



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO



Ronaldo Carvalho Bastos Junior

**A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE DIREITOS HUMANOS NO
PENSAMENTO DE MARX E OS PROBLEMAS DA UNIVERSALIZAÇÃO
DOS DIREITOS**

Dissertação de Mestrado

Recife

2013

Ronaldo Carvalho Bastos Junior

**A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO
DE MARX E OS PROBLEMAS DA UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito do Recife / Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de concentração: Filosofia e Teoria Geral do Direito.

Linha de Pesquisa: Retórica e Pragmatismo no Direito.

Orientador: Prof. Dr. George Browne Rego

Recife

2013

Catálogo na fonte
Bibliotecária Eliane Ferreira Ribas CRB/4-832

B327e

Bastos Junior, Ronaldo Carvalho

A evolução do conceito de direitos humanos no pensamento de Marx e os problemas da universalização dos direitos / Ronaldo Carvalho Bastos Junior. – Recife: O Autor, 2013. 260 folhas.

Orientador: George Browne Rego.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CCJ. Direito, 2013.

Inclui bibliografia.

1. Direitos humanos. 2. Direitos humanos - Marx, Karl - Limitações temporais. 3. Marx, Karl, 1818-1883 - Crítica e interpretação. 4. Marxismo. 5. Comunismo - História. 6. Socialismo. 7. Direitos humanos - Filosofia marxiana. 8. Atienza Rodriguez, Manuel - Marx, Karl, - Direitos humanos - Primeira fase (1841-1842) - Segunda fase (1843-1845) - Terceira fase (1846-1883). 9. Direito - Filosofia. 10. Filosofia alemã - Política francesa - Economia inglesa. 11. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - Análise. 12. Feuerbach, Ludwig, 1804-1872 - Análise. I. Rego, George Browne (Orientador). II. Título.

340.112CDD (22. ed.)

UFPE (BSCCJ2013-025)

Ronaldo Carvalho Bastos Junior

**“A Evolução do Conceito de Direitos Humanos no Pensamento de Marx e os Problemas da
Universalização dos Direitos.”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Direito da Faculdade de Direito do Recife / Centro de Ciências
Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco
PPGD/UFPE, como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre.

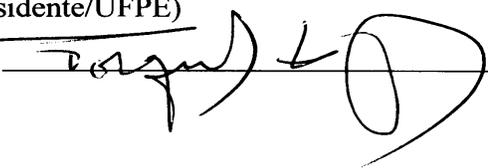
Área de concentração: Teoria e Dogmática do Direito.

Orientador: Prof. Dr. George Browne Rego.

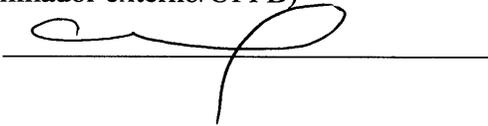
A banca examinadora composta pelos professores abaixo, sob a presidência do primeiro, submeteu o candidato à defesa, em nível de Mestrado, e o julgou nos seguintes termos:

MENÇÃO GERAL: Aprovado

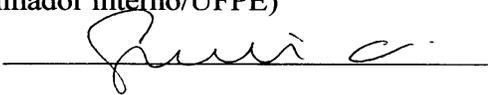
Professor Dr. **Torquato da Silva Castro Júnior** (Presidente/UFPE)

Julgamento: aprovado Assinatura: 

Professor Dr. **Enoque Feitosa Sobreira Filho** (1º Examinador externo/UFPB)

Julgamento: Aprovado Assinatura: 

Professor Dr. **Gustavo Just da Costa e Silva** (2º Examinador interno/UFPE)

Julgamento: Aprovado Assinatura: 

Recife, 17 de junho de 2013.

Vice-Coordenadora Prof^ª. Dr^ª. **Eugênia Cristina Nilsen Ribeiro Barza.**

AGRADECIMENTOS

A primeira ideia de escrever este trabalho surgiu no segundo semestre de 2011 em uma das reuniões do Grupo de Pesquisa “Marxismo e Direito”, liderado pelo Prof. Enoque Feitosa, na Universidade Federal da Paraíba. Foi reforçada em mais uma reunião no início de 2012, ocorrida também naquela instituição. Nestas ocasiões, como em outras, nos reunimos para discutir variados temas ligados ao marxismo, notadamente a relação de Marx com os direitos humanos, que é a minha linha de pesquisa no referido Grupo. Eu e os demais colegas de pesquisa estávamos incomodados com a interpretação que o Prof. Manuel Atienza fazia da questão, mas nunca tínhamos pensado em escrever nada a respeito, a não ser pequenos trabalhos abordando tangencialmente o tema, como o que apresentei no “II Encontro PROCAD – O Judiciário e o Discurso dos Direitos Humanos”, ocorrido em novembro de 2011, em Recife. Apenas depois de muita reflexão, e incentivado pelo já citado Prof. Enoque Feitosa e também o Prof. Romero Venâncio, resolvi encarar esta empreitada.

Porém, um trabalho desta natureza não é possível realizar sozinho. Além das leituras privadas e da minha (curta) experiência no estudo do marxismo, que não passa de 7 ou 8 anos de investigação sistemática, pude contar com a ajuda marcante de pesquisadores que já estavam na “estrada” há muito mais tempo do que eu. São a estes que dirijo a presente nota de agradecimentos.

Agradeço, inicialmente, ao Prof. Enoque Feitosa, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, por ter aberto as portas (desde 2009) do seu Grupo de Pesquisa “Marxismo e Direito”, e, como decorrência, ter-me dado oportunidade de desenvolver variados trabalhos naquela instituição. No seu Grupo destacam-se as discussões interdisciplinares e o tratamento igualitário de pesquisadores de diferentes gerações e graduações. Isso é importante para que os mais jovens como eu aprendam mais rapidamente a lidar com os desafios da pesquisa acadêmica, e, ainda, impede que a “autoridade dos argumentos” sucumba diante dos “argumentos de autoridade”.

Agradeço, também, ao Prof. Antonio Salamanca Serrano, da Universidad de Otavalo, no Equador, por estar divulgando o meu livro (*O conceito do direito em Marx*, Ed. Sergio Antonio Fabris, 2012) em sua instituição. Como se não bastasse tamanho incentivo a

um jovem pesquisador, agradeço por ter lido este trabalho anteriormente à defesa e, a despeito das nossas (poucas) divergências teóricas, ter me enviado críticas valiosas.

Do ponto de vista institucional, agradeço especialmente ao Prof. George Browne Rego, meu orientador, por ter aceitado a orientação do meu projeto desde o início e por ter reservado valiosas horas dos seus dias, em seu escritório, na Universidade e nas reuniões do seu Grupo de Pesquisa, para esclarecer os meus questionamentos. Sua experiência e conhecimento foram fundamentais para o desenvolvimento desta Dissertação.

Agradeço também à Faculdade de Direito do Recife e à Universidade Federal de Pernambuco, por terem proporcionado a estrutura acadêmica necessária para o desenvolvimento das minhas pesquisas. Em particular, agradeço ao Professor Torquato Castro Jr., pelas discussões e pelas oportunidades acadêmicas concedidas na UFPE.

Aos colegas de pós-graduação, sou grato diretamente ao amigo desde os tempos de graduação, José Lourenço Torres Neto (mestrado), e aos novos colegas Plínio Pacheco (mestrado), Bruno Emanuel Tavares (doutorado) e Leonardo Almeida (doutorado), da UFPE, e Marcos Lima Filho (doutorado), da UFPB, que foram meus principais interlocutores.

Por fim, em ordem cronológica mas não de importância, agradeço à Elisama (amiga, conselheira e, por coincidência, esposa) e à Camila (fraterna, apaixonante e, por coincidência, filha): eu não poderia ter feito o que fiz do jeito que fiz sem os conselhos da primeira e sem a compreensão da segunda.

“Conta uma velha piada da antiga República Democrática Alemã que um trabalhador alemão consegue um emprego na Sibéria; sabendo que todas as suas correspondências serão lidas pelos censores, ele diz para os amigos: ‘Vamos combinar um código: se vocês receberem uma carta minha escrita com tinta azul, ela é verdadeira; se a tinta for vermelha, é falsa’. Depois de um mês, os amigos receberam a mesma carta, escrita em azul: ‘Tudo é uma maravilha por aqui: as lojas estão abastecidas, a comida é abundante, os apartamentos são amplos e aquecidos, os cinemas exibem filmes ocidentais, há mulheres lindas prontas para um romance – a única coisa que não temos é *tinta vermelha*’. Essa situação não é a mesma que vivemos até hoje? Temos toda a liberdade que desejamos, a única coisa que nos falta é a ‘tinta vermelha’: nós nos ‘sentimos livres’ porque nos falta a linguagem para articular a nossa falta de liberdade. O que a falta de tinta vermelha significa é que, hoje, todos os principais termos que usamos para designar o conflito atual – ‘guerra ao terror’, ‘democracia e liberdade’, ‘direitos humanos’ etc. etc. – são termos *falsos*, que mistificam nossa percepção da situação, em vez de permitirem que pensemos nela. A tarefa, hoje, é dar tinta vermelha aos manifestantes”.

(ŽIŽEK, Slavoj. *Occupy Wall Street, ou O silêncio violento de um novo começo. O ano em que sonhamos perigosamente*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 95).

RESUMO

BASTOS JUNIOR, Ronaldo Carvalho. **A evolução do conceito de direitos humanos no pensamento de Marx e o problema da universalização dos direitos.** 2013. 259 f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas / Faculdade de Direito do Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

O trabalho tem por objetivo saber se é possível defender a universalização dos direitos humanos a partir do pensamento de Marx. Isso porque, após a derrocada dos países que compunham o “bloco socialista” do Leste Europeu, o papel dos socialistas passou a ser o de lutar pela ampliação cada vez maior dos direitos humanos. O problema é que tal posição é contrária ao pensamento de Marx. O seu pensamento possui três fases. Na primeira fase (1841-1842), Marx defendeu os direitos humanos do liberalismo, porque acreditava que eles eram inerentes aos seres humanos, e, por isso, universais. Na segunda fase (1843-1845), seu pensamento se inverte radicalmente e ele passou a criticar os direitos humanos. Como eles surgiram após uma revolução burguesa, eles não eram universais, mas particulares: representavam os interesses do indivíduo burguês e, portanto, eram contramajoritários. Na terceira fase (1846-1883), Marx ampliou a crítica precedente e estabeleceu as bases da tese da “extinção do direito”: o seu principal argumento era que como no comunismo não existiriam mais classes, não haveria necessidade de um instrumento – o direito – que era o responsável pela manutenção de uma sociedade classista. Por isso, Marx abandonou os direitos humanos. Considerando a evolução da sua abordagem, a nossa tese é que é um paradoxo defender a universalização dos direitos humanos a partir de um pensador que desejava justamente o contrário – a sua extinção.

