

CRÍTICA DE MARX AOS “DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO” NO ENSAIO *SOBRE A QUESTÃO JUDAICA*

Bruno Elias¹

Introdução

A luta por direitos é parte da luta de classes que impulsiona o processo histórico. O reconhecimento e a efetivação destes direitos estão relacionados às condições materiais de existência da sociedade, às relações de produção e aos embates políticos e societários do seu tempo.

Referências a garantias e direitos são encontradas desde a Antiguidade, mas a noção moderna dos direitos humanos remete ao período das revoluções burguesas contra a ordem feudal e ao desenvolvimento do capitalismo nos séculos XVII e XVIII. Neste período, o pensamento iluminista se difundiu nas artes e ciências, nos estudos da filosofia e da economia política e nas doutrinas jusnaturalistas que influenciaram as cartas de direitos da Revolução Inglesa, as Declarações de independência e constituição dos Estados Unidos da América e a Declaração dos direitos do homem e do cidadão da Revolução Francesa.

Estes chamados “direitos do homem e do cidadão” foram conquistas importantes contra o arbítrio e privilégios estamentais do Antigo Regime, mas também funcionais aos interesses de classe da burguesia emergente. A centralidade do direito de propriedade, a igualdade jurídico-formal cindida da igualdade social, a redução da liberdade ao direito de contratar e dispor de bens são correlatos às relações sociais de produção capitalistas.

Em 1844, Karl Marx (1818-1883) publicou o ensaio *Sobre a questão judaica*, uma crítica aos limites da emancipação política e dos “direitos do homem e do cidadão”. Escrito quando o autor tinha 25 anos, este ensaio polemiza com as posições do intelectual alemão Bruno Bauer sobre a situação dos judeus alemães, que têm seus direitos civis e políticos negados pelo Estado cristão prussiano. Bauer defendia que os judeus e os alemães em geral deveriam se emancipar da própria religião como condição para sua emancipação política. Discordando da ênfase teológica da abordagem de Bauer, Marx parte do debate sobre esta situação concreta dos judeus na Alemanha para uma ampla crítica política e social. Para Marx, a emancipação política é uma conquista importante da revolução burguesa que deve ser estendida incondicionalmente aos judeus, mas deve ser distinguida da emancipação humana.

O tempo de Marx: a “miséria alemã” e a questão judaica

Karl Marx nasceu em 5 de maio de 1818 na cidade de Trier, numa região da Prússia chamada Renânia. Na região de língua alemã, em geral, as estruturas do Antigo Regime coexistiam com uma base econômica marcadamente agrária, a despeito da industrialização em curso em outros países da Europa. Por alguns anos, a exceção a esta condição seria exatamente a região da Renânia, que se modernizou sob a ocupação napoleônica, a partir de 1806, quando se desagregou do Sacro Império Romano Germânico e se constituiu como Confederação do Reno.²

Nesse período, a influência francesa na região podia ser percebida, por exemplo, na vigência do Código Civil napoleônico – o “código da burguesia”, segundo Marx – e de outras medidas antifeudais, como a abolição do dízimo, da corveia e da servidão. Com a derrota militar de Napoleão e a reação da Santa Aliança contra a influência liberal francesa e pela restauração das monarquias europeias, a Prússia retoma o domínio sobre a região e constitui com outros Estados a Confederação Germânica em 1815.

Nascido em uma família de origem judaica, Karl Marx era filho de Henriqueta Pressburg e Heinrich Marx, um advogado conceituado e de inclinações liberais e seculares. Em 1824, a família de Marx se converteu ao protes-

tantismo. Para Mehring³, a adoção do cristianismo era tida naquele contexto histórico como um “ato de progresso civilizado para os espíritos mais livres do judaísmo”, e no caso da família Marx, “é possível que circunstâncias externas determinassem o momento em que a mudança foi feita, mas certamente não foram a causa”. Em posição divergente, Mclellan⁴ afirma que “a ‘conversão’ de Heinrich Marx ao cristianismo foi feita apenas para poder continuar sua profissão”, já que o Estado prussiano cristão negava direitos políticos e civis aos judeus, inclusive o exercício de funções públicas. A questão judaica no país era mais um sintoma do despotismo reacionário e da “miséria alemã”:

