

**OS DIREITOS HUMANOS EM KARL MARX:
a obra “A Questão Judaica” e a crítica à emancipação política**

Rômulo Magalhães Fernandes¹

Resumo: O presente artigo constitui uma análise do pensamento de Karl Marx em relação ao tema do direito, em especial, dos direitos humanos, a partir do estudo da obra “*A Questão Judaica*” de 1844. Nesse sentido, destaca-se a crítica do mencionado autor quanto às limitações próprias da emancipação política, que se estendem, inclusive, ao direito de forma geral. Para tanto, realiza-se uma abordagem ampla do pensamento de Marx, evidenciando a perspectiva materialista histórica já presente na obra “*A Questão Judaica*”, que lhe permite enfrentar o desrespeito dos direitos civis e políticos dos judeus na Alemanha do século XIX como uma profunda crítica à sociedade capitalista. Verifica-se, ainda, a relação entre a emancipação política e a emancipação humana, sendo a primeira caracterizada pela liberdade limitada e parcial, e a segunda pela liberdade real e plena. O resgate do pensamento de Marx quanto à crítica da emancipação política torna-se imprescindível no debate atual dos direitos humanos, uma vez que questiona o aparente consenso sobre o tema e revela seus contraditórios pressupostos.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Karl Marx. Emancipação Política.

**HUMAN RIGHTS IN KARL MARX:
the work "The Jewish Question" and the critique of political emancipation**

Abstract: This article presents an analysis of the thought of Karl Marx on the topic of the law, in particular human rights, from the study of "The Jewish Question", 1844. Accordingly,

¹ Advogado, Mestrando em Direito Público no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2014). E-mail: romulopn@yahoo.com.br.

there is criticism of the mentioned author as to the limitations of political emancipation, extending even to the law in general. To do so, we make a broad approach of Marx's thought, showing the historical materialist perspective already present in the work "The Jewish Question", which allows you to tackle the abuse of civil and political rights of the Jews in Germany in the nineteenth century as a deep critique of capitalist society. There is also the relationship between political emancipation and human emancipation, the first characterized by limited and partial freedom being, and the second by the real and complete freedom. The rescue of the thought of Marx and the critique of political emancipation becomes essential in the current human rights debate once questioning the apparent consensus on the subject and reveals his contradictory assumptions.

Keywords: Human Rights. Karl Marx. Emancipation Policy.

1 INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, percebe-se que o tema dos direitos humanos tem recebido um destaque todo especial. Autoridades de Estado, movimentos sociais, intelectuais e personalidades em geral propagandeam a necessidade da defesa e efetivação de tais direitos, considerando-os como pressupostos a qualquer pretensão civilizatória. Com isso, os direitos humanos apresentam, mesmo que na aparência, um consenso inquestionável.

Tal abordagem, que vê a luta pelos direitos humanos como único e incontornável caminho para a o “progresso da humanidade”, acaba por deixar em segundo plano as análises que buscam desvendar as diferentes matrizes filosóficas e ideológicas que fundamentam esses direitos. E, dessa forma, privilegiam o debate reduzido aos instrumentos técnico-jurídicos que garantam a sua proteção.

Todavia, a realidade sócio-econômica mundial de brutal desigualdade demonstra a fragilidade da efetivação dos direitos humanos e destaca a necessidade de uma análise mais crítica sobre o assunto.

Nota-se, gradativamente, uma multiplicação de tratados e pactos sobre os direitos humanos, mas sem a capacidade de constranger organizações governamentais e não-governamentais quanto à criação de condições para que esses direitos sejam efetivados.

As reivindicações sociais, por sua vez, demonstram uma luta cada vez mais restrita ao aperfeiçoamento da democracia capitalista, em que o horizonte máximo da humanidade deixa de ser visto como resultado de uma ruptura econômica, social e cultural para predominar a luta por um Estado social que garanta o mínimo de igualdade para as pessoas.

Diante desse panorama, o presente artigo pretende abordar o pensamento de Karl Marx em relação ao tema do direito, em especial, dos direitos humanos. Isso, a partir da obra “*A Questão Judaica*” (1844), sua principal produção teórica sobre o assunto.

Ademais, este artigo tem como objetivo evidenciar a crítica do mencionado autor quanto às limitações da emancipação política e a necessidade da luta dos trabalhadores em defesa de uma emancipação, verdadeiramente, humana.

2 DIREITOS HUMANOS EM MARX, UMA CRÍTICA RADICAL

Karl Marx nunca publicou um texto sistematizado e pormenorizado sobre o tema dos direitos humanos. Todavia, no conjunto de sua obra percebe-se uma crítica contundente ao direito relacionada com a crítica ao Estado, ao modo de produção e à organização social capitalista.

Para o objetivo deste artigo, o estudo se concentrará no universo teórico de Marx no período da publicação de “*A Questão Judaica*”, sem perder de vista o momento de transição teórica e política do autor.

Das obras de Marx, “*A Questão Judaica*” é a que dá maior atenção aos direitos humanos. Isso, na medida em que para a análise da questão dos direitos cívico-políticos dos judeus na Alemanha, ele aborda passagens das Declarações Francesas de 1791 e 1793, das Constituições Francesas de 1791, 1793 e 1795, além das Constituições norte-americanas da Pensilvânia e de New-Hampshire.

Essa obra aprofunda o “problema dos judeus” que, no início do século XIX, na região da Renânia anexada pela França, possuíam igualdade civil, podendo exercer seus

direitos políticos livremente. Mas, nas décadas seguintes, com o processo restaurador patrocinado pela Santa Aliança, a Confederação Germânica restabelece sua concepção cristã e os judeus passam a ter restrições dos seus direitos e a sofrer freqüentes constrangimentos (NETO, 2009, p. 22).

“*A Questão Judaica*” é um texto escrito por Marx entre agosto e dezembro de 1843 e publicado em fevereiro de 1844 nos Anais Franco-Alemães. Marx, já morando em Paris, publica este ensaio como resposta às intervenções político-filosóficas de Bruno Bauer nos artigos “*A Questão Judaica*” (1842) e “*A capacidade dos judeus e dos cristãos hodiernos para se tornarem livres*” (1843).

O polêmico texto marca a ruptura definitiva entre Marx e Bauer, uma vez que a divergência na obra, além de demonstrar respostas diferentes para o “problema dos judeus”, evidenciará caminhos filosóficos e políticos inconciliáveis entre os dois autores.

2.1 A questão judaica para Bruno Bauer

Bruno Bauer, assim como Marx, tem presente na sua formação teórica o pensamento de Hegel e a experiência filosófica e jornalística ligada aos “jovens hegelianos” de esquerda. Mas as semelhanças param por aí. Diferentemente de Marx, as divergências com os “velhos hegelianos” levam Bauer a um idealismo filosófico, no qual supervaloriza a crítica filosófica ao ponto de considerá-la como o único instrumento libertador capaz de engendrar profundas modificações na realidade humana (CLEMESH, 1998, p. 21). Nesse sentido, a crítica à religião e ao Estado cristão ganham contornos predominantemente espirituais nos seus textos.

Nos dois artigos, tanto “*A Questão Judaica*” (1842) quanto “*A capacidade dos judeus e dos cristãos hodiernos para se tornarem livres*” (1843), Bauer analisa a situação dos direitos civis e políticos dos judeus na Alemanha pela ótica da religião, sua relação com o cristianismo e, finalmente, analisa a relação de ambos com o Estado cristão, reduzindo o problema a uma questão puramente teológica (CLEMESH, 1998, p. 23).

