, consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior” (p. 192).

O comunismo é descrito como a *emancipação do homem*, ou seja, como a *abolição de toda alienação*, seja ela religiosa, política ou econômica. Mas, como a alienação econômica está na base de todas as outras, a sua abolição envolve todos os outros aspectos.

A abolição é caracterizada por Marx como abolição *positiva* na medida em que não nega, mas, ao contrário, *assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior*. Isso pressupõe o reconhecimento de que a propriedade privada é a objetivação da vida humana, ainda que na forma da alienação. Segundo Marx,

A propriedade privada *material*, imediatamente *perceptível*, é a expressão material e sensível da vida *humana alienada*. O seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação *sensível* do movimento de toda a produção anterior, quer dizer, a realização ou realidade do homem” (p. 193).

Para Marx, todas as manifestações de vida dos homens estão atualmente subordinadas ao movimento da propriedade privada. Sendo assim, o comunismo, ou seja, a emancipação significa a reintegração desse desenvolvimento anterior realizado sob a forma da alienação ao próprio homem. Esse desenvolvimento inclui não apenas a produção material da vida, mas todas as esferas de atividade humana, deste a religião, a arte e a ciência, até a moral, a família, o direito e o Estado. Diz Marx:

A religião, a família, o Estado, o Direito, a moral, a ciência, a arte, etc., constituem apenas modos *particulares* da produção e submetem-se à sua lei geral. A abolição positiva da *propriedade privada*, tal como a apropriação da vida *humana*, constitui portanto a abolição positiva de toda a alienação, o regresso do homem a partir da religião, da família, do Estado, etc., à sua existência *humana*, isto é, *social*” (p. 193).

Mas não se deve confundir o comunismo com uma forma de paraíso na terra, ou seja, com a emancipação definitiva do homem. Ao contrário, como afirma o próprio Marx, na medida em que significa a abolição positiva da propriedade privada,

“O *comunismo* é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana – a forma da sociedade humana” (p. 205).

PARTE 2 - Política e Direitos do Homem na *Sagrada Família*

A posição sustentada por Marx na *Questão Judaica* em relação à política e aos direitos do homem não apenas se mantém como se aprofunda no percurso que leva até a *Ideologia Alemã*. Na *Sagrada Família*, Marx retoma explicitamente cada um dos passos argumentativos da sua *Questão Judaica*. Mas, além das referências e retomadas explícitas, que manifestam uma continuidade assumida, as posições sustentadas na *Questão Judaica* são enriquecidas e aprofundadas. E, no que se refere ao problema específico dos direitos do homem, a *Sagrada Família* se impõe, ao lado da *Questão Judaica*, como um segundo local privilegiado para compreender o tratamento marxiano do tema. Nesta obra, Marx não apenas reafirma literalmente cada aspecto de sua crítica da emancipação política e dos direitos do homem da sua *Questão Judaica* como também desdobra alguns deles, principalmente a partir das conquistas teóricas das *Glosas Críticas*²¹ e dos *Manuscritos de 1844*²².

A *Sagrada Família* foi escrita entre 1844 e 1845, em Paris, e publicada já no final de fevereiro de 1845, em Frankfurt-am-Main. Embora cada um tenha assinado os seus próprios artigos, trata-se da primeira empreitada conjunta de Marx e Engels.²³ O objetivo principal do texto, como está no prólogo, é desmascarar as “ilusões da filosofia especulativa”, “o despropósito da *especulação alemã como um todo*” (Prólogo, p. 15)²⁴, através da crítica de sua maior expressão na época. Trata-se do primeiro acerto de contas explícito de Marx e Engels com o conjunto da esquerda hegeliana, encabeçada por Bruno Bauer. As posições próprias de Marx e de Engels ainda não são expostas de maneira sistemática e positiva (como

²¹ O artigo *Glosas Críticas ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano”*, publicado no periódico *Vorwärts* em julho-agosto de 1844, será referido abreviadamente como *Glosas Críticas* ou *Glosas de 1844*.

²² O texto que ficou consagrado com o título de *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, redigido ao longo de 1844, será referido aqui como *Manuscritos de 1844* ou simplesmente *Manuscritos*.

²³ Contudo, uma vez que o objeto desta pesquisa de mestrado é o pensamento de Marx, fique claro desde já que foi recusada qualquer identificação prévia entre os dois pensadores e por isso foram considerados somente os artigos assinados por Marx e os de autoria não especificada.

²⁴ Todas as citações da *Sagrada Família* foram extraídas da seguinte edição: MARX e ENGELS, *A Sagrada Família*, São Paulo, Boitempo, 2003.

aparecerão um ano mais tarde na *Ideologia Alemã*), mas apenas como fruto da polêmica, como resposta crítica ao neo-hegeliano em questão.

Desde o título, já é possível apreciar o bom humor e o sarcasmo que permeiam cada página do texto: *A Sagrada Família ou A crítica da crítica crítica – contra Bruno Bauer e consortes*. Marx se refere ao conjunto dos neo-hegelianos como “a sagrada família”, tanto por reduzirem tudo a questões sagradas, isto é, teológicas, especulativas, como por compartilharem essa característica. E não apenas no título, mas também ao longo de todo o texto, Marx utiliza a expressão “a Crítica” para designar o grupo formado em torno de Bruno Bauer e de seu *Jornal Literário Geral* – por tentar “transformar a crítica em si numa força transcendental” (Prólogo, p. 16) – e a expressão “a Crítica crítica” para designar a crítica posterior ao *Jornal Literário* pelos mesmos filósofos, inclusive Bauer.

A polêmica sobre a questão judaica continua. Bauer responde a *Questão Judaica* de Marx, defendendo-se das acusações feitas. Então, Marx vê-se obrigado a retomar as suas posições e confrontá-las novamente com as réplicas apresentadas por Bauer. A retomada é tão explícita que Marx chega, não apenas a remeter o leitor inúmeras vezes aos *Anais Franco-Alemães*, como também a re-expor, quase que literalmente, diversas passagens de sua *Questão Judaica*. Isso demonstra, desde logo, que há uma continuidade nos fundamentos de sua posição acerca do tema. Porém, na *Sagrada Família*, encontramos não apenas a confirmação e a concretização de diversas afirmações da *Questão Judaica*, como também a conquista e o desenvolvimento de novas posições, fruto principalmente dos passos teóricos que culminaram nos textos de 1844 – a *Introdução*, as *Glosas Críticas* e os *Manuscritos*.

1. Crítica da Política

Na *Sagrada Família*, Marx começa a retomada da sua *Questão Judaica* pelo segundo artigo, onde recusa a formulação *estritamente teológica* do problema e transforma uma questão *religiosa* em uma questão *social*, ao reduzir o judaísmo ao seu *miolo empírico, prático, secular* e ao esclarecer a posição *real* que o judaísmo ocupa no mundo atual. Referindo-se explicitamente aos *Anais Franco-Alemães*,

periódico em que foi publicada a sua *Questão Judaica*, Marx retoma cada um de seus argumentos:

“Com a mesma razão lhe diziam os ‘Anais franco-alemães’: as questões *religiosas* do dia têm hoje um significado *social*. De interesses *religiosos* como *tais*, já não se fala mais. Apenas o teólogo pode seguir acreditando que se trata da religião como religião. Certo é que os ‘Anais e etc.’ cometeram a *injustiça* de não ter permanecido na *palavra* ‘*social*’. A posição *real* que o judaísmo ocupa na atual sociedade burguesa foi especificada. Depois de livrar o judaísmo de sua larva *religiosa* para reduzi-lo a seu miolo empírico, prático, secular, já podia ser sugerido o modo *realmente social* a que esse miolo deve ser reduzido” (p. 128).

Em seguida, Marx responde a uma acusação de Bauer, segundo a qual ele teria negado o caráter religioso da questão judaica, reafirmando que é a sociedade civil atual que, através do *sistema monetário*, gera incessantemente, a partir de suas próprias entranhas, tanto o judaísmo *religioso* como o judaísmo *prático*. Diz Marx:

“Não foi negado, de maneira nenhuma, conforme o senhor Bauer quer *aparentar* que tenha acontecido, que a questão judaica também seja uma questão *religiosa*. Muito antes foi dito: o senhor Bauer compreende *apenas* a essência *religiosa* do judaísmo, mas deixa de compreender o *fundamento real e secular* dessa entidade religiosa. Ele combate apenas a *consciência religiosa* como se fosse uma entidade autônoma. (...) O senhor Bauer nem sequer suspeito, portanto, que o judaísmo real, *secular* e, portanto, *também* o judaísmo *religioso* é engendrado constantemente pela *vida burguesa* e encontra a sua culminação no *sistema monetário*” (p. 128).

Além disso, continua Marx, nos *Anais Franco-Alemães*

“demonstrou-se que o judaísmo se conservou e se desenvolveu *através* da História, *em* e *com* a História, mas que

esse desenvolvimento tem de ser descoberto, não por meio do olhar do teólogo, mas apenas pelo olhar do homem mundano, uma vez que não se encontra na *teoria religiosa*, mas apenas na *prática comercial e industrial*” (p. 128).

Por fim, sintetizando as principais conclusões do segundo artigo da sua *Questão Judaica*, Marx retoma a idéia de que o *judaísmo da sociedade civil* é o *caráter inumano da prática de vida atual* e que, portanto, a emancipação dos judeus não é uma tarefa apenas dos judeus, mas uma *tarefa prática geral do mundo de hoje*, a qual tem como condição a superação do seu maior fundamento, identificado igualmente no *sistema monetário*:

“Esclareceu-se a existência do judeu *atual*, não partindo de sua religião – como se essa fosse uma entidade à parte, existente por si mesma –, mas esclareceu-se a vida tenaz da religião judaica partindo de elementos práticos da sociedade burguesa, que encontram naquela religião uma reflexo *fantástico*. Portanto, a emancipação dos judeus para a condição de homens, ou a emancipação humana do judaísmo, não foi considerada, à maneira do senhor Bauer, como sendo uma tarefa especial do judeu, mas na condição de tarefa prática geral do mundo de hoje, que é um mundo *judaico* até a raiz. Provou-se que a tarefa da supra-sunção da essência judaica é, na verdade a tarefa da supra-sunção do *judaísmo da sociedade burguesa*, o caráter inumano da prática de vida atual, cuja culminação é o *sistema monetário*. (pp. 128-129).

Depois de retomados, quase que literalmente, os principais argumentos do segundo artigo da sua *Questão Judaica*, Marx se volta para o tema do primeiro artigo, identificado aqui como a “parte política da *questão judaica*”. Nessa parte, também encontramos uma reafirmação de cada uma de suas posições, começando pela distinção fundamental entre *emancipação política* e *emancipação humana* e pela determinação do objeto de sua investigação como *a essência da emancipação política, quer dizer, do Estado desenvolvido, moderno*, com o que Marx reformula completamente a questão de Bauer. Diz Marx:

“Agora, pois, à parte política da *questão judaica!*

“Os *judeus* (assim como os cristãos) *estão* completamente *emancipados em termos políticos* em diferentes Estados. Os judeus e cristãos estão bem longe de estar emancipados em *termos humanos*. Tem de se encontrar, portanto, uma *diferenciação* entre a emancipação *política* e a emancipação *humana*. A essência da emancipação *política*, quer dizer, do Estado desenvolvido, moderno, tem de ser investigada, portanto. Por outro lado, os Estados que ainda não puderam emancipar politicamente os judeus devem ser medidos com o Estado político acabado e demonstrados como Estados subdesenvolvidos.

“Esse era o ponto de vista a partir do qual a ‘emancipação *política*’ dos judeus tinha de ser tratada e foi tratada nos ‘Anais franco-alemães’” (pp. 129-130).

Em seguida, Marx sintetiza as principais conclusões de sua investigação crítica acerca da natureza da emancipação política no primeiro artigo da sua *Questão Judaica*. Note-se que, no final, Marx se refere explicitamente ao “comportamento terrorista da Revolução Francesa”, que na *Questão Judaica* aparecia como os “períodos em que o Estado político como tal nasce violentamente na sociedade civil, em que a autolibertação humana procura realizar-se sob a forma da emancipação política”. Diz Marx:

“*Liberdade?* Trata-se da liberdade política. Mostrou-se ao senhor Bauer que o judeu, quando exige liberdade e mesmo assim não quer desistir de sua religião, ‘*faz política*’, e não expõe nenhuma condição que se oponha à liberdade *política*. Mostrou-se ao senhor Bauer como a *desintegração* do homem em *cidadão* não-religioso e em *homem privado* religioso não contradiz de modo algum a emancipação política. Mostrou-se a ele que, assim como o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da *religião de Estado*, mesmo ficando a religião confiada a si mesma no seio da sociedade burguesa, assim também o indivíduo se emancipa *politicamente* da religião ao

comportar-se em relação a ela não mais como se ela fosse um assunto *público*, mas sim como se fosse um *assunto privado*. Mostrou-se, enfim, que o comportamento *terrorista* da *Revolução Francesa* perante a *religião*, longe de contradizer essa concepção, fez, muito antes, confirmá-la” (p. 130).

Na *Sagrada Família*, assim como na *Questão Judaica*, também encontramos a explicitação de que a crítica de Marx se dirige ao *fato* da emancipação política, isto é, ao “*Estado representativo democrático*, ao Estado moderno acabado” (p. 133) e, com isso, atinge não apenas esta ou aquela *forma de Estado*, mas sim o *Estado enquanto tal*. Com afirma Marx, se Bauer tivesse feito o caminho correto,

“teria chegado primeiramente ao *fato* da emancipação política, ao Estado moderno desenvolvido e, portanto, ali onde podem ser contemplados e caracterizados não apenas os *males* relativos, mas também os males absolutos, aqueles que constituem sua própria essência” (p. 133).

Marx retoma também, embora não nos mesmos termos, o seu desenvolvimento da *Questão Judaica* sobre a consumação simultânea do *idealismo de Estado* e do *materialismo da sociedade civil* e sobre o fato de que o Estado tem pressupostos reais, os quais, embora expulsos da esfera política, continuam agindo à sua maneira na sociedade civil. Aqui, na *Sagrada Família*, Marx demonstra que, ao contrário do que afirma “a Crítica”, a moderna sociedade civil só começa a se desenvolver *em toda a sua extensão* ao se libertar do privilégio, ou seja, quando os elementos da sociedade civil deixam de ter caráter político e são abandonados a si mesmos:

“O Estado declara que a religião, assim como os demais elementos burgueses da vida, apenas *começaram* a existir em toda a sua extensão no mesmo instante em que os esclarece como *apolíticos*, deixando-os largados a si mesmos, portanto. À dissolução de sua existência *política*, como por exemplo à dissolução da *propriedade* mediante a abolição do *censo eleitoral*, ou à supressão da *religião* mediante a dissolução da

Igreja estatal, a essa proclamação de sua morte civil dentro do Estado, corresponde sua vida mais poderosa, que agora obedece a suas próprias leis sem que ninguém a estorve, e pode estender sua própria existência em toda a sua extensão” (p. 136).

Mais adiante, Marx reafirma essa determinação, demonstrando que a indústria, a propriedade e o comércio, assim como a religião, ao contrário do que pensa Bauer, só começam a se realizar verdadeiramente a partir do momento em que se encontram livres do privilégio, ou seja, abandonados a si mesmos:

“Porém, assim como a atividade industrial não é superada imediatamente depois de serem superados os *privilégios* das *indústrias*, das agremiações e corporações, mas, ao contrário, só depois da superação desses privilégios é que começa a *indústria* real; assim como a *propriedade da terra* não é superada, mas, ao contrário, seu movimento universal começa de fato com a superação de seus privilégios, através do livre parcelamento e da livre alienação; assim como o *comércio* não é superado com a superação dos *privilégios comerciais*, mas, ao contrário, passa a se realizar verdadeiramente no livre comércio; assim também a religião apenas se desdobra em sua universalidade *prática* (basta pensar nos Estados livres da América do Norte) justamente ali onde não existe uma religião privilegiada” (p. 134).

Com isso, a sociedade civil surge como o conjunto de indivíduos não mais vinculados aos outros *nem sequer através da aparência de um nexos geral* (o homem egoísta da *Questão Judaica*), ou seja, como a luta de todos contra todos:

“Assim como a livre indústria e o livre comércio superam a determinação privilegiada e, com ela, superam a luta das determinações privilegiadas entre si, substituindo-as pelo homem isento de privilégios – do privilégio que isola da coletividade geral, tendendo ao mesmo tempo a constituir uma coletividade exclusiva mais reduzida –, não vinculado aos

outros homens nem sequer através da *aparência* de um nexo geral e criando a luta geral do homem contra o homem, do indivíduo contra o indivíduo, assim a *sociedade burguesa* em sua totalidade é essa guerra de todos os indivíduos, uns contra os outros, já apenas delimitados entre si por sua *individualidade*, e o movimento geral desenfreado das potências elementares da vida, livres das travas dos privilégios” (p. 135).

Com isso, assim como na *Questão Judaica*, Marx demonstra a *indissociabilidade* e o *condicionamento mútuo* entre o *Estado moderno acabado* e a *sociedade civil desenvolvida*, apresentando a segunda como *base* do primeiro e o primeiro como *garantia* da segunda:

“A *anarquia* é a lei da sociedade burguesa emancipada dos *privilégios* que distinguem, e a *anarquia* da *sociedade burguesa* é a base do *estado de coisas público* moderno, assim como o estado de coisas público é, por sua vez, o que garante essa anarquia. Na mesma medida em que ambos se contrapõem, ambos se condicionam mutuamente” (p. 136).

Na *Sagrada Família*, Marx nos remete inclusive ao seu desenvolvimento sobre o *Estado cristão acabado*, que, segundo ele, não é o *Estado cristão-germânico*, mas sim o próprio *Estado moderno desenvolvido*, isto é, o *Estado democrático*:

“De nossa parte, provou-se, ao contrário, que o Estado moderno, politicamente acabado, que não conhece nenhum tipo de privilégio religioso, é também o Estado *cristão* acabado, e que, portanto, o Estado cristão acabado não apenas *pode* emancipar os judeus, como também os emancipou e teve de emancipá-los devido a sua própria essência” (p. 130).

2. Crítica dos Direitos do Homem

Depois de reafirmar os principais aspectos de sua crítica da emancipação política, Marx ironiza a identificação feita por Bruno Bauer entre a *proclamação dos direitos do homem* e o *reconhecimento da “humanidade livre”*, como se os direitos do homem instituíssem a liberdade humana, remetendo o leitor ao primeiro artigo de sua *Questão Judaica*. Os direitos do homem surgem novamente como os direitos do *indivíduo burguês egoísta* e a liberdade, não como a liberdade *dos indivíduos*, mas sim como a liberdade *dos elementos materiais e espirituais da sua vida civil*, que agora, livres do privilégio, podem se movimentar *freneticamente*. Os direitos do homem, portanto, não têm como finalidade a *superação*, mas sim a *garantia* e a *manutenção* das limitações da vida civil atual. Diz Marx:

“*Reconhecimento da humanidade livre?* A ‘humanidade livre’, cujo reconhecimento os judeus não pensavam ambicionar, mas de fato ambicionavam, é a mesma ‘humanidade livre’ que encontrou seu reconhecimento *clássico* nos assim chamados *direitos gerais do homem*. (...)”

“Nos ‘Anais franco-alemães’ desenvolveu-se para o senhor Bauer a prova de que essa ‘humanidade livre’ e seu ‘reconhecimento’ não são nada mais do que o reconhecimento do *indivíduo burguês egoísta* e do movimento *desenfreado* dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua situação de vida, o conteúdo da vida burguesa *atual*; que, portanto, os *direitos humanos* não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a *liberdade religiosa*, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a *liberdade da propriedade*, não o liberam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a *liberdade para lucrar*” (pp. 131-132).

Na seqüência, Marx reafirma outros aspectos de sua crítica aos direitos do homem, articulando-os inclusive com o segundo artigo da sua *Questão Judaica*:

“O senhor *Riesser* expressa acertadamente o sentido que encerra a aspiração dos judeus ao reconhecimento da

humanidade livre, quando postula, entre outras coisas, a liberdade movimentos e de residência, a liberdade de viajar, de exercer o comércio e a indústria etc. Essas manifestações da ‘*humanidade livre*’ foram reconhecidas expressamente como tais na proclamação francesa dos direitos do homem. E o judeu tem, mesmo assim, mais direito a esse reconhecimento de sua ‘*humanidade livre*’, posto que a ‘*sociedade burguesa livre*’ encerra uma essência absolutamente comercial e judaica e ele é, de antemão, parte necessária dela. E nos ‘*Anais franco-alemães*’ desenvolveu-se, mais além, por que o membro par excellence da sociedade burguesa se chama ‘o homem’ e por que os direitos humanos recebem o nome de ‘direitos inatos’” (p. 132).

Até aqui, assistimos a uma retomada quase literal das posições da *Questão Judaica*, tanto no que se refere à crítica da emancipação política, em geral, quanto à crítica dos direitos do homem, em particular. Em outras passagens, contudo, Marx aprofunda essa retomada, valendo-se de conquistas teóricas dos estudos e textos que compõem o caminho que leva da *Questão Judaica* até a *Sagrada Família*, particularmente das *Glosas Críticas*, dos *Manuscritos de 1844* e de seus estudos sobre a Revolução Francesa.

Nas *Glosas Críticas*, Marx compara a relação entre o *Estado antigo* e a *escravidão antiga* com a relação entre o *Estado moderno* e a *escravidão da sociedade civil* (o *moderno mundo das trocas*), denunciando a indissociabilidade entre Estado e escravidão:

“Com efeito, esta dilaceração, esta vileza, esta *escravidão da sociedade civil*, constitui o fundamento natural em que se baseia o *Estado moderno*, assim como a *sociedade civil da escravidão* constituía o fundamento sobre o qual descansava o *Estado antigo*. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. O Estado antigo e a escravidão antiga – francos e sinceros antagonismos *clássicos* – não se encontravam *fundidos* entre si mais estreitamente do que o Estado moderno e o moderno mundo das trocas, hipócritas antagonismos *cristãos*” (p. 513).

Na *Sagrada Família*, Marx retoma esse desenvolvimento, articulando-o com as posições da *Questão Judaica*. No que se refere à crítica da política em geral, Marx afirma:

“A antítese entre o *Estado representativo democrático* e a *sociedade burguesa* é a culminação da antítese *clássica* entre a *comunidade pública* e a *escravidão*. No mundo moderno, todos são, a um só tempo, membros da escravidão e da comunidade. Precisamente a *escravidão da sociedade burguesa* é, em *aparência*, a maior *liberdade*, por ser a *independência* aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por exemplo, o movimento da propriedade, da indústria, da religião etc., por sua *própria* liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua *servidão* e sua falta de humanidade completas e acabadas. O *privilégio* é substituído aqui pelo *direito*” (p. 135).

Nesta passagem, a oposição entre o Estado democrático e a sociedade civil surge como a *culminação da antítese clássica entre a comunidade pública e a escravidão* – o que é uma referência evidente à passagem das *Glosas Críticas* citada acima. A sociedade civil moderna é denunciada como forma de *escravidão*, mas apenas no sentido de *ausência de liberdade*. Porém, continua Marx, trata-se de uma escravidão que *aparenta ser a maior liberdade*, na medida em que o indivíduo considera o *movimento desenfreado dos elementos estranhados da sua vida civil* como se fosse *a sua própria liberdade* – o que é uma retomada da *Questão Judaica*. Essa *liberdade aparente* surge para Marx como a *servidão e a falta de humanidade completas e acabadas* do indivíduo. A liberdade alcançada com a emancipação política é a liberdade dos elementos estranhados da vida civil *em relação ao privilégio*, e não a liberdade *real* do homem. Por isso, em outra passagem, Marx se refere à sociedade civil como a *escravidão emancipada* – tanto para diferenciá-la da escravidão antiga, quanto para ressaltar que ela está livre dos privilégios.

Como Marx afirma na *Questão Judaica*, a revolução política institui o *direito* como a *nova forma de regulação das relações entre os indivíduos*, assim como antes a relação entre eles era regulada por *privilégio*. E, como insiste também ao longo de toda a *Sagrada Família*, o direito está intimamente vinculado com os fundamentos da moderna sociedade civil, isto é, com a propriedade privada, o dinheiro e a troca, enfim, com a *servidão moderna*. Com isso, o *direito em geral* perde a sua aura de instituidor da liberdade humana e surge antes como *a sanção e a garantia da escravidão da sociedade civil* e, nesse sentido, como uma *nova forma de privilégio*.

Aqui, fica claro novamente que a crítica de Marx não se volta apenas a esta ou aquela forma de Estado, a esta ou aquela forma do direito, mas atinge antes todas as formas do Estado, seja o cristão-germânico, o constitucional ou o democrático, assim como todas as formas do direito, seja o direito público, o direito privado ou os chamados direitos do homem. Além disso, uma vez que a moderna sociedade civil é o fundamento real do Estado e de toda a estrutura política moderna, a crítica da Marx à política é simultaneamente a crítica da *escravidão da sociedade civil*.

No que se refere especificamente aos direitos do homem, também em referência evidente à passagem das *Glosas Críticas* citada acima, Marx afirma:

“Demonstrou-se como o *reconhecimento dos direitos humanos* por parte do *Estado moderno* tem o mesmo sentido que o *reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo*. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento natural a escravidão, o *Estado moderno* tem como *base natural* a sociedade burguesa e o *homem* da sociedade burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural *inconsciente*, o *escravo* do trabalho lucrativo e da necessidade *egoísta*, tanto da própria quanto da alheia” (p.132).