Sob a ocupação napoleônica, os judeus renanos beneficiaram-se da emancipação reconhecida para os judeus da França. Após o Tratado de Viena, a reação da Santa Aliança retoma esses direitos restabelecendo a noção do Estado cristão. [...] O edito de 4 de maio de 1816 proibia efetivamente aos judeus da Alemanha o acesso às funções públicas. Em 1819, surgiram manifestações antijudeus na Baviera. Essa onda de judeufobia se alimentou de boatos de assassinato ritual lançados em 1840 pelo caso de Damasco. A questão dos direitos cívicos dos judeus torna-se então uma reivindicação liberal.⁵

Não obstante o conservadorismo e estagnação da sociedade alemã, o pensamento filosófico se encontrava em pleno desenvolvimento. Na Universidade de Berlim, o ambiente intelectual era profundamente influenciado pelo pensamento de Georg W. F. Hegel (1770-1831), que ali lecionou até a morte em 1831 e foi expoente de uma rica tradição filosófica e literária transmitida desde meados do século XVIII. A disputa de seu legado dividiu seus discípulos entre a chamada direita hegeliana, que se prendia aos elementos conservadores de seu sistema filosófico em apologia ao Estado prussiano, e a esquerda hegeliana que enfatizava seu método dialético na análise histórica. Como estudante na cidade, Marx frequentou círculos intelectuais como o *Doktorclub* que o aproximou dos hegelianos de esquerda, como os intelectuais Ludwig Feuerbach (1804-1872), Bruno Bauer (1809-1882), Edgar Bauer (1820-1886) e Karl Köppen (1808-1863). Desse período, a contribuição de Feuerbach na crítica materialista da religião e da filosofia de Hegel exerceu grande influência sobre Marx. Trabalhando na elaboração de sua tese de doutorado, Marx ambicionava seguir a carreira universitária, mas teve seus planos interrompidos quando morreu Frederico Guilherme III (1770-1840) e foi coroado um novo rei.⁶

As expectativas liberais que Frederico Guilherme IV (1795-1861) despertou logo foram frustradas com as leis de censura em 1841 e o endurecimento do regime. Diante da ofensiva da nobreza fundiária, de uma burguesia

ainda débil e de um proletariado em formação, a “esquerda hegeliana” assumiu um papel relevante de oposição ao regime. Por outro lado, a censura e a perseguição se intensificaram e as direções universitárias passaram a ser fortemente tuteladas, inclusive proibindo a cátedra a intelectuais críticos como Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer.⁷

Em abril de 1841, Marx se diplomou na Universidade de Jena com a tese de doutorado *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* e, diante da impossibilidade de lecionar, ingressou na atividade jornalística. Escrevendo para a *Gazeta Renana*, um jornal da burguesia liberal da região, Marx se defrontou com a necessidade de opinar sobre temas como a situação política e econômica, os conflitos de classe na Renânia (situação dos camponeses, dos vinhateiros, furtos de madeira etc.) e a liberdade de imprensa. Em outubro de 1842, tornou-se redator chefe do jornal e se instalou na cidade de Colônia. Sob sua direção, a tendência democrática do jornal se acentuou e, após sucessivas censuras, Marx se demitiu em razão da vacilação dos proprietários do jornal. Ainda assim, o governo decidiu suspender a circulação do jornal em janeiro de 1843.

Em junho de 1843, Marx se casou com Jenny Westphalen em Kreuznach, onde passou alguns meses e escreveu sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (Manuscritos de Kreuznach) inédita até 1927. É o próprio Marx, em prefácio de sua *Contribuição à crítica da economia política* de 1859, que nos oferece um relato de suas primeiras conclusões:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século XVIII, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política.⁸

Entre 1843 e 1844, Marx alcançou um momento importante de sua trajetória política e intelectual. Em contato com o movimento operário e as correntes socialistas, Marx desenvolveu uma crítica do pensamento hegeliano e da leitura materialista de Feuerbach e adentrou nos estudos da economia política, transitando da democracia radical para a perspectiva revolucionária e da emancipação humana.⁹

É neste contexto que vem a lume o ensaio *Sobre a questão judaica*, resposta de Marx a dois artigos publicados meses antes por Bruno Bauer: *A ques-*

tão judaica e A capacidade dos judeus e dos cristãos hodiernos para se tornarem livres. A polêmica envolvia a reivindicação dos judeus por direitos civis e políticos na Alemanha, em suma, sua emancipação política ou cidadã.