Pela ação filosófica crítica, Bauer afirma a possibilidade e a necessidade da mudança do quadro político de Estado cristão comandado pelo monarca Frederico Guilherme IV em direção ao Estado racional (CLEMESH, 1998, p. 21). O Estado cristão é o Estado dos

“súditos” que reconhece “apenas privilégios”. Note, que num primeiro momento, constata-se uma crítica liberal de larga oposição à perspectiva reacionária do Estado prussiano, como se percebe nas passagens:

Na Alemanha, ninguém está politicamente emancipado. Nós próprios não somos livres. Como havemos nós de vos libertar? (MARX, 2009, p. 39).

A que título pretendeis vós, judeus, portanto, a emancipação? Por causa da vossa religião? Ela é inimiga mortal da religião do Estado. Como cidadãos de Estado [*Staatsbürger*]? Na Alemanha não há nenhuns cidadãos de Estado. Como homens? Vós não sois homens nenhuns, tão pouco quando aqueles para que apelais (MARX, 2009, p. 40).

Quando a Alemanha, por ter uma concepção de Estado cristão, recusa-se a garantir a igualdade de direitos aos judeus, os mesmos não devem se surpreender, pois essa é a forma coerente e legítima de um Estado com essência cristã.

Dessa relação entre os judeus alemães e o Estado cristão, Bauer expõe a generalização entre religião e Estado, como descrito por Marx:

Defrontam o judeu alemão, principalmente, a falta de emancipação política, em geral, e a pronunciada cristandade do Estado. No sentido de Bauer, a questão judaica tem contudo uma significação universal, independente das relações especificamente alemães. É a questão da relação da religião com o Estado, [a questão] da contradição do constrangimento [*Befangenheit*] religioso da emancipação política. A emancipação relativamente à religião é posta como condição tanto ao judeu que quer ser emancipado politicamente quanto ao Estado que há de emancipar e ser ele próprio emancipado (MARX, 2009, p. 42).

Bauer apenas realiza a crítica ao Estado cristão, acreditando que “o Estado que pressupõe a religião ainda não é nenhum Estado verdadeiro, nenhum [Estado] real” (MARX, 2009, 44).

O autor problematiza, inclusive, a postura dos judeus em criticar a filiação ao cristianismo pela Alemanha, sem, todavia, eles próprios abrirem mão das suas convicções religiosas. O judeu, “cegamente fiel à lei mosaica”, torna-se o primeiro responsável por sua própria opressão, na medida em que sua religião favorece o egoísmo, a usura e a tendência de isolarem-se e preocuparem-se apenas com seus problemas (CLEMESH, 1998, p. 22).

Bauer acaba por estabelecer uma pré-condição aos judeus que querem ser emancipados politicamente: o ateísmo.

Do livro de Celso Frederico destacam-se as seguintes sínteses do pensamento de Bauer:

Se os judeus querem se emancipar, dizia, devem começar por emancipar-se de sua própria religião; não faz sentido o judeu cobrar do Estado uma postura laica, enquanto ele próprio não abandonar o judaísmo (FREDERICO, 2009, p. 95). Segundo afirmava Bauer, o judeu é incapaz de ascender aos Direitos dos Homem porque, enquanto permanecer judeu, a determinação religiosa prevalecerá sobre a sua natureza humana, levando-o necessariamente ao isolamento em relação aos não-judeus (FREDERICO, 2009, p. 98).

Assim, para Bauer, a resolução da questão judaica é a crítica à própria questão judaica:

Devem [os judeus] sacrificar a sua falta de fé nos povos e a sua fé exclusiva na sua nacionalidade apátrida antes de poderem se encontrar em algum modo em condições de tomar parte nos verdadeiros negócios do povo e do Estado, sinceramente e sem reservas (MARX, 2009, p. 43).

Sendo emancipado o cidadão na medida em que se consolida um Estado laico. Tanto cristãos quanto judeus, em função da razão e do ideal, devem renunciar a suas convicções religiosas para adquirir uma emancipação política de fato.

Bauer que, inicialmente, demonstra uma dura oposição ao Estado Prussiano, ao desenvolver sua resolução sobre a questão dos judeus desqualificando e deslegitimando a luta destes por igualdade de direitos, acaba por justificar certas posturas do monarca com relação aos judeus. Com isso, o caráter liberal da crítica desaparece para predominar o seu aspecto conservador.

Se para Bauer a conquista de direitos está vinculada ao movimento teológico, para Marx o debate passa por uma crítica de fundo decididamente social.

2.2 O direito à liberdade religiosa e a crítica ao Estado político

Para Marx, a questão judaica transforma-se numa ampla crítica social, na qual, a partir do materialismo histórico, desloca-se a abordagem da problemática do campo religioso para o campo imediatamente político (NETTO, 2009, p. 23). Na polêmica com Bauer não se tem em mira, simplesmente, o Estado cristão e o governo reacionário da Prússia. O que se pretende de fato é uma crítica contundente ao Estado político moderno e à insuficiência da emancipação política na perspectiva de Bauer.

Nesse sentido, Marx começa a evidenciar as contradições de Bauer ao questionar o que realmente está em jogo: “De que espécie de emancipação se trata? Que condições estão fundadas na essência da emancipação exigida?” (MARX, 2009, p. 44).

E é exatamente ao investigar a dimensão social e política em torno da relação entre emancipação política e emancipação humana que a crítica ao direito torna-se mais evidente.

Quando Marx polemiza com Bauer sobre o direito à liberdade religiosa dos judeus, questiona:

Se Bauer pergunta aos judeus: tende vós, segundo o vosso ponto de vista, o direito de pretender a emancipação política?, nós inversamente perguntamos: tem o ponto de vista da emancipação política o direito de exigir do judeu a supressão do judaísmo, [de exigir] do homem, em geral, a supressão da religião? (MARX, 2009, p. 44).

Assim, Marx começa a desatar os nós da argumentação de Bauer. Primeiramente, percebendo que a emancipação política preconizada por Bauer é restrita ao campo teológico, assunto tratado no tópico anterior. E, em segundo lugar, revelando que mesmo em outros países, considerados Estados laicos, a liberdade religiosa está presente (ou seja, há emancipação política), entretanto, sem significar necessariamente a emancipação humana em relação à religião. Sobre essa segunda afirmação a referência aos Estados Unidos da América é de grande esclarecimento.

Nos “Estados livres norte-americanos”, a questão judaica perde o caráter teológico para ser uma “questão realmente mundana”, de cunho político. Nesse país, onde a Constituição não impõe um culto privilegiado ao Estado e fica a cargo de cada cidadão a escolha da sua religião, percebe-se a existência vigorosa da religiosidade e da possibilidade de uma emancipação política plena. Essa comparação, por si só, já sinaliza a fragilidade do pensamento de Bauer sobre uma incompatibilidade entre Estado político e religião, mas, para Marx, a questão que se deve colocar é outra e diz respeito aos limites dessa emancipação em relação à emancipação humana. O que Marx percebe é

O limite da emancipação política logo no fato de que o Estado pode libertar-se de uma barreira sem que o homem esteja realmente livre dela, [no fato de] que o Estado pode ser um Estado livre sem que um homem seja um homem livre (MARX, 2009, p. 48).