Palavras-chave: Marxismo; Direitos Humanos; História das Ideias Jurídicas.

ABSTRACT

BASTOS JUNIOR, Ronaldo Carvalho. **The evolution of Human Rights' concept in Marx's thought and the problem of universalization of the rights.** 2013. 259 f. Dissertação (Master's Degree of Law). Programa de Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas / Faculdade de Direito do Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

This work focuses in knowing if it is possible to defend the idea of Human Rights' universalization out of Marx's thought. This because, after the "socialist block" countries overthrow in East Europe, the paper of the socialist ones, according to part of Marxist tradition, started to be that of fighting for magnifying even more Human Rights. The problem is that such position is contrary to Marx's thought. His thought has three phases. In the first phase (1841-1842), Marx defended liberal Human Rights, believing that they were inherent to human beings, than, universals. In the second phase (1843-1845), Marx's thought radically inverts and criticizes Human Rights. As they had appeared after a burgess revolution, they were not, hence, universal, but particular: representing bourgeois individual interests, therefore, contramajority. In his third phase (1846-1883), Marx extended the precedent critic and established the bases of the "extinguishing of law" thesis: which main argument was that as in the communism would not exist more classes, would not have necessity of an instrument – law – that, in Marx's opinion, was responsible for the maintenance of a classist society. Thus, Marx abandons Human Rights. Considering Marx's evolution about the theme, the thesis is that: it is a paradox to defend the Human Rights' universalization out of a thinker who exactly desired the opposite – its extinction.

Keywords: Marxism; Human Rights; History of the Legal Ideas.

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I – OS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO OBJETO DE PESQUISA: ENTRE A ANÁLISE MARXIANA E UMA POSSÍVEL ANÁLISE MARXISTA

- 1.1 Os direitos humanos enquanto objeto de Marx: as primeiras declarações de direitos ... 20
- 1.2 As três fontes do marxismo e as três posturas de Marx em relação aos direitos humanos: para uma teoria da correspondência 27
- 1.3 A pragmática do conhecimento como estratégia metodológica utilizada para interpretar a relação de Marx com os direitos humanos..... 32

CAPÍTULO II – O MARX IDEALISTA E A DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS: A IDEIA DE DIREITOS INATOS COMO HERANÇA DO IDEALISMO ALEMÃO

- 2.1 O idealismo alemão e a liberdade enquanto conteúdo da racionalidade 40
- 2.2 O Epicuro de Marx e a descoberta da liberdade humana 48
- 2.3 Da liberdade humana à liberdade de imprensa 54
- 2.4 A liberdade como fundamento do Estado racional: a crítica marxiana à *Escola Histórica do Direito*..... 60
- 2.5 Marx e os problemas materiais: a liberdade tolhida pela lei dos furtos de lenha 65

CAPÍTULO III – O MARX REALISTA E A CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS: DO ROMPIMENTO COM HEGEL À APROXIMAÇÃO COM A POLÍTICA FRANCESA

- 3.1 Do Marx hegeliano à crítica ao idealismo de Hegel..... 78
- 3.2 A crítica à religião como pressuposto da crítica aos direitos humanos 82
- 3.3 A religião como problema político ou a política de um monopólio religioso: sobre a dialética da questão judaica 86
- 3.4 Emancipação política e direitos humanos: duas esferas insuficientes para libertar o homem 89
- 3.5 As críticas de Atienza sobre a abordagem dos direitos humanos em *A questão judaica*: considerações críticas 95
- 3.6 Da alienação à autodeterminação humana: a relação da crítica dos direitos humanos com a crítica da economia política 103
- 3.7 Os direitos humanos e a ilusão comunitária 109
- 3.8 As teses de Feuerbach: os problemas do materialismo teórico e a necessidade de ultrapassá-lo..... 114

CAPÍTULO IV – O MARX CÉTICO E O ABANDONO DOS DIREITOS HUMANOS: O MATERIALISMO HISTÓRICO E A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DA SOCIEDADE BURGUESA

- 4.1 Os direitos humanos como ideologia: do materialismo histórico à historicidade do direito..... 118
- 4.2 A revolução comunista e a superação da ordem burguesa: os direitos humanos como direitos burgueses 126
 - 4.2.1 As teses de Atienza sobre o papel dos direitos humanos no *Manifesto*: considerações críticas..... 129
- 4.3 A problemática do sufrágio universal: sobre a incapacidade dos direitos humanos promoverem mudanças sociais radicais 142
- 4.4 Os direitos humanos como legislação simbólica..... 151

CAPÍTULO V – OS DIREITOS HUMANOS NO SISTEMA CAPITALISTA

5.1 O Marx economista e a descoberta da “realidade” por trás da ilusão: a análise dos direitos humanos no interior da totalidade social	158
5.1.1 A metáfora da base e da superestrutura: a preponderância da economia e a limitação dos direitos humanos	168
5.2 O capital e a ideia de que o direito consiste numa troca de equivalentes.....	172
5.3 A Comuna de Paris e o primeiro autogoverno proletário: a subordinação dos direitos humanos à revolução social.....	180
5.4 A <i>Crítica ao programa de Gotha</i> e o problema da extinção do Estado	190
5.5. A <i>Crítica ao programa de Gotha</i> e o problema da extinção do direito.....	198

CAPÍTULO VI – UMA ANÁLISE MARXISTA DA IDEIA DE UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: SOBRE OS PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICO E POLÍTICO DESTA PRETENSÃO

6.1 Os direitos humanos como superestrutura: sobre a impossibilidade de mudança radical da sociedade quando a estrutura permanece intacta	207
6.2 O problema em torno da defesa da universalização dos direitos humanos a partir de Marx	215
6.3 A conexão entre a universalização dos direitos humanos e o imperialismo das potências hegemônicas	222

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	235
----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS	241
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

É possível partir de Marx para defender a universalização dos direitos humanos?

O objetivo desta Dissertação é responder esta pergunta e uma pergunta deste tipo é feita num momento em que o marxismo está em baixa, tanto na academia quanto na política. No século XXI parece não haver mais interesse pela revolução, violenta ou não, pois esta cheira a passado, além do que o Estado Democrático está aí e, ao que parece, muitos o adoram. Neste contexto de apatia generalizada, a luta em torno da efetivação dos direitos humanos se tornou o último reduto dos socialistas modernos, cuja função – segundo parte da esquerda – se reduziu a ampliar tais direitos cada vez mais¹. O problema é

¹ Esta é a opinião de grande parte da esquerda, ainda que não em sua totalidade. De saída, é preciso citar Gorbachev que, quando ocupava o cargo de Secretário-Geral do Partido Comunista Soviético, em 1988, defendeu que “a democracia não pode existir e se desenvolver sem a lei, pois ela se destina a proteger a sociedade dos abusos de poder e garantir os direitos e liberdades dos cidadãos, seus sindicatos e unidades de trabalho. Foi por essa razão – continua o ex-dirigente soviético – que tomamos uma posição firme nesse sentido. Sabemos por experiência própria o que acontece quando há desvios”. GORBACHEV, Michail. **Perestroika**: novas ideias para o meu país e o mundo. Trad. J. Alexandre. São Paulo: Ed. Best Seller, s/d, pp. 119-120. Foi nesse mesmo ano de 1988 que, como informa Hunt, “foi criado pela primeira vez um departamento de direitos humanos numa escola soviética”. E acrescenta: “desde o início da década de 1970, os partidos comunistas [...] substituíram a ‘ditadura do proletariado’ nas suas plataformas oficiais pelo avanço da democracia e endossaram explicitamente os direitos humanos”. HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 209. Da mesma opinião é Douzinas, que defende que o pós-marxismo “assumiu o desafio dos direitos humanos”, até porque “os direitos humanos foram ampliados em conteúdo e abrangência e se tornaram a principal expressão de rebelião e protesto contra a política dominante e as forças sociais e de fortalecimento dos despossuídos”. DOUZINAS, Costa. **O fim dos direitos humanos**. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo, 2009, pp. 179-180. Dentre os marxistas, Mézáros defende que não há contradição alguma entre o marxismo e os direitos humanos, pois, segundo ele, “enquanto estivermos onde estamos, e enquanto ‘o livre desenvolvimento das individualidades’ estiver tão distante de nós como está, a realização dos direitos humanos é e permanece uma questão de alta relevância para todos os socialistas”. Cf. MÉZÁROS, István. **Marxismo e direitos humanos. Filosofia, ideologia e ciência social**: ensaios de negação e afirmação. São Paulo: Boitempo, 2008, pp. 168. No mesmo sentido, REIS, Rossana Rocha; VENTURA, Deisy. **Direitos humanos: um estorvo para as esquerdas? Le Monde Diplomatique Brasil**, ano 6, n. 66, janeiro 2013, pp. 28-29, para quem “no momento em que os valores de mercado avançam sobre todos os governos, este [isto é, a defesa dos direitos humanos] talvez seja, ainda que temporariamente, nosso ‘projeto maior’”. Já Atienza – autor que esta Dissertação se contrapõe – sugere que na fase madura de Marx ele teria dado cada vez mais valor aos direitos humanos. ATIENZA, Manuel. **Marx e los derechos humanos**. Madrid: Editorial Mesquita, 1983, p. 20. Atienza, inclusive, em obra escrita em parceria com Juan Ruiz Maneiro, escreve o seguinte: “Esta direção do pensamento que propugna a necessária conexão do socialismo com o desenvolvimento e aprofundamento dos direitos humanos do liberalismo, é hoje francamente dominante no pensamento marxista; ao menos, no pensamento dos países ocidentais avançados”. ATIENZA, Manuel; MANERO, Juan Ruiz. **Marxismo y filosofía del derecho**. Ciudad de México: Distribuciones Fontamara, 1993, p. 32. No plano nacional, podemos mencionar Carlos Nelson Coutinho, que sustentava que “a democracia de massas que os socialistas brasileiros se propõem construir *conserva e eleva a nível superior* as conquistas puramente liberais. Cf. COUTINHO, Carlos Nelson. **A democracia como valor universal**. São Paulo: Livraria Editora Ciências

que ao mesmo tempo em que os direitos humanos constituem a nova plataforma política dos socialistas, estes não querem abandonar Marx, e, assim, para satisfazer os seus interesses – direitos humanos e filosofia marxiana – passam a atribuir a Marx posições que não eram as dele.