“O Estado moderno reconhece essa sua base natural, enquanto tal, nos *direitos gerais do homem*. Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além

dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a *proclamação dos direitos humanos*. Portanto, a emancipação *política* dos judeus e a concessão a estes dos '*direitos humanos*' constitui um ato mutuamente condicionante" (p. 132).

Nesta passagem, Marx retoma a sua crítica dos direitos do homem da *Questão Judaica* e a intensifica com a referência às *Glosas de 1844*. Assim como na *Questão Judaica*, fica evidente que a crítica dos direitos do homem é ao mesmo tempo a crítica da sociedade civil. Os direitos do homem surgem, não como a instauração e a garantia da *liberdade humana real*, mas antes como o reconhecimento e a garantia da *escravidão da sociedade civil* e, portanto, como o reconhecimento, por parte do Estado moderno, do *seu próprio local de nascimento* e de *sua própria base*.

Vemos aqui, simultaneamente, a retomada do fundamento último da crítica de Marx à política, conquista da *Crítica de 1843*²⁵, qual seja, o fato de que o *Estado moderno tem como base natural a sociedade civil* ou, mais precisamente, de que o *Estado é um produto da sociedade civil, impulsionada por seu próprio desenvolvimento até mais além dos velhos vínculos políticos*.

Essa posição recebe um desdobramento esclarecedor em uma passagem da *Sagrada Família*, na qual Marx demonstra que a coesão entre os indivíduos é dada *socialmente* e não *politicamente*. Trata-se de uma crítica à idéia de Bauer segundo a qual "a essência geral do Estado tem de manter a coesão dos átomos egoístas individuais" (p. 139). Aqui, por um lado, Marx traz à tona frutos de seus estudos sobre economia política que resultaram nos *Manuscritos de 1844* e, por outro, "antecipa" a crítica da *superstição política* presente na *Ideologia Alemã*. Acompanhemos sua argumentação na íntegra:

"A rigor, e falando em sentido prosaico, os membros da sociedade burguesa não são *átomos*. A *qualidade característica* do átomo consiste em não ter nenhuma

²⁵ A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* será referida como *Crítica de 1843*.

qualidade e, portanto, nenhuma classe de relações, condicionadas por sua própria *necessidade natural*, com outros entes fora dele. O átomo *carece de necessidades, basta-se a si mesmo*; o mundo fora dele é o *vazio* absoluto; quer dizer, esse mundo carece de conteúdo e de sentido, não diz nada, precisamente porque possui em si mesmo *toda a plenitude*. O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, em sua representação insensível e em sua abstração sem vida, enfunar-se até converter-se em *átomo*, quer dizer, em um ente bem-aventurado, carente de relações e de necessidades, que se basta a si mesmo e é dotado de *plenitude absoluta*. Mas a desditada *realidade sensível* faz pouco caso de sua representação; cada um de seus sentidos o obriga a acreditar no sentido do mundo e dos indivíduos fora dele, e inclusive seu estômago *profano* faz com que ele recorde diariamente que o mundo *fora* dele não é um mundo *vazio*, mas sim aquilo que ele na verdade *preenche*. Cada uma de suas atividades essenciais se converte em *necessidade*, em *imperativo*, que incita o seu *egoísmo* a buscar outras coisas e outros homens, fora de si mesmo. Todavia, como a necessidade de um determinado indivíduo não tem, para um outro indivíduo egoísta que possui os meios de satisfazer essa necessidade, um sentido que possa ser compreendido por si mesmo, como a necessidade não tem, portanto, relação imediata com sua satisfação, cada indivíduo tem de criar necessariamente essa relação, convertendo-se também em mediador entre a necessidade alheia e os objetos dessa necessidade.” (p. 139).

O átomo é um ser auto-suficiente, pleno e, portanto, carente de necessidades e relações. O indivíduo da sociedade burguesa, por mais que na sua fantasia se represente como tal, está longe de ser um átomo, uma vez que ele possui *necessidades*, como a fome, que só podem ser satisfeitas através de objetos que estão *fora dele* e que, por isso, *precisa criar a relação* com outros indivíduos que possuem esses objetos. Com base nisso, Marx apresenta a sua conclusão, que aliás é afirmada e reafirmada, não deixando margem para dúvidas:

“Por conseguinte, a *necessidade natural*, as *qualidades essencialmente humanas*, por estranhas que possam parecer umas às outras, e o *interesse* mantêm a coesão entre os membros da sociedade burguesa; e a vida *burguesa* e não a vida *política* é o seu vínculo *real*. Não é, pois, o *Estado* que mantém coesos os *átomos* da sociedade burguesa, mas eles são *átomos* apenas na *representação*, no *céu* de sua própria imaginação... na *realidade*, no entanto, eles são seres completa e enormemente diferentes dos átomos, ou seja, nenhuns *egoístas divinos*, mas apenas *homens egoístas*. Somente a *superstição política* ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa” (p. 139).

Aqui, Marx não deixa dúvidas: é a vida civil e não a vida política quem mantém a coesão entre os indivíduos; e o próprio Estado só se mantém coeso pela vida civil. Ao longo de toda a *Sagrada Família*, Marx insiste no fato de que o Estado tem como base real a sociedade civil e de que é um produto do desenvolvimento desta. Romper esta determinação fundamental só pode conduzir, segundo Marx, à *superstição política*, que considera o Estado como um ser autônomo, com fundamento próprio, que teria criado a sociedade civil e seria responsável por sua manutenção.

No item “c) Batalha crítica contra a Revolução Francesa”, sempre na forma de polêmica com Bauer, Marx retoma alguns momentos fundamentais da revolução, começando com a *ilusão gigantesca dos terroristas* (“Robespierre Saint-Just e seu partido”), passando pelo Diretório e por Napoleão, para terminar em 1830. É nesse percurso que surgem alguns elementos preciosos de sua crítica dos direitos do homem, ainda não desenvolvidos na *Questão Judaica*, bem como outros aspectos de sua crítica da política.

Segundo Marx, a *ilusão dos terroristas* (isto é, de Robespierre, Saint-Just e seu partido) é a de ter tentado *sacrificar a moderna sociedade burguesa a uma vida política antiga* e, portanto, de ter tentado estabelecer um *Estado democrático antigo*

sobre *relações sociais e econômicas que já não eram mais as da Antigüidade*. Isso gerou a contradição violenta entre o Estado e seus pressupostos reais, manifesta na contradição entre os *direitos do homem solenemente proclamados* e a sua *supressão na prática*. Os direitos do homem surgem, mais uma vez, explicitamente como o *reconhecimento e a sanção da moderna sociedade burguesa*, caracterizada como “a sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que perseguem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada de si mesma”. Nas palavras de Marx:

“Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram por terem confundido antiga *comunidade realista-democrática*, baseada na *real escravidão*, com o *moderno Estado representativo espiritualista-democrático*, que descansa sobre a *escravidão emancipada*, sobre a *sociedade burguesa*. Que ilusão gigantesca ter de reconhecer e sancionar nos *direitos humanos* a moderna sociedade burguesa, a sociedade da indústria, da concorrência geral, dos interesses privados que perseguem com liberdade seus próprios fins, da anarquia, da individualidade natural e espiritual alienada de si mesma e, ao mesmo tempo, anular a posteriori em alguns indivíduos concretos as *manifestações de vida* dessa sociedade, e ao mesmo tempo forma a *cabeça política* dessa sociedade à maneira *antiga!*”

“Parece trágica essa ilusão, quando Saint-Just, no dia de sua execução, apontando para a grande tabela pendurada na sala da Conciergerie, exclama com orgulhoso amor-próprio: ‘C’est pourtant moi que ai fait cela’. E justo aquela tabela proclamava o *direito* de um *homem*, que já não pode ser o homem da comunidade antiga, do mesmo modo que suas *relações econômicas e industriais* já não são as da *Antigüidade*” (p. 141).

Na *Questão Judaica*, como vimos anteriormente, Marx trata deste tema, quando se refere aos “períodos em que o Estado político como tal nasce violentamente na sociedade civil, em que a autolibertação humana procura realizar-

se sob a forma da auto-emancipação política” e, naquele contexto, também se refere à contradição entre a teoria e a prática dos direitos do homem. Na *Sagrada Família*, Marx não só reafirma sua posição como também a enriquece e concretiza, principalmente ao comparar o período terrorista com os períodos subsequentes da Revolução Francesa. No período do Diretório, segundo Marx, já não haveria mais nenhuma contradição entre a teoria e a prática dos direitos do homem. Diz Marx:

“precisamente depois da derrubada de Robespierre é que começa a se realizar *prosaicamente* o iluminismo *político* que havia querido *exceder-se* a si mesmo, que havia sido *superabundante*. Sob o governo do *Diretório* a *sociedade burguesa* – a própria Revolução a havia libertado das amarras feudais e reconhecido oficialmente, por mais que o *terrorismo* tivesse tentado sacrificá-la a uma vida política antiga – irrompe em formidáveis correntes de vida. Tempestade e ímpeto em busca de empresas comerciais, febre de enriquecimento, a vertigem da nova vida burguesa, cujo autogozo inicial ainda é insolente, leviano, frívolo e embriagado; esclarecimento *real* da *propriedade territorial* francesa, cuja ordem feudal havia sido destruída pelo martelo da Revolução e que o primeiro ardor febril dos muitos novos proprietários submete agora a um cultivo total; primeiros movimentos da indústria liberada: esses são alguns dos sinais de vida da sociedade burguesa recém-nascida. A *sociedade civil* é representada *positivamente* pela *burguesia*. A burguesia *começa*, pois, a governar. Os *direitos humanos* deixam de existir *tão-só na teoria*” (pp. 141-142)”

Esta talvez seja a passagem mais importante da *Sagrada Família* no que diz respeito aos direitos do homem. Com a queda de Robespierre, finda a contradição entre o Estado e seus pressupostos, pois não há mais a tentativa de *sacrificar a moderna sociedade civil a uma vida política antiga*. Sem as travas do privilégio e sem as travas do terrorismo revolucionário, ela pode *irromper em formidáveis correntes de vida*, através da realização efetiva da livre indústria e do livre comércio. Os direitos do homem foram determinados por Marx como o reconhecimento e a garantia dos fundamentos da moderna sociedade civil. Esses fundamentos foram

liberados das travas do privilégio, porém em seguida foram sacrificados pelo terrorismo revolucionário. Com o fim do período terrorista e, portanto, já a partir do Diretório, eles são efetivamente libertados e começam a se desenvolver de maneira desenfreada. É justamente por isso que, segundo Marx, nesse momento *os direitos do homem deixam de existir tão-só na teoria*. Esse momento também é caracterizado por Marx como o *início do governo da burguesia*, uma vez que ela é a *representante positiva da sociedade civil*. Sendo assim, a *realização concreta dos direitos do homem* coincide para Marx com o *início do desenvolvimento livre e efetivo da moderna sociedade civil* e, conseqüentemente, com o *início do governo da burguesia*.²⁶ A novidade essencial em relação à *Questão Judaica* está na afirmação da burguesia como representante positiva da sociedade civil e na conseqüente vinculação entre o desenvolvimento da última e o governo da primeira.

Napoleão, segundo Marx, significa a *última batalha do terrorismo revolucionário contra a sociedade burguesa*. Porém, não se trata mais de um *terrorismo fanático e sonhador*, pois Napoleão já compreende que o Estado moderno é baseado no *movimento desenfreado da sociedade civil* e se propõe a defender seus fundamentos. Porém, ainda é terrorista na medida em que considera o *Estado como um fim em si mesmo* e a sociedade civil como um subalterno seu, sem direito a ter vontade própria. Nas palavras de Marx:

²⁶ Essa posição é chamada por Marx, na *Ideologia Alemã*, de “concepção da concorrência como ‘Direitos do homem’”, aproximação que aparece também no *Capital*, quando afirma que a “A esfera que estamos abandonando, da circulação ou da troca de mercadorias, dentro da qual se operam a compra e a venda da força de trabalho, é realmente um verdadeiro paraíso dos direitos inatos do homem. Só reinam aí liberdade, igualdade, propriedade e Bentham. Liberdade, pois o comprador e o vendedor de uma mercadoria, a força de trabalho, por exemplo, são determinados apenas pela sua vontade livre. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, a expressão jurídica comum de suas vontades. Igualdade, pois estabelecem relações mútuas apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um só dispõe do que é seu. Bentham, pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. A única força que os junta e os relaciona é a do proveito próprio, da vantagem individual, dos interesses privados. E justamente por cada um só cuidar de si mesmo, não cuidando ninguém dos outros, realizam todos, em virtude de uma harmonia preestabelecida das coisas, ou sob os auspícios de uma providência onisciente, apenas as obras de proveito recíproco, de utilidade comum, de interesse geral” (*Capital*, Livro I, Volume I, Bertrand Brasil, p. 197).

“Napoleão foi a última batalha do *terrorismo revolucionário* contra a *sociedade burguesa*, também proclamada pela Revolução, e sua política. É certo que Napoleão já possuía também o conhecimento da essência do *Estado moderno*, e compreendia que este tem como base o desenvolvimento desenfreado da sociedade burguesa, o livre jogo dos interesses privados etc. Ele decidiu-se a reconhecer esses fundamentos e a protegê-los. Não era nenhum terrorista fanático e sonhador. Porém, ao mesmo tempo, Napoleão seguia considerando o *Estado* como um *fim em si* e via na vida burguesa apenas um tesoureiro e um *subalterno* seu, que não tinha o direito de possuir uma *vontade própria*. E *levou a cabo o terrorismo* ao pôr no lugar da *revolução permanente* a *guerra permanente*. Satisfez até a sociedade o egoísmo do nacionalismo francês, mas reclamou também o sacrifício dos negócios, o desfrute, a riqueza etc. da burguesia, sempre que assim o exigisse a finalidade política da conquista. E, se reprimiu despoticamente o liberalismo da sociedade burguesa – o idealismo político de sua prática cotidiana –, não poupou também seus interesses *materiais* essenciais, o comércio e a indústria, quando estes se chocavam com seus interesses políticos” (p. 142).

Em 1830, com a Restauração, a burguesia realiza suas aspirações de 1789. Mas nesse momento, segundo Marx, ela *já não pensava mais em alcançar fins humanos de caráter geral* e já havia reconhecido que o Estado constitui *a expressão oficial de seu poder exclusivo e o reconhecimento político de seu interesse particular*.

“E, assim como o terrorismo revolucionário fez frente mais uma vez à burguesia liberal através de Napoleão, assim também na Restauração, com os Bourbons, mais uma vez a contra-revolução fez frente a ela. Em 1830, ela realizou enfim seus desejos do ano de 1789, mas com a diferença de que, agora, seu *esclarecimento político* já havia chegado a seu término,

pois já não via no Estado representativo constitucional o ideal de Estado, não acreditava mais na aspiração de salvar o mundo, nem pensava mais em alcançar fins humanos de caráter geral, mas já havia reconhecido, muito antes, que o Estado era a expressão *oficial* de seu poder *exclusivo* e o reconhecimento *político* de seu interesse *particular*” (p. 143).

3. Fechamento

Ao longo de toda a *Sagrada Família*, é nítida a manutenção das principais posições da *Questão Judaica* acerca da política e dos direitos do homem. Marx faz diversas referências explícitas aos *Anais Franco-Alemães* (periódico em que foi publicada a sua *Questão Judaica*) sem apresentar nenhuma ressalva. É possível notar, entretanto, um aprofundamento e uma concretização consideráveis dessas mesmas posições, em geral baseados em conquistas da *Introdução*, das *Glosas Críticas* e dos *Manuscritos de 1844*.

Especificamente no que se refere aos direitos do homem, a *Sagrada Família* se impõem ao lado da *Questão Judaica* como um segundo local privilegiado para a investigação do tema. Isso, por um lado, pelo fato de Marx retomar explicitamente a sua crítica da *Questão Judaica* e reforçá-la, articulando-a com as conquistas das *Glosas Críticas*, como fica evidente na sua afirmação de que os direitos do homem, longe de trazer liberdade para o homem, constituem antes o reconhecimento, por parte do Estado moderno, da *escravidão da moderna sociedade civil*. E, por outro lado, pelo fato de apresentar novos desenvolvimentos sobre o tema, associados principalmente à história da Revolução Francesa, como fica evidente na sua afirmação enfática de que, após o período terrorista, os direitos do homem deixam de existir somente na teoria e começam a se realizar na prática, identificando-os portanto com o livre desenvolvimento da moderna sociedade civil, sob o domínio da burguesia.

Isso reforça o fato de que, segundo Marx, se há uma contradição entre os direitos do homem e sua realização efetiva, ela se verifica *tão-somente* nos *períodos em que a autolibertação humana busca realizar-se sob a forma da auto-emancipação política*, isto é, no período mais dramático da revolução política – no

caso específico da Revolução Francesa, no período terrorista. Com isso, fica igualmente afastada a idéia de que os direitos do homem seriam uma *compensação abstrata de carências concretas*. Ao contrário, como vimos, os direitos do homem são para Marx a *expressão e o reconhecimento políticos* dos fundamentos da moderna sociedade civil, ou seja, da propriedade privada, da troca e do dinheiro e, portanto, a *garantia e ratificação da escravidão da sociedade civil*.

Assim como na *Questão Judaica*, a referência específica aos direitos do homem aparece na *Sagrada Família* sempre intimamente vinculada à crítica da emancipação política, isto é, à crítica do Estado moderno, o que reafirma a necessidade de compreender a primeira no contexto da segunda.

CAPÍTULO III

POLÍTICA E DIREITOS DO HOMEM NA *IDEOLOGIA ALEMÃ*

Na *Ideologia Alemã*, Marx apresenta desenvolvimentos preciosos sobre o tema da política. É explícita a retomada dos textos anteriores, principalmente os *Anais Franco-Alemães* e a *Sagrada Família*, o que manifesta desde já a continuidade de sua posição sobre o tema. Especificamente sobre os direitos do homem, há pouquíssimas passagens e não há propriamente nenhum desenvolvimento novo, apenas uma retomada explícita. Marx remete o leitor repetidas vezes aos *Anais Franco-Alemães* – periódico em que foram publicadas a *Questão Judaica* e a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – dando por resolvidas diversas questões relacionadas ao Estado e ao direito: “Tudo isto depois de terem sido suficientemente desmascaradas nos *Anais franco-alemães* as ilusões sobre o Estado e os Direitos do Homem” (v. I, p. 246)²⁷.

Como é sabido, o tema principal da *Ideologia Alemã* é a crítica do idealismo neo-hegeliano. Entretanto, embora seu alvo imediato sejam os filósofos alemães da época, a crítica de Marx atinge não apenas toda a tradição filosófica idealista, como também toda a tradição materialista, isto é, os “empiristas ainda abstratos”, “os ingleses e os franceses”, e também Feuerbach²⁸. Desde a *Crítica de 43*, e sob forte influência de Feuerbach, Marx rechaça a especulação hegeliana e estabelece como ponto de partida o ser objetivo, sensível. Com isso, Marx se insere na tradição do materialismo, mas desde o início de maneira crítica, embora isso não esteja

²⁷ Foram utilizadas duas edições da *Ideologia Alemã*. Quando houver apenas a referência à página, é porque a citação foi extraída da edição brasileira do Capítulo I: MARX, *A Ideologia Alemã (I: Feuerbach)*, São Paulo, Hucitec, 1984. Quando aparecer a indicação do volume da obra, como neste caso, é porque a citação foi extraída da edição completa em língua portuguesa: MARX, *A Ideologia Alemã*, volumes I e II, Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1980.

²⁸ Ainda que tenha sofrido forte influência de Feuerbach, Marx nunca foi feuerbachiano. Para a crítica de Marx a Feuerbach, ver as *Teses Ad Feuerbach* e o trecho do capítulo I da *Ideologia Alemã* voltado contra o neo-hegeliano: pp. 61-70 (HUCITEC). Sobre a relação entre Marx e Feuerbach, ver: CHASIN, “Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, posfácio de TEIXEIRA, F., *Pensando com Marx*, São Paulo, Ensaio, 1995 (especialmente: Capítulos 2 e 3).

devidamente explicitado e ainda preso ao vocabulário neo-hegeliano²⁹. É só na *Ideologia Alemã* e nas *Teses Ad Feuerbach* que Marx desenvolve explicitamente a sua crítica a Feuerbach e aos chamados “empiristas ainda abstratos”. Se, contra os idealistas, Marx enfatiza o caráter *sensível e objetivo* da natureza, dos homens e da atividade humana, contra Feuerbach e os empiristas ainda abstratos Marx enfatiza o caráter *ativo* dos homens, a atividade de produção do mundo objetivo, atividade que é igualmente objetiva.

Podemos dizer que o mote principal da *Ideologia Alemã* é a sustentação de que a atividade prática de produção da vida é o fundamento de toda existência humana. E, se este é o princípio da crítica de Marx ao idealismo, é preciso enfatizar que este é também o princípio de sua crítica da política.

A crítica da política, embora não receba o mesmo detalhamento que a crítica do idealismo, é um tema igualmente importante para Marx na *Ideologia Alemã*. Podemos dizer que a crítica da política é o segundo grande motivo do texto. E, se a crítica ao idealismo é voltada contra os filósofos alemães neo-hegelianos, isto é, aos “alemães”, a crítica da política é dirigida principalmente contra os “ingleses e franceses”.

Neste capítulo, acompanharemos os momentos fundamentais da crítica de Marx ao idealismo, para em seguida desenvolver os aspectos principais de sua crítica à política.

1. Crítica do Idealismo

A *Ideologia Alemã* foi redigida por Marx, juntamente com Engels, de outubro de 1845 a maio de 1846, e constitui um volumoso manuscrito, que veio a público somente em 1932. Como indica o longo subtítulo da obra – *crítica da mais recente*

²⁹ Para aqueles que ainda insistem em não reconhecer a continuidade fundamental da concepção de Marx desde os *Anais Franco-Alemães* até a *Ideologia Alemã*, é o próprio Marx quem afirma: “Esta evolução era já indicada nos *Anais franco-alemães*, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e na *Questão Judaica*. Mas estava ainda na dependência do vocabulário filosófico tradicional, e os termos filosóficos tradicionais contidos nessas obras, tais como ‘essência humana’, ‘gênero’, etc., deram aos teóricos alemães a desejada oportunidade para desprezar o verdadeiro sentido e para crer que se tratava de uma nova transformação das suas usadas vestes teóricas (...)” (v. I, p. 306).

filosofia alemã representada por Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão representado por seus diferentes profetas –, a *Ideologia Alemã* é uma crítica do conjunto da filosofia pós-hegeliana da época. Nas palavras de Marx no *Prefácio de 1859*, trata-se de um “acerto de contas com a nossa consciência filosófica anterior”. Diante das dificuldades em publicar os seus “dois grossos volumes”, Marx e Engels decidem abandonar o manuscrito à “crítica roedora dos ratos”, uma vez que “já havíamos atingido o fim principal: a auto-compreensão”³⁰.

Na *Ideologia Alemã*, mais especificamente no capítulo I, intitulado “Feuerbach”, encontramos a apresentação positiva dos princípios de Marx e Engels³¹, já prometida na introdução da *Sagrada Família*. Essa apresentação é caracterizada pelos autores como “algumas considerações gerais”, que “serão suficientes para caracterizar o ponto de vista de nossa crítica, na medida em que isto seja necessário para a compreensão e fundamentação das críticas individuais subseqüentes” (p. 23). E, explicando por que a exposição dos seus princípios é realizada no capítulo sobre Feuerbach, acrescentam: “Contrapomos estas considerações a *Feuerbach* em especial porque este é o único que fez ao menos algum progresso e cujos escritos podem ser examinados *de bonne foi* [de boa fé]. Tais considerações esclarecerão melhor os pressupostos ideológicos comuns a todos eles” (p. 23).

O principal objetivo de Marx no texto é desmascarar esses “pressupostos ideológicos comuns” que “formam o núcleo da atual filosofia neo-hegeliana” (p. 17). Este núcleo é sintetizado na seguinte passagem:

“Todos os críticos filosóficos alemães afirmam que os homens reais têm sido até aqui dominados e determinados por idéias, representações e conceitos, que o mundo real é um produto do mundo ideal. Isso, que tem acontecido até o presente instante, deve, entretanto, modificar-se. Tais críticos diferenciam-se entre si pela maneira através da qual pretendem libertar o

³⁰ MARX, Prefácio de 1859 a *Para a Crítica da Economia Política*, Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 31.

³¹ Vale insistir que o objeto deste trabalho é o pensamento de Marx, e não o de Engels. E, por mais que o texto seja assinado por ambos, recusamos qualquer identificação *a priori* entre o pensamento dos dois autores.

mundo dos homens, que, segundo eles, tanto sofre sob o peso de seus próprios pensamentos fixos; concordam na crença do domínio dos pensamentos; concordam na crença de que seu ato de pensar crítico levará, fatalmente, à destruição do estado de coisas existente (...)" (p. 18, suprimido do manuscrito).

Trata-se, portanto, de denunciar o idealismo característico dos jovens hegelianos, que, segundo Marx, além de não superar a filosofia de Hegel, ainda se apresenta como uma expressão empobrecida de seu pensamento. Porém, a crítica de Marx atinge não apenas os jovens hegelianos, mas também os velhos hegelianos, o próprio Hegel, todo o idealismo filosófico e toda forma de consciência invertida do mundo, desde a sua primeira manifestação, os sacerdotes. Ou seja, atinge “a ilusão dos ideólogos em geral” ou “a ideologia em geral”.