Pelo próprio caráter da emancipação política, Marx examina fatores reais que tornam possível a religião (em geral) numa forma de alienação, na medida em que “a contradição em

que se encontra o crente de uma determinada religião com sua cidadania nada mais é do que *uma parte da contradição secular geral entre o estado político e a sociedade burguesa*” (POGREBINSCHI, 2003, p, 142, grifos nossos). Isto é, o direito à liberdade religiosa apenas se faz por intermédio de um subterfúgio, onde o Estado aparece como mediador. Dessa forma, o Estado é aquele que permite no seu ordenamento jurídico a escolha pelo cidadão de suas convicções religiosas.

[...] quando o homem se liberta politicamente, ele o faz indiretamente, através de um meio, ainda que seja um meio necessário. E, por fim, inclusive quando o homem se proclama ateu por mediação do Estado – isto é, quando proclama o ateísmo do Estado –, continua sujeito à religião precisamente pelo fato de reconhecer-se a si mesmo só de modo inteiro, através de um meio. A religião é precisamente o reconhecimento do homem de maneira indireta através de um mediador. O Estado é um mediador entre o homem e a liberdade do homem. Assim como Cristo é o mediador, a quem o homem atribui toda a sua divindade, todas as limitações religiosas, o Estado é o mediador do qual o homem transfere toda a sua terrenalidade, toda a sua espontaneidade humana (FREDERICO, 2009, p. 96).

A partir da dualidade entre “Estado político” e “sociedade civil”, o ser humano só reconhece sua generalidade por intermédio do Estado e cai na ilusão que só se torna genérico graças ao Estado. O indivíduo fica reduzido à abstração de cidadão, pela qual é “membro de uma soberania imaginária”, mas que é falsa no seu caráter coletivo, uma vez que a materialidade do cotidiano real é desigual e conflituosa (IASI, 2005, p. 175). Nesse sentido, Mauro Iasi afirma:

Os seres humanos particulares só se tornam genéricos através do Estado como membros da sociedade civil (burgeois) ou cidadãos. Ocorre que nas relações reais que compõe a sociedade, uns vendem a força de trabalho que outros compram para acumular capital, tornando-os claramente diferentes em propriedade e riqueza. Neste sentido, a identidade como cidadãos é um campo da universalidade possível daquilo que na existência real do intercâmbio material é base e conflito [...] não há contradição nos termos que expressam a igualdade: somos todos cidadãos, membros de uma sociedade burguesa (civil se preferirem) (IASI, 2005, p. 175).

Assim, é evidente a dualidade do indivíduo entre o membro da sociedade civil (marcada pela desigualdade real) ou o cidadão (marcado pelos direitos políticos), a qual demonstra a cisão entre o homem da vida pública e o da vida privada, onde a religiosidade desloca-se do Estado (direito público) para a sociedade civil (direito privado). Essa cisão não é um estágio, mas complemento da emancipação política que, “tampouco suprime quanto se esforça por suprimir a religiosidade real do homem”.

E Marx continua a crítica ao Estado político para destacar os limites da emancipação política:

O Estado suprime, à sua maneira, a diferença do *nascimento*, do *estado* [social, *Stand*], da cultura, da *ocupação* [profissional, *Beschäftigung*], quando declara diferenças *não-políticas* o nascimento, o estado, a cultura, a ocupação, quando (sem atender a estas diferenças) proclama cada membro do povo participante *por igual* da soberania popular, quando trata todos os elementos da vida popular real do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado deixa *atuar* a propriedade privada, a cultura, a ocupação, à maneira *delas* (i.e., como propriedade privada, cultura, ocupação) e fazer valer a sua essência *particular*. Muito longe de suprimir essas diferenças fáticas, ele só existe antes do pressupôs delas, ele só se sente com *Estado político*, e só faz valer sua *universalidade*, em oposição a esses seus elementos (NETTO, 1990, p. 50, grifos no original).

O Estado político moderno que advém da perspectiva da emancipação política, “longe de destruir a propriedade privada” ou a necessidade da religião, na verdade os pressupõe (LESSA, 2009, p. 3). Marx indica, com isso, a incapacidade da emancipação política realizar a emancipação real do ser humano. Mesmo que essa emancipação política represente um “enorme progresso”, ela, com certeza, “não é a última forma da emancipação humana em geral, mas é a última forma da emancipação política no interior da ordem mundial até aqui”.

“Entende-se: nós falamos de emancipação real, de [emancipação] prática” (NETTO, 1990, p. 52).

É a partir dessa relação que Marx aprofunda a sua crítica aos Direitos Humanos e responde definitivamente a questão judaica.

2.3 Direitos Humanos e a “questão judaica”

Na obra “*A Questão Judaica*”, depois da crítica à emancipação política, Marx problematiza:

Mas, se o homem, ainda que judeu, pode ser politicamente emancipado, pode receber direitos cívicos, pode ele reivindicar e receber os chamados direitos humanos? (MARX, 2009, p. 60).

Para Bauer, definitivamente, é negada essa possibilidade ao acreditar que o ser humano deve sacrificar o “privilégio da fé” para poder receber os direitos humanos universais. Marx, por sua vez, aborda outros aspectos antes de apresentar a sua resposta sobre o assunto.

O movimento argumentativo de Marx, o que para este trabalho é o fundamental, começa pela análise dos direitos humanos em determinado contexto histórico para, gradativamente, ganhar o seu conteúdo de crítica radical sobre o direito, o Estado político e a sociedade civil.

Consideramos, por um instante, os chamados direitos humanos e, decerto, os direitos humanos na sua figura *autêntica*, na figura que eles possuem nos seus *descobridores*, os norte-americanos e os franceses! Em parte, esses direitos humanos são direitos *políticos*, direitos que só podem ser exercidos na comunidade [*Gemeinschaft*] com outros. A *participação* na *comunidade* [*Gemeinwesen*] e, decerto, na comunidade só podem ser exercidos, no *sistema de Estado*, forma o seu conteúdo. Caem na categoria da *liberdade política*, na categoria dos *direitos cívicos*, as quais de modo algum pressupõem, como vimos, a supressão positiva, e sem contradição, da religião, portanto, também porventura [a] do judaísmo. Resta considerar a outra parte dos direitos humanos, os *droits de l’homme* [direitos do homem – francês], na medida em que eles são diferentes dos *droits du citoyen* [direitos do cidadão – francês] (MARX, 2009, p. 61, grifos no original).

O autor analisa os “autênticos” direitos humanos, isto é, de acordo como estão expressos nas Declarações (1791 e 1793), Constituições Francesas (1791, 1793 e 1795) e Constituições norte-americanas da Pensilvânia e de New-Hampshire. Tais direitos são considerados em duas perspectivas distintas.

A primeira é a abordagem dos direitos humanos como direitos políticos, que só podem ser exercidos, na prática, em comunidade e por intermédio do Estado político. Para exemplificar isso, Marx destaca alguns artigos sobre a liberdade religiosa: “Ninguém deve ser molestado pelas suas opiniões, mesmo que religiosas” (Declaração Francesa de 1791, art. 10º); é garantido como direito humano: “a liberdade de qualquer homem de exercer o culto religioso ao qual está ligado” (Constituição Francesa de 1791, art. 3º); “Todos os homens receberam da natureza o direito imprescritível de adorar o Todo-Poderoso as inspirações da sua consciência e ninguém pode ser legalmente constrangido a seguir, instituir ou apoiar, contra a sua vontade, qualquer culto ou ministério religioso” (Constituição da Pensilvânia, art. 9º). Com isso, Marx pretende demonstrar a fragilidade da argumentação de Bauer quanto à incompatibilidade entre o conceito de direitos humanos e a religião, uma vez que o “privilégio da fé” é reconhecido pelo “direito humano universal”. Percebe-se que tal afirmação é

resultado da crítica de Marx aos limites próprios da emancipação política, como detalhado no tópico anterior.