Segundo Marx, ao tratar da emancipação política reivindicada pelos judeus, Bruno Bauer sustentava que na Alemanha os judeus deveriam se engajar não apenas em sua “emancipação particular”, mas pela emancipação política de toda Alemanha em relação ao Estado cristão prussiano; este, sendo um Estado religioso, não poderia emancipar o judeu. De igual modo, devido a sua orientação religiosa, os judeus e cristãos também não poderiam ser emancipados sem antes se emanciparem da sua religião: a “emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado”.¹⁰

Para Bauer, de acordo com Marx, a emancipação política na Alemanha exigiria que os judeus renunciassem ao judaísmo e que o Estado alemão deixasse de ser cristão. O Estado e os indivíduos em geral deveriam superar a religião para emancipar e serem emancipados, sendo que o próprio Estado não seria verdadeiro em uma formação que tivesse na religião seu pressuposto. O tratamento dado por Bauer à questão judaica, portanto, dava grande relevo ao aspecto teológico. Foi exatamente sobre esta abordagem unilateral de Bauer que recaiu a crítica inicial de Marx em *Sobre a questão judaica*. Para Marx, a questão ensejava uma crítica política e social ampla, e não apenas religiosa ou teológica. Tratava-se, portanto, de uma questão secular – que envolve o Estado enquanto tal, para além do Estado cristão – e de se investigarem os limites da emancipação política em relação à emancipação humana.

Ao contrário de Bauer, para quem a emancipação política está condicionada pela supressão da religião e pela laicidade do Estado, Marx demonstra que a emancipação política dos judeus prescinde desta exigência teológica, pois mesmo nos Estados laicos os homens não se encontram emancipados da religião. Refutando Bauer a partir de referências históricas de outros países, Marx afirma que os Estados Unidos, por exemplo, constituíram-se como um Estado laico mesmo sendo um país de população majoritariamente religiosa.

Nesse sentido, a questão judaica deve ser explicada a partir de pressupostos seculares, e não por suas particularidades religiosas. A relação entre o Estado e a religião de um modo geral deveria então ser encarada a partir da questão da relação entre a emancipação política e a emancipação humana. Com a emancipação do Estado em relação à religião, o Estado passa a ser um mediador comum da liberdade das pessoas, mas não anula a diversidade entre elas. A emancipação política transfere a religião para o âmbito privado, mas não suprime a religião; de igual modo, a superação do critério censitário

de elegibilidade para cargos públicos não implicou na abolição da propriedade privada:

[...] a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele.¹¹

Marx observa que a emancipação política – ao estabelecer uma igualdade formal dos cidadãos em relação ao Estado, independente de suas diferenças religiosas, de nascimento ou propriedade – projeta uma dualidade entre o Estado político como expressão da vida genérica dos homens e a sociedade civil, que abarca a vida material e suas desigualdades. Esta “vida dupla” opõe a universalidade abstrata do homem enquanto membro da comunidade política à sua vida egoísta e particular concreta na sociedade burguesa.

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. [...] Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido

privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal.¹²

É esta divisão secular entre o Estado político e a sociedade burguesa que perpassa a emancipação política dos judeus ou dos religiosos em geral, opondo sua cidadania política genérica à sua religiosidade particular. A mesma contradição aparece diante do membro da sociedade burguesa em geral e sua contraparte de cidadão:

[A] diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o “indivíduo vivo” e o “cidadão”. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua “pele de leão política”.¹³

Marx não mantém ilusões sobre os limites da emancipação política.¹⁴ Não nega que esta é um progresso no momento histórico e na ordem vigente de então, mas a distingue nitidamente da emancipação humana quando demonstra que a emancipação política não se opõe à vida religiosa particular ou à existência da propriedade privada. A contradição entre o proprietário religioso e sua condição de cidadão, sua cisão em homem público e privado, é a expressão plena desta emancipação política.