O termo *ideologia* designa aqui o fundamento da posição idealista, isto é, a crença de que a consciência possui uma existência autônoma e determinante em relação ao mundo real e de que o mundo real é um produto do mundo ideal³².

O esforço central de Marx na *Ideologia Alemã* é justamente demonstrar que, ao contrário do que pensam os neo-hegelianos e os ideólogos em geral, a consciência é um produto das relações reais entre os homens e, enquanto tal, é determinada pelo seu processo de vida real. Longe de possuir uma existência autônoma, a consciência é um dos predicados do ser social e só pode ser corretamente compreendida a partir dessa sua base real.

Essa determinação, segundo Marx, é válida para todos os produtos da consciência, inclusive as “formações nebulosas do cérebro dos homens”. Assim, lembrando a *Introdução de 1843*, Marx reafirma que a inversão das formações ideais (como a religião, o idealismo filosófico e outras formas de ideologia) não é devida a um simples erro da subjetividade individual, mas sim a uma inversão *real* presente num determinado modo de vida prático dos homens.

Vale acompanhar na íntegra as conhecidas passagens de Marx sobre o assunto:

³² Não é este o único sentido em que aparece o termo ideologia na obra de Marx. Além do sentido *onto-crítico*, há também o sentido *onto-denominativo*, que se refere a qualquer forma de consciência, seja ela idealista ou não. Para maiores detalhes, ver VAISMAN, Ester. “A Determinação Marxiana da Ideologia”, tese de doutorado, Belo Horizonte, Faculdade de Educação-UFMG, 1996.

“Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico” (p. 36-37).

E, logo em seguida:

“Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos³³ e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu

³³ Eis um exemplo do sentido mais abrangente (*onto-denominativo*) do termo ideologia. Aqui, Marx se refere a qualquer produto da consciência humana, seja ele invertido ou não. Ver VAISMAN, Ester. “A Determinação Marxiana da Ideologia”, tese de doutorado, Belo Horizonte, Faculdade de Educação-UFMG, 1996.

intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Na primeira maneira de considerar as coisas, parte-se da consciência como do próprio indivíduo vivo; na segunda, que é a que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos, e se considera a consciência unicamente como *sua* consciência” (pp. 37-38).

a) As condições fundamentais da história

Nessas passagens, Marx condensa o núcleo de sua crítica ao idealismo neo-hegeliano e à ideologia em geral, que é o motivo que permeia a *Ideologia Alemã* do começo ao fim. No lugar do pensamento puro e da autoconsciência, surgem os *indivíduos reais e ativos, o processo de vida real dos homens*. Como é freqüente no texto, Marx é enfático ao afirmar este seu ponto de partida:

“Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Este pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica.” (pp. 26-27).

E mais adiante:

“Esta concepção não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos são os homens, não em qualquer fixação ou isolamento fantásticos³⁴, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas,

³⁴ Referência ao estado de natureza idealizado pelos contratualistas – em outras passagens, Marx remete explicitamente ao *Contrato Social* de Rousseau.

empiricamente visíveis. Desde que se apresente este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas” (p. 38).³⁵

Para Marx, a “ciência real, positiva”, o “saber real” só pode ser “a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens” (p. 38), ou seja, o “estudo do processo de vida real e da vida dos indivíduos de cada época” (p. 39). Porém, na impossibilidade de desenvolver essa “exposição real”, Marx afirma, com as devidas ressalvas, que é possível apresentar, “quando muito, um resumo dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da consideração do desenvolvimento histórico dos homens”. E, explicitando as ressalvas, continua:

“Estas abstrações, separadas da história real, não possuem valor algum. Podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a seqüência de suas camadas singulares. Mas de forma alguma dão, como a filosofia [isto é, a filosofia especulativa alemã], uma receita ou um esquema onde as épocas podem ser enquadradas. (...) Destacaremos aqui algumas destas abstrações, para contrapô-las à ideologia, ilustrando-as com alguns exemplos históricos” (p. 38-39).

Com isso, Marx determina precisamente o sentido das considerações que fará em seguida, no item “História”. São afirmações de ordem geral, um *resumo geral, abstrações*, que, embora isoladamente não tenham sentido, são capazes de evidenciar algumas “condições fundamentais de toda a história”, “aspectos da atividade social (...) que coexistem desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer” (p. 42).

Segundo Marx,

“O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O

³⁵ Comparar com a I Tese sobre Feuerbach.

primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza. (...) Toda historiografia deve partir destes fundamentos naturais e de sua modificação no curso da história pela ação dos homens” (p. 27).

Para Marx, o homem é antes de tudo um ser objetivo, e um ser objetivo vivo. Como qualquer outro ser vivo, possui necessidades vitais. Para satisfazer essas necessidades, precisa estabelecer relações com o mundo exterior, ou seja, com o resto da natureza. Segundo Marx, o que diferencia o homem dos animais é o fato de *produzir* seus meios de vida e, com isso, produzir a sua própria vida material:

“Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (p. 27).

O primeiro pressuposto de toda a história, para Marx, é a reprodução da existência física dos indivíduos, o que só é possível para os homens através da *produção dos seus meios de vida* e, conseqüentemente, da *sua própria vida material*. Assim, a base real da história é a própria *atividade vital* dos homens, isto é, o trabalho, a indústria, o intercâmbio material entre o homem e a natureza. Nas palavras de Marx,

“o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condição de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a

história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos. (...) A primeira coisa, portanto, em qualquer concepção histórica, é observar este fato fundamental em toda sua significação e em toda sua extensão e render-lhe toda justiça” (pp. 39-40).

Em segundo lugar, Marx ressalta que essa produção dos meios de vida significa ao mesmo tempo a produção de novas necessidades:

“O segundo ponto é que, satisfeita esta primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico” (p. 40).

Em terceiro lugar, Marx demonstra que os homens, além de produzir os meios necessários para a satisfação de suas necessidades através do trabalho, também *produzem outros homens*, isto é, *procriam*. Essa produção de outros homens através da procriação envolve necessariamente a relação entre vários indivíduos:

“A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que diariamente renovam sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar: é a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*” (p. 41).

Com isso, em quarto lugar, Marx constata o caráter necessariamente social da produção da vida humana, ou seja, o fato de que a produção da vida humana se dá necessariamente em sociedade:

“A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece agora como dupla relação: de um lado, como relação natural, de outro como relação social – social no sentido de que se entende por isso a cooperação de

vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo e a finalidade” (p. 42).

Conseqüentemente, todo *modo de produção* está sempre associado a um determinado *modo de cooperação* ou, em outras palavras, toda *fase industrial* está sempre associada a um determinado *estado social*. Este modo de cooperação é condicionado pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas, e ambos constituem o fundamento real de toda a vida humana e, portanto, de toda a história:

“Donde se segue que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão constantemente ligados a um determinado modo de cooperação e a uma fase social determinada, e que tal modo de cooperação é, ele próprio, uma ‘força produtiva’; segue-se igualmente que a soma de forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que, por conseguinte, a ‘história da humanidade’ deve sempre ser estudada e elaborada em conexão com a história da indústria e das trocas” (p. 42).

Para Marx, a conexão social entre os indivíduos não é algo fortuito, que depende apenas da vontade dos indivíduos.³⁶ Ao contrário, a cooperação entre os homens é determinada pela sua própria natureza, ou seja, pelas próprias necessidades e pelo modo de satisfazê-las (modo de produção da vida material). Sendo assim, trata-se de um aspecto *necessário* à vida humana.³⁷ Em crítica direta a Stirner, Marx afirma:

³⁶ Aqui, Marx retoma a passagem da *Sagrada Família* analisada no capítulo anterior, na qual refuta a idéia de Bauer de que os homens seriam átomos, mantidos em coesão apenas pelo Estado político. Vimos como essa crítica de Marx encontra seus fundamentos já nos *Manuscritos de 1844*. Vimos também como este pode ser considerado o fundamento último da crítica de Marx à política, já indicado na *Crítica de 1843*, onde aparece pela primeira vez o reconhecimento da determinação fundamental do Estado pela sociedade civil.

³⁷ Isso refuta diretamente a idéia comum aos contratualistas de um estado de natureza em que o homem viveria isolado dos demais, numa suposta independência original.

“Os indivíduos ‘partiram’, sempre e em quaisquer circunstâncias, ‘deles próprios’, mas eles não eram *únicos* no sentido de que não poderiam deixar de ter relações entre si; pelo contrário, suas *necessidades*, portanto a sua natureza, e a maneira de as satisfazer, tornava-os dependentes uns dos outros (relações entre os sexos, trocas, divisão do trabalho); era portanto inevitável que se estabelecessem relações entre eles” (v. II, p. 300).

Nas palavras de Marx:

“Desde o início mostra-se, portanto, uma conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, conexão esta que é tão antiga quanto os próprios homens – e que toma, incessantemente, novas formas e apresenta, portanto, uma ‘história’, sem que exista qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos” (pp. 42-43).

Toda essa exposição conduz, por fim, ao quinto aspecto da história: a consciência. Segundo Marx, a consciência é de fato uma condição fundamental de toda a história humana. Porém, como vimos, não se trata de modo nenhum da consciência autônoma dos filósofos neo-hegelianos, da autoconsciência, nem do Espírito Absoluto de Hegel. Ao contrário, como diz Marx, o homem tem *também* consciência, ou seja, trata-se da constatação de um *predicado* do ser social que existe *em meio a outros*, e que, além disso, nasce da necessidade de intercâmbio entre os homens e, por conseguinte, é condicionado pela vida material dos homens. Como vimos, não é a consciência que distingue os homens dos animais, mas a atividade de produção dos seus meios de vida, atividade que por sua vez é consciente.

“Somente agora, depois de ter examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, verificamos que o homem tem também ‘consciência’. Mas, ainda assim, não se trata de consciência ‘pura’. Desde o início pesa sobre ‘o

espírito' a maldição de estar 'contaminado' pela matéria, que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, sem suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da necessidade de intercâmbio com outros homens. (...) A consciência é, portanto, desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens” (p. 43).

Até aqui, Marx expôs cinco momentos, cinco aspectos, cinco condições fundamentais de toda história, ou seja, condições que são tão antigas quanto o próprio homem e que estarão presentes enquanto existirem homens. São, portanto, aspectos *inerentes* à vida humana, comum a todos os modos de produção e organizações sociais. O homem é o ser que produz a sua própria vida, pela sua própria atividade, e isso só é possível em conexão com outros homens e de maneira consciente.

Assim, tanto os meios de vida imediatos e as novas necessidades, quanto as relações sociais e as formas de consciência, ou seja, todas as manifestações da vida dos indivíduos, são apresentadas por Marx como produtos da atividade humana.

Por isso, quando Marx se refere à *produção da vida humana*, é preciso esclarecer que se trata de um processo total, que envolve todas as manifestações da vida dos indivíduos, desde a sua base real, a produção material, até suas formações mais amplas. Diz Marx:

“Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem. O que os

indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (p. pp. 27-28).

Aqui, Marx chama atenção para o fato de que a produção da vida humana é a produção da existência humana *em todos os seus aspectos*, e não apenas do ponto de vista material, ou seja, da existência física dos indivíduos. A vida humana é apresentada por Marx como uma totalidade, e todos os seus aspectos (produção material, relações sociais, formas de consciência etc.) são igualmente produzidos pela própria atividade humana. Marx identifica o ser dos homens ao seu *modo de atividade total, ao seu modo de vida*. A história humana, portanto, é o processo total de produção da vida humana pelos próprios homens, o processo de autoprodução do homem.

Porém, em nenhum momento Marx abandona a determinação fundamental apresentada inicialmente e reiterada repetidamente ao longo do texto: o homem é o produtor de sua vida em todos os seus aspectos, mas sempre sobre a base real da produção material. Por isso, ao mesmo tempo em que todos os aspectos estão intimamente vinculados entre si, todos estão fundamentalmente condicionados pela produção da vida material. A produção da vida material é a base real da qual depende todo o modo de vida dos homens. “O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (p. 28).³⁸

b) A divisão do trabalho como o fundamento real da ideologia

Toda a exposição de Marx até aqui, dado que seu alvo imediato são os filósofos neo-hegelianos, tem como objetivo principal a exposição do *enraizamento real da consciência*, ou seja, a apresentação da consciência como um *produto social*

³⁸ Às vezes, pode soar estranha a ênfase de Marx nessa determinação fundamental da vida humana pela produção material, o que se deve ao fato de seu texto dirigir-se aos idealistas neo-hegelianos. Porém, ainda assim, não há mecanicismo; há, isto sim, a constatação de uma determinação real, objetiva. Em nenhum momento Marx afirma que o pensamento dos homens é determinado *imediatamente* pela produção material. Ao contrário, Marx reconhece sempre a *ação recíproca* entre os diferentes elementos da vida humana, sem nunca perder de vista a determinação primordial das condições materiais de produção.

e, neste sentido, a *determinação social da consciência*. Como explicar, então, que os homens coloquem, na teoria, as suas relações reais de ponta cabeça? Como explicar as representações ideológicas do mundo? Através do processo de vida real dos homens. Como vimos, essas “formações nebulosas do cérebro humano são sublimações necessárias de seu processo de vida material”. Mas qual o elemento específico, no interior do processo de vida real, que possibilita e, além disso, torna inevitável a inversão no plano da consciência? A *divisão do trabalho*. Segundo Marx,

“A divisão do trabalho torna-se realmente divisão apenas a partir do momento em que surge uma divisão entre o trabalho material e o espiritual. A partir deste momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar *realmente* algo sem representar algo real; desde este instante, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc., ‘puras’. Mas ainda que esta teoria, esta teologia, esta filosofia e esta moral etc. entrem em contradição com as relações sociais existentes, isso só pode acontecer porque as relações sociais existentes se encontram em contradição com as forças de produção existentes” (p. 45).

Generalizando, Marx afirma:

“de toda esta porcaria conservamos apenas um resultado, a saber: esses três momentos – a força de produção, o estado social e a consciência – podem e devem entrar em contradição entre si, porque, com a *divisão do trabalho*, fica dada a possibilidade, mais ainda, a realidade, de que a atividade espiritual e a material – a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes; e a possibilidade de não entrarem esses elementos em contradição reside unicamente no fato de que a divisão do trabalho seja novamente superada” (pp. 45-46).

Marx identifica a divisão do trabalho ou, mais especificamente, a divisão entre trabalho material e trabalho intelectual, entre “a atividade e o pensamento, isto é, atividade sem pensamento e pensamento sem atividade” (suprimido do manuscrito, p. 45) como o fundamento real da ideologia, ou seja, como a inversão real que gera a inversão no plano ideal. A divisão do trabalho gera a contradição prática entre as forças produtivas e as relações sociais; essa contradição prática é o que gera a contradição entre a teoria e as relações reais. Se na teoria os filósofos representam o mundo como um produto da consciência tornada autônoma, isso só é possível porque as próprias forças sociais reais estão separadas dos indivíduos, aparecendo como uma força estranha e independente deles.

Porém, tanto a divisão do trabalho como a separação das forças sociais em relação aos indivíduos são condicionadas pelo baixo desenvolvimento das forças produtivas. Segundo Marx, o grau de emancipação possível em cada período histórico é determinado pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas. Um desenvolvimento limitado das forças produtivas, pelo fato de não ser capaz de satisfazer toda a sociedade, gera *necessariamente* uma situação de antagonismo em que uns (uma minoria) se apropriam das forças produtivas enquanto outros (a maioria) são excluídos dessa apropriação e têm de lutar pelo necessário. Cada grau de emancipação conquistado ao longo da história foi fruto da criação de novas forças produtivas, que permitiram e impulsionaram o revolucionamento do modo anterior de satisfação das necessidades, isto é, da organização social anterior. Porém, até hoje, segundo Marx, toda emancipação conquistada foi limitada justamente porque foi realizada na base de forças produtivas insuficientes:

“os homens atingiram de cada vez um grau de emancipação que lhes era prescrito e permitido, não pelo seu ideal de homem, mas pelas forças produtivas existentes. No entanto, todas as emancipações se realizaram até hoje na base de forças produtivas limitadas, cuja produção, incapaz de satisfazer toda a sociedade, só permitia o progresso se uns satisfizessem as suas necessidades a expensas dos outros, o que dava a uns – a minoria – o monopólio do progresso, enquanto os outros – a maioria – devido à sua luta continua pela satisfação das necessidades mais elementares eram, entretanto (ou seja, até à criação de novas forças produtivas de

caráter revolucionário), excluídos de todo o progresso. Assim, a sociedade evoluiu sempre no quadro de um antagonismo, o dos homens livres e dos escravos na antiguidade, dos nobres e dos servos na idade média, da *bourgeoisie* e do proletariado nos tempos modernos” (v. II, p. 291).

Isso significa que, segundo Marx, a divisão do trabalho e a propriedade privada e, de par com elas, a ideologia são produtos necessários do desenvolvimento limitado das forças produtivas. Segundo Marx, a ideologia não pode ser compreendida simplesmente como um erro da subjetividade individual. Ao contrário, a ideologia é uma “sublimação necessária” de relações reais baseadas na divisão do trabalho, ou seja, é um modo de afirmação necessário dos indivíduos que produzem a sua vida com base na divisão do trabalho, que por sua vez é determinada por forças produtivas limitadas. Sendo assim, a única maneira de superar a ideologia é superando a contradição que está na sua base, ou seja, superando a própria divisão do trabalho, o que por sua vez pressupõe um alto desenvolvimento das forças produtivas, como veremos no final deste capítulo.

Segundo Marx, a *divisão do trabalho* é um sinônimo de *propriedade privada*, pois o que uma diz sobre a *atividade*, a outra diz sobre o *produto* da atividade. Uma determinada forma de organização da atividade produtiva implica necessariamente uma determinada forma de apropriação dos produtos dessa atividade. Assim, se a apropriação é desigual, isso não se deve apenas à distribuição dos produtos: a desigualdade está presente já na própria distribuição da atividade produtiva, isto é, do trabalho, entre os indivíduos. Essa desigualdade, como vimos, tem como fundamento a divisão entre trabalho material e trabalho intelectual e, em última instância, o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas. Assim, a divisão do trabalho e a propriedade privada surgem como duas faces da mesma moeda. Nas palavras de Marx:

“Com a divisão do trabalho, na qual todas estas contradições estão dadas e que repousa, por sua vez, na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, dá-se ao mesmo tempo a *distribuição*, e com efeito a distribuição *desigual*, tanto quantitativa como qualitativamente, do trabalho e de seus

produtos; ou seja, a propriedade, que já tem seu núcleo, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do marido. (...) Além disso, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas: a primeira enuncia em relação à atividade, aquilo que se enuncia na segundo em relação ao produto da atividade” (p. 46).

Apesar de serem de fato elementos *necessários* enquanto as forças produtivas não atingem um alto grau de desenvolvimento e de, por esse motivo, estarem presentes desde os primórdios da história humana, a divisão do trabalho e a propriedade privada não são para Marx elementos *inerentes* à vida social. Assim como a ideologia, portanto, são debilidades que podem e devem ser superados no decorrer do desenvolvimento histórico dos homens, o que pressupõe forças produtivas altamente desenvolvidas – como veremos mais detalhadamente no último item deste capítulo, sobre a emancipação humana.

Até aqui, o foco da apresentação de Marx foi a consciência. Vimos que a consciência é uma condição fundamental de toda a história, mas que ela não possui existência autônoma; ao contrário, sendo um produto social, só pode ser compreendida a partir das relações reais entre os indivíduos. Indo mais além, Marx explica que a ideologia, essa forma de consciência de invertida do mundo, não é produto de um simples erro da subjetividade individual, mas, ao contrário, é fruto de uma inversão real, de uma debilidade social, mais especificamente, da divisão do trabalho, que tem como base a divisão entre trabalho material e trabalho intelectual. Entretanto,

“A expressão idealista dos limites econômicos existentes não é apenas puramente teórica, mas existe também na consciência prática, isto é, a consciência que se emancipa e está em contradição com o modo de produção existente não constitui somente religiões e filosofias, mas também Estados” (suprimido do manuscrito, p. 46).

O paralelo entre a crítica do idealismo e a crítica da política está presente na obra de Marx desde a *Crítica de 1843*. Na *Questão Judaica* e na *Introdução*, como

vimos, Marx compara freqüentemente a religião e o Estado moderno, apresentando ambos como diferentes formas de auto-alienação humana, uma teórica e outra prática. Na *Ideologia Alemã*, Marx retoma e desenvolve essa comparação, concretizando as suas determinações e demonstrando que não se trata de uma simples analogia retórica, mas que, ao contrário, trata-se de um paralelo dado pela própria realidade – o que já está evidente na passagem citada acima. A crítica de Marx à política é, por um lado, uma ramificação de sua crítica da ideologia, isto é, crítica da *ideologia política* (que inclui a crítica do direito, dos juristas e dos estadistas práticos), e, por outro lado, é crítica da *política enquanto tal*, crítica do Estado e das relações políticas reais.

2. Crítica da Política

Na *Ideologia Alemã*, a crítica de Marx atinge não apenas a forma moderna do Estado, mas se dirige a todas as formas de Estado existentes até hoje e à política enquanto tal. Isso já estava presente nos textos anteriores, mas não de maneira tão desenvolvida e explícita. Da *Questão Judaica* até a *Sagrada Família*, Marx apresenta de fato uma crítica do Estado e da política enquanto tal, mas seu alvo principal ainda é o Estado moderno. Na *Ideologia Alemã*, Marx amplia o foco e expõe mais concretamente características comuns a todas as formas de Estado e política. E, quando o assunto é especificamente o Estado moderno, Marx quase sempre dá a questão por resolvida e simplesmente remete o leitor aos *Anais Franco-Alemães* e à *Sagrada Família* – o que desde já torna patente a continuidade de sua posição sobre o tema. Acompanhemos então cuidadosamente as considerações de Marx sobre a política ao longo da *Ideologia Alemã*.

“A vida material dos indivíduos, que não depende de modo nenhum apenas da sua ‘vontade’, o seu modo de produção e as suas modalidades de troca [formas de intercâmbio], que se condicionam reciprocamente, são a base real do Estado e continuarão a sê-lo em todos os estádios em que sejam ainda necessárias a divisão do trabalho e a propriedade privada, de uma forma perfeitamente independente da *vontade* dos

indivíduos. Estas condições reais não são, de modo algum, criadas pelo poder do Estado, pelo contrário, são elas que criam este poder” (v. II, p. 135-136).

Essa passagem condensa as determinações fundamentais da posição de Marx sobre a política na *Ideologia Alemã*:

- (1) O ponto de partida de sua crítica à política: o Estado é um produto da sociedade civil, portanto, das relações materiais entre os homens e, sendo assim, só pode ser compreendido a partir dessa sua base real.
- (2) O Estado é produto de uma debilidade social, mais especificamente, da divisão do trabalho e da propriedade privada e, portanto, é um aspecto historicamente circunstancial.
- (3) A crítica da “ilusão política”, que faz da vontade individual destacada de sua base real o fundamento do Estado, o qual aparece como o produtor da sociedade civil

Depois de analisar cada um desses aspectos, será apresentado (4) o modo como Marx enfrenta os direitos do homem e, por fim, (5) o modo como enfrenta o problema da emancipação humana na *Ideologia Alemã*.

a) A base real do Estado

Como vimos, a base de toda existência humana é a produção da vida material. A produção material condiciona (ainda que não de maneira mecânica, é claro) todos os aspectos da vida humana. Um modo determinado de produção material gera determinadas relações sociais e políticas, bem como determinadas formas de consciência. Sendo assim, Marx parte do reconhecimento de que o Estado e a política não possuem bases próprias, não têm existência autônoma, mas, ao contrário, são o fruto de um determinado modo de vida dos indivíduos, cuja base é um determinado modo de produção material.

“O fato, portanto, é o seguinte: indivíduos determinados, que como produtores atuam de um modo também determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. É preciso que, em cada caso particular, a observação empírica

coloque necessariamente em relevo – empiricamente e sem qualquer especulação ou mistificação – a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas destes indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas tal e como *realmente* são, isto é, tal e como atuam e produzem materialmente e, portanto, tal e como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade” (p. 35).

Vimos que a conexão social é uma das condições fundamentais da existência humana e, enquanto tal, “é tão antiga quanto os homens”. Essa conexão, segundo Marx, é dada pelo processo real de vida dos indivíduos, pelas necessidades e pela maneira de as satisfazer, ou seja, pelo modo de produção da vida material. No capítulo contra Stirner, Marx afirma:

“Os indivíduos ‘partiram’, sempre e em quaisquer circunstâncias, ‘deles próprios’, mas eles não eram *únicos* no sentido de que não poderiam deixar de ter relações entre si; pelo contrário, suas *necessidades*, portanto a sua natureza, e a maneira de as satisfazer [*modo de produção da vida material*], tornava-os dependentes uns dos outros (relações entre os sexos, trocas, divisão do trabalho); era portanto inevitável que se estabelecessem relações entre eles” (p. 300).

Já na *Sagrada Família* Marx satirizava a “superstição política” (no caso, Bauer) por imaginar que o Estado seria o responsável pela coesão dos indivíduos, o que parte da suposição igualmente supersticiosa de que indivíduo é naturalmente isolado. Aqui, Marx retoma essa crítica, demonstrando que a conexão social, tão antiga quanto os próprios homens, é determinada pelas necessidades e pela produção material, e não, como pretende a superstição política, pela vontade individual e pelo Estado, ou por “qualquer absurdo político ou religioso”.