Já a segunda perspectiva de análise dos direitos humanos consiste na diferença e na contradição entre os direitos do homem e os direitos do cidadão.

Os droits de l'homme, os direitos humanos, são, como tais, diferentes dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão. Quem é *homme* diferente do *citoyen*? Ninguém senão o *membro da sociedade civil* (MARX, 2009, p. 63).

Nesse sentido, Marx dirá que os “direitos do homem” são direitos do “membro da sociedade civil”, do “homem egoísta”, do “homem separado do homem da comunidade”, do “burguês”. Por outro lado, o “verdadeiro homem”, homem “concreto”, o ser humano “genérico” é apenas reconhecido como cidadão em abstrato. Em outras palavras,

[...] que não têm o cidadão, ser genérico pertencente à comunidade política, o Estado. É o indivíduo de uma classe que possui realmente direitos (a liberdade, a propriedade privada, etc.), enquanto o cidadão do Estado só é atribuído de uns direitos imaginários. Os Direitos Humanos – dirá Marx – são direitos do homem concreto, não do cidadão, porque além de cidadão, há que ser indivíduo da burguesia, único que pode desfrutar dos direitos humanos. Os direitos do homem, isto é, do burguês, único que pode desfrutar dos direitos, são direitos de seres egoístas porque são limitativos dos direitos dos demais (WOLKMER, 2009, p. 24).

A Constituição Francesa de 1793, considerada por Marx como a mais radical entre a legislação francesa do período, é analisada a partir dos seus direitos naturais e imprescritíveis: a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança.

A liberdade é descrita da seguinte forma:

Art.6º: A liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudique os direitos de outrem (MARX, 2009, p. 65).

A lei é quem determina até onde cada indivíduo pode se mover “sem prejuízo” de outrem, “tal como os limites de dois campos são determinados pela estaca [das cercas]” (MARX, 2009, p. 65). Tal direito não se baseia “na vinculação do homem com o homem, mas, antes, no isolamento do homem relativamente ao homem” (MARX, 2009, p. 66). Note que, para Marx, o direito humano à liberdade é a aplicação do direito humano à propriedade privada (MARX, 2004, p. 64). No intuito de demonstrar essa relação, ele continua resgatando a Constituição Francesa:

Art. 16º: O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à sua vontade dos seus bens, dos seus rendimentos, do fruto do seu trabalho e da sua indústria (MARX, 2009, p. 64).

Conjuntamente, o direito humano à propriedade privada e o direito à liberdade individual formam a “base da sociedade civil”, uma vez que o ser humano deixa de encontrar no outro ser humano a “realização” da sua liberdade e passa, em sentido oposto, a encontrar uma “barreira” para a efetivação do seu direito de liberdade. Prevalece, assim, o interesse pessoal e egoísta caracterizado como direito humano e não o ser humano como ser genérico, comunitário.

Na mesma perspectiva, Marx apresenta o enunciado do direito à igualdade (Constituição Francesa de 1795) e à segurança (Constituição Francesa de 1793):

Art. 3º: A igualdade consiste que a lei – quer proteja, quer castigue – é a mesma para todos. (...) Art. 8º: A segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação de sua pessoa, dos seus direitos e das suas propriedades (MARX, 2009, p. 65).

Esses dois direitos humanos seguem o mesmo raciocínio anterior. O direito à igualdade, por exemplo, tem um significado não-político, ou seja, não se refere ao homem em comunidade, mas ao ser humano egoísta da sociedade civil. Isso acaba por caracterizar a igualdade como a generalização da liberdade individual. O direito à segurança, por sua vez, é o “conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito de polícia” (PINTO, 2006, p. 44). É aquele que “garante a conservação das pessoas” (PINTO, 2006, p. 44) ao defender o direito à liberdade, igualdade e propriedade estritamente de acordo com o estipulado na lei, isto é, como reflexo do individualismo da sociedade civil.

Toda a abordagem dos direitos humanos em Marx não se afasta do seu contexto histórico, em especial, da influência da Revolução Francesa (1789) na consolidação das Constituições e Declarações francesas. O mencionado autor percebe tal revolução, a partir da dialética relação entre o Estado e a sociedade civil, onde a burguesia revolucionária francesa consolida a emancipação política alicerçada na emancipação da sociedade civil com relação à política. E, nesse sentido, Marx dialoga com os revolucionários franceses para destacar o principal erro destes. Nas palavras de Thamy Pogrebinski,

O erro irrecuperável dos revolucionários, contudo, foi declarar a vida política como simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa. Os privilégios feudais são substituídos pelo *direito* – este passa a mediar a relação entre os homens, exercendo a separação em relação a si próprios e à sociedade. O homem egoísta, membro típico da sociedade burguesa, se torna a base, a premissa do Estado político, e, como tal é reconhecido nos direitos humanos (POGREBINSCHI, 2003, p. 131, grifos no original).

A confusão entre o fim e o meio é a confusão da teoria com a prática e da garantia dos direitos humanos com a sua finalidade.

[...] a finalidade política declara-se um mero meio, cuja finalidade é a vida da sociedade civil (MARX, 2009, p. 67).

O homem não foi, portanto, libertado da religião; recebeu a liberdade de religião. Não foi libertado da propriedade. Recebeu a liberdade de propriedade. Não foi libertado do egoísmo do ofício [*Gewerbe*], recebeu a liberdade de ofício (MARX, 2009, p. 70).

Dessa forma, a Revolução Francesa e seus desdobramentos representam as limitações próprias da revolução política, uma vez que não buscam modificar os pressupostos materiais da sociedade civil, considerando-os como algo dado.

A *revolução política* dissolve a vida civil nas suas partes componentes, sem *revolucionar* e submeter à crítica essas mesmas partes componentes. Ela comporta-se para com a sociedade civil, para com o mundo das precisões, do trabalho, dos interesses privados, do Direito privado, como para *a base do seu subsistir*, como para com um pressuposto não mais ulteriormente fundamentado, portanto, como para com a sua *base natural* (MARX, 2009, p. 72, grifos no original).

Os direitos humanos na Revolução Francesa (1789) representavam apenas o discurso político que não modificava o “estado de coisas” para “todos os cidadãos”, prevalecendo o “direito da desigualdade, ou seja, o direito pelo qual os desiguais de fato se igualam pela norma jurídica” (IASI, 2005, p. 190). Não é por acaso que, depois de chegar ao poder e consolidar a sua hegemonia, a burguesia francesa defende a universalização da Declaração de direitos franceses. Isso, nada mais é que a ambição de universalizar o próprio modo de vida burguês e garantir a sua posição estável enquanto classe e enquanto classe que detém o poder e a produção estatal de direitos (POGREBINSCHI, 2003, p. 137).