Para resolver tal aporia, porém, é preciso tomar algumas cautelas. Em primeiro lugar, deve-se analisar o que Marx disse, e não o que ele queria dizer. Isso porque, embora seja possível imaginar o que Marx pensava sobre determinado assunto, apesar de nunca tê-lo abordado, este exercício tem um espaço bem delimitado: resume-se à imaginação. E, em segundo lugar, embora seja possível que a aplicação dos textos marxianos à contemporaneidade seja feita contra o que Marx escreveu, neste caso há um problema metodológico: o desprezo pelos dados de pesquisa.

Toda abordagem é possível, o que não quer dizer que todas sejam viáveis. É preciso evitar tanto a adivinhação quanto o falseamento, razão pela qual a análise do pensamento de Marx não pode ser feita desconsiderando o que ele disse, sob pena da interpretação ser arbitrária.

Para lidar com esta ordem de problemas, seria mais prudente ao intérprete problematizar o autor pesquisado, e, assim, afirmar, por exemplo, que Marx “errou” aqui e/ou se “omitiu” ali; que como homem do seu tempo não poderia ter enxergado mais do que lhe era possível; que certo argumento precisaria ser adaptado para ter validade no mundo atual; ou até que não concorda com determinada categoria marxiana. Coisa muito diferente é querer ser porta-voz de um cadáver ou afirmar que ele disse o que não está escrito.

Agora, independentemente da adivinhação e da falsificação, que devem ser evitadas, existem dados que tornam a obra de Marx e a sua abordagem dos direitos humanos ainda mais problemática. Primeiro, porque a sua obra, diferentemente da de outros autores, não está inteiramente publicada. Segundo, porque Marx se manifestou em textos de natureza diversa (jornais, cartas, panfletos e livros), fato que poderia provocar questionamentos sobre a existência ou não de hierarquia entre eles. E terceiro – e aqui não é uma dificuldade

Humanas, 1980, p. 34. No plano normativo, até países que possuem simpatia explícita com a doutrina marxista são dessa opinião. Veja, a propósito, o art. 350 da Constituição da Venezuela, que diz que “El pueblo de la Venezuela [...] desconocerá cualquier régimen, legislación o autoridad que contrarie los valores, principios y garantías democráticos o menoscabe los derechos humanos”. Cf. VENEZUELA. **Constitución de la república bolivariana de la Venezuela**. Disponível em: <<http://www.cgr.gob.ve/contenido.php?Cod=048>>. Acesso em: 12 abr. 2013.

gerada por Marx, mas pelo objeto desta Dissertação –, porque, como Marx foi um escritor prolífico, poderia ser questionada a extensão temporal desta pesquisa.

Os dois primeiros problemas, entretanto, não podem ser resolvidos. Isto porque, em relação ao primeiro, um trabalho filosófico deve ser baseado nas obras que são conhecidas pelo público, pois as desconhecidas não podem ser objeto de pesquisa alguma. Já o segundo problema é fruto da própria vida de Marx; a única forma de se livrar dele seria pesquisar outro autor, coisa que aqui não pretendemos fazer. Tal problemática – se é que isso chega a ser uma – se dá porque Marx não se restringiu às tarefas de um filósofo comum. Muito além destas, ele desempenhou atividades políticas e revolucionárias, e para atingir a maior quantidade de leitores não lhe era possível se manifestar apenas em livros. Assim, qualquer ortodoxia poderia vir a ser prejudicial se a intenção é interpretar alguém tão peculiar, razão pela qual não hierarquizamos nem desprezamos qualquer fonte marxiana.

Mas o terceiro problema não pode ser atribuído nem aos outros nem ao próprio Marx, como já foi adiantado. Ele é de nossa inteira responsabilidade e certamente não faltará alguma razão àqueles que criticarem a proposta elástica desta Dissertação. De fato, é uma empresa dificultosa pesquisar cerca de 40 anos de literatura, principalmente se for considerada a complexidade dos escritos de Marx. Para dar conta disso, duas estratégias foram tomadas: em primeiro lugar, apenas *incidentalmente* serão utilizados textos de Engels – notadamente aqueles em que ele foi co-autor de Marx – e de outros marxistas, embora aqui não seja desconsiderada a importância do primeiro na formação da teoria de Marx² nem o papel dos últimos na “adaptação” do seu pensamento à modernidade; em segundo lugar, foi restringido ao máximo o objeto de pesquisa, que diz respeito ao conceito de “direitos humanos”. Nesse sentido, só explicaremos os aspectos da obra de Marx quando eles forem conectados com o nosso objeto central ou quando tais aspectos forem

² Engels, na primeira nota de rodapé do capítulo quatro de um texto famoso, publicado após a morte de Marx, esclarece o seu papel na teoria marxista: “Que tive certa participação independente na fundamentação e sobretudo na elaboração da teoria, antes e durante os quarenta anos de minha colaboração com Marx, é coisa que eu mesmo não posso negar. A parte mais considerável das ideias diretrizes principais, particularmente no terreno econômico e histórico, e especialmente sua formulação nítida e definitiva, cabem, porém, a Marx. A contribuição que eu trouxe – com exceção, quando muito, de assuntos especializados – Marx também teria podido trazê-la, mesmo sem mim. Em compensação, eu jamais teria feito o que Marx conseguiu fazer. Marx tinha mais envergadura e via mais longe, mais ampla e mais rapidamente que todos nós outros. Marx era um gênio; nós outros, no máximo, homens de talento. Sem ele a teoria estaria hoje muito longe de ser o que é. Por isso, ela tem, legitimamente, seu nome. ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977, p. 103.

imprescindíveis para a contextualização da abordagem, isto é, quando a ausência de uma explicação prévia das categorias filosóficas trabalhadas por Marx inviabilize o entendimento dos direitos humanos na sua obra.

Esta segunda estratégia, entretanto, reduz o problema, mas não o extingue, pois a relação de Marx com os direitos humanos está longe de ser simples. É que o entendimento de Marx sobre qual seria o papel dos direitos humanos na sociedade foi evoluindo (e se modificando) com o tempo, de modo que no fim da sua vida a sua concepção de direitos humanos era oposta à que ele possuía no início da carreira. Esta é a razão porque o texto com o qual o examinador irá se deparar contém muitas citações literais. É uma forma que elegemos para demonstrar da maneira mais objetiva possível a evolução do conceito de direitos humanos na obra de Marx. Como nos opoemos às interpretações de outros autores, especialmente a de Manuel Atienza, entendemos que as paráfrases não são suficientes para “provar” a correção da nossa abordagem. Assim, para não cairmos numa disputa intelectual que não pudesse ser “comprovada” sentimos a necessidade de mostrar ao examinador os textos originais para que ele tire as suas próprias conclusões.

Para Atienza, a relação de Marx com os direitos humanos se divide em três períodos. Na primeira fase, depois de um período de defesa dos direitos humanos do liberalismo (até 1843) – que Atienza, diferentemente desta Dissertação, não considera como “fase” –, o jovem Marx teria mantido uma atitude crítica e hostil aos direitos humanos. Na segunda fase, que iria de *O manifesto do partido comunista* (1848) até *O dezoito brumário de Luis Bonaparte* (1852), a postura de Marx teria sido ambígua: por um lado, ele teria conferido grande importância prática à conquista de certos direitos humanos por parte do proletariado, e, por outro lado, teria reduzido-os à categoria de meios, e não de fins. Por fim, na terceira fase (a partir de 1853), ainda que não tivesse desaparecido a ambiguidade referida, Marx teria dado cada vez mais valor aos direitos humanos. Nesta fase, inclusive, ele teria abandonado a “tese da extinção do Estado e do direito”, substituindo-a pelo “caráter subordinado” da superestrutura jurídico-política à estrutura econômica³.

Não concordamos com esta interpretação, razão pela qual propoemos outra, exposta, sinteticamente, em três teses.

³ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*, op. cit., pp. 19-20.

Primeira tese. A relação de Marx com os direitos humanos não foi uniforme: durante a sua carreira Marx modificou pelo menos duas vezes o seu entendimento acerca da natureza e da função que os direitos humanos desempenhavam na sociedade do século XIX.

Na primeira fase, que vai de 1841 até 1842 e é objeto do capítulo II, Marx considerava que os direitos humanos eram inerentes ao próprio fato da humanidade; onde existissem homens, deveria haver direitos humanos. Nesta época, ele estava influenciado pelo idealismo alemão e vivia como jornalista na ditadura prussiana. Assim, de um lado, na qualidade de herdeiro do espólio de Hegel, Marx acreditava que o direito poderia ser um instrumento de emancipação e o papel do jurista seria defender esta emancipação proporcionada pelo direito, mais especificamente, pelos direitos humanos; e de outro lado, agora na qualidade de jornalista, ele necessitava do reconhecimento da liberdade de imprensa para exercer o seu ofício. Por isso, seja como hegeliano, seja como jornalista, Marx não poderia deixar de defender os direitos humanos.