“Desde o início mostra-se, portanto, uma conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo

modo de produção, conexão esta que é tão antiga quanto os próprios homens – e que toma, incessantemente, novas formas e apresenta, portanto, uma ‘história’, sem que exista qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos” (pp. 42-43).

Ao determinar que a coesão social entre os homens é devida à sua própria natureza, isto é, às suas necessidades e ao modo de produção material; que, por esse motivo, era inevitável que os indivíduos estabelecessem relações entre si; e que, portanto, a conexão social é tão antiga quanto os próprios homens, Marx dissolve a identidade secular entre política e sociedade, demonstrando que a política não é intrínseca à vida social.

Com isso, Marx aprofunda o ponto de partida fundamental de toda sua crítica à política, a determinação conquistada já na *Crítica de 1843* segundo a qual o Estado não é o produtor, mas sim o produto da sociedade civil. A sociedade civil é definida por Marx como a “organização social que se desenvolve imediatamente a partir da produção e do intercâmbio”; ela compreende, portanto, “toda a vida comercial e industrial de dada fase”. Segundo Marx, é a sociedade civil assim definida que constitui a *base real* do Estado e do “resto da superestrutura idealista” – o que inclui o Estado na “superestrutura idealista”.

“A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todas as fases históricas anteriores e que, por sua vez, as condiciona, é a *sociedade civil*; (...) A sociedade civil abrange todo o intercâmbio material dos indivíduos, no interior de uma fase determinada de desenvolvimento das forças produtivas. Abrange toda a vida comercial e industrial de uma dada fase e, neste sentido, ultrapassa o Estado e a nação, se bem que, por outro lado, deve se fazer valer frente ao exterior como nacionalidade e organizar-se no interior como Estado. A expressão ‘sociedade civil’ aparece no século XVIII, quando as relações de propriedade já se tinham desprendido da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolve-se apenas com a burguesia; entretanto, a organização social que se

desenvolve imediatamente a partir da produção e do intercâmbio e que forma em todas as épocas a base do Estado e do resto da superestrutura idealista, foi sempre designada, invariavelmente, com o mesmo nome” (pp. 52-53).

Marx demonstra que o Estado – assim como todo o resto da “superestrutura idealista” - não é um ente autônomo, mas, ao contrário, se ergue sobre a base real da sociedade civil. Só a “superstição política” poderia ser capaz de inverter as coisas ao ponto de se limitar às ações políticas isoladas de sua base efetiva:

“Vê-se, já aqui, que esta sociedade civil é a verdadeira fonte, o verdadeiro cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que, negligenciando as relações reais, limitava-se às ações altissonantes dos príncipes e dos Estados” (p. 53).

A identificação da sociedade civil, no sentido geral de “organização social que se desenvolve imediatamente a partir da produção e do intercâmbio”, como o verdadeiro cenário de toda história é, ao mesmo tempo, uma determinação fundamental da concepção de Marx sobre a vida humana em geral e o ponto de partida de sua crítica à política.

A história é o processo de produção da vida humana pela própria atividade dos homens. Compreender a história, para Marx, significa compreender esse processo real em sua totalidade. Mas, no interior dessa totalidade, há diferentes elementos, que ocupam diferentes posições. O pressuposto primeiro de todo esse processo, como vimos, é a produção material da vida imediata; essa produção gera uma determinada forma de intercâmbio, a sociedade civil – ela é o fundamento de toda a história. Daqui deve partir toda a compreensão das outras formas de atividade humana. A base é a produção da vida material e a forma de intercâmbio associada a ele; sobre essa base, ergue-se a “superestrutura idealista”, que inclui o Estado e os diversos produtos da consciência.

Marx sintetiza a relação entre os vários aspectos da vida humana, indicando suas determinações principais no interior da totalidade que formam, sem nunca

perder de vista que há relações recíprocas e que, portanto, não se trata de mecanicismo:

“Esta concepção da história consiste, pois, em expor o processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata; e em conceber a forma de intercâmbio conectada a este modo de produção e por ele engendrada (ou seja, a sociedade civil em suas diferentes fases) como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação enquanto Estado e explicando a partir dela o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. – assim como em seguir seu processo de nascimento a partir desses produtos; o que permite então, naturalmente, expor a coisa em sua totalidade (e também, por isso mesmo, examinar a ação recíproca entre estes diferentes aspectos).” (p. 55).

O Estado, que aqui é o nosso foco, deve ser explicado a partir de sua base real, isto é, da sociedade civil. Como se evidencia nesta passagem, explicar o Estado é na verdade apresentar a sociedade civil *em sua ação enquanto Estado*, o que revela que, para Marx, o Estado não passa de uma forma de atuação da sociedade civil, não possuindo bases próprias. O Estado não é um conjunto de relações autônomas e determinantes da estrutura social; ao contrário, é um produto da sociedade civil e de sua ação. Em outras palavras, as relações políticas são formas assumidas pelas relações sociais num determinado momento histórico.

Em outra passagem, Marx reafirma da mesma maneira a articulação entre os diferentes aspectos da vida social - a base formada pela produção material e pela estrutura social, o Estado e as formas de consciência:

“explicar a partir das condições empíricas e de mostrar como certas relações industriais e de trocas estão necessariamente ligadas a uma forma de sociedade determinada, portanto a uma certa forma de Estado e, conseqüentemente, a uma forma determinada da consciência religiosa [idealista, ideológica, invertida]” (v. I, p. 183).

b) O Estado enquanto produto da propriedade privada

Vimos que o Estado e a política são para Marx, assim como a consciência, atributos do ser social, que portanto não podem ser pensados como seres autônomos, com história e desenvolvimento próprios. Neste sentido, é preciso partir de seu enraizamento social real, de sua determinação pelas forças de produção e pela forma de intercâmbio de uma dada fase.

Porém, enquanto a consciência é uma condição fundamental de toda história, o Estado e a política são predicados *extrínsecos* ao ser social. São necessários apenas sob o domínio da divisão do trabalho e da propriedade privada, ou seja, em formações sociais ainda limitadas, identificadas por Marx como a “pré-história da humanidade” (*Introdução*). Segundo Marx, o Estado e a política são tão historicamente circunstanciais quanto a propriedade privada e a divisão do trabalho.

“A vida material dos indivíduos, que não depende de modo nenhum apenas da sua ‘vontade’, o seu modo de produção e as suas modalidades de troca, que se condicionam reciprocamente, são a base real do Estado e continuarão a sê-lo em todos os estádios em que sejam ainda necessárias a divisão do trabalho e a propriedade privada” (v. II, p. 135-136).

Ao invés de aparecer como a esfera mais elevada da atividade humana, a política aparece em Marx como uma limitação, que aliás é fruto indissociável de uma fraqueza social, identificada por Marx concretamente no baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas, que torna necessárias a divisão do trabalho e a propriedade privada. Segundo Marx, portanto, a política é um atributo necessário não da vida social em geral, mas apenas da vida social baseada na divisão do trabalho e na propriedade privada.

A divisão do trabalho leva à contradição entre interesse particular e interesse geral. Segundo Marx, esta contradição faz com que o interesse geral assuma uma forma autônoma na qualidade de Estado. Autônoma no sentido de que está

separado dos reais interesses particulares e gerais, mas nunca no sentido de existir com bases próprias. Pois, como vimos e como será sempre reiterado por Marx, o Estado só existe sobre a base das relações sociais reais.

“com a divisão do trabalho é dada ao mesmo tempo a contradição entre o interesse do indivíduo ou da família singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si; (...) É justamente desta contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo que (1) o interesse coletivo toma, na qualidade de *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses particulares e gerais e, ao mesmo tempo, na qualidade de uma coletividade ilusória, (2) mas sempre sobre a base real dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal – tais como, laços de sangue, linguagem, divisão do trabalho em maior escala e outros interesses – e sobretudo, como desenvolveremos mais adiante, baseada nas classes, já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um destes conglomerados humanos e entre as quais há uma que domina todas as outras” (p. 47).

O Estado é o interesse coletivo tornado autônomo, separado dos reais interesses gerais e particulares. Logo, o Estado surge como uma *coletividade ilusória*, uma *comunidade aparente*, separada dos próprios indivíduos, portanto uma *comunidade abstrata*. Essa idéia, que já aparecia na *Questão Judaica* principalmente em relação ao Estado moderno, aparece agora na *Ideologia Alemã* não apenas com um grau de concreção consideravelmente maior, como também estendida explicitamente a todas as formas de Estado, desde as primeiras, baseadas na propriedade tribal, até o próprio Estado moderno, baseado nas classes.

Uma vez que o Estado é fruto da autonomização do interesse coletivo, o poder político em geral se revela necessariamente como poder de uma parcela da sociedade sobre todas as outras. Esse poder pode se impor como um interesse geral estranho aos indivíduos, ou permitir que apareça o conflito entre esse interesse ilusoriamente coletivo e os interesses particulares, como ocorre na democracia. Porém, independentemente da forma que assuma, a oposição real, prática entre os

interesses torna sempre necessária a intervenção igualmente prática do Estado nos momentos em que o interesse (ilusoriamente) coletivo é ameaçado:

“Justamente porque os indivíduos procuram *apenas* seu interesse particular, que para eles não coincide com seu interesse coletivo (o geral é de fato a forma ilusória da coletividade), este interesse comum faz-se valer como um interesse ‘estranho’ aos indivíduos, ‘independente’ deles, como um interesse ‘geral’ especial e peculiar; ou têm necessariamente de enfrentar-se com este conflito, tal como na democracia. Por outro lado, a luta *prática* destes interesses particulares, que constantemente e de modo *real* chocam-se com os interesses coletivos e ilusoriamente tidos como coletivos, torna necessário o controle e a intervenção *prática* através do ilusório interesse-‘geral’ como Estado” (p. 49).

(p. 49).

Vimos que, segundo Marx, o Estado é a expressão idealista prática dos limites econômicos existentes, assim como as religiões e as filosofias (idealistas) são sua expressão teórica. Em diversas passagens da *Ideologia Alemã*, Marx afirma que o Estado é o *reflexo prático-idealista da sociedade civil*. Isso na medida em que ele constitui a forma prática assumida pelo poder social separado dos próprios indivíduos. O Estado é, para Marx, uma alienação da força social, que se concentra num órgão à parte, separado da sociedade. Marx fala em “explicar a sociedade civil em suas diferentes fases e em seu reflexo prático-idealista, o Estado” (p. 55). Ou, em outra passagem, refere-se ao poder social da classe dominante, que “encontra sua expressão *prático-idealista* na forma do Estado imperante em cada caso” (p. 108).

Uma vez que “o Estado é a forma na qual (...) se resume toda a sociedade civil de uma época” (p. 98),

“Segue-se que todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto etc., etc., são apenas as formas ilusórias nas quais se desenrolam as lutas reais entre as diferentes classes (fato de que os teóricos alemães não têm a menor idéia, apesar de ter-

se-lhes facilitado as orientações necessárias nos *Anais Franco-Alemães* e na *Sagrada Família*) (p. 48).

Até aqui, todas as determinações se referiam ao Estado e ao poder político em geral. A partir de agora, faremos algumas breves considerações que se referem apenas ao Estado moderno, mais especificamente, à relação entre o Estado moderno e a propriedade privada e ao Estado enquanto órgão de dominação de classe. Segundo Marx,

“O exemplo mais acabado do Estado moderno é a América do Norte. Os modernos escritores franceses, ingleses e americanos, sem exceção, consideram que o Estado só existe por causa da propriedade privada, de tal forma que isto também passou para a consciência comum” (p. 98).

Retomando desenvolvimentos da *Questão Judaica*, Marx demonstra que a propriedade privada moderna é aquela que se emancipou completamente da comunidade, e até da aparência de comunidade – instaura-se a luta de todos contra todos. Com isso, a comunidade só pode existir como uma esfera à parte, separada da sociedade civil, e como uma comunidade abstrata, ilusória – ou seja, a comunidade só pode existir sob a forma política, sob a forma de Estado. Porém, como vimos, essa comunidade ilusória tem como base real a dominação de classe, de modo que o Estado se revela como a forma de organização adotada pela burguesia para a garantia de sua propriedade e de seus interesses comuns. Sendo assim, o ilusório interesse geral proclamado pelo Estado se revela como o interesse médio da classe dominante.

Nas palavras de Marx, a propriedade privada percorre uma longa história

“até chegar ao capital moderno, condicionado pela grande indústria e pela concorrência universal, isto é, até chegar à propriedade privada pura, que despojou de toda aparência de comunidade e que excluiu toda a influência do Estado sobre o desenvolvimento da propriedade. A esta propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno, o qual, comprado paulatinamente pelos proprietários privados através dos impostos, cai completamente sob o controle destes pelo

sistema da dívida pública, e cuja existência, como é revelado pela alta e baixa dos valores do Estado na bolsa, tornou-se completamente dependente do crédito comercial concedido pelos proprietários privados, os burgueses. A burguesia, por ser já uma *classe* e não mais um *estamento*, é obrigada a organizar-se nacionalmente, e não mais localmente, a dar uma forma geral a seu interesse médio. Através da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquire uma existência particular, ao lado e fora da sociedade civil; mas este Estado não é mais do que a forma de organização que os burgueses necessariamente adotam, tanto no interior como no exterior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses” (p. 98).

Aqui, cabe ressaltar a indissociabilidade entre o Estado e a propriedade privada, ou seja, não apenas o fato de o Estado ser um fruto da propriedade privada, como também o fato de ser dominado pelos proprietários. Segundo Marx, “o Estado só existe por causa da propriedade privada”; mais ainda, o Estado é um órgão que tem como finalidade a defesa da propriedade privada e, portanto, é um órgão de dominação da burguesia. Marx chega a comparar o Estado a um *cão de guarda* da burguesia, uma vez que “os *bourgeois* [organizaram] a defesa da sua propriedade sob a forma do Estado” (v. II, p. 177). Trata-se, portanto, de reconhecer “O fato de a classe dominante constituir o seu domínio coletivo em força pública, em Estado” (v. II, p. 176), como também, paralelamente, reconhecer a “impotência do Estado relativamente à atuação dos proprietários privados” (v. II, p. 177). Segundo Marx, “o comércio mundial já mostrou claramente que os proventos dos burgueses em nada dependem da política, sendo esta, pelo contrário, totalmente função desses proventos” (v. II, p. 181).

Segundo Marx, a história comprova facilmente que o enriquecimento dos proprietários privados caminha lado a lado com o endividamento do Estado e que, portanto, este se torna cada vez mais dependente daqueles:

“O desenvolvimento e a acumulação da propriedade burguesa, por outras palavras, o desenvolvimento do comércio e da indústria, permitiram aos indivíduos enriquecerem, enquanto o

Estado se endividava cada vez mais. Este fato tornou-se notório já nas primeiras repúblicas mercantis da Itália, continuou a manifestar-se mais tarde e teve o seu apogeu na Holanda a partir do século passado, onde o especulador Pinto o assinalava já em 1750, e reproduz-se atualmente na Inglaterra. É portanto manifesto que, desde que a *bourgeoisie* acumulou dinheiro, o Estado teve de mendigar junto dela e acabou por ser literalmente comprado (...). Apesar de comprado, o Estado continua pouco endinheirado e, portanto, dependente dos *bourgeois*” (v. II, pp. 184-185).

Retomando mais um desenvolvimento da *Questão Judaica*, Marx reafirma o fato de que o cidadão é escravo do *bourgeois*, e que este só atua enquanto cidadão quando seus interesses privados estão ameaçados:

“os *bourgeois* não permitem que o Estado se imiscua nos interesses privados e só lhe concedem o poder necessário à sua segurança e manutenção da concorrência (...) em suma, os *bourgeois* só se manifestam como cidadãos conforme as exigências das suas relações privadas” (v. II, pp. 176-177)

Para Marx, os impostos são na realidade o financiamento da força protetora da propriedade privada, a polícia:

“Os *bourgeois* pagam bem ao seu Estado, e fazem com que a nação lhe suporte os encargos, para poder pagar mal sem risco. Pagando bem, assegura a força protetora dos servidores do Estado, uma polícia. Pagam sem descontentamento e fazem com que a nação pague pesadas contribuições sob a forma de descontos sobre os salários, para conseguir que os operários suportem os seus pagamentos. ‘Stirner’ faz aqui uma nova descoberta econômica: o salário é uma contribuição, um imposto que o *bourgeois* pagaria ao proletário, ao passo que, para os outros, para os economistas profanos, os impostos são uma contribuição que o proletário paga ao *bourgeois*” (v. I, p. 253).

Assim, longe de aparecer como a esfera da liberdade supostamente corrompida pelos burgueses, o Estado moderno surge como um órgão indissociável e subordinado à propriedade privada, cuja finalidade é justamente a manutenção e garantia das relações dominantes.

c) Crítica da ilusão política e jurídica e crítica do direito

Como vimos, o foco principal de Marx na *Ideologia Alemã* é a crítica dos filósofos neo-hegelianos, chamados por Marx ao longo do texto de *ideólogos*. Os ideólogos são aqueles que compartilham de um modo de pensar idealista, que inverte as relações reais. Além dos filósofos neo-hegelianos, há uma outra categoria particular de ideólogos, que também é um alvo fundamental da crítica de Marx: os juristas e os políticos (incluindo os estadistas práticos).

Já na *Questão Judaica* encontramos a crítica explícita de Marx aos limites da compreensão dos revolucionários franceses, que depois se desdobra consideravelmente nas *Glosas de 1844*, com a crítica do “entendimento político” ou “ponto de vista político”, e também na *Sagrada Família*, com a crítica da “superstição política” e da “ilusão gigantesca dos terroristas revolucionários”. Na *Ideologia Alemã*, Marx apresenta novos elementos para essa crítica, que agora se volta contra a “ideologia política”, a “ilusão política”, ou “as ilusões dos juristas, dos políticos (incluindo entre estes os estadistas práticos)”.

Se o idealismo filosófico é característico dos “alemães”, a ideologia política é própria aos “ingleses e franceses”. Tanto os alemães quanto os ingleses e franceses são ideólogos, porém cada um à sua maneira. Há pontos comuns, mas sempre com suas particularidades. Em algumas passagens da *Ideologia Alemã*, ainda que por vezes de maneira implícita, Marx compara essas duas correntes de pensamento que são, simultaneamente, alvo de sua crítica. O principal ponto comum é que ambas padecem da desconsideração da base real da vida humana, isto é, das condições materiais de existência, da produção material da vida. A particularidade é que, se os alemães omitem *completamente* essa base, os ingleses e franceses a consideram como algo *secundário*, sem qualquer conexão com o curso da história. De um modo ou de outro, o resultado é o mesmo:

“Toda concepção histórica, até o momento, ou tem omitido completamente esta base real da história, ou a tem considerado como algo secundário, sem qualquer conexão com o curso da história. Isto faz com que a história deva sempre ser escrita de acordo com um critério situado fora dela. A produção da vida real aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrrestre. Com isto, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história” (p. 57).

Como vimos, o ponto de partida de toda concepção histórica, para Marx, é o reconhecimento do processo real de produção da vida humana através da relação fundamental do homem com a natureza (atividade sensível, trabalho), que é uma relação necessariamente consciente e social. A sociedade civil, definida como a “organização social que se desenvolve imediatamente a partir da produção e do intercâmbio”, surge como o cenário real da história, como a base real de todas as produções humanas, incluindo o Estado e todas as formas de consciência. Os alemães, ao omitir essa base real, reduziam a história ou a uma sucessão de idéias puras. Já os ingleses e franceses, presos à ideologia política, ao considerarem essa base apenas de maneira secundária e sem conexão com a história, acabavam por reduzir a história aos acontecimentos políticos destacados de sua base real. Tanto as idéias quanto as ações políticas estão distorcidos ideologicamente, na medida em que estão destacados de sua base real, entendidos como seres autônomos, com história própria.

Nas palavras de Marx:

“Vê-se, já aqui, que esta sociedade civil é a verdadeira fonte, o verdadeiro cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que, negligenciando as relações reais, limitava-se às ações altissonantes dos príncipes e dos Estados” (p. 53).

E, mais adiante:

“Conseqüentemente, tal concepção apenas vê na história as ações políticas dos príncipes e do Estado, as lutas religiosas e as lutas teóricas em geral, e vê-se obrigada, especialmente, a *compartilhar*, em cada época histórica, a *ilusão desta época*. Por exemplo, se uma época imagina ser determinada por motivos puramente ‘políticos’ ou ‘religiosos’, embora a ‘política’ e a ‘religião’ sejam apenas formas de seus motivos reais, então o historiador da época considerada aceita essa opinião. A ‘imaginação’, a ‘representação’, que esses homens determinados fizeram de sua práxis real transforma-se na única força determinante e ativa que domina e determina a práxis desses homens. Quando a forma tosca sob a qual se apresenta a divisão do trabalho entre os hindus e entre os egípcios suscita nesses povos um regime de castas próprio de seu Estado e de sua religião, o historiador crê que o regime de castas é a força que engendrou essa forma social tosca” (pp. 57-58).

O equívoco fundamental da “ilusão política” ou “ideologia política” é a inversão das determinações reais entre Estado e sociedade civil, a desconsideração da sociedade civil enquanto base real do Estado, o qual é entendido como ser autônomo e determinante.

Até aqui, a comparação foi apenas implícita, priorizando o resultado comum a ambas, isto é, a desconsideração da base real da história. Porém, quando a comparação se torna explícita e o foco é ressaltar a diferença, Marx chega a afirmar uma certa superioridade dos ingleses e franceses e em relação aos alemães: segundo Marx, os ingleses e franceses estão mais próximos da realidade do que os alemães, já que os acontecimentos políticos, ainda que distorcidos ideologicamente, isto é, destacados de sua base real e entendidos de maneira autônoma, estão mais próximos da realidade do que os pensamentos puros. Nas palavras de Marx,

“Enquanto os franceses e os ingleses se atêm à ilusão política, que está certamente mais próxima da realidade, os alemães se movem na esfera do ‘espírito puro’ e fazem da ilusão religiosa a força motriz da história” (p. 58).

E, logo adiante:

“A filosofia hegeliana da história é a última conseqüência, levada à sua ‘expressão mais pura’, de toda esta historiografia alemã, que não gira em torno de interesses reais, sequer de interesses políticos, mas em torno de pensamentos puros (...)” (p. 58).

Reforçando a mesma posição, Marx reconhece que, mesmo presos à ideologia política, os ingleses e franceses foram os primeiros a tentar dar uma base materialista para a história:

“Embora não tenham percebido a conexão deste fato [produção dos meios de vida, produção da própria vida material] com a assim chamada história senão de maneira extremamente unilateral, sobretudo quando se mantinham presos à ideologia política, os franceses e os ingleses, mesmo assim, realizaram as primeiras tentativas para dar à historiografia uma base materialista, ao escreverem as primeiras histórias da sociedade civil, do comércio e da indústria” (p. 40).

Se a ideologia política já é uma grande inversão das determinações reais, Marx acusa os alemães de “idealizar a ideologia”, distanciando-se ainda mais da realidade:

“Hegel idealizava a representação do Estado própria dos ideólogos políticos, os quais ainda partiam dos indivíduos particulares, embora somente da *vontade* desses indivíduos, e fazia dessa vontade comum a vontade absoluta” (v. II, p. 165).

No item “A relação do Estado e do Direito com a Propriedade” do capítulo I – Feuerbach e nos itens “I. O Direito” e “II. A Lei” do capítulo sobre Max Stirner, Marx apresenta uma crítica da “concepção idealista do Estado” (v. II, p. 143). Trata-se da

denúncia da “ilusão jurídica que reduz o direito à mera vontade” (pp. 99-100), da “ilusão dos juristas e dos políticos no que respeita à concepção da vontade soberana” (v. II, p. 138), da “ilusão política de um reino do bel-prazer, da vontade ideológica” (v. II, p. 144) ou, mais precisamente, a “ilusão de que a lei se baseia na vontade e, mais ainda, na vontade destacada de sua base real – na vontade *livre*” (p. 98).

Essas passagens da *Ideologia Alemã* podem ser compreendidas como uma continuação da crítica do “entendimento político” ou do “ponto de vista político” das *Glosas de 1844* – como vimos na Parte 1 do Capítulo 2 desta dissertação. Nas *Glosas*, Marx afirmava que

“O entendimento *político* o é, precisamente porque pensa *dentro* dos limites da política. E, quanto mais vivo e sagaz seja, *mais incapacitado* se encontrará para compreender os males sociais”.

E já denunciava incisivamente a crença política na onipotência da vontade:

“O princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral e, portanto, mais perfeito seja o entendimento *político*, tanto mais acreditará na *onipotência* da vontade, tanto mais resistirá a ver as *barreiras naturais* e espirituais que se levantam diante dela, mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais” (*Glosas*, p. 514).