Por fim, constata-se que a crítica de Marx recebe o seu conteúdo radical, na medida em que desvenda a emancipação política, o Estado, a cidadania, a revolução política e os direitos humanos como uma força social separada dos próprios indivíduos. Isto é, força social alienada e separada do indivíduo real (SOUSA, 2008, p. 57).

Nesse sentido, sobre o posicionamento de Marx quanto à questão judaica, o que realmente os judeus devem se perguntar é qual emancipação pretendem. A emancipação política ou a emancipação humana? A resposta desta questão guarda a radicalidade do pensamento do autor em estudo, o qual aponta o movimento capaz de modificar o estado de coisas pela raiz da sociedade.

Só quando o homem individual retorna em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas *forces propres* [*forças próprias*] como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana (MARX, 2009, p. 72, grifos no original).

2.4 Qual emancipação?

Para Marx, a emancipação, de forma geral, representa a “restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem”, ou seja, a restituição daquilo que é próprio do ser humano, mas está separado dele, como algo estranho (alienado) (SOUSA, 2008, p. 58). É nesse sentido que a relação entre emancipação política e emancipação humana ganha contornos completamente diferentes e, decididamente, contraditórios.

Não dizemos, portanto, como Bauer, aos judeus: vós não podeis ser politicamente emancipados, sem vos emancipar radicalmente do judaísmo. Nós dizemos-lhes antes: porque vós podeis ser politicamente emancipados sem vos verdes completamente livres e sem contradição do judaísmo, por isso [é que] a emancipação política não é propriamente a emancipação humana. Se vós, judeus, quereis ser politicamente emancipados sem vos emancipardes vós próprios humanamente, as meias-tintas e a contradição não residem apenas em vós, elas residem na essência e na categoria da emancipação política. Se vós estais presos nessa categoria, vós partilhais um constrangimento geral (SOUSA, 2008, p. 59).

Marx escancara os limites históricos da emancipação política, restrita à liberdade “intermediada pelo Estado” e à dualidade entre membro da sociedade civil e o cidadão abstrato, para apontar o que deve ser o ponto central do debate:

Não basta de modo algum investigar quem deve emancipar, quem deve ser emancipado. A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Tinha de perguntar: de *que*

espécie de emancipação se trata? Que condições estão fundadas na essência da emancipação exigida? (MARX, 2009, p. 44, grifos no original).

Para o autor, a emancipação humana, em frontal contraste à emancipação política, é a única liberdade de fato. Isso, ao passo que é capaz de superar a diferença entre indivíduo real (membro da sociedade civil) e indivíduo genérico abstrato (cidadão), além de conquistar um novo e mais elevado patamar de liberdade que não mais se realize por meio do Estado (LESSA, 2007, p. 5).

A recusa do Estado alemão em garantir os direitos civis e políticos dos judeus é apenas o pano de fundo da obra “*A Questão Judaica*”. Tal tema é abordado por Marx tendo em vista a sua recente (e não acabada) teoria social, onde os conflitos da sociedade devem ser analisados à luz da estrutura da sociedade e não simplesmente das suas expressões (mediatizadas e complexas) da religião, do direito e da política (CEMESH, 1998, p. 25).

Na segunda parte da obra “*A Questão Judaica*”, na qual a crítica concentra-se sobre o texto “*A capacidade dos judeus e dos cristãos hodiernos para serem livres*”, de Bruno Bauer, Marx, por intermédio da inversão materialista de Ludwig Feuerbach, busca explicar a religião pelas condições particulares da vida do judeu e por sua *práxis* correspondente, ao invés, de explicar o judeu segundo a religião (caminho privilegiado em Bauer) (FREDERICO, 2009, p. 99). O que interessa ao nosso autor é o “judeu real”, o “judeu de todos os dias”².

*Qual é o fundamento mundano do judaísmo? A precisão prática, o interesse próprio (Eingennutz) (MARX, 2009, p. 77, grifos no original).
Qual é o culto mundano do judeu? O tráfico (Shacher). Qual é o seu deus mundano? O dinheiro (MARX, 2009, p. 75).*

Dessa forma, Marx critica as bases econômicas da sociedade burguesa e do Estado Político: “o dinheiro – essência do homem separado do homem, entidade estranha que domina o homem alienado e que ele adora – o tráfico e a propriedade privada” (LÖWY, 2002, p. 97). Note que o judaísmo em questão é o judaísmo prático, no qual prevalece o interesse e a necessidade pessoal da sociedade civil. Além disso, percebe-se que tal prática não se restringe aos judeus. Se na sociedade pré-capitalista os judeus eram marcados pela atividade comercial

² Marx não busca a conotação religiosa ou de nacionalidade, mas sim a categoria social e econômica em que se incluem os judeus. O “judeu de todos os dias” representa todo aquele que exercem a prática da exploração capitalista, incluindo muitos cristãos.

e usurária, no capitalismo industrial essa prática é mundializada e aperfeiçoada, expandindo-se, inclusive, para os povos cristãos.

O desafio do povo judeu, assim como de todos os povos, não deve se limitar à garantia de direitos formais ancorados na emancipação política, mas sim, na busca pela emancipação humana capaz de alcançar a “autoemancipação do nosso tempo”.

[...] quando o judeu reconhece esta sua essência *prática* como nula e trabalha pela sua superação, sai do seu desenvolvimento até aqui, para trabalhar pela *emancipação humana*, pura e simplesmente, para voltar-se contra a expressão *prática suprema* da *autoalienação* humana [...] A *emancipação dos judeus*, na sua significação última, é a emancipação da humanidade relativamente ao *judaísmo*. (MARX, 2009, p. 75, grifos no original).

[...] é na sociedade atual que nós encontramos a essência do judeu hodierno – não como um ser abstrato, mas como um [ser] sumamente empírico; não só como estreiteza (*Beschränktheit*) do judeu, mas como estreiteza judaica da sociedade [...] A emancipação *social* do judeu é a *emancipação da sociedade relativamente ao judaísmo* (MARX, 2009, p. 81, grifos no original).

Mesmo que a emancipação política represente um “grande progresso” de superação da “feudalidade” e do avanço pré-capitalista para o capitalismo, essa é limitada por sua constituição histórica das relações sociais que tem a propriedade privada como seu pressuposto. A emancipação humana, por outro lado, é a superação da propriedade privada e da constituição de uma nova sociabilidade comunista, isto é, da superação radical dos limites próprios da emancipação política (LESSA, 2007, p. 9).

O que Marx questiona, por fim, é: qual emancipação deve ser vista como fim da humanidade? Aquela que pressupõe uma liberdade parcial, alienada e, essencialmente, condicionada à reprodução da desigualdade social? Ou esta que busca o “movimento real do estado de coisas” num processo de autoconstrução da humanidade, onde o ser humano é sujeito da história e percebe a desigualdade social como produto da sociedade, no qual a ação humana, sobre determinadas condições objetivas e subjetivas, é capaz de questionar a inevitabilidade de uma sociedade baseada na “exploração do homem pelo homem”?

Para Marx, só a emancipação humana pode alcançar o horizonte da integralidade do ser humano. E, no caso da defesa dos direitos humanos, estes recebem seu melhor sentido quando exigem mais do que o aperfeiçoamento jurídico-político da sociedade, isto é, quando exigem mudanças sociais justas nas quais o fim maior é a emancipação humana.