A posição de Bauer de que os judeus não poderiam reivindicar os chamados direitos humanos enquanto não se desvinculassem de seus “privilégios de fé” também é contestada. A partir deste ponto, Marx inicia uma original reflexão sobre os direitos humanos, tomando como referência as Declarações de direitos e constituições do período revolucionário francês¹⁵ e outras Constituições de Estados norte-americanos. A contradição entre o Estado político e a sociedade burguesa que Marx faz referência ao tratar da emancipação política implicou na formulação distinta de direitos do homem e direitos do cidadão.

Os chamados direitos humanos de então eram em parte direitos políticos vinculados ao Estado e à participação na comunidade política, sendo classificados na categoria das liberdades políticas ou “direitos do cidadão”. Dentre os “direitos do homem”, por sua vez, constavam a liberdade de consciência e a liberdade de culto. Como afirmou Marx, a religião não só não era considerada incompatível com os direitos humanos como o direito de ser religioso se inscreveu nas cartas de direitos por ele aludidas. Deste modo, os chamados “direitos do homem e do cidadão” projetam juridicamente a cisão

entre o homem como membro da sociedade burguesa e enquanto cidadão do Estado político. Os direitos do homem “nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade”.¹⁶

Marx prossegue com a análise dos “direitos do homem”, tomando por base aquela que é tida como a mais radical das constituições revolucionárias francesas, a Constituição jacobina de 1793, que afirma que são “direitos naturais e imprescritíveis” a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade. A mesma constituição afirmava que a liberdade é o “poder que pertence ao homem de fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo”.

Não obstante a influência jacobina na Constituição de 1793, há muita similaridade com as declarações de direitos anteriores. Notam-se, por exemplo, os seguintes termos na Declaração de direitos humanos de 1791: “A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudica a nenhum outro”. No mesmo sentido, a declaração de direitos de 1789 afirma que a liberdade consiste em “poder fazer tudo que não prejudique o próximo [...] o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei”.¹⁷

Assim, o direito à liberdade nos marcos da sociedade burguesa remete ao conhecido ditado que diz que “a minha liberdade termina quando começa a do outro”. Em resumo, é um direito que se baseia no individualismo, na separação do homem de sua comunidade e das demais pessoas:

A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma.¹⁸

O direito à propriedade privada, por sua vez, corresponde para Marx à aplicação prática do direito humano à liberdade, entendido como a garantia do cidadão dispor incondicionalmente de seus bens e rendas. Na declaração de 1789, a propriedade “é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização”.¹⁹

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar outros em consideração, independente da sociedade,

de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõe a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas ao contrário, a restrição de sua liberdade.²⁰

Esta mesma concepção orienta o direito à igualdade e o direito à segurança. O direito à igualdade nas cartas de direitos das revoluções burguesas não ultrapassa a dimensão jurídico-formal e individual e silencia sobre qualquer aspecto material ou social. A definição presente na Constituição francesa de 1795 é exemplar neste sentido: “a igualdade consiste em que a lei é a mesma para todos, quer ela esteja protegendo, quer esteja punindo”.²¹ Na declaração de 1789, “todos os cidadãos são iguais a seus olhos [da lei] e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.”²²

De igual modo, o direito à segurança encontra-se plenamente a serviço da preservação da sociedade burguesa e da propriedade. Nos termos da Constituição de 1793, o direito à segurança consiste na “proteção concedida pela sociedade a cada um de seus membros para a conservação da sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades”.²³ Na declaração de 1789 ainda, constava o direito de resistência à opressão, retirado das declarações e constituições posteriores.