Na segunda fase, que vai de 1843 até 1845 e é objeto do capítulo III, Marx mudou de opinião pela primeira vez e passou a considerar os direitos humanos não como algo natural, “autoevidente”, inerente à constituição humana, mas sim como o resultado de uma série de conquistas históricas oriundas das Revoluções Francesa e Americana. Em 1843, Marx já morava em Paris, local onde foram inventados os direitos humanos. Assim, ao estudar detidamente a história francesa e viver o cotidiano da sua política, ele chegou à conclusão de que os direitos humanos nunca poderiam ser universais; na verdade, eles eram mais um dos instrumentos que legitimavam os interesses de uma sociedade concreta, real e determinada: a sociedade burguesa. Os direitos humanos, neste sentido, teriam por objeto não todos os indivíduos (o que cairia por terra a sua pretensão abstrata e universalista), mas exclusivamente o indivíduo burguês. Assim, pelo fato dos direitos humanos funcionarem em prejuízo do princípio majoritário, Marx passou a criticá-los.

Na terceira fase, que vai de 1846 até 1875 e é objeto dos capítulos IV e V, Marx aprofundou a crítica precedente. Não é que os direitos humanos *estavam* defendendo a classe burguesa, como ele entendia na fase anterior; na verdade, os direitos humanos *só* poderiam defender a classe burguesa enquanto classe dominante. Era um período em que Marx já morava na Inglaterra e estudava atentamente a economia política, terreno onde se davam as lutas entre as classes. Para o Marx desta época, o direito não passava de um

instrumento legitimador dos interesses da classe social dominante (seja ela qual fosse) e, portanto, defendia sempre, ainda que não exclusivamente, mas preponderantemente, o grupo social que estivesse no poder. Assim, como no século XIX era a burguesia que estava no poder, os direitos humanos só poderiam estar atrelados aos interesses desta classe, e como o objetivo político de Marx era ultrapassar a sociedade burguesa, era preciso superar o direito representativo desta sociedade – os direitos humanos. Por isso, Marx os abandonou.

É preciso notar a contraposição entre a interpretação que fazemos da obra de Marx e a que faz Manuel Atienza. Para o jurista espanhol, Marx inicia a sua carreira criticando os direitos humanos e termina defendendo-os. Lembre-se que Atienza não considera o período 1841-1842 como uma fase propriamente dita. Para este trabalho, entretanto, Marx inicia defendendo-os (1841-1842), depois é que os critica (1843-1845) para, no fim, abandoná-los (1846-1875). Mas há alguma similaridade entre a nossa posição e a de Atienza, que é a concordância de que Marx não foi uniforme na sua abordagem dos direitos humanos.

E é nessa perspectiva que surgem dois problemas metodológicos na abordagem marxista (não de Marx) dos direitos humanos. Em primeiro lugar, é preciso que o intérprete especifique que fase de Marx se está falando, já que ele, em relação aos direitos humanos, primeiro os defende, depois os critica e, por fim, os abandona. Nesse sentido, não é possível falar de uma “concepção marxiana dos direitos humanos” sem fazer ressalvas e limitações temporais. Em segundo lugar, como Marx só conheceu os direitos civis e políticos, o que a doutrina constitucionalista chama de “direitos de primeira geração” (cf. seção 1.1), a sua crítica tem que ser ligeiramente adaptada para ter validade no mundo atual. É que o que hoje se entende por direitos humanos não se resume mais aos direitos das Declarações Americana e Francesa, então objeto de Marx. Assim, não se pode trabalhar com Marx como se ele tivesse conhecido o “constitucionalismo social” (segunda geração) ou os “direitos difusos e coletivos” (terceira geração) (há autores, inclusive, que chegam a falar de uma “quarta geração”, que corresponderia aos direitos à democracia, à informação e ao pluralismo político⁴; já outros, dizem que tal geração abrangeria a autodeterminação dos povos⁵). A despeito da divergência doutrinária acerca de se existe apenas a terceira ou se já

⁴ BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 26 ed. São Paulo: Malheiros, 2011, p. 571.

⁵ LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 131.

temos uma quarta geração de direitos, o que importa relamente é que esta realidade é ligeiramente distinta da vivida por Marx. Assim, o se pode fazer, caso se queira, é utilizá-lo como aporte para a construção de uma crítica independente: tributária de Marx, mas não dele efetivamente.

Segunda tese. As três formas como Marx lidou com os direitos humanos são fruto da sua proximidade com a filosofia alemã, com a política francesa e com a economia inglesa, o que, segundo a tradição marxista, correspondem às três fontes do marxismo. Esta tese é objeto do capítulo I e ela consiste na tentativa de estabelecer uma correspondência entre as três fontes do marxismo e os três modos como Marx lidou com os direitos humanos. Assim, no período em que Marx defende os direitos humanos ele estaria influenciado pela filosofia alemã; no período em que Marx passa a criticar tais direitos ele estaria influenciado pela política francesa; por fim, no período em que Marx abandona os direitos humanos ele estaria influenciado pela economia inglesa.

Ainda neste capítulo, pretendemos estabelecer os pressupostos de uma “análise pragmática de Marx”, e se opor às teorias fixistas de Althusser e de Chasin, principalmente. O objetivo é defender que, apesar de Marx apresentar, no mínimo, três abordagens dos direitos humanos, isso não significa que podemos cindir Marx (em “jovem” e “velho” Marx, como quer Althusser; e em textos “pré-marxianos” e “marxianos”, como quer Chasin), pois a sua obra e o seu conceito de direitos humanos fazem parte de uma evolução intelectual. Assim, se o pragmatismo defende que o conhecimento não pode ser cindido, posto que é contínuo, assim também será a obra de Marx quando submetida a uma análise pragmática.

Terceira tese. Considerando que a concepção de direitos humanos na obra de Marx foi evoluindo com o tempo – de direitos inatos a direitos históricos, de direitos do homem a direitos de classe, de direitos abstratos e universais a direitos concretos e particulares –, a proposta de universalização dos direitos humanos, ou seja, aquela que diz que o papel da sociedade é lutar pela ampliação destes direitos cada vez mais, não pode ser feita a partir de Marx. Esta tese é trabalhada no capítulo VI, onde o objetivo é responder à pergunta inicial: “é possível partir de Marx para defender a universalização dos direitos humanos?”. A resposta, como mencionado, é negativa. Mas afora o problema epistemológico (pois é um “erro” de interpretação da obra marxiana), existe um sério problema político decorrente do

pendor universalista, que é o “imperialismo dos direitos humanos”, também abordado neste último capítulo.

Nas considerações finais, serão retomadas as concepções abrangidas no decorrer da Dissertação, defendendo que (i) é problemático falar de um conceito único de direitos humanos em Marx, razão pela qual os intérpretes deverão ter cautela metodológica quando abordarem a questão, (ii) a evolução da abordagem de Marx dos direitos humanos é coerente com o seu contato com a filosofia alemã, a política francesa e a economia inglesa e (iii) não é possível defender a universalização dos direitos humanos a partir de Marx, posto que para esse autor os direitos humanos são direitos particulares e concretos, representantes da sociedade burguesa.

CAPÍTULO I

OS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO OBJETO DE PESQUISA: ENTRE A ANÁLISE MARXIANA E UMA POSSÍVEL ANÁLISE MARXISTA

Sumário: 1.1. Os direitos humanos enquanto objeto de Marx: as primeiras declarações de direitos; 1.2. As três fontes do marxismo e as três posturas de Marx em relação aos direitos humanos: para uma teoria da correspondência; 1.3. A pragmática do conhecimento como método para interpretar a relação de Marx com os direitos humanos.

1.1. Os direitos humanos enquanto objeto de Marx: as primeiras declarações de direitos

Este capítulo tem pretensões metodológicas e seus objetivos são três: primeiro, explicar quais eram os direitos humanos objeto de Marx e mostrar que tais direitos eram diferentes dos que existem hoje, no século XXI; segundo, defender uma tese de correspondência entre as três fontes do marxismo e as três posturas de Marx em relação aos direitos humanos, tentando demonstrar a importância do local social do intérprete na construção da própria teoria; e, por fim, utilizar a metodologia pragmática para entender melhor a relação entre Marx e os direitos humanos, e, assim, refutar a teoria da “cesura epistemológica”, de Althusser, e a da “virada radical”, de Chasin, que pretendem cindir o pensamento marxiano em dois momentos distintos e inconciliáveis, e não, como se pretende aqui, tomá-lo como uma série de análises heterogêneas que vão evoluindo e se tornando um bloco cada vez mais complexo. Essas três linhas argumentativas são necessárias para entender o conjunto da Dissertação, e, se formos competentes nesse intento, o examinador poderá retornar ao presente capítulo quando surgirem dúvidas quanto aos pressupostos deste trabalho ou quando necessite se certificar da coerência, ou não, da abordagem proposta.

Nesta seção, pretendemos vencer o primeiro objetivo, isto é, identificar os direitos humanos que foram objeto de Marx. Tais direitos humanos constituem um corpo jurídico específico, que a doutrina convencionou chamar de “direitos de primeira geração” e que

correspondem ao início do movimento constitucionalista ocidental⁶. Tais direitos têm por titular o indivíduo e possuem duas características peculiares: por um lado, limitam e controlam o abuso do poder estatal, e, por outro, estabelecem um rol de “direitos fundamentais” que seriam os *topoi* regentes do Estado.

Os marcos jurídicos dessa “primeira geração de direitos” são dois: a *Constituição Americana* de 1787 e a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, da França. Apesar de serem dois os “marcos jurídicos”, optamos por não abordar a constituição americana, e esta escolha tem pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, a Revolução Francesa foi muito mais difundida do que a sua antecedente nas Américas. Não que a Revolução Americana tenha sido irrelevante, haja vista que ela é fundamental na história dos Estados Unidos⁷. Porém, a Revolução Francesa, diferentemente da americana, não tem importância tão-somente na França; ela foi muito difundida pelo mundo ocidental e a sua influência ocasionou inúmeros movimentos por independência política na América Latina depois de 1808⁸. Em segundo lugar, quando Marx se ateuve explicitamente à questão dos direitos humanos, ele sempre mencionou a *Declaração* francesa, embora nunca tenha desmerecido o papel dos Estados Unidos na formação do corpo político dos direitos humanos. De fato, em 1844 Marx explica qual é o seu objeto:

Observemos por um momento os assim chamados direitos humanos, mais precisamente os direitos humanos sob sua forma autêntica, ou seja, sob a forma que eles assumem entre *seus descobridores*, entre os norte-americanos e os franceses!⁹.