Na *Ideologia Alemã*, Marx inicia sua crítica à “ilusão política” demonstrando a semelhança entre o procedimento do idealismo no âmbito filosófico e no âmbito político, ou seja, demonstrado que a “ilusão política” não passa de uma variante da ideologia – no sentido de inversão idealista das determinações reais –, ao lado da ideologia filosófica. Assim como os filósofos destacam o pensamento de sua base real - os indivíduos e suas condições materiais de existência – e chegam a uma história do pensamento puro, os políticos e juristas “arrancam o direito de sua base real” e chegam a uma “vontade soberana”. Esta “vontade soberana”, igualmente arrancada de sua base real, teria uma história própria objetivada nas leis. A história real, ao invés de reduzir-se ao domínio das idéias, como para os filósofos, reduz-se

agora, na “ideologia política”, ao domínio das leis sucessivas. Segundo Marx, “É esta a ilusão específica dos juristas e dos políticos”:

“Tivemos já ocasião de verificar como foi possível surgir entre os filósofos, pelo fato de separarem os pensamentos dos indivíduos das condições empíricas em que estes se baseiam, uma evolução e uma história do pensamento puro. Desta forma, é igualmente possível arrancar o direito da sua base real, dele extrair uma ‘vontade soberana’ que se modifica conforme as épocas e que possui nas suas criações, que são o conjunto das leis, a sua própria história autônoma. Deste modo, a história civil e política resolve-se ideologicamente numa história do domínio das leis sucessivas. É esta a ilusão específica dos juristas e dos políticos (...)” (v. II, p. 137).

A crítica da “ilusão jurídica” não é apenas crítica de um modo equivocado de compreender a realidade, mas também e ao mesmo *crítica do direito enquanto tal*. A “ilusão jurídica e política”, portanto, não é apenas um equívoco da consciência, mas uma determinação da própria realidade.

No item “A relação do Estado e do Direito com a Propriedade” do capítulo I – Feuerbach, o esforço central de Marx é demonstrar que o direito, diferentemente do que reza a ideologia política, não é baseado na vontade, muito menos na vontade destacada de sua base real, a “vontade soberana”, mas, ao contrário, se fundamenta em relações materiais, mais especificamente nas relações de propriedade e, portanto, não possui uma história própria: “(Não se deve esquecer que tanto o direito quanto a religião não têm história própria)” (p. 99).

Segundo Marx, “O direito privado desenvolve-se simultaneamente com a propriedade privada” (p. 98). Por exemplo, “Amalfi, a primeira cidade da Idade Média que teve um extenso comércio marítimo, foi também a primeira a elaborar o direito marítimo” (p. 99). Marx faz uma rápida história do direito privado mostrando que, “Tão logo o comércio e a indústria desenvolveram a propriedade privada, primeiro na Itália e mais tarde em outros países, o altamente desenvolvido direito privado romano foi imediatamente adotado de novo e considerado como autoridade” (p. 99). E “Cada vez que, através do desenvolvimento da indústria e do comércio, surgem

novas formas de intercâmbio (por exemplo, companhias de seguro etc.), o direito tem sido sempre obrigado a admiti-las entre os modos de adquirir propriedade” (p. 101). Com isso, Marx revela que as relações de propriedade são a base real do direito e que, portanto, ele não tem uma história autônoma. Por isso, Marx se refere ao jurista como um “ideólogo da propriedade privada” (v. I, p. 298).

Em seguida, Marx considera mais de perto o direito privado e analisa a ilusão contida no *jus utendi et abutendi* (direito de usar a abusar), isto é, no direito de propriedade privada. Segundo Marx:

“No direito privado, as relações de propriedade existentes são declaradas como sendo resultado da vontade geral. O próprio *jus utendi et abutendi* exprime, de um lado, o fato de que a propriedade privada tornou-se completamente independente da comunidade e, de outro, a ilusão de que a própria propriedade privada repousa unicamente na vontade privada, na disposição arbitrária da coisa” (pp. 100).

Segundo Marx, porém, embora de direito ele possa usar e abusar da sua propriedade, é preciso considerar que uma coisa só se torna uma verdadeira propriedade na relação prática do comércio, relação esta que é independente do direito. Nas palavras de Marx:

“Na prática, o *abuti* (o abusar) tem limites econômicos muito bem determinados para o proprietário privado, se este não quer que sua propriedade, e com ela seu *jus abutendi* (direito de abusar), passe para outras mãos, já que a coisa, considerada simplesmente em relação com a sua vontade, não é inteiramente uma coisa, mas apenas se torna uma coisa, uma verdadeira propriedade, no comércio e independentemente do direito (uma *relação*, a que os filósofos chamam de idéia)” (p. 100).

Mas a ilusão não existe somente na cabeça do proprietário privado ou dos juristas, ou seja, não se trata apenas de uma compreensão equivocada da realidade.

A ilusão jurídica é antes uma ilusão própria às relações da propriedade privada, uma vez que é possível ter o título jurídico de alguma coisa, sem ter de fato esta coisa.

“Esta ilusão jurídica, que reduz o direito à mera vontade, conduz necessariamente, no desenvolvimento ulterior das relações de propriedade, ao resultado de que uma pessoa pode ter um título jurídico em relação a uma coisa sem realmente ter a coisa. Assim, por exemplo, se a renda de um lote de terra é suprimida pela concorrência, o proprietário do mesmo conserva, sem dúvida, seu título jurídico, bem como o *jus utendi et abutendi*. Mas nada poderá fazer como ele: nada possuirá enquanto proprietário de terra se não possuir também capital suficiente para cultivar seu lote” (p. 100).

O esforço de Marx, nessas passagens, é justamente mostrar que o direito provém e é determinado pelas relações de propriedade, que são relações objetivas e que não dependem unicamente do arbítrio privado. A redução do direito à mera vontade, chamada por Marx de “ilusão jurídica”, é portanto um procedimento característico da ideologia, na medida em que inverte as relações reais, omitindo a base real do direito, que é tratado como se possuísse uma existência autônoma e determinante.

Essa crítica da ilusão jurídica atinge a vertente contratualista que encontra em Rousseau o seu principal representante. Segundo essa tradição de pensamento e segundo os próprios códigos jurídicos, as relações entre os indivíduos não apenas são fortuitas como são entendidas como frutos da vontade individual. Como diz Marx,

“Esta ilusão dos juristas também explica o fato de que, para eles e para todos os códigos jurídicos, é algo fortuito que indivíduos estabeleçam relações entre si (por exemplo contratos); explica por que consideram que essas relações [podem] ser estabelecidas de acordo ou não com a vontade, e que seu conteúdo descansa inteiramente sobre o [arbítrio] individual das partes contratantes” (p. 100).

No capítulo sobre Max Stirner, Marx retoma e aprofunda alguns aspectos de sua crítica da “ilusão jurídica”. De acordo com Marx, para Stirner “O direito não nasce das condições materiais em que vivem os homens nem tão-pouco dos conflitos que resultam delas, nasce sim do conflito que os opõe à representação que se vêem obrigado ‘a tirar das suas cabeças’” (v. II, p. 118). Por isso, “O que desejamos é que São Sancho se disponha a verificar em que medida o *direito* está associado à *propriedade* privada e implica, além disso, toda uma série de outras relações jurídicas (...)” (v. II, pp. 118-119). Porém, “Como não se ocupa absolutamente nada do *conteúdo* do direito, já não falando em fazer-lhe crítica, a única coisa que lhe resta, para fingir que está a falar dele, é conservar, pelo menos, a *palavra*” (v. II, p. 122). “Tal atitude evita-lhe ter de saber alguma coisa sobre o modo de produção medieval, que tem como expressão política o privilégio, e sobre o modo de produção moderno, que tem como expressão o *direito* puro e simples, o *direito igual*, e, também, sobre as relações entre estes dois modos de produção e as relações jurídicas que lhes correspondem” (v. II, p. 133).

Nesse capítulo, Marx faz algumas considerações esclarecedoras sobre a história do pensamento sobre o direito. Segundo Marx, há duas correntes opostas: de um lado, há os autores que apresentam a *força* como o fundamento do direito e, de outro, aqueles que o fundamentam na *vontade*. A crítica de Marx, como se depreende do que foi exposto acima, se dirige contra a corrente que fundamenta o direito na vontade.

Segundo Marx, fundamentar o direito na força foi o que permitiu a dissociação entre a moral e a teoria política:

“desde Maquiavel, Hobbes, Bodin, etc., nos tempos modernos, não falando já nos autores antigos, a força tem sido apresentada como fundamento do direito; foi graças a isso que a concepção teórica da política foi dissociada da moral; fato que veio a introduzir, muito simplesmente, este postulado: a política tinha de ser analisada de maneira autônoma” (v. II, p. 124).

O próprio Marx se insere na corrente que entende a força como o fundamento do direito, no sentido de que as relações jurídicas são “o sintoma, a expressão de *outras* relações sobre que repousam o poder do Estado”. E isso, de

uma forma “perfeitamente independente da *vontade* dos indivíduos”. A crítica à ilusão jurídica que reduz o direito à mera vontade consiste, essencialmente, em reafirmar o primeiro pressuposto da crítica de Marx à política: o Estado não existe de maneira autônoma, mas tem como base real a sociedade civil, ou seja, a vida material do indivíduos, o seu modo de produção e as suas formas de intercâmbio; são essas relações materiais que criam o poder de Estado, e não o contrário. Acompanhem as palavras de Marx nesta passagem que, como vimos anteriormente, condensa o núcleo da crítica da Marx à política:

“Na história real, os teóricos que têm tomado o *poder* como fundamento do direito opuseram-se diretamente àqueles que consideravam a *vontade* como base (...). Se tornarmos o poder, a força, no fundamento do direito, tal como fizeram Hobbes e outros mais, então o direito, a lei, etc., apenas são o sintoma, a expressão de *outras* relações sobre que repousam o poder do Estado. A vida material dos indivíduos, que não depende de modo nenhum apenas da sua ‘vontade’, o seu modo de produção e as suas modalidades de troca, que se condicionam reciprocamente, são a base real do Estado e continuarão a sê-lo em todos os estádios em que sejam ainda necessárias a divisão do trabalho e a propriedade privada, de uma forma perfeitamente independente da *vontade* dos indivíduos. Estas condições reais não são, de modo algum, criadas pelo poder do Estado, pelo contrário, são elas que criam este poder” (v. II, p. 135).

Vemos que, além da reafirmação do ponto de partida da crítica de Marx à política, a crítica da “ilusão jurídica” envolve ao mesmo tempo a denúncia específica da transfiguração ideológica da vontade - que consiste no procedimento idealista de arrancar a vontade de sua base real. Por isso, Marx se vê obrigado a reafirmar a base real da vontade, ou seja, as circunstâncias materiais que determinam a vontade dos indivíduos.

Para Marx, é preciso examinar o que os indivíduos “fazem na realidade e o que, em determinadas circunstâncias, são compelidos a fazer” (v. II, p. 16). Ou seja, determinadas circunstâncias criam formas necessárias de afirmação dos indivíduos,

as quais não dependem unicamente da sua vontade. Por exemplo, “o egoísmo, assim como o devotamento, é uma das formas e, em certas condições, uma forma necessária da afirmação dos indivíduos” (v. II, p. 17).

No caso da política, verifica-se a mesma determinação. Sob o domínio da propriedade privada e da divisão do trabalho, o Estado é uma forma necessária assumida pelo poder da classe dominante. Isso não depende nem da vontade dos indivíduos que exercem o poder, nem dos indivíduos que compõem as classes dominadas. As condições materiais fazem com que os indivíduos da classe dominante sejam compelidos a dar à sua vontade média a expressão geral de uma vontade de Estado, ou seja, de lei. A lei, para Marx, não passa da expressão da vontade dos indivíduos da classe dominante, vontade que é determinada por condições objetivas comuns a esta classe. Se na forma, a lei tem caráter geral, ou seja, é válida para todos independente do seu bel-prazer, no conteúdo, ela é a expressão da vontade média da classe dominante, ou seja, dos interesses comuns a essa classe, determinados pelas condições comuns em que vivem seus membros. Nas palavras de Marx:

“Os indivíduos que exercem o poder nestas condições [*domínio da propriedade privada e da divisão do trabalho*] não podem, portanto, abstraindo já do fato de o seu poder se dever constituir em *Estado*, fazer outra coisa senão dar à sua vontade determinada por estas condições precisas, a expressão geral de uma vontade de Estado, de uma lei – e o conteúdo dessa expressão é sempre dado pelas suas condições de classe, o que é possível deduzir com muita clareza do exame do direito privado e do direito penal” (v. II, p. 136).

Sempre enfatizando a determinação da vontade dos indivíduos pelas suas condições materiais de existência, Marx reafirma que a lei é uma forma necessária de afirmação da vontade dos indivíduos da classe dominante, porém não da vontade de cada um tomado isoladamente, mas apenas enquanto vontade média, ou seja, enquanto expressão dos interesses comuns de sua classe, os quais são determinados por condições materiais efetivamente comuns:

“Não depende da sua vontade idealista, do seu bel-prazer, o fato de o seu corpo ter ou não ter peso; tão-pouco depende deles impor a sua própria vontade sob a forma de lei ou não, e simultaneamente, afirmá-la como sendo independente do bel-prazer pessoal de cada um deles considerado individualmente. O seu domínio pessoal tem apenas possibilidade de se constituir, simultaneamente, como domínio médio. O seu domínio pessoal assenta sobre condições de existência comuns a um grande número de entre eles, condições de que eles, os que ascenderam ao poder, têm de assegurar a persistência contra os outros modos de vida e que, além disso, terão de afirmar como válidas para a generalidade. A expressão desta vontade determinada pelos seus interesses comuns é a lei” (v. II, p. 136).

Para as classes dominadas, mantém-se a mesma determinação: não depende de sua vontade nem a existência e nem a superação do Estado e da lei. Ambas são determinadas pelas condições materiais da produção da vida humana. Para Marx, a própria “vontade” de superação do Estado e da lei só pode surgir quando as forças produtivas atingem um alto nível de desenvolvimento, que torna possível a superação real da concorrência, “e de par com ela do Estado e da lei”³⁹. Ou seja, segundo Marx, há condições materiais no interior das quais pode surgir determinada vontade, a qual por isso mesmo não é arbitrária, mas socialmente determinada. Entretanto, uma vez dadas as condições materiais para o surgimento dessa vontade, os ideólogos a destacam de sua base real e a transformam assim numa vontade arbitrária, que pode ser estendida a qualquer momento histórico. Nas palavras de Marx:

“O mesmo acontece no que respeita às classes dominadas: tão pouco depende da sua vontade o fato de existir a lei e o Estado. Enquanto as forças produtivas não tiverem atingido um ponto de desenvolvimento que torne supérflua a concorrência –

³⁹ O tema da superação do Estado será abordado mais detalhadamente no item “e) Política X Emancipação Humana” deste capítulo. Aqui, cabe apenas ressaltar a crítica de Marx à ilusão jurídica que se baseia na “vontade ideológica”, isto é, na vontade arrancada de sua base real.

outra coisa não fariam, portanto, senão fazer renascer a concorrência – para as classes dominadas seria aspirar ao impossível ter apenas a ‘vontade’ de abolir a concorrência, e de par com ela o Estado e a lei. De resto, esta ‘vontade’ não existe, antes de o desenvolvimento das condições sociais a poder produzir realmente, senão na imaginação dos ideólogos. Uma vez que as condições suscetíveis de a produzir estejam suficientemente desenvolvidas, o ideólogo pode considerar esta vontade como uma vontade puramente arbitrária e, assim, possível de conceber em todos os tempos e em todas as circunstâncias históricas” (v. II, pp. 136-137).⁴⁰

Aqui, trata-se de ressaltar a crítica específica de Marx a essa “vontade arbitrária”, também chamada de “vontade ideológica”, “vontade soberana”, “vontade livre” e “reino do bel-prazer”, uma vez que ela constitui o fundamento da “ilusão específica dos juristas e dos políticos”. A “ilusão jurídica” é também referida ironicamente por Marx como “a imaginação fantástica que leva a ver, no direito e na lei, o domínio exercido por uma vontade geral autônoma” (v. II, p. 137). Contra a “ilusão dos juristas e políticos”, Marx sustenta incansavelmente ao longo de toda a *Ideologia Alemã* que tanto a vontade dos indivíduos quanto o Estado não podem ser considerados como seres autônomos, com bases próprias, que determinam as relações sociais; mas que, ao contrário, são ambos provenientes do modo de existência material dos indivíduos:

“Ora, o Estado não existe em virtude de uma vontade soberana, mas o Estado, proveniente do modo de existência material dos indivíduos, assume além do mais a forma de uma vontade soberana. Se esta vontade perde alguma vez o seu poder, tal fato não envolve somente mudança da vontade, mas também da existência material, da vida dos indivíduos, e a esta mudança se deve ter mudado a sua vontade” (v. II, p. 137).

⁴⁰ Nesta passagem, além da crítica à “vontade ideológica” característica da “ilusão jurídica”, encontramos uma reafirmação da indissociabilidade entre política e propriedade privada, e da propriedade privada enquanto base da política, quando Marx fala em “abolir a concorrência, e de par com ela o Estado e a lei” (grifos meus).

Marx apresenta dois exemplos que corroboram a sua crítica à vontade soberana e ainda demonstram que ela atinge não apenas os teóricos, mas também os políticos e estadistas práticos. O primeiro exemplo é de Frederico Guilherme IV, rei da Prússia à época, que, assim como Max Stirner,

“também considerava as leis como expressão pura e simples da vontade soberana, surpreendendo-se em seguida, pelo fato de elas fracassarem sempre quando aplicadas a ‘essa espécie de matéria informe’ que é o mundo. Ele que veja se algum dos seus inocentes caprichos pode alguma vez alcançar a eficácia de um despacho ministerial. Que decrete, pois, um empréstimo de 25 milhões, a centésima décima parte da dívida pública da Inglaterra, e verá de onde provém a vontade soberana” (v. II, p. 138).

O segundo exemplo remete diretamente, ainda que não de maneira explícita, ao mote das *Glosas Críticas de 1844*, ou seja, à relação entre o Estado e os governantes, de um lado, e os problemas sociais, especificamente a pobreza, de outro. Nas *Glosas*, Marx apresenta um histórico da legislação sobre a pobreza na Inglaterra, cita as tentativas de Napoleão e da Convenção de acabar com a mendicância e o pauperismo, justamente para demonstrar que, por mais que haja vontade política e se decrete a abolição da pobreza, a pobreza não pode ser suprimida por meio de um decreto. Segundo Marx, o Estado é intrinsecamente impotente diante da pobreza e dos males sociais, uma vez que ele repousa justamente sobre esses males. Assim, ele só poderia superar a contradição entre a boa vontade dos governantes e suas capacidades reais destruindo-se a si mesmo.

Na *Ideologia Alemã*, Marx se contenta em referir brevemente que

“Uma análise, mesmo superficial, da legislação, por exemplo da legislação sobre a questão da pobreza, em todos os países, demonstrar-nos-ia o que sucedeu aos governantes sempre que supuseram poder impor esta ou aquela medida unicamente pela sua ‘vontade soberana’, ou seja, por simples imposição do seu querer” (v. II, p. 138).

d) Crítica dos direitos do homem

“Um Yankee dirige-se à Inglaterra; um juiz impede-o de chicotar o seu escravo e o Yankee grita, indignado: ‘Do you call this a land of liberty, where a man can’t larrup his nigger’” (v. I, p. 266).⁴¹

Como vimos na abertura deste capítulo, Marx não apresenta na *Ideologia Alemã* nenhum desenvolvimento substancial no que se refere à questão dos direitos do homem. Se as conquistas são imensas no que se refere à política e ao direito em geral, o problema específico dos direitos do homem aparece pouquíssimas vezes ao longo do texto e, quando aparece, Marx dá a questão por resolvida, remetendo o leitor direta e explicitamente à *Questão Judaica* e à *Introdução de 1843*, publicadas nos *Anais Franco-Alemães* – o que já é uma evidência da continuidade de sua posição a respeito do tema.

Há basicamente duas passagens em que o tema é referido por Marx. Na primeira, Marx revela que a sua crítica dos direitos do homem é apenas uma parte de sua crítica do direito enquanto tal. Mais ainda, ao mesmo tempo em que reafirma a indissociabilidade entre direito e propriedade privada, marca a incompatibilidade entre comunismo e direito. E nem se dá ao trabalho de explicar, apenas remetendo às passagens dos *Anais Franco-Alemães* em que os temas foram tratados – a última referência é ao texto de Engels “Para uma crítica da Economia Política” também publicado no periódico:

“No que toca ao direito, já sublinhamos, aliás como muitos outros, a oposição entre o comunismo e o direito, quer se trate do público, do privado ou da sua formulação mais genérica enquanto direitos do homem. Ver os *Anais franco-alemães*, onde o privilégio é considerado como correspondendo à propriedade privada ligada a um estado [nota: “na acepção que a palavra toma na expressão ‘terceiro estado’”], e o direito como correspondendo às condições da concorrência, da propriedade privada livre (pág. 206 e segs.). Do mesmo modo, o próprio direito do homem é estudado enquanto privilégio e a

⁴¹ “E chamam a isto um país livre, onde nem se pode chicotar o nosso próprio negro”.

propriedade privada enquanto monopólio. Por outro lado, a crítica do direito é relacionada com a filosofia alemã e apresentada como conseqüência da crítica da religião (pág. 72); e os axiomas do direito, que se afirma deverem conduzir ao comunismo, são concebidos como axiomas da propriedade privada, tal como o direito da propriedade comum é concebido como condição imaginária do direito da propriedade privada (pág. 98-99)” (v. I, p. 265).

A outra passagem está no capítulo contra Max Stirner. Nela, depois de apresentar a posição do filósofo neo-hegeliano de maneira extremamente irônica, Marx nem se dá ao trabalho de argumentar, e apenas lamenta: “Tudo isto depois de terem sido suficientemente desmascaradas nos *Anais franco-alemães* as ilusões sobre o Estado e os Direitos do Homem”. Esta simples frase demonstra que Marx considera de fato válida a sua crítica do Estado e dos direitos do homem tal como apresentada na *Questão Judaica* e na *Introdução* e, justamente por isso, confirma a continuidade de sua posição sobre o tema. Vale conferir a passagem na íntegra:

“O nosso mestre-escola [*referência irônica a Max Stirner*] não deixou de fazer notar que, muito recentemente, se têm confundido os liberais com a *bourgeoisie*. Dado que São Max confunde a *bourgeoisie* com os bravos cidadãos, os pequenos-burgueses alemães, nunca interpreta os fatos que lhe foram transmitidos de acordo com o seu significado real, conforme os expressaram todos os outros componentes, isto é, de modo a revelar nas fórmulas liberais a expressão idealista dos interesses reais da *bougeoisie*. Na sua opinião, o fim último do *bourgeois* é converter-se num liberal perfeito, num cidadão. Para ele, não é o *bourgeois* que é a verdade do *citoyen*, mas o *citoyen* que é a verdade do *bourgeois*. Servindo-se desta concepção, tão sagrada como alemã, vai ao ponto de, na página 130, transformar ‘a burguesia’ (deve ler-se: o domínio da *bourgeoisie*) ‘numa *idéia*, *nada* mais do que uma *idéia*’, e de apresentar ‘o Estado’ como ‘o homem verdadeiro’ que, através dos ‘Direitos do homem’, atribui a cada *bourgeois*

individualmente os direitos do Homem, conferindo-lhe assim a verdadeira consagração. Tudo isto depois de terem sido suficientemente desmascaradas nos *Anais franco-alemães* as ilusões sobre o Estado e os Direitos do Homem (...)" (v. I, p. 246).

E, em nota, esclarece:

"[Nota de Marx e Engels:] Nos An[ais] franco-al[emães], dado o contexto, essas ilusões só eram desmascaradas relativamente aos Direitos do homem da Revolução francesa. Aliás, esta concepção da concorrência como 'Direitos do homem' já se encontra um século antes nos porta-vozes da *bourgeoisie* (John Hamp[den], Petty, Boisguillebert, Child, etc.)" (v. I, pp 246-247).

e) Política X Emancipação Humana

No que se refere à emancipação humana, a *Ideologia Alemã* traz desdobramentos fundamentais, que mereceriam uma análise mais cuidadosa. Aqui, porém, limitaremos essa análise ao estritamente necessário para demonstrar a incompatibilidade radical que existe para Marx entre o Estado e a afirmação da liberdade humana.

Antes de tudo, é preciso ressaltar que há pressupostos práticos para a emancipação do homem. Segundo Marx, o grau de emancipação possível em cada período histórico é determinado pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas. Como vimos, um desenvolvimento limitado das forças produtivas, pelo fato de não ser capaz de satisfazer toda a sociedade, gera *necessariamente* uma situação de antagonismo em que uns (uma minoria) se apropriam das forças produtivas enquanto outros (a maioria) são excluídos dessa apropriação e têm de lutar pelo necessário. Isso significa que a propriedade privada e, de par com ela, o Estado e a lei são produtos necessários do desenvolvimento limitado das forças produtivas. Cada grau de emancipação conquistado ao longo da história foi fruto da criação de novas forças produtivas, que permitiram e impulsionaram o

revolucionamento do modo anterior de satisfação das necessidades, isto é, da organização social anterior. Porém, até hoje, segundo Marx, toda emancipação conquistada foi limitada justamente porque foi realizada na base de forças produtivas insuficientes:

“os homens atingiram de cada vez um grau de emancipação que lhes era prescrito e permitido, não pelo seu ideal de homem, mas pelas forças produtivas existentes. No entanto, todas as emancipações se realizaram até hoje na base de forças produtivas limitadas, cuja produção, incapaz de satisfazer toda a sociedade, só permitia o progresso se uns satisfizessem as suas necessidades a expensas dos outros, o que dava a uns – a minoria – o monopólio do progresso, enquanto os outros – a maioria – devido à sua luta continua pela satisfação das necessidades mais elementares eram, entretanto (ou seja, até à criação de novas forças produtivas de carácter revolucionário), excluídos de todo o progresso. Assim, a sociedade evoluiu sempre no quadro de um antagonismo, o dos homens livres e dos escravos na antiguidade, dos nobres e dos servos na idade média, da *bourgeoisie* e do proletariado nos tempos modernos” (v. II, p. 291).