A partir desta leitura dos direitos humanos existentes naquele momento histórico, Marx afirma que estes direitos acabam por reforçar o individualismo da sociedade burguesa, a cisão das pessoas em relação à sua comunidade e a centralidade da conservação da propriedade:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.²⁴

Neste processo, estes direitos do “homem egoísta” foram legitimados como um dos principais designios da comunidade política, e o Estado tinha como objetivo assegurar esses direitos como naturais e imprescritíveis. Marx²⁵

afirma assombrar-se de que este reconhecimento tivesse alcançado seu momento maior no processo revolucionário francês, quando, em particular no período jacobino, a libertação do Antigo Regime impunha sacrifícios incompatíveis com os interesses egoístas da sociedade burguesa. Mesmo quando na práxis revolucionária a necessidade se impôs e os revolucionários contraditaram ou violaram estes “direitos imprescritíveis”, sua proeminência nunca foi questionada.

Para Marx, esses limites da emancipação política remetem ao processo histórico de dissolução do Antigo Regime.²⁶ Na sociedade feudal, as questões materiais ou da chamada sociedade civil – como a propriedade, a família e o processo de trabalho – eram parte da vida política e estatal. As relações de suserania e vassalagem, as diferenciações estamentais e a organização das corporações determinavam a relações dos indivíduos com o Estado. Como as relações particulares ou corporativas dos indivíduos eram tidas como suas relações universais com a sociedade, os assuntos do Estado eram expressão destes interesses particulares do poder soberano e dos seus súditos.

Com a revolução burguesa, o poder absoluto do soberano e o conjunto dos estamentos, corporações e privilégios a eles vinculados são derrubados, elevando o Estado político a uma pretensa função universal. Por um lado, os indivíduos então fragmentados nas diversas estratificações da sociedade feudal foram congregados enquanto povo, comunidade. Por outro, os elementos materiais e espirituais da sociedade burguesa que antes determinavam as relações universais dos indivíduos com o Estado são relegados ao âmbito individual privado.

[...] após a Revolução Francesa, cristalizou-se a irreconciliável oposição entre Estado e sociedade civil. Até esse momento, o feudalismo atribuía à sociedade civil um caráter diretamente político, graças à ação das ordens, guildas, corporações etc. Com o advento da revolução, os negócios do Estado transformaram-se em negócios do povo, constituindo-se o Estado político como a esfera encarregada dos assuntos gerais. Consumou-se, assim, a separação entre o “idealismo do Estado” (o interesse geral, o assunto público) e o “materialismo da sociedade civil” (ou indivíduos egoístas entregues à sua vida privada). Com base nisso, desaparece o antigo caráter político da sociedade civil: a emancipação política foi justamente “a emancipação da sociedade burguesa frente à política”.²⁷

Além do mais, a emancipação política e os “direitos do homem e do cidadão” impulsionados pela revolução burguesa contribuíram para que essa realização ideal da universalidade do Estado político fosse acompanhada pela plena expansão das forças materiais da sociedade burguesa:

A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à aparência de um teor universal. A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem egoísta. Esse homem, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos [...]. Consequentemente, o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio.²⁸

Portanto, a revolução burguesa desatou a um só tempo a constituição do Estado político e a dissolução dos elementos materiais e espirituais da sociedade civil no “homem egoísta”, membro da sociedade burguesa. Esta cisão entre o Estado político e a sociedade burguesa possibilitou que o “homem egoísta” estivesse mais próximo do homem realmente existente do que o seu correlato político, o cidadão constituído abstratamente.

Ao considerar que “toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem”, Marx conclui sua crítica aos limites da emancipação política e dos direitos humanos afirmando que a emancipação política é “a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral”. A emancipação humana, ao contrário,

[...] só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas *forces propres* [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política.²⁹

Assim, a emancipação humana apontaria para a superação da cisão da humanidade entre a vida real privada e sua projeção no mundo público, comunitário. A proclamação dos direitos humanos pelas revoluções burguesas não ultrapassou este limite da emancipação política. A emancipação humana, por sua vez, compreenderá a desalienação da humanidade ao promover o reencontro do indivíduo particular e sua vida concreta com o homem em seu sentido genérico, em sua dimensão social. Neste momento da trajetória do seu pensamento, Marx não aponta ainda um programa comunista, mas antecipa a crítica radical à sociedade burguesa, uma sociedade em que liberdade não

se exerce em comunhão com os outros, a igualdade não transcende os seus aspectos formais e a conservação da propriedade e da exploração orientam a sua existência.