Além dos já citados “marcos jurídicos” existem “marcos filosóficos”. Estes são oriundos da tradição iluminista, mais especificamente de um grupo de filósofos conhecidos como *os contratualistas*. Em linhas gerais, eles defendiam que os direitos humanos eram “naturais (inerentes aos seres humanos), iguais (os mesmos para todo mundo) e universais (aplicáveis por toda parte)”¹⁰. No que toca propriamente à *Declaração* Francesa, duas

⁶ BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**, op. cit., p. 563.

⁷ Nesse sentido, DRIVER, Stephanie Schwartz. **A declaração de independência dos Estados Unidos**. Trad. Mariluce Pessoa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 7.

⁸ HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Panchel. 19 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 85.

⁹ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 47.

¹⁰ HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 19.

teorias se destacavam: a de Rousseau e a de Locke¹¹. Estes autores são representativos da ideologia do período anterior à revolução tricolor e suas ideias podem ser identificadas em muitas passagens da *Declaração*.

A grande questão que preocupava os contratualistas era a legitimidade do governo civil num momento em que, de um lado, não se pensava mais a política em termos teológicos, e, de outro, não era possível identificar a lei na vontade do rei¹². Então, eles se perguntavam: o que legitimava a passagem do estado de natureza, onde a liberdade era total, para o estado civil, onde a liberdade tinha limitações? Para eles, a resposta era simples: haveria uma espécie de *contrato social* entre os súditos e o soberano, onde aqueles deveriam abdicar de parte da liberdade anterior em troca da segurança do grupo e escolher qual o soberano iria representá-los¹³. Em *Do contrato social*, Rousseau advoga uma tese desse tipo. Para ele, o estado civil deveria “achar uma forma de sociedade que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada sócio, e pela qual, unindo-se cada um a todos, não obedeça todavia senão a si mesmo e fique tão livre como antes”¹⁴.

Mas ainda persiste a indagação: quem legitima essa “forma de sociedade”? Rousseau diz que é a “vontade geral” – uma diretiva suprema, constituinte do contrato social, segundo a qual o corpo político seria formado por cada membro, como parte indivisível do todo¹⁵. Só a vontade geral poderia dirigir as forças do Estado segundo os fins da sua instituição. Mas, ao contrário do que possa parecer, a vontade geral não se trata de uma mera soma aritmética de interesses particulares, na verdade ela seria formada pelos

¹¹ É importante registrar que outros teóricos também foram importantes, embora nossa pesquisa tenha chegado à conclusão de que estes dois assumiram os papéis mais decisivos. Nesse sentido, basta mencionar Montesquieu, que foi o principal artífice da teoria da separação dos poderes, modelo reconhecido pelo artigo 16 da *Declaração* francesa. Cf. MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005, pp. 165-175 (Livro XI, cap. VI).

¹² RUBY, Christian. **Introdução à filosofia política**. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Ed. Unesp, 1998, p. 77.

¹³ A tese do contrato social está presente nos contratualistas mais destacados. Por todos, cf. ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Do contrato social**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 31 (cap. VI); HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 103 (cap. XVII); MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 21 (cap. 1º, III); LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2011, p. 61 (§ 87); BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. Trad. Lucia Guidicini e Alessandro Berti Contessa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 41 (cap. I).

¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Do contrato social**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 31.

¹⁵ Idem, p. 32.

pontos comuns das vontades individuais¹⁶. Assim, embora seja possível a existência de interesses particulares remanescentes que separem os homens, a fundação da sociedade só poderia ser concretizada pela harmonia dos interesses¹⁷. A vontade geral, pois, seria o resultado da identificação de certos interesses comuns e quem detivesse o poder apenas representaria esta vontade. É por isso que a soberania, para Rousseau, nunca poderia ser alienada: seria como alienar a vontade geral, ato que careceria de legitimidade¹⁸. O máximo que se poderia fazer era transmitir o poder, e não a vontade.

Veja que o argumento não é nem teológico nem monárquico, isto é, a legitimidade não é mais buscada nem na autoridade da Igreja nem na figura do rei. Isto porque os contratualistas professavam ideais predominantemente democráticos. Mesmo assim, embora haja uma evolução com a recusa de argumentos de autoridade, seja de ordem religiosa ou monárquica, podemos dizer que os argumentos de Rousseau não deixam de ser problemáticos, pois é muito difícil identificar as “cláusulas” desse contrato, o conteúdo desta “vontade geral” e, principalmente, quem são esses indivíduos¹⁹; e não convence a posição de Durkheim que defende que não importa que o contrato social não tenha sido realmente feito, pois a sua consecução é admitida tacitamente²⁰. Quem admite tacitamente? Esta seria uma pergunta crucial a ser feita e os contratualistas certamente a fizeram. Para eles era a “razão” que dava credibilidade ao “contrato social” e foi ela a responsável pela saída dos homens do estado de natureza para o estado civil. A “razão” não admitia que os homens vivessem matando uns aos outros, arriscando a sua liberdade, e mais, a própria

¹⁶ “Há comumente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta só fita o interesse comum; aquela só vê o interesse, e não é mais do que uma soma de vontades particulares; porém quando tira dessas vontades as mais e as menos, que mutuamente se destroem, resta por soma das diferenças a vontade geral”. ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Do contrato social**, op. cit., p. 41.

¹⁷ Idem, p. 39.

¹⁸ Idem, p. 39.

¹⁹ Marx, em texto de 1859, já questionava as bases desta teorização: “Como os indivíduos produzem em sociedade, a produção de indivíduos socialmente determinada, é, naturalmente, o ponto de partida. O caçador ou pescador particular e isolado, pelo qual começam Smith e Ricardo, pertence às triviais imaginações do século 18. São robinsonadas que não expressam, de nenhum modo, como se afigura aos historiadores da civilização, uma simples reação contra um refinamento excessivo e o retorno a uma vida primitiva mal compreendida. Do mesmo modo, *O contrato social*, de Rousseau, que relaciona e liga indivíduos independentes por natureza, tampouco repousa sobre semelhante naturalismo. Essa é a aparência, e a aparência estética somente, das pequenas e grandes robinsonadas”. MARX, Karl. Introdução. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008, pp. 237-238.

²⁰ DURKHEIM, Émile. “O contrato social” e a constituição do corpo político. Trad. Raquel Seixas de Almeida Prado. QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza. **O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 416.

sobrevivência da espécie. Assim, o “estado civil” seria uma espécie de “salvação racional” dos homens²¹.

Porém, como adverte Rousseau, embora o homem tenha nascido livre, por todo o mundo moderno ele se encontra agrilhoado²². Não se quer aqui discutir o problema da liberdade inicial, isto é, se ela seria um dado empírico ou meramente conceitual²³. O importante é saber que foi amparado nesta passagem que o artigo primeiro da *Declaração* afirmou que “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”²⁴. A influência de Rousseau é notória e é sob a perspectiva dessa filosofia que os outros artigos da *Declaração* podem ser entendidos. Por exemplo, o segundo artigo, que estabelece que “O objetivo de toda associação política é a preservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem”²⁵, é a consagração jurídica da tese de Rousseau, segundo a qual o governo civil seria uma forma de garantir a liberdade dos homens, dantes ameaçada pelo “estado de guerra”. Já o terceiro artigo, quando diz que “Nenhum corpo e nenhum indivíduo pode exercer uma autoridade que não emane expressamente da nação”²⁶, estabelece que a autoridade política deve ser buscada no conjunto de vontades do povo, e não mais em elementos estranhos à vontade popular. Por fim, o artigo sexto diz que “A lei é expressão da vontade geral”²⁷.

Mas não foi só em Rousseau que a *Declaração* se amparou para formular os seus termos. John Locke é outro teórico importantíssimo para entender os direitos humanos desta época e, principalmente, a razão da maior oposição de Marx aos seus postulados. É que Locke é o maior teórico da propriedade privada encontrado neste período. Para ele, a propriedade privada era um direito natural e inviolável, e o último artigo da *Declaração*

²¹ Nesse sentido, RUBY, Christian. **Introdução à filosofia política**, op. cit., p. 67.

²² ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Do contrato social**, op. cit., p. 23.

²³ Como argumenta Celso Lafer, “nós não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade, em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais. A igualdade não é um *dado* – ele não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. Ela é um construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política”. LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**, op. cit., p. 150.

²⁴ No original: “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits”. FRANCE. **Déclaration des droits de l’homme et du citoyen**. Disponível em: <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>>. Acesso em: 19 set. 2012.

²⁵ No original: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’Homme”. FRANCE. **Déclaration des droits de l’homme et du citoyen**, op. cit.

²⁶ No original: “Nul corps, nul individu ne peut exercer d’autorité qui n’em émane expressément”. In: FRANCE. **Déclaration des droits de l’homme et du citoyen**, op. cit.

²⁷ No original: “La Loi est l’expression de la volonté générale”. FRANCE. **Déclaration des droits de l’homme et du citoyen**, op. cit.

não desconsiderou isso, com a diferença de que disse ser ela um direito “inviolável e sagrado”²⁸.

Para Locke, era o trabalho de determinado homem, que modificava certa propriedade pertencente anteriormente à comunidade, que conferia a ele a propriedade da coisa²⁹. Isto porque Deus teria dado o mundo em comum a todos os homens e era obrigação dos homens dominá-lo para garantir a sobrevivência da espécie. Assim, a ordem de Deus para dominar concedeu autoridade para a apropriação, e, por conseguinte, “a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada”³⁰. Portanto, a propriedade privada seria decorrente da própria criação do mundo, e, nesse sentido, um direito natural, inerente à condição humana. E à moda dos direitos naturais desta época, também a legitimidade da propriedade privada não era posta à prova, e a razão era a sua “autoevidência”. Segundo Locke, “vemos como o trabalho pode dar aos homens direitos diferentes sobre várias partes dela para uso particular, não cabendo nisso qualquer dúvida de direito nem lugar para discussão”³¹.