3 OS DIREITOS HUMANOS E A CONTRIBUIÇÃO DE KARL MARX

Na atualidade, percebe-se que a compreensão dos direitos humanos ocupa uma espécie de “lugar-comum”, em que a defesa de tais direitos é vista, necessariamente, como sinônimo de conquista de homens e mulheres mais livres e humanos (TONET, 2009, p. 1). Dos discursos do presidente Barack Obama justificando a permanência de tropas estadunidense no Afeganistão, aos pareceres da Organização Mundial do Comércio (OMC) e do Fundo Monetário Internacional (FMI), os direitos humanos são citados e defendidos como pressupostos para qualquer pretensão civilizatória.

Todavia, será que a análise que se faz dos direitos humanos como efetividade da liberdade humana estaria sendo usada da forma mais crítica? Os direitos humanos, mesmo considerados seus aspectos positivos, teriam alcance limitado?

Responder a essas e outras questões é o principal desafio deste tópico, assim como aprofundar a análise teórica e política de Karl Marx sobre a emancipação política, agora, sob a perspectiva atual dos direitos humanos.

Nesse sentido, deve-se entender os principais questionamentos no interior do debate marxista nas últimas décadas, levando em conta a conjuntura de desmantelamento do dito “socialismo real” e a conseqüente inflexão de tal referencial teórico.

3.1 O projeto socialista e o marxismo

Como se sabe, depois da tomada do poder pela revolução soviética (realizada em nome do marxismo e com o intuito de instaurar o socialismo), acontece na URSS um processo de supressão de direitos e liberdades democráticas dos indivíduos e uma excessiva concentração de poderes nas mãos do Estado. Como resultado de um processo histórico complexo, o que se nota é a degeneração dos preceitos defendidos pela revolução e o surgimento de uma brutal ditadura (TONET, 2002, p. 7).

A problemática dos direitos humanos, por sua vez, ganha destaque a partir das denúncias de Krutchev no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS),

em 1976, onde se revela a existência de campos de concentração, crimes de tortura e demais delitos cometidos na URSS comandada por Stálin. Na medida em que a URSS era vista como a realização do pensamento de Marx, inevitavelmente, essas revelações obrigavam os marxistas a reverem a relação entre Marx e os direitos humanos, a democracia e a política em geral (SOUSA, 2008, p. 9).

Nesse sentido, o filósofo Ivo Tonet destaca algumas críticas sobre o período:

Foram, então, retomadas as idéias de Marx e os seus desdobramentos na revolução soviética, sendo aquelas criticadas por sua suposta estreiteza. Segundo estes críticos, as conseqüências derivadas daquela concepção manifestavam claramente a sua falsidade. O raciocínio, em resumo era o seguinte: a concepção de que os direitos humanos têm como sujeito o indivíduo burguês se constitui em um poderoso argumento para a sua supressão pelos regimes “socialistas”. O resultado era que todos estes regimes sempre acabavam em ditadura. No entanto, assim como indivíduo não é sinônimo de indivíduo burguês, também os direitos humanos não são sinônimos de direitos de caráter meramente burguês. Estes direitos tem um caráter universal, ou seja, são objetivações que estendem sua validade para além da sociedade capitalista. Por isso mesmo, em vez de serem suprimidos ou impedidos de se desenvolver, deveriam ser defendidos e ampliados numa sociedade socialista. Somente assim se evitaria a supressão não só das limitações burguesas dos direitos humanos, mas, juntamente com os direitos, também do indivíduo [...] Esta luta pelos direitos humanos deveria estar articulada na luta pela defesa, ampliação e melhoria do conjunto dos direitos e instituições que constituem a cidadania e a democracia bem como a democratização do Estado e do capital. Para alguns autores atuais, nem mesmo a propriedade privada deve ser inteiramente eliminada. O que se deveria fazer seria conferir-lhe um forte conteúdo social. Este seria o caminho, certamente tortuoso e complexo, mas indefinidamente aberto para a construção de uma sociedade mais justa e humana (TONET, 2002, p. 8).

Essas reflexões, influenciadas diretamente pelo seu momento histórico, favorecem a idéia de fracasso da proposta socialista e da sua incompatibilidade com os direitos humanos, restando àqueles que ousam reivindicar outra sociedade apenas a luta pelo aperfeiçoamento social da democracia capitalista. As teorias do “fim da história” de Francis Fukuyama, por exemplo, recebem destaque nesse contexto, uma vez que, devido ao colapso do “campo socialista”, a história teria chegado ao seu fim com a vitória da democracia liberal.

A conseqüência destes fatos para o estudo das obras de Karl Marx sob a perspectiva do direito acaba por reforçar a recusa pelo conteúdo global de seus textos, deixando em segundo plano (ou abandonada) a radicalidade do seu pensamento. Isto é, nega-se a necessidade de ruptura e ultrapassagem do sistema capitalista pela revolução social.

Nesse contexto de polêmica, nada melhor que o resgate crítico do autor em estudo. O que seria o projeto socialista para Marx? Quais as suas principais características?

De forma breve o professor Ivo Tonet destaca:

Para Marx, socialismo implica uma forma de sociabilidade cujo fundamento é o trabalho associado. Forma esta de trabalho que tem como condições indispensáveis um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas e uma grande redução do tempo de trabalho necessário. Além disso, tem por núcleo decisivo o fato que os indivíduos põem em comum as suas forças e de que estas permanecem sempre comuns, tanto na produção, como na distribuição do consumo. É esta base material que permite os homens serem plenamente livres, ou seja, terem o controle consciente e coletivo do processo de trabalho e, conseqüentemente, de todo processo social. É esta base material que permite aos homens realizar plenamente suas potencialidades e dar sentido autêntico à sua vida [...]. Socialismo não é o contrário de capitalismo. Quer dizer, para ele [Marx] o eixo do socialismo não é a coletividade em oposição ao indivíduo como eixo da sociabilidade capitalista. Segundo ele, a predominância da coletividade sobre o indivíduo teve lugar em formas de sociabilidade anteriores do capitalismo. O socialismo, contudo, só pode ser uma articulação harmônica – não isenta de conflitos e tensões – entre indivíduos e coletividade. Isto porque socialismo é – não por uma simples aspiração do sujeito, mas por determinação do processo histórico-social – a apropriação, pelos indivíduos, da riqueza humana universal – material e espiritual – e conseqüentemente configuração como um indivíduo rico, multifacetado, omnilateralmente desenvolvido (TONET, 2002, p. 12).

Tendo isso em vista e a realidade da URSS, nota-se que, não por uma simples questão de vontade, o regime soviético contradiz elementos centrais do pensamento de Marx. As condições de atraso econômico, cultural e político da Rússia pré-revolucionária acarretaram conseqüências que impediam a conversão URSS em uma forma mais avançada e completa de democracia (FERNANDES, 1996, p. 12).