Isso significa, dizendo de maneira mais concreta, que

“somente é possível realizar a libertação real no mundo real e através de meios reais; que não se pode superar a escravidão sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny* [*primeira máquina de tecer automática*], nem a servidão sem melhorar a agricultura; e que não é possível libertar os homens enquanto não estiverem em condições de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A ‘libertação’ é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é efetivada por condições históricas” (p. 65)

Sendo assim, a superação da propriedade privada só é possível com um altíssimo desenvolvimento das forças produtivas, que segundo Marx já existia na

sua época. Sem esse desenvolvimento, a “vontade” de superação da propriedade privada não passaria de uma aspiração ao impossível. Mais ainda, uma tentativa de superação “na base de forças produtivas limitadas” teria como resultado necessário o renascimento da propriedade privada. Nas palavras de Marx:

“Enquanto as forças produtivas não tiverem atingido um ponto de desenvolvimento que torne supérflua a concorrência – outra coisa não fariam, portanto, senão fazer renascer a concorrência – para as classes dominadas seria aspirar ao impossível ter apenas a ‘vontade’ de abolir a concorrência, e de par com ela o Estado e a lei” (v. II, pp. 136-137).

Em outra passagem, Marx reafirma que “um grande incremento da força produtiva, ou seja, um alto grau de seu desenvolvimento” é um “pressuposto prático absolutamente necessário” para a libertação do homem, uma vez que, sem isso, ou seja, com um nível produtivo ainda incapaz de satisfazer toda sociedade, “apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida”. Vale acompanhar a passagem na íntegra:

“Essa ‘*alienação*’ – para usar um termo compreensível aos filósofos – pode ser superada, naturalmente, apenas sob dois pressupostos *práticos*. Para que ela se torne um poder ‘insuportável’, isto é, um poder contra o qual se faz uma revolução, é necessário que tenha produzido a massa da humanidade como massa totalmente ‘destituída de propriedade’; e que se encontre, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riquezas e de cultura existente de fato – coisas que pressupõem, em ambos os casos,; por outro lado, este desenvolvimento das forças produtivas (que contém simultaneamente uma verdadeira existência humana empírica, dada num plano *histórico-mundial* e não na vida puramente local dos homens) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, porque, sem ele, apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*,

recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida” (p. 50).

De acordo com Marx, a liberdade humana só pode ser alcançada nos dias de hoje através da superação de todo o modo de produção da vida atual, cuja base é a propriedade privada e a divisão do trabalho. Concretamente, a libertação do homem significa a apropriação da totalidade das forças produtivas, hoje separadas dos indivíduos na forma de propriedade privada, pelo conjunto dos indivíduos associados, o que envolve a criação de um conjunto de capacidades humanas correspondentes aos instrumentos materiais de produção e, portanto, permite o desenvolvimento integral do indivíduo. Essa apropriação, segundo Marx, só pode ser realizada pelos proletários, pois, por estarem completamente excluídos de toda auto-atividade,

“estão em condições de impor sua auto-atividade completa e não mais limitada (...) Em todas as apropriações anteriores, uma massa de indivíduos permanecia subsumida a um único instrumento de produção; na apropriação por parte dos proletários, uma massa de instrumentos de produção deve ser subsumida a cada indivíduo, e a propriedade a todos. O moderno intercâmbio universal não pode ser subsumido aos indivíduos senão quando for subsumido a todos” (p. 106).

Além disso, essa apropriação só pode ser realizada através de uma revolução radical, ou seja,

“uma revolução que, de um lado, derrube o poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e da estrutura social, e que desenvolva, de outro lado, o caráter universal e a energia do proletariado necessária para a realização da apropriação; e na qual, além disso, o proletariado despoja-se de tudo o que nele ainda resta de sua anterior posição na sociedade” (p. 106).

Esse dois aspectos da revolução podem ser vistos como concretizações dos dois momentos da revolução social expostos por Marx nas *Glosas de 1844*: o

momento político, isto é, o momento da destruição das velhas relações, e momento social, isto é, o momento da construção da nova sociedade, aqui caracterizado como a apropriação efetiva da totalidade das forças produtivas pelo conjunto dos indivíduos associados. Grife-se, além disso, que, com essa revolução, o proletariado não estabelece uma nova dominação, mas, ao contrário, ao abolir as classes e as próprias condições da dominação de classe, abole a si mesmo enquanto proletariado, de modo que os indivíduos podem se desenvolver integralmente enquanto indivíduos. Uma vez abolidas a propriedade privada e a divisão do trabalho, e com ela a oposição de interesses, a comunidade humana se estabelece como comunidade efetiva e os indivíduos associados assumem o controle sobre seu próprio modo de vida. Para Marx, a finalidade da revolução social não é outra senão a “realização total do indivíduo”, o “livre desenvolvimento do indivíduo total”, a criação do “indivíduo integral vivo”.

O Estado, como vimos, é força social alienada, é expressão prático-idealista do poder social, ou seja, do conjunto das forças produtivas, que estão separadas da maior parte dos indivíduos e concentradas nas mãos de uma classe dominante, na qualidade de propriedade privada. Isso significa que o Estado é indissociável da propriedade privada e, por conseguinte, desaparece juntamente com ela. Sendo assim, a apropriação do conjunto das forças produtivas pelos indivíduos associados implica não apenas o desaparecimento da propriedade privada como também, juntamente com ela, o desaparecimento do Estado. Uma vez superada a base do modo de vida atual, supera-se ao mesmo tempo e por conseqüência o Estado que lhe corresponde, o direito e a própria necessidade da política. O controle sobre seu modo de vida é apropriado pelos indivíduos associados, deixando de existir de maneira autônoma, como uma esfera à parte, estranha, enquanto Estado, sob o domínio de uma pequena parcela da sociedade.

Assim, no lugar da comunidade aparente, da comunidade meramente política, estabelece-se a comunidade real, condição para a verdadeira liberdade do indivíduo, ou seja, para o seu desenvolvimento integral. Como diz Marx, “Na comunidade real, os indivíduos adquirem a sua liberdade simultaneamente com a sua associação, graças a esta associação e dentro dela”. Vale acompanhar essa passagem na íntegra, pois nela, além de condensar os fundamentos da

emancipação humana, Marx enfatiza a oposição entre o Estado e a liberdade pessoal:

“A transformação das forças pessoais (relações) em forças objetivas, através da divisão do trabalho, não pode ser abolida extirpando do cérebro essa representação geral, mas unicamente através de uma nova submissão das forças objetivas e a abolição da divisão do trabalho por parte dos indivíduos. Ora, isto não é possível sem a comunidade [suprimido do manuscrito: e sem o completo e livre desenvolvimento do indivíduo que ela implica]; é somente em comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios necessários para desenvolver as suas faculdades em todos os sentidos; a liberdade pessoal só é, portanto, possível na comunidade. Nos sucedâneos de comunidade que até agora existiram, no Estado, etc., a liberdade pessoal só existia para os indivíduos que se tinham desenvolvido nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente, anteriormente constituída pelos indivíduos, adquire sempre perante eles uma existência independente e, simultaneamente, porque significa a união de uma classe face a uma outra, representa não apenas uma comunidade ilusória para a classe dominada, mas também uma nova cadeia. Na comunidade real, os indivíduos adquirem a sua liberdade simultaneamente com a sua associação, graças a esta associação e dentro dela” (p. 80).

Em outra passagem, entendendo o *trabalho* enquanto a forma negativa da *auto-atividade*, Marx afirma explicitamente que o Estado está em oposição direta à verdadeira liberdade pessoal, ou seja, à realização da personalidade humana, à realização dos indivíduos enquanto indivíduos. Diz Marx:

“os proletários, se pretendem afirmar-se como pessoas, devem abolir a sua própria condição de existência anterior, que é simultaneamente a de toda a sociedade até aos nossos dias,

isto é, devem abolir o trabalho [*como forma negativa da auto-atividade – trabalho assalariado*]. Por este motivo, eles encontram-se em oposição direta à forma que os indivíduos da sociedade escolheram até hoje para expressão de conjunto, quer dizer, em oposição ao Estado, sendo-lhe necessário derrubar esse Estado para realizar a sua personalidade” (pp. 82-83).

Já sublinhamos com Marx anteriormente “a oposição entre o comunismo e o direito, quer se trate do público, do privado ou da sua formulação mais genérica enquanto direitos do homem” (v. I, p. 265). No capítulo contra Stirner, Marx retoma os princípios fundamentais de sua crítica à política ao demonstrar que as instituições políticas só são necessárias no quadro da divisão do trabalho e que a revolução comunista, uma vez que suprime a divisão do trabalho, suprime igualmente as próprias instituições políticas. Com isso, não só se reafirma que as instituições políticas, em geral, são expressão de uma limitação social e são elas próprias limitadas, como também que a superação dessa limitação envolve precisamente o *desaparecimento* das próprias instituições políticas. Nas palavras de Marx:

“Daquilo que atrás dissemos contra Feuerbach [capítulo I], conclui-se que as revoluções até hoje verificadas no quadro da divisão do trabalho conduziram necessariamente a novas instituições políticas [justamente porque não aboliram a divisão do trabalho, mas se mantiveram *no quadro da divisão do trabalho*]; conclui-se igualmente que a revolução comunista, que abole a divisão do trabalho, dá afinal origem ao desaparecimento das instituições políticas” (v. II, p. 213).

De acordo com Marx, a conquista da liberdade humana envolve *necessariamente* a superação do Estado, do direito e de todas as instituições políticas. Como sustenta Marx desde as *Glosas de 1844*, a política só é admitida enquanto momento negativo, embora indispensável, da revolução radical. Isso já basta para demonstrar que a crítica de Marx à política não implica de maneira alguma a recusa da atuação política, mas, pelo contrário, explicita simultaneamente sua limitação e sua necessidade no mundo atual, inclusive para a sua superação.

No entanto, conforme se constrói a sociedade sobre novas bases, os indivíduos associados se reapropriam das forças sociais alienadas sob a forma política, e a política enquanto tal deixa de existir.

Aqui, importa apenas grifar que, para Marx, há uma incompatibilidade radical entre emancipação humana plena, de um lado, e Estado, política e direito, de outro – incompatibilidade que, embora seja sustentada e desenvolvida na *Ideologia Alemã*, já está presente de maneira explícita na obra de Marx desde a *Questão Judaica*.

CAPÍTULO IV

MARXISMO E DIREITOS HUMANOS

Tendo diante de nós a crítica de Marx à política e em particular aos direitos do homem, podemos agora retomar o nosso ponto de partida, ou seja, o debate dessa questão no interior do marxismo.

Como vimos, a questão dos direitos humanos vem à tona, para o marxismo, principalmente a partir da descoberta das atrocidades stalinistas na 1950, após as denúncias de Kruchev. Uma vez que a União Soviética era considerada a realização histórica do pensamento de Marx, essas revelações obrigaram o marxismo a rever a relação entre Marx e os direitos humanos, a cidadania, a democracia e a política em geral.

Ao longo da segunda metade do século XX, que culmina com a queda do Muro de Berlim e a desagregação da União Soviética, as reações foram as mais diversas. A aparência geral – que predomina até hoje – é a de que o fracasso da experiência soviética teria celebrado o sepultamento teórico e prático de Marx ou, mais especificamente, de que a falência histórica do chamado “socialismo real” teria demonstrado a inviabilidade prática do comunismo proposto por Marx, ao mesmo tempo em que teria revelado sua natureza intrinsecamente antidemocrática.

Aceitando essa aparência geral, grande parte do marxismo apressou-se em defender a necessidade de *injetar democracia no socialismo* e de compatibilizar a teoria de Marx com a defesa dos direitos humanos, solucionando assim um falso problema, que só poderia nascer da desconsideração do sentido específico da crítica marxiana à política, em geral, e aos direitos humanos, em particular. E isso a tal ponto que hoje, dentro e fora do marxismo, qualquer crítica aos direitos humanos soa freqüentemente como uma heresia “totalitária”.

Com isso, atualmente, os direitos humanos parecem ter se tornado, ao lado da democracia e da cidadania, um valor universal da humanidade. A sua defesa surge hoje como único e incontornável caminho para a promoção da “justiça social” e o “progresso da humanidade”.

O alvoroço atual em torno da luta pela cidadania e pelos direitos humanos, entretanto, como afirma José Chasin⁴², é uma das manifestações da “fantasia conformista que se impôs no presente” (p. 34), “em que todos os atores políticos – práticos e teóricos – estão submersos na bolha politicista⁴³ do século” e “em que a dinâmica social da história parece ter esgotado suas energias e possibilidades e ter se fundido às verdades do capital” (p. 35). Não se trata aqui, de maneira alguma, de negar o valor efetivo das conquistas políticas e das práticas defensivas, nem de recusar “o limite não desprezível da democracia” (p. 54). Ao contrário, trata-se de – com base na crítica de Marx à política – recusar os direitos humanos, a cidadania e a democracia, enfim, a perfectibilização do Estado e das instituições políticas em geral, enquanto valores universais e enquanto finalidade última do desenvolvimento histórico da humanidade. Trata-se, portanto, de reconhecer que o clamor atual em torno da cidadania e dos direitos do homem significa, antes, uma *renúncia cega ou apavorada da revolução*, fruto da *autocrítica mal feita da experiência soviética*. Nas palavras de Chasin:

“Essa convicção requeitada de antigas teorias é a expressão mais acovardada que o reformismo engendrou até hoje. Não só é manifestação de descrença na necessidade e possibilidade, ainda que indeterminada, da revolução, mas a confissão não confessa de que ela enche de pavor aos neo-reformistas, dada talvez a experiência do século. (...) A ênfase na cidadania como télos (...), até mesmo em sua acepção menos formal e mais hipostasiada, é uma renúncia cega ou apavorada da revolução, ou a autocrítica mal feita do despotismo partidário de herança stalinista” (p. 39).

⁴² As citações a seguir foram extraídas do texto: CHASIN, J. “Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”, *Ensaio Ad Hominem*, volume 1, tomo III, São Paulo, Ad Hominem, 2000.

⁴³ José Chasin chamou o *ponto de vista político* criticado por Marx de *politicismo*. Segundo Chasin – na esteira de Marx –, o que caracteriza essencialmente o procedimento *politicista* é isolar a esfera política e tratá-la como determinante do complexo social. A crítica ao *politicismo*, inclusive em momentos específicos da história brasileira, permeia o conjunto da obra de José Chasin. Para maiores detalhes, ver o Capítulo “II – Crítica ao Politicismo e à Pseudo-Esquerda” do artigo citado “Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”; ver também o artigo “A ‘Politicização’ da Totalidade: oposição e discurso econômico” e os demais artigos publicados na coletânea: CHASIN, J., *A Miséria Brasileira: do golpe militar à crise social*, São Paulo, Ad Hominem, 2000.

Uma primeira leitura dos intérpretes que abordaram a relação entre marxismo e direitos humanos é suficiente para confirmar esse diagnóstico. Entre eles, sempre respeitadas as particularidades de cada posição, é possível identificar duas grandes tendências: enquanto uns, principalmente fora do marxismo, denunciam a crítica de Marx aos direitos humanos por seu caráter inelutavelmente “totalitário”⁴⁴, uma vez que ela pressuporia a recusa das liberdades individuais (Bobbio, Lefort, Luc Ferry e Alain Renault), outros procuram demonstrar que a crítica de Marx não atinge os direitos humanos *enquanto tais*, mas apenas seu caráter meramente abstrato no mundo capitalista, sustentando a compatibilidade entre a defesa dos direitos humanos e os princípios teóricos de Marx (Bourgeois, Mészáros, Losurdo). Em seguida, apresento um breve panorama de alguns dos teóricos que trataram explicitamente da relação entre Marx e os direitos humanos.

1. Claude Lefort

Em seu artigo “Direitos do Homem e Política”⁴⁵, Claude Lefort refuta a posição de Marx sobre os direitos do homem com o objetivo principal e declarado de afastar o perigo “totalitário”. Partindo da aparência generalizadamente aceita de que a União Soviética constituía a realização prática das idéias de Marx, Lefort sustenta que as descobertas das atrocidades do stalinismo põem em xeque a crítica marxiana aos direitos humanos, a qual, aliás, já se encontrava mal fundada. Sem uma análise rigorosa do texto marxiano, Lefort acaba por deturpar diversas posições de Marx na *Questão Judaica*.

Lefort tem como objetivo “examinar se esses direitos têm uma significação propriamente política” (p. 38). E marca já de início a sua posição:

“esta questão surge nas condições históricas em que vivemos e testemunha uma nova sensibilidade para o político e o direito. Ela se impõe a todos aqueles que não mais se satisfazem com

⁴⁴ Para a crítica do conceito de totalitarismo, ver o artigo CHASIN, José, “Sobre o Conceito de Totalitarismo” in *Ensaio Ad Hominem*, volume 1, tomo III, São Paulo, Ad Hominem, 2000.

⁴⁵ LEFORT, Claude, *A Invenção Democrática*, Brasiliense, São Paulo, 1993.

uma análise em termos de relações de produção, menos ainda em termos de propriedade e para quem o abandono da perspectiva do comunismo não induz de forma alguma a se refugiar numa visão religiosa ou moral do mundo, mas incita, pelo contrário, a procurar novos meios de pensamento e de ação” (p. 38).

Marcada sua posição, Lefort traça um breve histórico da relação entre marxismo e direitos humanos. Num primeiro momento,

“A expansão do marxismo, no conjunto da esquerda francesa, caminhou por muito tempo lado a lado com uma depreciação do direito em geral e a condenação veemente, irônica ou ‘científica’, da noção burguesa dos direitos do homem” (p. 38).

Porém, com a “descoberta da amplitude do sistema concentracionário na União Soviética”, começa um segundo momento em que tudo muda de figura:

“Nestas circunstâncias, quem desaprova ou condena a repressão nos países do Leste sente-se obrigado a reconhecer-lhes [aos direitos humanos] um valor aqui mesmo, no quadro da democracia dita burguesa, e a proclamar que a instauração do socialismo deverá assegurar-lhes a salvaguarda” (p. 39).

Diante desse quadro, Lefort é categórico: “Seguramente é necessário desfazer-se da problemática de Marx se se quiser dar pleno sentido à noção de direitos do homem”. Trata-se, essencialmente, de “extirpar o erro ou a ilusão que fundamenta a sua argumentação” (p. 43). Lefort dirige sua crítica apenas à *Questão Judaica*, mas pretende atingir toda sua obra e o marxismo em geral. Isso porque, segundo Lefort, “sua célebre crítica dos direitos do homem em *A Questão Judaica*, ainda que se trate de um ensaio de juventude, não foi desmentida nem por suas obras posteriores nem pelas contribuições de seus herdeiros” (p. 38). A crítica de Lefort pretende mostrar que não só: 1) “a problemática de Marx foi posta em xeque pelos acontecimentos do nosso tempo”, mas que também: 2) “sua crítica dos direitos

do homem, alojada na análise de revolução democrático-burguesa, já se encontrava mal fundada” (p. 46).

Desenvolvendo o primeiro aspecto, Lefort sublinha que, de fato, é preciso reconhecer que “a interpretação de Marx pretende dar conta de um grande acontecimento histórico, a passagem do feudalismo à sociedade burguesa” (p. 44). Porém, depois de sintetizar a crítica de Marx, conclui:

“Ora, a experiência do totalitarismo lança uma luz sinistra sobre as fraquezas desta interpretação. O totalitarismo se edifica sobre a ruína dos direitos do homem. Entretanto, o homem se encontra, sob esse regime, dissociado do homem e separado da coletividade como jamais o estivera no passado. Mas não porque supostamente figure o indivíduo natural; não, é porque supostamente figura o homem comunista, porque sua individualidade deve se dissolver num bom corpo político, o povo soviético ou o partido. (...) Não é porque está circunscrito aos limites de uma vida privada, ao estatuto da mônada, porque goza do direito de ter opiniões, liberdades, propriedades e segurança, mas porque este gozo lhe é interdito. Enfim, não é porque a sociedade civil presumidamente está dissociada do Estado, mas porque o Estado supostamente detém o princípio de todas as formas de socialização e de todos os modos de atividade” (p. 44).

“Interrogando” a obra de Marx à luz dos acontecimentos da época, Lefort descobre, porém, que não apenas os fatos colocaram em xeque essa interpretação, como também ela mesma já estava “mal fundada”:

“Marx cai e nos joga numa armadilha que em outras ocasiões e para outros fins foi bastante hábil em desmontar: a da ideologia. Deixa-se aprisionar pela versão ideológica dos direitos, sem examinar o que significam na prática, que reviravolta fazem na vida social. E, por isso, torna-se cego ao que no próprio texto da Declaração aparece à margem da ideologia” (p. 46).

Lefort refere-se principalmente à liberdade de opinião. Segundo ele, Marx denuncia a opinião como um “equivalente espiritual da propriedade privada”, o que teria “como alvo a representação burguesa de uma sociedade constituída de indivíduos”. Porém, “Precisaria Marx estar obcecado por seu esquema da revolução burguesa para não ver que a liberdade de opinião é uma liberdade de relações, como é dito neste caso, uma liberdade de comunicação?” Segundo Lefort,

“o artigo dá a entender que há uma comunicação, uma circulação dos pensamentos e das opiniões, das palavras e dos escritos que escapam por princípio, salvo nos casos especificados pela lei, à autoridade do poder. Na afirmação dos direitos do homem trata-se da independência do pensamento e da opinião face ao poder, da clivagem entre poder e saber e não somente, não essencialmente, da cisão entre o burguês e o cidadão, entre a propriedade privada e a política. Por que Marx não via isso? Por que encontrava na legitimação da opinião apenas o indício de uma ficção que converte o homem em mônada?” (p. 48).

Marx não teria sequer compreendido o sentido histórico do surgimento do Estado moderno, pois na verdade,

“a análise histórica da passagem do mundo feudal ao mundo burguês inscreve-se numa teoria da emancipação humana que determina o sentido daquela análise. (...) Marx retém da revolução burguesa o que ele chama de ‘emancipação política’ (...). Faz desta emancipação política um momento necessário e transitório no processo da emancipação humana. E visto que esse momento é concebido pela burguesia como exatamente o da emancipação humana, faz dele o momento da ‘ilusão política’. Neste sentido, ‘emancipação’ e ‘ilusão’ políticas mostram-se indissociáveis a seus olhos. (...) Em outras palavras, a política e os direitos do homem constituem os dois pólos de uma mesma ilusão” (p. 45).

Lefort procura não converter diretamente o pensamento de Marx na origem teórica do totalitarismo:

“Marx não pensa certamente em defender as prerrogativas do poder, em liberá-lo de todo entrave, em pôr os indivíduos à sua mercê; dedica-se a conceber uma sociedade libertada da opressão e da exploração do homem pelo homem; mas, nessa sociedade, não dá lugar a nenhuma instituição determinada, nem aos direitos do homem, porque os homens lhe parecem, então, imediatamente imersos na vida social, numa vida plenamente humana, ou porque lhe parecem respirar o mesmo ar de liberdade” (pp. 50-51).

Porém, afirma mais adiante:

“Quem sonha com uma abolição do poder conserva à mão a referência do Um e a referência do Mesmo: imagina uma sociedade que estaria espontaneamente de acordo consigo mesma, uma multiplicidade de empreendimentos que seriam transparentes uns aos outros, se desenvolveriam num tempo e num espaço homogêneos; uma maneira de produzir, de morar, de comunicar, de se associar, de pensar, de sentir, de ensinar que traduziria como que uma só maneira de ser. Ora, o que é esse ponto de vista sobre tudo e sobre todo, esse amoroso abraço da boa sociedade senão um equivalente do fantasma de onipotência que o exercício de fato do poder tende a produzir? Que é o reino imaginário da autonomia senão um reino governado por um pensamento despótico? Eis sobre o que seria conveniente meditar” (p. 67).

Todo esforço de Lefort parece ser dirigido para afastar o perigo totalitário, exaltando essa “nova sensibilidade política”, essa nova “dimensão do espaço público” proporcionada pelo “Estado democrático”:

“Era nosso propósito apenas pôr em evidência a dimensão simbólica dos direitos do homem e levar a reconhecer que ela

se tornou constitutiva da sociedade política. Parece-nos que querer ignorá-lo, conservar somente a subordinação da prática jurídica à conservação de um sistema de dominação e de exploração, ou confundir o simbólico e o ideológico, impede ver a lesão do tecido social que resulta da denegação do princípio dos direitos do homem no totalitarismo” (p. 56).

2. Luc Ferry e Alain Renault

Em seu artigo “A Crítica Marxista dos Direitos do Homem”⁴⁶, Luc Ferry e Alain Renault denunciam a “vulgata da crítica marxista do direito como simples ficção formal destinada a garantir e a encobrir as realidades da exploração” e põem no centro de suas reflexões “o alcance anti-totalitário da referência aos direitos do homem” (p. 7). Os autores assumem explicitamente a posição de C. Lefort em seu artigo “Direitos do homem e política” (acima analisado), no qual este teria mostrado

“como, contra a exposição que havia feito Marx acerca das Declarações em *A Questão Judaica*, o discurso dos direitos do homem é irreduzível ao espírito da ‘sociedade burguesa’, e em que tais direitos ‘se revelam como constitutivos do espaço social democrático’. O texto das Declarações, liberado de uma dimensão ideológica à qual o comentário de Marx havia acreditado poder reduzi-lo, recuperava sua juventude e chegava a seu destino inicial: a defesa do indivíduo contra o Estado – e o alcance prático anti-totalitário da referência aos direitos do homem ficava assim fundado definitivamente” (pp. 7-8).