Assim, como os homens não poderiam sobreviver sem proteger a propriedade privada, e como eles eram incapazes de, isoladamente, protegerem os seus bens, tais indivíduos abdicaram de parte dos seus direitos naturais com vistas à sobrevivência do grupo³². Este é o contrato social de matriz lockeana e a sua constituição implica em que o maior objetivo da sociedade política (oriunda do pacto social) é a preservação da propriedade privada³³.

Não cabe aqui criticar Locke por uma noção que só apareceria tempos depois com a economia política inglesa, que diferenciava “trabalho assalariado” de “trabalho capitalista”³⁴, distinção esta que Locke nem de perto percebeu. É que o fato de alguém modificar uma propriedade com o seu trabalho não o faz, necessariamente, dono dela, principalmente no modo de produção capitalista. Se assim fosse, os burgueses deveriam ser

²⁸ No original: “La propriété étant un droit inviolable et sacré...”. FRANCE. **Déclaration des droits de l’homme et du citoyen**, op. cit.

²⁹ LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2011, p. 31.

³⁰ Idem, p. 34.

³¹ Idem, p. 37.

³² Idem, p. 61.

³³ Idem, p. 84.

³⁴ Cf. DAVID, Ricardo. **Princípios de economia política e tributação**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 23 e ss.

os despossuídos da sociedade do século XIX, pois quem trabalhava nela eram os trabalhadores, não os burgueses.

Mas não devemos nos ater a esta crítica. O que importa é que a obra de Locke, e nisso ela se afasta da abordagem rousseauiana, era muito individualista, o que acabou por refletir na própria *Declaração* francesa. De fato, a *Declaração* francesa foi muito mais individualista do que a americana, e talvez tenha sido por isso que Marx preferiu criticá-la. A razão para tal individualismo está atrelada ao próprio momento histórico vivido pela França, que em certa medida era diferente do vivido pelos Estados Unidos. A França era conduzida por um governo opressor em sua própria pátria, já os Estados Unidos eram uma colônia distante da Inglaterra, o que permitia certa autonomia. E mais, depois da Guerra dos Sete Anos, as posses internacionais da Inglaterra aumentaram consideravelmente e os Estados Unidos passaram do posto de principal colônia para mais uma dentre as inúmeras colônias inglesas³⁵. Em razão disso, os constituintes americanos ajustaram os direitos do indivíduo ao bem comum da sociedade, enquanto que os constituintes franceses, por necessitarem de opor resistência ao Antigo Regime, pretenderam afirmar quase que exclusivamente os direitos dos indivíduos³⁶.

Pois bem. São esses direitos humanos liberais, que exigem uma abstenção do Estado de intervir na vida dos indivíduos, que foram objeto de Marx. Por isso, como se defenderá ao final (cap. VI), não é possível analisar o mundo moderno aproveitando-se da crítica marxiana sem realizar um mínimo de adaptação, posto que hoje os direitos humanos constituem-se num objeto muito mais amplo do que os do século XIX. Não queremos dizer com isso que Marx não serve para entendermos o mundo de hoje. Longe disso. O nosso argumento é que como a realidade dos direitos humanos é outra, é preciso fazer (caso se queira) uma crítica marxista, embora não totalmente marxiana, isto é, tributária de Marx, embora não dele efetivamente³⁷.

³⁵ DRIVER, Stephanie Schwartz. **A declaração de independência dos Estados Unidos**, op. cit., pp. 9-10.

³⁶ Nesse sentido, BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 104.

³⁷ A tradição marxista faz distinção entre os termos “marxiano” e “marxista”. O primeiro se refere à produção teórica de Marx (no máximo de Engels) e o último diz respeito àqueles que interpretam a obra de Marx e Engels. Desse modo, é possível entender o subtítulo deste capítulo: “a análise marxiana” dos direitos humanos é aquela realizada por Marx, já “uma possível análise marxista” é a interpretação que fazemos nesta Dissertação sobre a “análise marxiana”.

1.2. As três fontes do marxismo e as três posturas de Marx em relação aos direitos humanos: para uma teoria da correspondência

A teoria das “três fontes do marxismo” é conhecida na tradição marxista. Lênin³⁸ defende que o que entendemos por “marxismo” é uma *continuação* da filosofia alemã, da política francesa e da economia inglesa. Já Kautski³⁹ entende que não se trata de continuação, mas de uma *fusão* ou *síntese*. Como não sabemos se o conceito que Kautski utiliza é aquele hegeliano, onde a síntese seria formada pela superação (*Aufhebung*) dos conceitos anteriores, ou se, por outro lado, é mera justaposição dos conceitos, não temos condições de dizer se é pertinente a crítica de Chasin no que refere ao que ele chama de “mito do amálgama originário”⁴⁰. Se Kautski tiver utilizado o termo baseado em Hegel, não há sentido algum na crítica do filósofo brasileiro, pois Marx teria lidado de maneira original com estas tradições. Se, por outro lado, não for no sentido hegeliano, aí sim a abordagem de Chasin tem pertinência.

O problema é que apesar de Kautski falar que estas tradições perderam “o seu aspecto unilateral” após a intervenção de Marx, como o seu texto não é suficientemente argumentado, depois de anos estudando-o ainda não conseguimos concluir se esta “síntese” tem o sentido de Hegel ou se Kautski utilizou uma palavra solta sem um significado necessariamente técnico. A nossa hipótese é que Kautski utilizou *sim* o termo no sentido hegeliano, e afirmamos isso com base no *ethos* do autor, que não se tratava, definitivamente, de um desqualificado. Nesta perspectiva, quando ele fala de *síntese* ele não se refere somente à “justaposição de tradições”, mas sim ao fato de Marx ter lidado criticamente com elas. É nesse sentido que optamos pela teoria de Kautski como instrumento apto para defender uma correspondência entre as três fontes do marxismo e as três posturas de Marx em relação aos direitos humanos. Assim, a tese é que a relação de Marx com os direitos humanos evolui na medida em que ele entra em contato com estas três tradições: a filosofia alemã, a política francesa e a economia inglesa.

³⁸ LENIN, Vladimir. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. *In: As três fontes*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

³⁹ KAUTSKI, Karl. *As três fontes do marxismo*. Trad. Carlos Roberto Lourenço. São Paulo: Centauro, 2002.

⁴⁰ CHASIN, J. *Marx*: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 29.

Na *primeira fase* (1841-1842), quando Marx defende que os direitos humanos eram inatos, naturais e universais ele estaria influenciado pela filosofia alemã, mais precisamente pelo idealismo alemão, movimento intelectual que se inicia com Fichte e tem em Hegel o seu ápice, como veremos em breve (seção 2.1). Esta seria a primeira fonte do marxismo e a primeira forma como Marx encara os direitos humanos. É interessante notar que durante este período Marx mora na Alemanha e a Alemanha desta época era uma nação profundamente intelectualista. Tal característica compensava o seu atraso econômico e político. O atraso econômico se dava em razão do seu afastamento do oceano atlântico, que era a grande rota comercial da época; já o político se dava porque a Alemanha estava dividida em vários estados e, por isso, não possuía um poder forte e central como as outras nações. Um fato condicionava o outro: como a Alemanha não tinha desenvolvimento econômico, a pouco numerosa pequena-burguesia não conseguia se desenvolver, pois não tinha apoio estatal; e o fracionamento em pequenos estados dificultava à união desta classe em torno da exigência de políticas de classe comuns.

Segundo Kautski⁴¹, era em razão da deficiência alemã nos campos econômico e político que “o pensamento era a ocupação mais elevada dos grandes alemães, a ideia era-lhes apresentada como dona do mundo, a revolução do pensamento como meio de revolucionar o mundo”. Assim, “quanto mais a realidade era exígua e miserável, mais o pensamento procurava elevar-se acima dela, ultrapassar os seus limites e alcançar todo o infinito”.

Na *segunda fase* (1843-1845), Marx passa de defensor a crítico dos direitos humanos. É que ele, ao estudar a história da Revolução Francesa e vivenciar o cotidiano da sua política, percebeu que os direitos humanos não eram inatos, mas históricos. Eles eram conquistas da burguesia francesa, e não algo vinculado à “natureza humana”. É certo que Feuerbach foi muito importante para Marx descobrir este fato, porém demonstraremos que foi só com o estudo da política francesa que Marx chegou a essa concepção dos direitos humanos.

É importante registrar que nesse período Marx já morava na França. A economia gaulesa era mais atrasada que a da Inglaterra, apesar de ser mais avançada que a da Alemanha. Como a instrução ainda era precária, uma das formas de consegui-la era se

⁴¹ KAUTSKY, Karl. *As três fontes do marxismo*, op. cit., p. 36.

associar a uma cooperativa. Para conseguir isso, porém, era mais fácil ir para as grandes cidades do que continuar nas aldeias. É neste contexto (de êxodo rural) que Paris se tornou o centro daqueles que possuíam talento (lá estavam o Colégio de França, a Academia de Ciências e a Sorbonne) e é nesse ambiente que os cidadãos instruídos debatiam a incompatibilidade entre os anseios da burguesia liberal e as necessidades dos nobres e do clero. Ateísmo e materialismo eram as ideias representativas dos intelectuais franceses e eram elas que representavam a descrença em tudo o que lembrava a tradição monárquica e os privilégios feudais. Assim, a política era a grande arte dos franceses, do mesmo modo que a filosofia era a principal ocupação dos alemães.

Por fim, na *terceira fase* (1846-1883) Marx abandona os direitos humanos. Enquanto na fase anterior Marx critica os direitos humanos por considerar que eles representavam os interesses do homem burguês, razão pela qual ele precisava ser modificado, agora, ao estudar mais detidamente os economistas clássicos, Marx aprofunda a sua crítica. Não é que os direitos humanos *estavam* defendendo a classe burguesa, mas eles *só* poderiam defender a burguesia enquanto classe dominante. Para o Marx desta fase, o direito é um instrumento de legitimação classista e, nesse sentido, é um “corpo” vazio que é preenchido de acordo com os interesses da classe dominante, seja ela qual for. Por isso, ao defender um regime político (o comunismo) que aboliria as classes, não haveria mais sentido em defender o instrumento (os direitos humanos) que viabilizava a existência de uma sociedade classista (cf. seções 4.2 e 4.2.1). Essa é a razão que explica o abandono de Marx dos direitos humanos. E isso ele só percebeu ao entender melhor a dinâmica que regia a sociedade civil, conhecimento que ele adquiriu ao estudar a economia política inglesa.