A luta por direitos e a emancipação humana

Os limites da emancipação política e dos “direitos do homem e do cidadão” na sociedade burguesa criticados por Marx em *Sobre a questão judaica* devem ser situados socio-historicamente. Marx escreveu este ensaio entre os anos de 1843 e 1844. Neste período, os chamados direitos do homem ainda eram majoritariamente direitos e liberdades de primeira dimensão, ou seja, resumiam-se aos direitos civis e políticos de natureza individual. Limitados aos proprietários, estes direitos eram negados aos trabalhadores, às mulheres, aos pobres e eram proclamados em países em que a escravidão e a exploração colonial seguiam como realidade.

Os trabalhadores lutavam pela generalização dos direitos políticos e davam os primeiros passos na conquista dos direitos de segunda dimensão, os chamados direitos e políticas sociais que emergiriam no final do século XIX.³⁰ Em 1848 – ou seja, quatro anos depois da publicação do ensaio de Marx –, as insurreições operárias duramente reprimidas na Europa demarcaram em definitivo a virada reacionária da burguesia e o esgotamento do papel progressista que ela tivera nas revoluções do século anterior. No caso da crítica de Marx em *Sobre a questão judaica*, deve-se levar em conta ainda a situação nacional de “miséria alemã”. Não só o atraso sociopolítico que se expressava na monarquia cristã da Prússia e na situação particular de negação dos direitos dos judeus em seu território. O próprio Marx e outros pensadores críticos da Alemanha tiveram direitos básicos negados e se viram perseguidos, censurados ou impelidos ao exílio.

Nesse sentido, Marx reconhece a emancipação política como um avanço em relação ao Antigo regime feudal e repele a posição defendida por Bruno Bauer em condicioná-la à renúncia da religião. O debate sobre a *questão judaica*, portanto, não deveria ser limitado a uma questão teológica: a crítica da religião deveria ensejar uma crítica mais ampla do Estado e do direito enquanto tais na sociedade capitalista.

A crítica de Marx não se resume a uma negação ou oposição simplista à emancipação política e aos direitos humanos, como por vezes é aludido, nem tampouco alimenta ilusões sobre suas limitações na sociedade capitalista.³¹ A superação do capitalismo supõe, na opinião de Marx, o fim do Estado, como forma política, e do direito, como forma jurídica, que estruturam e correspondem às relações sociais da sociedade burguesa. Não obstante, não se depreen-

de de tal conclusão que Marx prescreva que em uma sociedade emancipada não possa haver formas de organização comunitária e associativa do poder público ou mesmo regras e normas coletivas da vida em sociedade. Tanto menos que novas necessidades sociais não possam se colocar historicamente diante de uma sociedade comunista.

A partir da crítica de Marx no ensaio *Sobre a questão judaica*, depreende-se que os “direitos do homem e do cidadão” conquistados nas revoluções burguesas não realizam em si a emancipação humana, na medida em que se fundamentam no individualismo, na conservação da propriedade e na dualidade da vida do “homem egoísta” da sociedade burguesa e sua noção abstrata de cidadão no Estado político. No entanto, quando articuladas pela defesa dos interesses históricos e imediatos dos trabalhadores, as lutas sociais por estes direitos podem evidenciar os limites do Estado de direito na sociedade capitalista e contribuir com o acúmulo de forças voltado para a emancipação humana.

RESUMO

O presente artigo trata da crítica de Karl Marx no ensaio *Sobre a questão judaica* à concepção liberal de direitos humanos – especialmente os direitos à liberdade, à propriedade, à igualdade e à segurança – declarados pelas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII. Partindo da linha de reflexão de Marx em *Sobre a questão judaica*, analisa a crítica do autor aos limites da emancipação política, dos “direitos do homem e do cidadão” e sua distinção da emancipação humana.

PALAVRAS-CHAVE

Direitos, Emancipação, Capitalismo, Marxismo.