Toda argumentação de Luc Ferry e Alain Renault procura demonstrar as “qualidades” ou “virtualidades totalitárias” do “projeto de Marx”, para o que teria contribuído decisivamente C. Lefort:

⁴⁶ FERRY, Luc e RENAULT, Alain, “A Crítica Marxista dos Direitos do Homem” in *Filosofia Política 3: dos direitos do homem à idéia republicana*, Fondo de Cultura Económica, 1990.

“posto que Marx condena a automatização da sociedade civil em relação ao Estado, dentro da sociedade burguesa (a separação dos direitos do homem e dos direitos do cidadão) e espera submeter à própria sociedade civil segundo o princípio do interesse comum, do qual o Estado pretende ser instrumento, se trata pois, *neste sentido*, de absorver à sociedade dentro do Estado, de reintegrar o civil na política, permitindo assim que desapareça o Estado mesmo como esfera distinta da sociedade” (p. 82). “O projeto consiste assim (...) em abolir a separação da sociedade e do Estado“. E, “se se admite que o totalitarismo se define, pelo menos, com sua negativa em distinguir entre sociedade e Estado”, logo “Também deste ponto de vista nos parece que [o projeto de Marx] contém certas *qualidades totalitárias*” (p. 82).

Para enfatizar essas “qualidades totalitárias”, os autores evocam a posição de Marx em relação aos “direitos-créditos” na Revolução de 1848. Antes, porém, é preciso compreender o que entendem por “direitos-créditos”:

“Trata-se, pois, de ver que houve uma importante evolução no *conteúdo* mesmo dos direitos do homem, desde o século XIX e principalmente desde 1848, que é um verdadeiro marco, decisivo na história dos direitos do homem. Sabemos efetivamente que, no espírito de certos atores da revolução de fevereiro – e não dos menores –, havia se projetado não romper com os princípios de 1789, mas acrescentar às idéias que inspiraram a primeira revolução (ou seja, a luta pelos direitos políticos) um *complemento* que a revolução industrial e o surgimento do problema da condição operária fizeram necessário: garantir os direitos sociais” (pp. 21-22).

Depois de determinar os direitos-créditos como “direitos econômicos e sociais”, característicos da chamada segunda geração dos “direitos humanos”, podemos passar à posição de Marx em relação a eles na Revolução de 1848. Os autores se valem das *Lutas de Classes na França* para mostrar que

“Marx, analista brilhante da Revolução de 1848, optará sem reservas por defender os direitos-créditos, não apenas junto aos direitos-liberdades, mas também, podemos dizer, *contra* eles: tão grande assim é seu desprezo pelas instituições parlamentares e, de modo mais geral, pelas liberdades públicas” (p. 96).

E, depois de citar a defesa que Marx faz do direito do trabalho, mostrando suas implicações para as lutas de classes, acrescentam:

“O importante é unicamente comprovar, no momento, que a crítica marxista em relação aos direitos-liberdades acaba incluída, logicamente, no projeto de instaurar um domínio do Estado sobre a sociedade. Que esse projeto possua, pelo menos virtualmente, implicações totalitárias, é o que, segundo nos parece, mostrou luminosamente C. Lefort no seu artigo intitulado ‘Direitos do homem e política’” (p. 96).

Depois de resumir as “três objeções” que Lefort lança “contra a interpretação marxista das Declarações” (que já foram desenvolvidas acima), os autores concluem:

“Se o anarquismo e o marxismo não chegam a conceder uma categoria coerente aos direitos-liberdades, seguramente é porque, animados pelo projeto de suprimir realmente a divisão entre sociedade e Estado, acabam de uma vez com a principal condição que faz possível esses direitos” (p. 97).

Luc Ferry e Alain Renault, em suma, denunciam o que chamam de “implicação ou qualidade totalitária” contida no projeto marxista de suprimir a divisão entre sociedade e Estado, supressão que significaria uma absorção da sociedade pelo Estado.

3. Norberto Bobbio

Em seu livro *A Era dos Direitos*⁴⁷, Norberto Bobbio mostra que

“A Declaração, desde então até hoje, foi submetida a duas críticas recorrentes e opostas: foi acusada de excessiva abstratividade pelos reacionários e conservadores em geral; e de excessiva ligação com os interesses de uma classe particular, por Marx e pela esquerda em geral” (pp. 97-98).

Essa segunda crítica,

“segundo a qual a Declaração, em vez de ser demasiadamente abstrata, era tão concreta e historicamente determinada que, na verdade, não era a defesa do homem em geral, (...) mas do burguês que existia em carne e osso e lutava pela própria emancipação de classe contra a aristocracia, sem se preocupar muito com os direitos do que seria chamado de Quarto Estado – foi feita pelo jovem Marx no artigo sobre *A Questão Judaica*, suficientemente conhecido para que não seja preciso nos ocuparmos de novo dele, e repetida depois, ritualmente, por diversas gerações de marxistas” (p. 99).

E, mesmo assim, resume a argumentação da seguinte maneira:

“De nenhum modo se tratava do homem abstrato, universal! O homem de que falava a Declaração era, na verdade, o burguês; os direitos tutelados pela Declaração eram os direitos do burguês, do homem (explicava Marx) egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade, do homem enquanto ‘mônada isolada e fechada em si mesma’” (p. 99).

Bobbio recusa essa interpretação de Marx sobre a Declaração

⁴⁷ BOBBIO, Norberto, *A Era dos Direitos*, Rio de Janeiro, Campus, 1992.

“pois ela confundia uma questão de fato, ou seja, a ocasião histórica da qual nascera a reivindicação desses direitos, que era certamente a luta do Terceiro Estado contra a aristocracia, com uma questão de princípio, e via no homem apenas o cidadão, e no cidadão, apenas o burguês” (p. 99).

Bobbio se põe menos a analisar essa crítica na obra de Marx do que a, temendo as “conseqüências (que considero funestas) dessa interpretação” (p. 99), afirmar sua posição:

“Parece-me difícil negar que a afirmação dos direitos do homem, *in primis* os de liberdade (ou melhor, de liberdades individuais), é um dos pontos firmes do pensamento político universal, do qual não mais se pode voltar atrás” (p. 99).

Mais uma vez fica evidente que a relação entre marxismo e direitos humanos só tem sua raiz nos dilemas impostos pelo chamado “socialismo real”. Diante da total ausência de liberdade pessoal nas sociedades ditas comunistas, é preciso “*in primis*” garantir a liberdade pessoal. E, mais uma vez, a garantia da liberdade pessoal é reduzida à garantia dos direitos humanos.

Mas vejamos a argumentação de Bobbio em favor da Declaração. Toda argumentação se baseia na “concepção de sociedade”, uma concepção individualista ou orgânica. Segundo Bobbio, “A acusação feita por Marx à Declaração era a de ser inspirada numa concepção individualista da sociedade. A acusação era justíssima. Mas é aceitável?” (pp. 100-101) Primeiro, o autor mostra por que a acusação era “justíssima” para depois explicar por que a julga inaceitável.

“Decerto, o ponto de vista no qual se situa a Declaração para dar uma solução ao eterno problema das relações entre governantes e governados é o do indivíduo, do indivíduo singular, considerado como titular do poder soberano, na medida em que, no hipotético estado de natureza pré-social, ainda não existe nenhum poder acima dele. O poder político, ou o poder dos indivíduos associados, vem depois. É um poder que nasce de uma convenção; é o produto de uma invenção

humana (...). Esse ponto de vista representa a inversão radical do ponto de vista tradicional do pensamento político, seja clássico (...), seja medieval (...). Dessa inversão nasce o Estado moderno: primeiro liberal, no qual os indivíduos que reivindicam o poder soberano são apenas uma parte da sociedade; depois democrático, no qual são potencialmente todos a fazer tal reivindicação; e, finalmente, social, no qual os indivíduos, todos transformados em soberanos sem distinções de classe, reivindicam – além dos direitos de liberdade – também os direitos sociais, que são igualmente direitos do indivíduo: o Estado dos cidadãos, que não são mais somente os burgueses (...)" (p. 100).

Mas por que a acusação de Marx é inaceitável?

"Hoje, o próprio conceito de democracia é inseparável do conceito de direitos do homem. Se se elimina uma concepção individualista da sociedade, não se pode mais justificar a democracia (...). Tenho dito freqüentemente que, quando nos referimos a uma democracia, seria mais correto falar de soberania dos cidadãos e não de soberania popular. 'Povo' é um conceito ambíguo, do qual se serviram também todas as ditaduras modernas. É uma abstração por vezes enganosa: não fica claro que parcela dos indivíduos que vivem num território compreendido pelo termo 'povo'. (...) a sociedade democrática não é um corpo orgânico, mas uma soma de indivíduos (...). Concepção individualista e concepção orgânica da sociedade estão em irremediável contradição" (p. 101).

Sendo assim, "É preciso desconfiar de quem defende uma concepção antiindividualista da sociedade. Através do antiindividualismo, passaram mais ou menos todas as doutrinas reacionárias" (p. 102). E, depois de citar Burke, De Maistre e Lammenais, garante que

"Não seria muito difícil encontrar citações análogas na esquerda antidemocrática. Ao contrário, não existe nenhuma

Constituição democrática, a começar pela Constituição republicana da Itália, que não pressuponha a existência de indivíduos singulares que têm direitos enquanto tais. E como seria possível dizer que eles são ‘invioláveis’ se não houvesse o pressuposto de que, axiologicamente, o indivíduo é superior à sociedade de que faz parte?” (p. 102).

Bobbio não examina os textos, parte de que são “suficientemente conhecidos” e recusa indiretamente a crítica de Marx, afirmando uma “concepção individualista da sociedade” como único meio de garantir a democracia e os direitos do homem. Bobbio não afirma explicitamente, mas com sua defesa da “concepção individualista de sociedade” diante da “acusação justíssima” de Marx em relação à Declaração, nos leva a crer que Marx esteja incluído no grupo da “esquerda antidemocrática”.

4. Bernard Bourgeois

Em seu artigo “Marx e os direitos do homem”⁴⁸, Bernard Bourgeois antes de tudo justifica o seu estudo:

“atualmente, quando o movimento dos Direitos do homem realmente se universalizou, e quando o que se apresenta como a aplicação do pensamento de Marx não realizou – é o mínimo que se pode dizer! – o comunismo acabado que a *Crítica ao programa de Gotha* havia esboçado, a confrontação do movimento dos Direitos do homem e do pensamento marxiano é uma tarefa que os fatos impõem” (p. 118).

Diante da supressão das liberdades individuais no chamado “socialismo real”, Bourgeois, na esteira de E. Bloch, entende que seja necessário reconciliar o marxismo com os direitos humanos e as liberdades pessoais, formais. E, para isso, bastaria “retornar às premissas contidas no próprio pensamento de Marx”:

⁴⁸ BOURGEOIS, Bernard, “Marx et les droits de l’homme” in *Philosophie et droits de l’homme*, PUF, 1990.

“Seria necessário então ver na superação da chamada ‘liberdade formal’ (aquelas dos ‘Direitos do homem’) em direção à chamada ‘liberdade real’ (a exigência do socialismo), não uma negação pura e simples, abstrata, da primeira na segunda, mas uma promoção que não só manteria a liberdade formal no coração da liberdade real, mas a desdobraria enquanto tal. Ora, para o pensador alemão, bastaria apenas retornar, para além da ‘realização’ de um marxismo que crê dever e poder suprimir as liberdades individuais na solidariedade social, às premissas contidas no próprio pensamento de Marx” (pp. 99-100).

“É a este que nós limitaremos nosso exame; nosso objeto será o pensamento marxiano, não a teoria marxista em geral, menos ainda a aplicação desta última” (p. 100). E, de fato, entre os comentadores analisados, Bourgeois é o único que procura examinar mais de perto os próprios textos de Marx, distinguindo claramente o “pensamento marxiano” da “teoria marxista em geral” e da “aplicação desta última”.

Num primeiro momento, o autor rastreia os textos de Marx, desde os chamados “juvenis” até os “maduros”, com o objetivo de compreender como Marx enfrenta a questão dos direitos humanos. E afirma que a condenação dos direitos do homem, desenvolvida nos primeiros textos,

“é total e constante, *definitiva*, no pensamento marxiano. O *Capital*, em sua relativa discrição quanto ao tema, confirma entretanto plenamente a crítica explícita contida nos primeiros textos: os ‘Direitos do homem’ idealizam – buscam fixar abstratamente – um estado de coisas inumano, uma atualidade que faz, ela mesma, abstração do homem” (p. 100).

Bourgeois não aceita a tese althusseriana da “ruptura epistemológica”, mostrando que há uma continuidade entre a chamada “crítica filosófica” do “jovem Marx” e a “crítica materialista, científica” do “Marx maduro”. Diz ele:

“A ‘cisão’ marcada pela *Ideologia alemã* é menos ‘epistemológica’ – como se disse – do que – como Marx disse – ‘fraseológica’, pois os princípios continuam os mesmos: são os homens individuais reais em sua interação; Marx permaneceu o autor de sua *Tese: atomista*, mas atomista *epicurista!*” (p. 101).

Na segunda parte, busca verificar a possibilidade de uma tal reconciliação do marxismo com os direitos humanos, ou seja, “se a teoria social de Marx fornece elementos para justificar o apelo lançado por E. Bloch para uma reconciliação do marxismo com uma corrente felizmente muito viva e vigorosa atualmente” (pp. 100-101).

“À primeira vista,” diz Bourgeois, “parece haver uma oposição radical entre o pensamento de Marx e a reivindicação dos direitos do homem” (p. 117). Porém, pergunta,

“não seria possível extrair, da negação por Marx da ideologia dos ‘Direitos do homem’, uma significação positiva, para uma afirmação real concreta do indivíduo como aquela que entende promover atualmente o movimento dos ‘Direitos do homem’?” (p. 100).

Baseado principalmente na *Ideologia Alemã*, Bourgeois afirma que “a análise, por Marx, do processo social, não nos parece de modo algum implicar uma oposição à afirmação do direito dos homens em sua realidade de *indivíduos* sociais” (p. 119). Essa afirmação significaria a “realização efetiva da abstração ideologicamente posta pelos ‘Direitos do homem’” (p. 126), ou seja, a satisfação concreta dos “requisitos da reivindicação abstrata dos direitos do homem” (pp. 126-127). Em outras palavras: a “universalidade efetiva dos indivíduos”, ao realizar-se, “realizará como *totalidade organizada de poderes reais* o que a concepção abstrata da individualidade abstrata tentava definir através das *prescrições alienadas* dos ‘Direitos do homem’” (p. 128).

Como anunciou o próprio Bourgeois, seu estudo é movido pela situação do chamado “socialismo real”, onde se verifica uma total supressão das liberdades individuais formais. Como a obra de Marx responde a essa situação?

“É certo que a teoria de Marx não se apresenta como uma teoria dos direitos humanos; mas *no seu próprio centro* ela oferece elementos para inscrevê-la contra todos os atentados, mesmo e sobretudo perpetrados em seu nome depois da Revolução, aos direitos do homem, ao direito dos homens” (p. 128). “Está claro, portanto, que a rejeição definitiva, por Marx, da ideologia dos *Direitos do homem* não significa de modo algum que sua teoria materialista da história social aniquile o princípio mesmo de uma afirmação real do *direito dos homens* enquanto *indivíduos*. A razão que o faz denunciar os ‘Direitos do homem’ é a mesma que o faz exaltar, no coração mesmo de sua teoria, como teoria da revolução, a liberdade absoluta na necessidade absoluta, o idealismo absoluto na aflição absoluta da realidade” (pp. 128-129).

5. Istvan Mészáros

Em seu artigo “Marxismo e Direitos Humanos”⁴⁹, Istvan Mészáros procura reconciliar os dois termos, mostrando que a crítica de Marx não se dirige aos direitos humanos enquanto tais: “A objeção fundamental de Marx diz respeito à contradição fundamental entre os ‘direitos do homem’ e a realidade da sociedade capitalista, onde se crê que esses direitos estejam implementados” (p. 204). Em outras palavras: “O objeto da crítica de Marx não consiste nos direitos humanos enquanto tais, mas no uso dos supostos ‘direitos do homem’ como racionalizações pré-fabricadas das estruturas predominantes de desigualdade e dominação” (p. 207).

A base dessa contradição estaria, para Marx, na afirmação do direito de propriedade privada como base de todos os outros direitos, afirmação comum às teorias burguesas desde Hobbes e Locke:

“As teorias burguesas que defendem de maneira abstrata os ‘direito do homem’ são intrinsecamente suspeitas, porque

⁴⁹ MÉSZÁROS, I., “Marxismo e Direitos Humanos” in *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*, Ensaio, 1993.

também defendem os direitos da alienabilidade universal e posse exclusiva e, dessa maneira, contraditam necessariamente e invalidam efetivamente os mesmos ‘direitos do homem’ que pretendem estabelecer” (p. 205).

Segundo Mészáros, Marx entende que o direito de propriedade é “o direito que serve como suporte legal supremo a toda a rede de relações de exploração que transformam os ‘direitos do homem’ em uma chacota obscena da sua própria retórica” (pp. 205-206). Em outras palavras:

“a propriedade privada como base suprema dos direitos humanos os despoja de qualquer conteúdo significativo e os transforma, seja em nome do ‘consenso tácito’ ou de suas recentes versões mais sofisticadas, em uma justificativa clamorosa da realidade cruel do poder, da hierarquia e do privilégio” (p. 208).

Essa crítica ao “direito de propriedade (posse exclusiva)” é o que, segundo Mészáros, dá a impressão, à teoria liberal, de que Marx rejeita os direitos humanos como um todo:

“O ponto doloroso para a teoria liberal é que Marx rejeita enfaticamente a concepção de que o direito à propriedade privada (posse exclusiva) constitui a base de todos os direitos humanos. Para a auto-sustentada teoria liberal, a equação é surpreendentemente simples: uma vez que Marx quer extinguir os ‘direitos sagrados’ à propriedade privada, ele é o inimigo de todos os direitos humanos” (p 208).

Compreendida a “crítica fundamental” de Marx à “propriedade privada como base suprema dos direitos humanos”, Mészáros pode então concluir:

“Os direitos humanos de ‘liberdade’, ‘fraternidade’ e ‘igualdade’ são, portanto, problemáticos, de acordo com Marx, não por si próprios, mas em função do contexto em que se originam, enquanto postulados ideais abstratos e irrealizáveis,

contrapostos à realidade desconcertante da sociedade de indivíduos egoístas” (p. 207).

Mais adiante, com o intuito de mostrar que não há uma contradição entre marxismo e direitos humanos, Mészáros acaba por transformar a questão dos “direitos humanos” na questão do “livre desenvolvimento das individualidades”, ou seja, da “liberdade pessoal” tal como compreendida por Marx:

“Não há, portanto, uma oposição *apriorística* entre o marxismo e os direitos humanos; pelo contrário, Marx na verdade nunca deixou de defender ‘o desenvolvimento livre das individualidades’, em uma sociedade de indivíduos *associados* e não antagonicamente opostos (condição necessária para a existência tanto da ‘liberdade’ quanto da ‘fraternidade’), antecipando simultaneamente ‘o desenvolvimento artístico, científico etc. de indivíduos emancipados e com meios criados para todos eles’ (condição necessária para a igualdade verdadeira)” (p. 207).

E, mais adiante:

“Longe de ser um ‘determinista grosseiro’ e um ‘inimigo dos direitos humanos’, Marx se preocupa com as condições da liberdade pessoal, entendida como um controle significativo das relações interindividuais pelos próprios indivíduos, e totalmente em oposição às condições determinadas de existência que escapam a sua vontade” (pp. 211-212).

Segundo Mészáros, portanto, “A verdadeira questão em pauta é a liberdade pessoal, no sentido mais amplo do termo”, ou seja, o “livre desenvolvimento das individualidades”, a “emancipação dos indivíduos enquanto indivíduos” (p. 216).

No texto de Mészáros, é nítida a identificação entre direitos humanos e “auto-realização individual”. Ele chega inclusive a referir a luta pelo socialismo como a reivindicação do “autêntico exercício dos direitos humanos”:

“sob as condições da sociedade capitalista, o apelo aos direitos humanos envolve a rejeição dos interesses particulares dominantes e a defesa da liberdade pessoal e da auto-realização individual, em oposição às forças de desumanização e de reificação ou de dominação material crescentemente mais destrutivas” (pp. 216-217). “Nesse sentido, a legitimação de uma alternativa socialista para a forma capitalista de intercâmbio social não pode ignorar a questão dos direitos humanos. O socialismo deve provar a sua superioridade face ao capitalismo precisamente ao superar as contradições da parcialidade, liberando as energias reprimidas da realização humana a todos os indivíduos. É por isso que Marx – tanto o ‘jovem’ quanto o ‘velho’ – insiste no ‘desenvolvimento livre das individualidades’, antecipando um quadro de interação social em que os homens vivem ‘sob condições mais favoráveis e dignas da sua natureza humana’. Igualmente, seu modo de apontar para a alternativa dramática de ‘socialismo ou barbárie’ apela ao interesse maior da auto-realização humana, como oposta às perspectivas ameaçadoras da autodestruição: esta negação essencial, categórica e final de todos os direitos humanos” (pp. 213-214).

Mas como ficaria então, segundo Mészáros, a questão dos direitos humanos numa suposta sociedade comunista?

“Sob tais circunstâncias – quando a divisão do trabalho como o estado estiverem efetivamente suplantados – a questão da efetivação de direitos (mesmo que sejam direitos humanos) não pode nem precisa emergir, uma vez que o ‘livre desenvolvimento das individualidades’ (que nas formas anteriores de desenvolvimento social, incluindo a sociedade de transição, só poderia ser postulado de forma mais ou menos abstrata) é integrante do metabolismo social e atua como seu princípio regulador fundamental” (p. 217).

Mészáros finaliza seu artigo sustentando que, no presente, a defesa dos direitos humanos é uma questão de alta relevância para os socialistas:

“Mas, enquanto estivermos onde estamos, e enquanto o ‘livre desenvolvimento das individualidades’ estiver tão distante de nós como está, a realização dos direitos humanos é e permanece uma questão de alta relevância para todos os socialistas” (p. 217).

É (para dizer o mínimo) surpreendente que, em seu artigo, Mészáros nem sequer mencione a *Questão Judaica* e a *Sagrada Família*, uma vez que, como vimos, estes são precisamente os textos de Marx em que o problema dos direitos do homem aparece de maneira mais desdobrada. Também não há nenhuma referência às *Glosas Críticas* e à *Introdução de 1843*, que, como vimos, trazem aspectos fundamentais da crítica de Marx à política. Essa omissão lhe permite não apenas sustentar, de maneira arbitrária, que a crítica de Marx não se dirige aos direitos do homem enquanto tais, mas tão-somente à sua não-realização efetiva na sociedade capitalista, como também transformar, num salto mortal, a questão dos *direitos humanos* na questão do *livre desenvolvimento da individualidade*.

6. Domenico Losurdo

Em seu artigo “Marx, a tradição liberal e a construção histórica do conceito universal de homem”⁵⁰, Domenico Losurdo procura mostrar que a “sociedade ocidental” tem uma “dívida substantiva” com a “tradição democrático-socialista” no que se refere a dois aspectos: primeiro, o reconhecimento de que só é possível alcançar a liberdade com um mínimo de igualdade, sem o que a liberdade acaba sendo meramente formal; e, segundo, a contribuição decisiva na “elaboração do conceito universal de homem, até então estranho à tradição liberal”.

⁵⁰ Artigo publicado em *Educação e Sociedade*, v. 17, n. 57, especial, dez. 1996, editada pelo Centro de Estudos Educação e Sociedade (CEDES), da UNICAMP. Utilizamos aqui a reprodução *online* que se encontra no site da Procuradoria Geral do Estado, no seguinte endereço: <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista5/5rev2.htm>.

Desenvolvendo o primeiro aspecto, Losurdo explica, de acordo com o "ensinamento de Marx", que, "Além de certo limite, a desigualdade nas condições econômico-sociais acaba anulando a liberdade, por mais que esta esteja solenemente garantida e consagrada em nível jurídico-formal", ou seja,

"abaixo de 'um nível de renda mínimo', não é que fique abalada, ou caia, a prioridade da liberdade em relação à igualdade, é que a liberdade não existe concretamente, isto é, a construção da liberdade é indissolúvel da construção de um mínimo de igualdade" (item 1).

Este seria o núcleo da "crítica ao direito formal, tão cara a Marx". E, reduzindo a "substância" da liberdade a uma "renda digna", conclui:

"se a liberdade e a igualdade permanecem formais sem a 'substância' de uma 'renda digna', então a democracia ainda está por se fazer, até nos países industriais avançados, sem falar que continua sendo miragem nos países do Terceiro Mundo, mesmo que se digam pertencentes ao Ocidente e ao 'mundo livre'" (item 2).