Também no debate em torno de qual a natureza do direito na URSS pós-revolucionária, percebe-se o desvio da teoria social de Marx. É emblemática, por exemplo, a polêmica entre o Comissário do Povo para a Justiça, Pitor Stutchka, e o Vice-Comissário Evgeni Pachukanis, em que o primeiro defende a existência e aplicação de um “Direito Proletário”, ou seja, onde a base e o conteúdo do direito são determinados de acordo com o interesse da classe (“tantas classes, tantos conceitos de direito”) (ALAPANIAN, Sílvia, 2005, p. 18). Por outro lado, Pachukanis nega a possibilidade do direito proletário e reafirma as análises de Marx e Engels a respeito da necessidade da extinção da forma jurídica e da extinção do Estado. A realidade da URSS, por sua vez, demonstrou a negação e a perseguição das idéias de Pachukanis, além da disseminação do pensamento de Stutchka, defendendo maior presença do ordenamento jurídico na sociedade e concentração de poder nas mãos do Estado. Isso é reforçado por Márcio Bilharinho Naves na sua obra “*Marxismo e o Direito*”:

Podemos, então, começar a entender as razões que levaram à reconstituição do tecido jurídico e à elevação do direito à plena cidadania teórica. A concepção mesmo do “socialismo” stalinista – na verdade, um *capitalismo de Estado* – exigia a elaboração de uma doutrina do direito que lhe servisse de fundamento ideológico.

Começamos a perceber também as razões que levaram à completa renúncia dos postulados originais de Pachukanis, a necessidade imperiosa de apagar da memória comunista os vestígios da irredutibilidade burguesa e de todo o direito, apagar suas palavras que denunciavam a contradição inerente a um projeto de socialismo fundado na ilusão jurídica (NAVES, 2008, p, 167, grifos no original).

Apesar da existência de tais fatos (e muitos outros) que contestam a reciprocidade irrestrita entre a realidade soviética e o projeto socialista, ainda se percebe na intelectualidade marxista das universidades, dos movimentos sociais e dos partidos de esquerda a necessidade de uma auto-crítica do processo histórico da Rússia, assim como da China, de Cuba, dentre outros, para superarem o discurso generalizado que se funda na aparência e no imediatismo dos acontecimentos.

3.2 Crise do capitalismo e o resgate das idéias marxistas

A desmoralização do “socialismo real”, mesmo que de forma acrítica, acarreta descrédito ao projeto socialista. Todavia, a recente história de desmonte do Estado de bem-estar social, a expansão do neoliberalismo e a atual crise estrutural capitalista acabam por reascender o debate das idéias de Marx sobre as contradições do sistema capitalista e a necessidade de outro projeto de sociedade.

Na década de 60, a política de Estado de bem-estar social, praticada predominantemente nos países centrais e por um curto período de tempo, começa a demonstrar as suas limitações. Se, em um primeiro momento, a política de intervenção do Estado na economia, incentivando o consumo, conseguiu assegurar algumas garantias sociais para os trabalhadores e controlar a crise de superprodução, a partir das décadas de 70 e 80 este quadro modifica-se drasticamente com o esgotamento do ciclo momentâneo de crescimento capitalista.

Políticas baseadas em premissas liberais são retomadas e aprofundadas, desenvolvendo a expansão da ordem capitalista pelo que se denominou Neoliberalismo. Com medidas de não-intervenção na economia, configuram-se ações de privatização do aparato estatal e retração dos investimentos sociais do período anterior.

O que se percebe é uma ofensiva do capital sobre os trabalhadores, tendo em vista a exigência de novos padrões de acumulação, obtidos pela reestruturação da organização do trabalho e pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Tal ofensiva é comandada, principalmente, pelos governos de Ronald Reagan (EUA) e Margaret Thatcher (Inglaterra) e alastra-se em poucos anos para todo o globo, consolidando, assim, um verdadeiro movimento de hegemonia neoliberal no campo econômico, militar, político e ideológico, com claro destaque para os Estados Unidos favorecido pelo “pós-guerra”³.

Os efeitos dessa política são devastadores para países periféricos como o Brasil, especialmente, no atual período de crise internacional. O Estado brasileiro, na medida em que seguiu a “cartilha” neoliberal de abertura econômica e desregulamentação financeira, demonstra sua fragilidade diante às imposições do mercado internacional quanto à flexibilização de direitos sociais e à destinação de recursos.

Nesse contexto, prevalece a radicalização das desigualdades sociais e da necessidade de uma fundamentação teórica que explique as contradições do capitalismo. Com isso, a teoria marxista ganha destaque, tanto na denúncia da crise sócio-econômica, como no necessário debate sobre outra sociedade baseada em novos alicerces.

O debate sobre os direitos humanos, necessariamente, é influenciado por este contexto. Nunca foram firmados tantos tratados e declarações internacionais sobre os direitos humanos como nas últimas décadas. Entretanto, é neste mesmo período que se percebe a ampliação da pobreza mundial e a expansão de conflitos sociais.

A riqueza mundial cresceu sete vezes entre 1948 e 1996, mas o número de pobres no mundo triplicou nesse período. Os 20% mais pobres do planeta detinham ao término do século XX, apenas 1,15% das riquezas geradas, ao passo que os 20% mais ricos já monopolizavam 82% dos ingressos mundiais (OLIVEIRA, 2007, p. 82).

Esse panorama apenas reforça a atualidade da substituição da retórica simplista em defesa de tais direitos pela busca das principais questões (políticas e teóricas) que impedem a sua efetivação plena. Isso, a partir da denúncia dos limites da emancipação política e da incompatibilidade entre a sociedade capitalista e a emancipação humana.

³“No fim da guerra os EUA detinham metade da riqueza do planeta e uma posição de poder sem precedentes na história” (CHOMSKY, 2002, p. 10).

Para tanto, deve-se aprofundar os estudos sobre a teoria social de Karl Marx em sua perspectiva global e original.

4. A CRÍTICA À EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Quando se fala em crítica sobre a emancipação política em Karl Marx, faz-se necessário esclarecer dois pontos básicos, evitando, dessa forma, falsas polêmicas. O primeiro é sobre a idéia de crítica em Marx. Para o autor, crítica não é uma desqualificação ou uma questão de simples lógica, mas sim, um “exame da lógica do processo social – levando sempre em conta que é um produto da atividade humana – de modo a apreender a sua natureza própria, suas contradições, suas tendências, seus aspectos positivos e negativos, suas possibilidades e limites” (TONET, 2009, p. 54).

O segundo ponto é sobre a crítica radical do autor quanto às dimensões político-jurídicas da emancipação política, das quais os direitos humanos fazem parte. Ao destacar os limites próprios de tal emancipação, Marx não pretende, no plano essencial, desprezar a sua importância, nem a das ações do Estado, da burguesia e das lutas da classe trabalhadora na sua consolidação. Isso, na medida em que, de forma geral, é inegável o progresso que a emancipação política representa em comparação com a sociedade feudal (TONET, 2009, p. 73). Nesse sentido, Marx diz:

Não há dúvida que a emancipação *política* representa um grande progresso. Embora não seja última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como derradeira etapa da emancipação humana *dentro* do contexto do mundo atual (MARX, 2009, p. 52, grifos no original).

Tendo clareza dessas questões, a crítica de Marx pode ser melhor compreendida, inclusive, numa relação com a atualidade do tema dos direitos humanos.

Como aprofundado nos tópicos anteriores, para Karl Marx o ponto de partida da análise são os indivíduos concretos e as relações que eles travam entre si na produção econômica, sendo que, a partir do surgimento da propriedade privada e das classes sociais em conflito (geradas com a apropriação particular da força de trabalho coletiva), as relações deixam de ser comunitárias para se tornarem antagônicas. Todavia, a reprodução social dessa

forma de sociedade manifesta-se, necessariamente, por um poder político e jurídico capaz de envolver o aparato político, jurídico, ideológico e administrativo como algo destacado da sociedade, apenas, aparentemente, acima dos interesses particulares (TONET, 2002, p. 4).