É bom lembrar que nesse período Marx já morava na Inglaterra. A Inglaterra era o país onde o capitalismo estava mais desenvolvido. Certamente, o principal fator era a sua posição geográfica, mas não era só isso. Outros fatores foram o surgimento de novas técnicas de fabricação e de transporte, que se desenvolveram basicamente em solo inglês⁴². Assim, é na Inglaterra que os estudos da economia política estavam mais desenvolvidos. Nomes como Adam Smith e David Ricardo são representativos desta tradição e é com eles que Marx irá aprender e criticar a economia burguesa.

⁴² Cf. SCHNERB, Robert. **O século XIX: o apogeu da civilização européia**. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, pp. 55-61.

Pois bem. Em alguns textos, Marx demonstra explicitamente a influência destas três tradições na formação do seu pensamento. Uma destas ocasiões é o artigo publicado no *Vorwärts*, em 1844: “É preciso reconhecer que proletariado alemão constitui o *teórico* do proletariado europeu, assim como o proletariado inglês é seu *economista político* e o proletariado francês é seu *político*”⁴³. Outra menção está em *A ideologia alemã*:

A situação da Alemanha no final do século passado se reflete plenamente na *Crítica da razão prática* de Kant. Enquanto a burguesia francesa se alçava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquistava o continente europeu, enquanto a burguesia inglesa, já politicamente emancipada, revolucionava a indústria e subjugava politicamente a Índia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães só conseguiam ter “boa vontade”. Kant se contentou com a simples “boa vontade”, mesmo que ela não desse qualquer resultado, e situou a *realização* dessa boa vontade, a harmonia entre elas e as necessidades e os impulsos dos indivíduos, no *além*⁴⁴ (grifos no original).

Mas, antes de finalizar esta seção, é preciso realizar duas ponderações. A primeira é que, como adverte Chasin, Marx não continuou e desenvolveu (Lênin) ou sintetizou (Kautski) as tradições provenientes da Alemanha, França e Inglaterra⁴⁵. Na verdade, Marx problematizou estes conhecimentos e criticou todos eles (como vimos, a crítica em relação a Kautski depende do conceito de síntese adotado por este autor), o que não significa que não tenha sofrido influência destas tradições. Como ele próprio argumentará em 1845 ao criticar Feuerbach, não é possível influenciar a sociedade sem ser influenciado por ela⁴⁶.

A segunda ponderação é que Marx não estudou de forma uniforme a filosofia alemã, a política francesa e a economia inglesa. Assim, equivoca-se quem pensa que Marx só estuda a filosofia alemã quando está na Alemanha, a política francesa quando está na França e a economia inglesa quando está na Inglaterra, e que estes conhecimentos vão sendo substituídos uns pelos outros. Este é um esquema fixista e é incompatível com uma postura pragmática, que é a hermenêutica que rege esta Dissertação (cf. seção 1.3). Como

⁴³ MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classe na Alemanha**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 45.

⁴⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 192-193.

⁴⁵ CHASIN, J. **Marx**, op. cit., p. 31.

⁴⁶ MARX, Karl. Ad Feuerbach. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 534.

nos mostra a sua pequena autobiografia intelectual⁴⁷, Marx, em 1842, já estudava economia política. Um pouco mais à frente, em 1844, ele leu o *Esboço de uma crítica da economia política*, de Engels, e disse que esse texto era um “genial esboço” e tinha lhe influenciado bastante. Segundo Mészáros⁴⁸, também datam desta época os seus estudos dos socialistas franceses. Num texto de 1842 sobre os “furtos de lenha”, inclusive, ele havia argumentado que a propriedade privada em si era um roubo. Esta afirmação, como hoje se sabe, não é dele, mas do socialista Prodhon⁴⁹, o que revela conhecimento de uma literatura recente.

O que acontece é que, em determinados períodos, parece que ele estuda mais uma tradição em detrimento das outras e isso acaba por influenciar o seu discurso. Assim, a nossa tese é que quando ele mora na Alemanha a sua abordagem dos direitos humanos é mais filosófica; quando ele mora na França, a sua abordagem é mais política, sem deixar de ser filosófica; e quando ele mora na Inglaterra, a sua abordagem é mais econômica, sem deixar de ser filosófica ou política⁵⁰.

⁴⁷ Cf. MARX, Karl. Prefácio. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008, pp. 46 e 48-49.

⁴⁸ MÉSZAROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006, pp. 72-73.

⁴⁹ PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade**. Disponível em: <<http://brasil.indymedia.org/media/2007/07//387423.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2008.

⁵⁰ Além da teoria das “três fontes”, existe um outro modelo teórico que procura dar conta das influências que Marx teria sofrido na construção da sua obra: é a teoria dos “quatro mestres”. Costanzo Preve sustenta que é possível interpretar o pensamento de Marx como oriundo de quatro mestres: Epicuro o teria ensinado o materialismo da liberdade; Hegel o teria ensinado a dialética e a historicidade; Rousseau o teria ensinado o democratismo igualitário; e Smith o teria ensinado a fundamentar a propriedade no trabalho. Cf. PREVE, Costanzo. **Il filo de Arianna: quindici lezioni di filosofia marxista**. Milano: Vangelista, 1990. Parece-nos, entretanto, que a teoria das três fontes é mais apta para uma hermenêutica marxista, e aqui não estamos querendo defender uma postura internacionalista da teoria de Marx, que, uma vez formada pelas três partes mais importantes do mundo europeu de então – Alemanha, França e Inglaterra –, a tornaria o produto da totalidade do pensamento europeu, como muito se defendeu no século XX. É que Epicuro, apesar de ter sido importantíssimo na construção do pensamento de Marx, foi estudado por ele apenas para fundamentar a filosofia alemã dos jovens hegelianos, e não com o fim de estudar simplesmente o “legado grego” (cf. seção 2.2).

1.3. A pragmática do conhecimento como estratégia metodológica utilizada para interpretar a relação de Marx com os direitos humanos

O terceiro detalhe metodológico está na escolha do pragmatismo como estratégia hermenêutica utilizada para explicar a relação de Marx com os direitos humanos. Como vimos na Introdução, trata-se de uma relação complexa. Há variados motivos para isso, mas o principal deles é que a sua concepção acerca do que seria os direitos humanos não é estanque, mas evolui no decorrer da sua obra. Isso não significa, porém, que o intérprete deve cindir Marx em tantos homens quantas forem as suas fases, e mais, escolher o que melhor lhe convém. Marx não é Wittgenstein, cuja distinção entre as concepções abrangidas por uma fase intelectual e a outra é bastante clara e, ainda, o segundo nega o primeiro⁵¹. Por outro lado, Marx também não é um autor de uma única obra. O Marx objeto deste estudo foi um escritor tão prolífico quanto contraditório, como é peculiar aos que quiseram escrever sobre tudo e sobre todos em tempo real. Nesses casos, as contradições são normais e esperadas. Ir contra este fato é negar os limites da mente humana, que não nasce madura, mas desenvolve-se em anos de estudo e vivência.

Por isso, não estamos de acordo com a posição de Louis Althusser, que faz uma cisão entre o “jovem Marx” e o “velho Marx”, com prevalência epistemológica do velho, que era “cientista”, sobre o jovem, que era “filósofo idealista”⁵². A tese de Althusser é que há uma “cesura epistemológica” na obra de Marx, localizada em 1845 (mais precisamente, em dois textos: *Teses contra Feuerbach* e *A ideologia alemã*) e que separa a sua obra em dois momentos: os escritos anteriores a 1845, pertenceriam ao “jovem Marx”, período em que Marx teria se dedicado à filosofia e ainda tentava se desprender do espectro hegeliano, e os trabalhos posteriores a 1845 pertenceriam ao “velho Marx”, ou ao Marx “maduro”, período em que ele teria se dedicado à economia e teria fundado a sua ciência: o materialismo histórico⁵³. Mais do que uma “inversão hegeliana”, o materialismo histórico

⁵¹ OLIVEIRA, Manfredo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 117.

⁵² ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

⁵³ Idem, pp. 23-24. É preciso dizer, entretanto, que em 1969, no prefácio que Althusser escreveu para a edição francesa de *O capital*, ele reconheceu que a sua tese da “cesura epistemológica” tinha sido “demasiado rígida”. Mas não pense que, com isso, Althusser pretendia rever as suas posições e abandonar a tese. Na

seria representativo do abandono de Hegel e, portanto, implicaria na construção de uma nova filosofia, a marxiana, que seria independente e distinta⁵⁴. A posição de Chasin é semelhante, mas a data da cesura é que é diferente. Para o teórico brasileiro, é em 1843, com a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que Marx se torna marxista, e os textos escritos anteriormente seriam literatura “pré-marxiana”⁵⁵. Assim, não há mudança hermenêutica significativa, o que há é uma mudança de datas. Para um, 1845; para outro, 1843.

Para o nosso trabalho, entretanto, não importam as datas: 1843 ou 1845. Todas as duas são propostas fixistas que não consideram que o conhecimento é contínuo, e mais, que é impossível uma construção intelectual sem pressupostos ou até mesmo contradições. É claro que nestas datas – mais em 1843 e menos em 1846 – Marx modifica explicitamente o seu pensamento, mas isso não quer dizer que o que foi escrito anteriormente seja carecido de valor, pois é possível identificar categorias filosóficas nos textos de juventude que seriam desenvolvidas apenas na maturidade. Para só ficar num exemplo, basta ver o conceito de alienação investigado por Mészáros⁵⁶.