Marx's critique to the “Rights of man and of the citizen” on the essay *On the jewish question*

ABSTRACT

This article is about Karl Marx's critique of the liberal view of human rights – specially the right to freedom, property, equality and safety – declared by the bourgeois revolutions of the 17th and 18th centuries, on the essay “On the Jewish question”. Taking Marx's reflection on the essay as a starting point, it analyses the author's critiques of the political emancipation and the “rights of man and of the citizen” limits, as well as it's distinction from the human emancipation.

KEY WORDS

Rights, emancipation, capitalism, marxism

NOTAS

1. Assistente social, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade de Brasília e secretário nacional de movimentos populares do PT. Este texto é uma versão resumida e adaptada de capítulos do meu trabalho de conclusão de curso de graduação em Serviço Social, defendido na Universidade de Brasília em 2015. Contato: brunoelias85@yahoo.com.br
2. NETTO, José Paulo. Prólogo à edição brasileira. In: MARX, Karl. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 17.
3. MEHRING, Franz. *Karl Marx: a história de sua vida*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Sundermann, 2014, p. 21-22.
4. MCLELLAN, David. *Karl Marx: Vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 16.
5. BENSÁID, Daniel. Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política. In: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 19.
6. NETTO, José Paulo. *Introdução à obra de Marx*. n.d. Disponível em: <<http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/07/Introdução-à-obra-de-Marx-José-Paulo-Neto.pdf>>. Acesso em: 7 out. 2015, p. 2.
7. NETTO, José Paulo. *Op. cit.*, 2009, p. 20.
8. MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 49.
9. NETTO, José Paulo. *Op. cit.*, 2009, p. 21-22.
10. MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 35.
11. *Ibidem*, p. 40.
12. *Idem*.
13. *Idem*, p. 41.
14. *Idem*, p. 46.
15. Durante o período revolucionário francês, foram proclamadas declarações de direitos e Constituições que refletiram as sucessivas disputas políticas e correlação de forças no país. A primeira destas declarações, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, foi sucedida ao longo da década por três outras Constituições (1791, 1793 e 1795). A Constituição de 1793, tida como a mais “radical” dentre estas, foi elaborada pela Convenção Nacional durante o período de direção política dos jacobinos. Cf. TRINDADE, José Damiano de Lima. *Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels: emancipação política e emancipação humana*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2011, p. 45-49.
16. *Ibidem*, p. 48-51.
17. ISHAY, Micheline R. (org.). *Direitos Humanos: Uma Antologia*. São Paulo: Edusp,

2006, p. 245.

18. MARX, Karl, *Op. cit.*, 2010, p. 49.

19. ISHAY, Micheline R., 2006, p. 245.

20. MARX, Karl, *Op. cit.*, 2010, p. 49.

21. *Ibidem*, p. 49.

22. ISHAY, Micheline R., 2006, p. 245.

23. MARX, Karl, *Op. cit.*, 2010, p. 50.

24. *Ibidem*, p. 50.

25. *Idem*, p. 51.

26. *Idem*, p.52.

27. FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. 2ª ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009, p. 97.

28. MARX, Karl, *Op. cit.*, 2010, p. 52.

29. *Ibidem.*, p. 54.

30. BEHRING, E.; BOSCHETTI, I. *Política Social: Fundamentos e História*. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2011, p. 63-65.

31. Sobre tais limitações, recorreremos à definição de SANTOS, Silvana M. M. Direitos Humanos dominação ideológica e resistência. *Revista Inscrita*, Brasília, n. 11, CFESS, 2009, p. 35, “As lutas pela realização dos DH têm valor estratégico se contribuem para explicitar a desigualdade social, as formas de exploração e de opressão vivenciadas. O enfrentamento e a superação desses problemas exigem mais do que realização dos DH, exige uma nova forma de organizar as relações sociais, fundada no trabalho associado e na socialização da riqueza material e espiritual produzida. Queremos mais que resistir à barbárie. O horizonte que orienta a luta de resistência é o da conquista da igualdade substantiva na vida real de mulheres e homens e é neste sentido que os DH se constituem como necessidade e limite”.