Marx revela, com isso, que o Estado, a política e o direito possuem raízes na desigualdade social, ou seja, tem uma base real desigual, produto da divisão social do trabalho e da propriedade privada. Além disso, ele questiona a ilusão (defendida por muitos autores liberais e contemporâneos) que a forma de organização social é resultado das transformações da esfera política e não, necessariamente, da esfera econômica.

Tais reflexões alcançam o Estado democrático atual, cujo aperfeiçoamento é incapaz de superar algo que lhe é intrínseco. Em outras palavras, o Estado Democrático de Direito – mesmo sendo a emancipação política na forma mais desenvolvida – não é a forma final da liberdade humana, pois continua estruturado sobre o domínio da propriedade privada e da divisão social do trabalho (SOUSA, 2008, p. 185).

A defesa dos direitos humanos, por sua vez, possibilita uma limitada ampliação da realização do indivíduo (e, inclusive, do gênero humano) (TONET, 2002, p. 16), mas, assim como o direito em geral, continua erguido em alicerces de desigualdade social. Dessa forma, quando a humanidade estabelece como horizonte sua emancipação real, ou seja, quando a autoconstrução humana atinge patamares de uma sociedade livre, igual e fraterna, a desigualdade social essencial da emancipação política é radicalmente suprimida e, conseqüentemente, a existência do direito de forma geral perde o sentido de ser.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de todo o exposto, percebe-se que na obra “*A Questão Judaica*”, de 1844, Karl Marx apresenta o “problema dos judeus”, não apenas como uma questão de reconhecimento do direito de liberdade religiosa dos judeus na Alemanha, mas sim, como uma profunda crítica à sociedade burguesa.

Nesse período, Marx é um pensador em transição que, por intermédio de descobertas, abandonos e negações, questiona o idealismo hegeliano e sua capacidade de compreender os limites próprios da sociedade capitalista. Com isso, Marx assume uma postura histórico-

sistemática que demonstra a originalidade do seu pensamento, sobretudo, na necessidade de uma transformação radical da sociedade capitalista em direção ao comunismo.

A obra “*A Questão Judaica*”, a partir da polêmica com Bruno Bauer, traz à tona o debate da relação entre a emancipação política e a emancipação humana, que ajuda a esclarecer o papel do Estado, da sociedade civil e do direito em Marx.

Para Marx, uma emancipação política plena não significa, fundamentalmente, uma sociedade de homens e mulheres livres. Mesmo o Estado representativo – forma mais desenvolvida da emancipação política – reproduz a ilusão de que o ser humano só pode alcançar sua generalidade por “intermédio” do Estado, mascarando, dessa forma, a dualidade entre o membro da sociedade civil (real) e o cidadão (abstrato).

A emancipação humana, por outro lado, busca negar de forma radical a emancipação política, superando-a. Em outras palavras, para que a humanidade concretize a liberdade real e plena, deve superar os pressupostos da sociedade capitalista e construir uma sociedade fundada em novas relações sociais, uma sociedade comunista.

Marx ao analisar o direito, em particular os direitos humanos, evidencia suas raízes, as quais são marcadas pela desigualdade social, produto da divisão social do trabalho e da propriedade privada.

Assim, na obra “*A Questão Judaica*”, Marx afirma que os direitos do homem são o reconhecimento do mundo da propriedade privada, ou seja, a liberdade e a igualdade proclamadas nas Declarações e Constituições representam, na verdade, a liberdade e a igualdade do indivíduo separado da sociedade e dos demais homens e mulheres. Nesse sentido, pretende-se ressaltar que a crítica aos limites da emancipação política também está presente no tema dos direitos humanos.

No contexto de pós-guerras do século XX, marcado pelo conflito entre projetos socialistas e capitalistas, a profundidade e a radicalidade dos posicionamentos de Marx quanto aos direitos humanos acabam sendo reduzidas (ou até negadas). Isso, na medida em que a atitude de problematizar tais direitos passa, inclusive entre os “marxistas”, a representar uma afronta à liberdade pessoal e um resgate a práticas “totalitaristas”.

Para Marx a crítica vai muito além do discurso formal referente aos direitos humanos, pois pretende alcançar os pressupostos que são intrínsecos a tais direitos. O referido autor busca, com isso, instigar os trabalhadores e trabalhadores as seguintes questões: qual

emancipação se pretende como horizonte máximo da humanidade? A emancipação política, parcial e limitada? Ou, a emancipação humana, real e plena?

Para responder tais questões, a radicalidade do pensamento de Marx é fundamental, uma vez que coloca no centro do debate o principal desafio dos homens e mulheres na atualidade: construir a sua própria história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAPANIAN, Sílvia. A crítica marxista do direito: um olhar sobre as posições de Evgeni Pachukanis. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 26, p. 15-26, 2005.

Disponível em:

<http://www.uel.br/proppg/portal/pages/arquivos/pesquisa/semina/pdf/semina_26_1_21_34.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2013.

CHOMSKY, Noam. **O lucro ou as pessoas**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002.

CLEMESHA, Arlene. **Marxismo e judaísmo**: história de uma relação difícil. São Paulo: Xamã, 1998.

FERNANDES, Florestan. Democracia e socialismo. **Crítica Marxista**, n. 3, p. 11-13, 1996.

Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/3_Florestan.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2013.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

IASI, Mauro Luis. Direito e emancipação humana. **Revista do Curso de Direito**,

Universidade Metodista de São Paulo, v. 2, n. 2, p. 170-192, 2005. Disponível em:

<<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/RFD/article/view/477>>. Acesso em: 15 nov. 2013.

LESSA, Sérgio. A emancipação política e a defesa de direitos. **Serviço Social e Sociedade**, n. 90, 2007, p. 1-16. Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com>>. Acesso em: 15 nov. 2013.

LÖWY, Michel. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARX, Karl. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2008.

NETTO, José Paulo. **Democracia e transição socialista**: escritos de teoria e política. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

_____. Prólogo à edição brasileira. In: MARX, Karl. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

OLIVEIRA, Bruno José da Cruz. **Direitos Humanos em perspectiva: Locke, Rousseau e Marx**. 2007, 88f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PINTO, Márcio Morena. **A questão judaica e a crítica de Marx à ideologia dos direitos do homem e do cidadão**. Disponível em:
<<http://www.controversia.unisinos.br/index.php?a=58&e=4&s=9>>. Acesso em: 15 nov. 2013.

POGREBINSCHI, Thamy. Emancipação política, direito de resistência e direitos humanos em Robespierre e Marx. **DADOS**, v. 46, n. 1, 2003, p. 129 -152. Disponível em:
<<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/218/21846104.pdf>>. Acesso em: 15 de nov. 2013.

SOUSA, Tomás Bastian. **Política e direitos humanos em Marx: da Questão judaica à Ideologia Alemã**. 2008, 190f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

TONET, Ivo. **Educar para a cidadania ou para liberdade?** Disponível em:
<http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/Educar_para_a_cidadania_ou_para_a_liberdade.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2013.

_____. **Para além dos direitos humanos**. Disponível em:
<http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/Para_alem_dos_direitos_humanos.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2013.

WOLKMER, Antônio Carlos. Marx, a questão judaica e os direitos humanos. **Revista Sequência**, n. 48, p. 11-28, 2004. Disponível em:
<<http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/index.php/sequencia/article/view/1250/1246>>. Acesso em: 15 nov. 2013.