Losurdo procura mostrar que, por obra da "tradição democrático-socialista", o reconhecimento dessa "relação entre economia e política" ou entre liberdade e igualdade, não só já é de alguma maneira comum a Roosevelt, a Rawls, à ONU e à Constituição da República Italiana, como também aparece, ainda que como "momento de descuido" logo "rejeitado e sistematicamente refutado", no pensamento de teóricos liberais como Tocqueville e Popper, o que manifesta para Losurdo uma "admissão involuntária da vitalidade do ensinamento de Marx" (item 1). Sendo assim,

"É verdade que não se realizou, no Ocidente, a socialização radical dos meios de produção, prevista e preconizada por Marx, e que dúvidas e reflexões, inclusive profundas, se manifestam até nos países que, de uma maneira ou de outra, ainda continuam reivindicando o socialismo. Resta o fato de

que a relação entre economia e política, a própria concepção de liberdade, resulta profundamente modificada, mesmo no Ocidente, pelo ensinamento de Marx” (item 3).

Em que texto Losurdo encontra esse “ensinamento de Marx”? Ironicamente, não num texto de Marx, mas de Hegel. Aliás, ainda que se refira muitas vezes a “Marx” a aos “ensinamentos de Marx”, Losurdo quase não faz referência aos textos do pensador alemão. Desde o resumo, que abre o texto, já podemos ver que Marx aparece identificado a Hegel no que Losurdo chama de “linhagem hegeliana-marxista” e, ao longo do texto, lemos passagens como “Por trás de Marx, está em ação o ensinamento de Hegel...” (item 1), ou “a formulação dada por Marx (e, antes, por Hegel) para essa questão...”.

Losurdo não apenas identifica Marx com Hegel, como reúne ambos no que chama de “tradição democrático-socialista”: tradição oposta à tradição liberal que, incluindo Lênin e os movimentos socialistas dos séculos XIX e XX,

“na França, remete a Rousseau e ao jacobinismo; na Alemanha, a Hegel, que foi o primeiro a falar em ‘direitos materiais’, e sobretudo a Marx, que reúne e unifica em si a herança da filosofia clássica alemã e a do filão rousseauiano-jacobino” (item 1).

Passemos agora ao segundo aspecto da dívida que a “sociedade ocidental” tem com a “tradição democrático-socialista”:

“A democracia moderna não pode ser compreendida sem as idéias e as lutas da tradição democrático-socialista, que têm um mérito ainda mais elevado, o de ter contribuído de modo decisivo para a elaboração do conceito universal de homem, até então estranho à tradição liberal” (item 4).

Ou seja,

“Se hoje, quando se fala em direitos do homem, entende-se, pelo menos entre os de cultura política mais adiantada, o homem em sua universalidade, o homem como tal, não se

pode ignorar o quanto contribuiu, para alcançar esse resultado, a tradição política que vai de Robespierre (o primeiro a contestar as limitações censitárias ao direito de voto e a abolir a escravidão nas colônias) a Lênin (a Revolução de Outubro deu impulso decisivo ao processo de descolonização e de reconhecimento do direito de autodeterminação, inclusive para os povos antigamente considerados bárbaros)” (item 6).

Porém, continua Losurdo,

“A constatação desse fato histórico não deve, obviamente, servir de obstáculo a um balanço crítico, sem indulgência, sobre a tradição revolucionária em questão. No que se refere especificamente ao marxismo, este é atravessado em profundidade pela ilusão de uma breve fase de transição a um comunismo utopicamente transfigurado, o que provocou conseqüências certamente nefastas: foi essa ilusão que levou a negligenciar, ou, pior ainda, a considerar puramente ‘formal’, o problema das garantias democráticas, ou, em outras palavras, o velho problema liberal dos limites do poder, qualquer que seja” (item 6).

Losurdo põe no centro da discussão a garantia da liberdade e da igualdade, afirmando que só com a garantia “de um mínimo de igualdade” pode-se alcançar uma liberdade “substancial”, e não apenas formal. Mais ainda, afirma que liberdade e igualdade não são apenas direitos do homem, mas direitos *universais* do homem, que portanto devem ser garantidos a *todos* os indivíduos. Curiosamente, reconhece que hoje essas idéias já fazem parte do vocabulário da “sociedade ocidental”. Toda sua preocupação está em mostrar a contribuição de “Marx” e da “tradição democrático-socialista” para que isso tenha ocorrido. Segundo ele, “os termos reais do atual debate político” são os seguintes:

“Assistimos hoje à tentativa de implementar uma gigantesca depuração da sociedade liberal-democrática, expurgando-a de tudo o que nela inseriram as prolongadas lutas do movimento democrático-socialista. Corretamente, Dahrendorf identifica no

neoconservadorismo a tentativa de retroceder na 'idéia de direitos civil e sociais', a tentativa de privar a idéia de direitos da 'substância social' que é o resultado da 'resposta da sociedade aberta aos desafios da luta de classe'" (item 6).

7. Fechamento

Neste breve panorama, salta aos olhos, em primeiro lugar, o fato de que a maior parte da literatura que aborda a relação entre marxismo e direitos humanos vem à tona sobretudo como reação crítica ao chamado "totalitarismo stalinista". Assim, dentro e fora do marxismo, a discussão sobre os direitos humanos é transformada quase sempre na discussão sobre a liberdade individual. Tudo se passa como se a negação dos direitos humanos implicasse necessariamente a negação da liberdade individual e como se a única maneira de afirmar a liberdade individual fosse através da afirmação dos direitos humanos. Entre os marxistas, mesmo quando se reconhece que a crítica de Marx é radical, fica claro que todos os esforços são válidos para tornar a defesa dos direitos humanos compatível com os princípios de Marx. Assim, vemos que, inclusive entre os marxistas, o interesse primordial está na afirmação dos direitos humanos, seja isto compatível ou não com a obra de Marx.

Em segundo lugar, e por essa razão, com a solitária exceção de Bernard Bourgeois, nenhum dos autores fundamenta sua posição em uma análise cuidadosa dos textos de Marx. Aliás, a recusa em trazer à tona os textos marxianos chega a ser explícita e pretensamente justificada, como é o caso de Norberto Bobbio, que se refere à *Questão Judaica* como um texto "suficientemente conhecido para que não seja preciso nos ocuparmos de novo dele" (*A Era dos Direitos*, p. 99).

Por fim, esse breve panorama é suficiente para reafirmar a importância e a necessidade de retomar e desenvolver, a partir de uma leitura rigorosa dos textos, a crítica de Marx à política, não apenas como ponto de partida para uma reformulação completa do debate atual acerca dos direitos humanos, da cidadania e da democracia, mas também, e principalmente, como condição imprescindível para a reafirmação do imperativo da revolução social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica de Marx aos direitos do homem está intimamente vinculada à sua crítica da política. Ela é, na verdade, um de seus momentos. Por isso, a análise da crítica de Marx à política é ponto de partida incontornável para qualquer discussão acerca dos direitos do homem no interior do marxismo. Ao longo deste trabalho, foram apresentados seus principais elementos, mas isso foi feito obra a obra, cronologicamente. Nestas considerações finais, será apresentado um breve resumo dos aspectos principais da crítica de Marx à política, ordenado não pelas obras, e sim pelos temas.

1. Crítica da política enquanto tal

O primeiro aspecto a ressaltar é que a crítica de Marx se dirige à política *enquanto tal*, à política *em geral*, portanto, atinge desde as primeiras formas de Estado (tribal, antiga etc.) até o Estado moderno, inclusive na sua forma mais desenvolvida, a democrática. A *Ideologia Alemã* é a obra onde encontramos de maneira mais explícita e desenvolvida a crítica da política enquanto tal.

O ponto de partida fundamental de Marx é a afirmação de que o Estado não pode ser compreendido a partir de si mesmo, como um ser autônomo, mas apenas a partir de sua base real, ou seja, da sociedade civil, das relações sociais reais que formam a base da existência humana em cada período, portanto do modo de produção da vida, que tem como base a produção da vida material.

Porém, segundo Marx, o Estado é a expressão de uma debilidade na organização social, mais especificamente, é um produto da divisão do trabalho e da propriedade privada, que por sua vez são frutos do baixo desenvolvimento das forças produtivas. Isso significa que, enquanto houver divisão do trabalho e propriedade privada, haverá necessariamente Estado.

Com a divisão do trabalho e a propriedade privada, a força social é alienada, separada dos próprios indivíduos, assumindo uma forma autônoma na qualidade de Estado, mas sempre sobre a base real de um círculo reduzido da sociedade que se apropria dessa força social a despeito do restante da sociedade. Por isso Marx afirma que o Estado e a escravidão são inseparáveis.

2. Crítica do Estado moderno

A crítica do Estado moderno é, na verdade, a crítica da forma mais desenvolvida da emancipação política, ou seja, da emancipação política acabada. Concretamente, é o Estado representativo democrático, tal como existia na América do Norte.

Na *Questão Judaica*, Marx demonstra que a emancipação política gera a cisão entre o Estado e a sociedade civil, ou seja, entre o indivíduo vivo e o cidadão. O Estado se constitui enquanto comunidade abstrata, em oposição à guerra de todos contra todos que existe na sociedade civil.

Segundo Marx, a liberdade política, mesmo na sua forma mais perfeita, não é a liberdade real do homem, porque o Estado se liberta de constrangimentos, sem que o homem esteja efetivamente liberto. O Estado pressupõe a organização social problemática sobre a qual se ergue, e é impotente diante dela. O Estado serve antes para garantir a organização social que está na sua base, é a forma oficial do domínio de uma classe sobre as demais.

Na *Ideologia Alemã*, Marx demonstra a indissociabilidade entre o Estado e a propriedade privada – “o Estado só existe por causa da propriedade privada”. A propriedade privada moderna é aquela que se emancipou completamente da comunidade, e até da aparência de comunidade – instaura-se a luta de todos contra todos. Com isso, a comunidade só pode existir como uma esfera à parte, separada da sociedade civil, e como uma comunidade abstrata, ilusória – ou seja, a comunidade só pode existir sob a forma política, sob a forma de Estado.

Mas essa comunidade ilusória tem como base real a dominação de classe, de modo que o Estado se revela como a forma de organização adotada pela burguesia para a garantia de sua propriedade e de seus interesses comuns. Sendo assim, o ilusório interesse geral proclamado pelo Estado se revela como o interesse médio da classe dominante. Longe de aparecer como a esfera da liberdade supostamente corrompida pelos burgueses, o Estado moderno surge como um órgão indissociável e subordinado à propriedade privada, cuja finalidade é justamente a manutenção e garantia das relações dominantes.

De acordo com Marx, não há como aperfeiçoar o Estado democrático a ponto de superar essas limitações, pois elas fazem parte da sua *natureza*. São limitações *intrínsecas* ao modo político de se emancipar. Mesmo reconhecendo que

se trata de um progresso nada desprezível, Marx sustenta categoricamente que a liberdade política, inclusive na sua forma mais perfeita, a democracia, não é a forma final da liberdade humana. É a forma final da liberdade apenas sob o domínio da propriedade privada. Sendo assim, o prosseguimento no processo de emancipação se dá apenas *para além da política*, ou seja, com uma nova *qualidade* de liberdade, não mais política.

3. Crítica do ponto de vista político

A crítica de Marx se dirige não apenas às relações políticas reais, como também ao *ponto de vista político* – também referido como *entendimento político, ilusão política e jurídica*, superstição política -, comum tanto aos teóricos quanto aos políticos práticos. As *Glosas de 1844* e a *Ideologia Alemã* contêm as determinações fundamentais sobre o tema. A característica fundamental do ponto de vista político, segundo Marx, é a ilusão de que a organização social é fruto do Estado, da política e do direito.

Nas *Glosas de 1844*, Marx demonstra que o entendimento político, quanto mais desenvolvido, mais é incapaz de descobrir a raiz dos problemas sociais, uma vez que se fundamenta na vontade. O entendimento político reduz a organização social à esfera política, ao Estado. Do ponto de vista político, o Estado é a organização da sociedade. Assim, todo problema social é atribuído a causas políticas: ou a um governante em especial, ou ao partido que está no poder, ou a uma determinada forma de governo. Se a política não consegue resolver, o problema é atribuído a uma lei divina ou natural, independente da ação humana. Segundo Marx, mesmo o proletariado, no início do movimento, por pensar sob a forma política, desperdiça suas energias em revoltas violentas e estéreis voltadas contra uma forma de governo – “o entendimento político enganava seu instinto social”.

Na *Ideologia Alemã*, Marx crítica a *ideologia política* como uma modalidade da ideologia em geral – entendida no sentido de idealismo. A ideologia política é resultado da aplicação do procedimento idealista à esfera política, ou seja: as determinações são invertidas e o Estado aparece como ser autônomo e determinante. No caso específico dos juristas, a vontade é isolada de sua base real e é tratada como fundamento do direito.

O que o *ponto de vista político* é incapaz de perceber é que o Estado e o direito são intrinsecamente impotentes diante dos problemas sociais, pois eles se fundamentam neles, são o outro lado da moeda. Nas palavras de Marx, “A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis”. Para Marx, a superação dos problemas sociais envolve uma reordenação das relações sociais que estão na base do Estado e, com isso, a superação do próprio Estado, do direito e da política em geral.

4. Crítica do direito e crítica dos direitos do homem

A crítica de Marx se dirige ao direito em geral, ou seja, a todas as suas formas, inclusive aos direitos do homem. A crítica do direito em geral ocorre fundamentalmente na *Ideologia Alemã*. Marx demonstra que o direito não possui uma história própria, não se fundamenta na vontade livre, mas ao contrário, se enraíza nas relações materiais de produção, mais especificamente, nas relações de propriedade.

A crítica dos direitos do homem ocorre fundamentalmente na *Questão Judaica* e na *Sagrada Família*. Nesses textos, Marx demonstra que os direitos do homem são o reconhecimento do mundo da propriedade privada moderna, que a liberdade e a igualdade proclamadas nas Declarações são na verdade a liberdade e a igualdade próprias do indivíduo isolado da comunidade e dos outros homens, ou seja, do mundo da propriedade privada. Sendo assim, os direitos do homem não garantem a liberdade do homem, mas a liberdade dos aspectos estranhados da sua vida em relação ao privilégio, que antes os imobilizava. De acordo com Marx, o reconhecimento dos direitos do homem por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo: trata-se do reconhecimento de sua base, de seu local de nascimento, que no caso do Estado moderno é a sociedade civil, a escravidão emancipada, a guerra de todos contra todos, ou seja, o mundo da propriedade privada.

Marx só aponta uma contradição entre a teoria e a prática dos direitos do homem nos períodos revolucionários, em que a autoliberação humana procura realizar-se sob a forma da emancipação política, como no período do Terror da Revolução Francesa. Segundo Marx, a contradição dos revolucionários é proclamar nos direitos do homem a sociedade burguesa e, em seguida, tentar anular à força as

manifestações de vida dessa sociedade em alguns indivíduos. Porém, a partir do Diretório, ou seja, a partir do momento em que o Estado não procura mais abafar seus pressupostos, deixando assim a sociedade burguesa livre para se desenvolver freneticamente, Marx afirma literalmente que os direitos do homem deixam de existir apenas na teoria.

Com isso, tanto o direito, em geral, como os direitos do homem, em particular, perdem a sua aura de *instituidores da liberdade humana* e surgem antes como a *sanção e a garantia da escravidão da sociedade civil* e, nesse sentido, como uma *nova forma de privilégio*. Longe de enxergar no direito e nos direitos do homem bandeiras universais da humanidade, Marx escancara sua particularidade e sua limitação, através da exposição de seu enraizamento real no modo de produção da vida condicionado pela propriedade privada.

Isso não apenas demonstra a incongruência das propostas que versam sobre um socialismo democrático, um direito socialista, ou coisas do gênero, como esclarece a confusão feita pela grande maioria dos comentaristas entre *direitos humanos e liberdade pessoal*. Diante das atrocidades stalinistas e, em seguida, com a queda do leste europeu, o marxismo vê nos direitos do homem a única forma possível de afirmação da liberdade pessoal. Essa posição ignora, de uma só vez, tanto o sentido específico da crítica de Marx aos direitos do homem, quanto seus ricos desenvolvimentos sobre o significado da efetiva liberdade pessoal, que, segundo Marx, só pode ser pensada para além de toda forma de política, incluindo o direito e os direitos do homem.

5. Revolução Social X Revolução Política

Na *Introdução de 1843*, Marx opõe a *revolução política* à *revolução social*. A revolução meramente política é uma revolução parcial, pois deixa em pé os pilares do edifício, só altera quem está no poder ou a forma do poder. Já a revolução social é a revolução radical, que abala os pilares do edifício, ou seja, age na base da organização social, no modo de produção da vida e, ao suprimir a propriedade privada, abole as próprias condições da dominação.

Nas *Glosas de 1844* e na *Ideologia Alemã*, porém, Marx afirma que a revolução social possui necessariamente um momento político. Até os trabalhadores precisam, num primeiro momento, tomar o poder para apresentar o seu interesse

como interesse geral da sociedade. Mas o momento político da revolução é apenas o momento destrutivo, negativo, o momento da destruição das velhas relações. Ali onde começa a construção positiva da nova sociedade, a revolução se despoja de sua envoltura política. Só a revolução social é capaz de instaurar um novo padrão de liberdade, pois consiste justamente na apropriação das forças sociais pelos indivíduos associados.

6. Política X Emancipação Humana

Para Marx, como vimos, há uma incompatibilidade radical entre o Estado e a afirmação da liberdade humana. Não há uma forma de Estado que permita a realização da liberdade humana; ao contrário, o Estado é denunciado como forma limitada, ainda que necessária, de afirmação da liberdade humana sob o domínio da propriedade privada.

Para Marx, a emancipação do homem, isto é, a liberdade humana envolve a superação de todo o modo de produção da vida atual, cuja base é a propriedade privada e a divisão do trabalho. Concretamente, a emancipação humana significa a apropriação do conjunto das forças produtivas, hoje separadas dos indivíduos na forma de propriedade privada, pelo conjunto dos indivíduos associados, o que envolve a criação de um conjunto de capacidades humanas correspondentes aos instrumentos materiais de produção e, portanto, permite o desenvolvimento integral do indivíduo. Isso pressupõe um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas. Uma vez abolidas a propriedade privada e a divisão do trabalho, e com ela a oposição de interesses, a comunidade humana se estabelece como comunidade efetiva e os indivíduos associados assumem o controle sobre seu próprio modo de vida. Para Marx, a emancipação do homem significa a realização efetiva da liberdade do indivíduo, ou seja, a “realização total do indivíduo”, o “livre desenvolvimento do indivíduo total”, a criação do “indivíduo integral vivo”.

No que se refere especificamente à política, a emancipação do homem compreende a reabsorção das forças sociais atualmente alienadas ao Estado. Não se trata de mera negação da política, mas da restituição ao corpo da sociedade das funções sociais legítimas que assumiram forma autônoma na qualidade de Estado. Nesse sentido, parafraseando os *Manuscritos*, podemos dizer que a emancipação do homem significa para Marx a “abolição *positiva* do Estado e da política”. Trata-se,

no dizer da *Questão Judaica*, da reabsorção do cidadão abstrato pelo indivíduo real, ou seja, da restituição do caráter genérico (social) aos indivíduos, da produção de indivíduos genéricos.

A emancipação do homem é a liberdade do indivíduo real, na vida cotidiana, nas suas relações empíricas. Ou seja, não há uma esfera própria para a liberdade, separada da vida real, como no caso do Estado; ao contrário, a liberdade se realiza de maneira diretamente social, nas relações sociais imediatas.

Não se deve confundir, entretanto, a emancipação humana de que fala Marx com uma forma de paraíso na terra, ou seja, com uma formação social sem contradições. Ao contrário, como enfatiza Chasin, a emancipação do homem não é algo que aconteça da noite para o dia e nem de uma vez por todas, mas uma luta infinita do homem contra os estranhamentos:

“a revolução social ‘não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização daí para a frente, não significa a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com infinitude do processo de hominização” (*Rota*, p. 63).

O próprio Marx é enfático ao afirmar, nos *Manuscritos*, que o comunismo não é a forma definitiva da sociedade humana, mas apenas a forma necessária do futuro imediato, na medida em que significa a negação da propriedade privada:

“O comunismo é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana – a forma da sociedade humana” (*Manuscritos*, p. 205).

*

* *

A identificação precisa da crítica de Marx à política é devida a José Chasin. Chasin condensou o sentido fundamental da crítica de Marx na expressão – *determinação ontonegativa da politicidade*. A crítica é *ontológica*, porque identifica a natureza real da política, ou seja, identifica a sua “peculiaridade na constelação dos predicados do ser social”. E é *negativa* na medida em que reconhece a política como atributo *extrínseco* e *contingente* ao ser social, ou seja, como atributo *historicamente circunstancial*.

A *determinação ontonegativa da politicidade* está presente desde a *Questão Judaica* e a *Introdução de 1843* até a *Guerra Civil na França* e a *Crítica de Gotha*, ou seja, desde que Marx começa a elaborar o seu pensamento original até o final de sua vida, ainda que em diferentes níveis de concreção e desenvolvimento. Segundo Chasin, essa é uma das maiores descobertas, e talvez a mais ignorada pelo marxismo, tendo escapado inclusive a um pensador da estatura de Lukács.

Com a crítica à política, Marx supera a tradição secularmente predominante no pensamento ocidental, para a qual a política é o que há de mais elevado e fundamental no ser social, tornando impossível até para a simples imaginação um formato social independente de qualquer forma de poder político.

Atualmente, a retomada da crítica de Marx à política é condição imprescindível para a reafirmação do imperativo da revolução social. Nas palavras de Chasin:

“À época de Marx, a superação da Economia Política foi a condição de possibilidade do pensamento científico, o acesso para o exame de rigor da sociabilidade.

“Hoje, para o mesmo fim, é necessário renovar a superação da política, que Marx efetuara na transição de seu pensamento original (1843/1844). A superação da política é a condição necessária da reposição do imperativo da revolução social”⁵¹.

⁵¹ CHASIN, J. “Ad Hominem – Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista”, *Ensaio Ad Hominem*, volume 1, tomo III, São Paulo, Ad Hominem, 2000, p. 53.

BIBLIOGRAFIA

- MARX, K., "Critique de la Philosophie Politique de Hegel" in: *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1982, v. III.
- _____, "A Questão Judaica" in: *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Lisboa, Edições 70, 1993.
- _____, "Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução", in *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- _____, "Glosas Críticas al Artículo 'El Rey de Prusia y la Reforma Social. Por un Prusiano'" in *Carlos Marx e Frederico Engels: obras fundamentales*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____, "Manuscritos Económico-Filosóficos", in *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa, Edições 70, 1989.
- _____, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- _____, *A Sagrada Família*, São Paulo, Boitempo, 2003.
- _____, "La sainte Famille" in RUBEL, M. (org.), *Karl Marx: oeuvres*, vol III. Paris: Gallimard, 1982.
- _____, *A Ideologia Alemã*, volumes I e II, Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1980.
- _____, *A Ideologia Alemã (I: Feuerbach)*, São Paulo, Hucitec, 1984.
- ABENSOUR, M. "Reflexões sobre as duas Interpretações do Totalitarismo no Pensamento de C. Lefort". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 90, dezembro, 1994.
- _____. *A Democracia contra o Estado: Marx e o Momento Maquiaveliano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- ALTHUSSER, Louis, *A Favor de Marx – Pour Marx*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- AVINERI, S. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: University Press, 1971,
- BOBBIO, Norberto, *A Era dos Direitos*, Rio de Janeiro, Campus, 1992.
- BOURGEOIS, Bernanrd, "Marx et les droits de l'homme" in *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, 1990.
- CHASIN, José, "Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica", posfácio de TEIXEIRA, F., *Pensando com Marx*, São Paulo, Ensaio, 1995.

- _____. *Ensaio Ad Hominem*, São Paulo, nº 1, tomo III (Política), 2000.
- FERRY, Luc e RENAULT, Alain, “A Crítica Marxista dos Direitos do Homem” in *Filosofia Política 3: dos direitos do homem à idéia republicana*, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- FREDERICO, Celso, *O Jovem Marx. As origens da ontologia do ser social*, Cortez, 1995.
- GIANNOTTI, José Arthur, *Origens da Dialética do Trabalho – Estudo sobre a lógica do jovem Marx*, Porto Alegre, L&PM Editores, 1985.
- LEFORT, Claude, *A Invenção Democrática*, Brasiliense, São Paulo, 1993.
- LOSURDO, Domenico, “Marx, a tradição liberal e a construção histórica do conceito universal de homem”. Artigo publicado em *Educação e Sociedade*, v. 17, n. 57, especial, dez. 1996, editada pelo Centro de Estudos Educação e Sociedade (CEDES), da UNICAMP. Utilizamos aqui a versão *online* do texto, disponível no site da Procuradoria Geral do Estado, no seguinte endereço:
<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/revistaspge/revista5/5rev2.htm>.
- LUKÁCS, G., *Ontologia do Ser Social: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, São Paulo, Ciências Humanas, 1979.
- _____, *Il Giovane Marx*, Roma, Riuniti, 1978.
- MARKUS, G., *Teoria do Conhecimento no Jovem Marx*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- MCLELLAN, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.
- MÉSZÁROS, I., *Marx: A Teoria da Alienação*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.
- MÉSZÁROS, I., *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*, Ensaio, 1993.
- POULANTZAS, *Hegemonia e Dominação no Estado Moderno e outros*
- ROSSI, M., *La Génesis del Materialismo Histórico – El joven Marx*, Madrid, Alberto Corazón, 1971.
- RUBEL, Maximilien, *Crônica de Marx*, São Paulo, Editora Ensaio, 1991.
- VOLPE, Galvano della, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.