A preocupação de Althusser, que o leva a criar esta teoria da “cesura”, pode ser descrita a partir de uma inquietação não propriamente sua, uma vez que é encontrada em muitos dos marxistas do século XX. É que algumas das obras mais importantes do “jovem Marx” – para usar a classificação que aqui se combate, mas que é útil para fins didáticos –, como os *Manuscritos econômico-filosóficos*, só foram descobertas muito tardiamente, o que gerou uma série de estudos sobre tais textos. Assim, neste contexto, indaga Althusser: “Que é feita da filosofia marxista? Ela tem, teoricamente, direito à existência? Se ela existe

verdade, ele a torna ainda mais radical. Para ele, nem em *O capital* Marx apresenta uma teoria desvencilhada do idealismo de Hegel. Apenas na *Crítica ao programa de Gotha* é que Marx estaria totalmente livre do mencionado idealismo. Isso faz com que, na opinião de Althusser, apenas em 1875, data da publicação da *Crítica ao programa de Gotha*, é que Marx teria uma obra realmente “autêntica”. O problema é que esta é uma das últimas obras de Marx (ele morre em 1883) e, conseqüentemente, caso se adote esta tese – que não adotamos nesta Dissertação; pelo contrário, nos opomos a ela – deve-se considerar que a filosofia de Marx tem pouca coisa de autêntico, o que não é verdade. Cf. ALTHUSSER, Louis. Advertência aos leitores do livro I d’*O capital*. MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 53.

⁵⁴ “Quanto à famosa ‘inversão’ de Hegel, ela é a expressão da tentativa de Feuerbach. Foi Feuerbach que a introduziu e a consagrou na posteridade hegeliana. É interessante que Marx tenha formulado precisamente contra Feuerbach na *Ideologia alemã* a censura de ter permanecido prisioneiro da filosofia hegeliana no momento em que pretendia tê-la ‘invertido’”. Idem, p. 61.

⁵⁵ CHASIN, J. **Marx**, op. cit., p. 45.

⁵⁶ MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**, op. cit..

de direito como definir a sua especificidade?”⁵⁷. Em outros termos: seria possível falar de uma teoria (ou filosofia) marxiana antes da criação do materialismo histórico? (Isso porque, para Althusser, este era um método transformado em ciência). Althusser responde negativamente. Ele argumenta que o conjunto de textos escritos pelo “jovem Marx” constitui uma série de tentativas que Marx empreendeu para se “libertar do seu começo”, entendido como um “mundo ideológico extraordinariamente pesado que o recobria” e identificado com as “ilusões da filosofia especulativa alemã”⁵⁸. Marx, então, pela lente de Althusser, sente-se “obrigado a renunciar a projetar sobre a realidade do estrangeiro os mitos alemães”, pois deveria “projetar sobre a Alemanha a luz das experiências adquiridas no estrangeiro”⁵⁹.

Todavia, ao contrário do que propõe o filósofo argelino, somos da opinião de que não há nada mais equivocado do que separar Marx em dois homens. Assim, assumindo o fato de que Marx é um só e que as suas mudanças de concepção foram fruto da sua evolução intelectual, nos opomos à famosa dicotomia supracitada e, por conseguinte, à ideia segundo a qual haveria uma “cesura epistemológica” absoluta entre uma e outra fase, ou, para se opor a Chasin, à ideia de que haveria uma “virada radical” que tornaria o que foi escrito anteriormente uma literatura “pré-marxiana”. Neste sentido, procurando trilhar uma outra rota, numa tentativa de sair das tradições “fixistas”, pretendemos realizar uma *análise pragmática de Marx*.

A despeito do pragmatismo não ser um pensamento unitário, uma vez que abriga uma pluralidade de pensadores e de abordagens, parece existir um princípio que é inerente a todos os autores que compartilham dessa tradição filosófica: a *continuidade*. Para o pragmatismo, como será visto com mais detalhes adiante, o conhecimento é contínuo, não podendo ser fracionado em fases ou etapas supostamente independentes umas das outras; os “novos” conhecimentos sempre carregam algo dos anteriores e as novas categorias sempre estão relacionadas com as categorias precedentes. A tese, portanto, é que como pela *continuidade pragmática* o conhecimento não pode ser cindido, isto é, apartado das suas origens e das suas projeções, não há razão à teoria que aparta o “jovem” do “velho” Marx,

⁵⁷ ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**, op. cit., p. 22.

⁵⁸ Idem, p. 71.

⁵⁹ Idem, p. 70.

como em Althusser, ou à teorização que distingue os textos “pré-marxianos” dos “marxianos”, como quer Chasin.

O que se quer com a filosofia pragmática é tomá-la como aporte para resolver a seguinte problematização: pelo fato de Marx ter abandonado os direitos humanos no fim da sua carreira, as obras de juventude, onde ele defendia os direitos humanos, não teriam mais validade? Como consequência, as obras juvenis (escritas até 1845) teriam importância somente histórica? Althusser estaria certo em fazer um corte epistemológico entre o “jovem” e o “velho” Marx?

Com o pragmatismo, e o seu princípio da continuidade, combatemos as inquirições feitas acima e defendemos a ideia de que nas suas obras juvenis já estariam presentes algumas categorias que Marx trabalharia só na maturidade, pois é possível perceber uma evolução não linear (posto que descontínua) entre o “jovem” e o “velho” Marx. E isso não é novidade. Mészáros, em obra sobre a temática da alienação, já havia percebido a falsidade da oposição entre o “jovem” e o “velho” Marx, ou, como ele formulou, entre a filosofia e a economia política na obra de Marx⁶⁰.

Isso se dá porque, como argumenta William James, o conhecimento é contínuo, incessante, não estando sujeito a cortes abruptos. Na sua compreensão, o conhecimento cresce por pontos, que podem ser de grande ou pequena monta, não importa; o essencial é que ele nunca cresce por inteiro, de uma vez só⁶¹. A razão parece simples: os homens não são entes “zerados”, alguma experiência de vida eles sempre têm. Portanto, a concepção nova, em razão de não encontrar um recipiente vazio, choca-se com as velhas concepções, e é o resultado desse choque que será o responsável pelo surgimento da ideia nova⁶² – que é diferente das concepções anteriores, posto que é constituída pela mistura ou superação delas.

Assim, explica-se porque a ideia nova não é algo puro, inusitado, fruto de uma “abiogênese”; processo que começa do nada, desprovido de historicidade. A ideia nova, como explica James, “preserva o estoque mais antigo de verdades com um mínimo de

⁶⁰ MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**, op. cit., p. 208.

⁶¹ JAMES, William. Quinta conferência: pragmatismo e senso comum. **Pragmatismo**. Trad. Jorge Caetano da Silva. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 98.

⁶² JAMES, William. Segunda conferência: o que significa pragmatismo. **Pragmatismo**, op. cit., pp. 50-51.

modificação, estendendo-as o bastante para fazê-las admitir a novidade, mas concebendo tudo em caminhos tão familiares quanto o caso permite ser possível”⁶³.

Essa condição faz parecer a olhos não treinados que nada se modificou, mas o indivíduo já é outro, não totalmente diferente, mas, ainda assim, em alguma medida diferente. Tal processo não é perceptível por razões muito simples: todo indivíduo possui a tendência de conservação do seu modo de vida, o que inclui as suas ideias. Assim, mesmo adotando uma ou outra ideia nova, ele ainda permanece com a maioria das antigas opiniões; na verdade, seria um caos mental se os homens modificassem todo o estoque de opiniões rotineiramente, a todo tempo.

Na verdade, a “evolução” intelectual de um indivíduo, no mais das vezes, só é notada quando se faz uma análise detida do seu percurso⁶⁴. Isso porque os homens, além de já possuírem um “estoque de velhas opiniões” (James), têm a tendência de conservar as velhas ideias e os velhos preconceitos, pois desde Platão já sabemos que tudo o que é novo é estranho e incômodo⁶⁵. Novas concepções são inseridas paulatinamente e o objetivo é fazer com que a maioria das ideias antigas possam se manter, na medida do possível, inalteradas. “Remendamos e concertamos mais do que renovamos”⁶⁶, diz James.

Neste contexto, a par da metodologia pragmática, podemos defender que a evolução de Marx foi gradual e histórica, pois os direitos humanos na sua obra são um objeto que o tempo vai tornando mais complexo, porque a nova formação não abandona totalmente as características anteriores. Não há uma cisão completa entre uma fase e outra de Marx, pois é o mesmo Marx que evolui intelectualmente. É o futuro projetado pelo passado e o moderno com resquícios do arcaico; é o marxista em dívida com Hegel e o economista que ainda é filósofo.

⁶³ Idem, pp. 50-51.

⁶⁴ Nesse sentido, cf. Enoque Feitosa, que, ao tratar da teoria da “cesura epistemológica”, sustenta que “é impossível uma compreensão desse pensador [Marx] e uma análise de sua teoria, bem como buscar onde ela contribui para uma adequada compreensão realista do fenômeno jurídico sem que se faça tal empreendimento através de um exame amplo de sua obra, valorizando as obras da maturidade como um salto de qualidade em relação àquelas de juventude”. FEITOSA, Enoque. **O discurso jurídico como justificação**: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009, p. 72.

⁶⁵ Cf. a “alegoria da caverna” de: PLATÃO. **A república**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo. Martin Claret, 2004, cap. VII.

⁶⁶ JAMES, William. Quinta conferência: pragmatismo e senso comum. **Pragmatismo**, op. cit., p. 99.

O argumento de Althusser não pode ser aceito porque não se pode cindir um pensador em dois, já que as novas concepções sempre possuem algo das antigas: a evolução intelectual de um indivíduo, na esteira de James, não se dá a partir de cortes epistemológicos, mas de continuidades, e o que é mais comum, de descontinuidades. Neste sentido, é lógico que qualquer um, depois de estudos mais aprofundados e de uma vivência mais prolongada, pode modificar as suas concepções; o que não acontece é tal concepção surgir do zero.

Infelizmente, ou não, a habilidade de Janus⁶⁷ morreu com ele, e o Marx objeto desta pesquisa foi tão contraditório quanto é peculiar a um escritor prolífico e que resolve se manifestar sobre fatos em tempo real. O que pode ter sucedido a Althusser, e a grande parte da tradição marxista, é o incômodo de assumir as possíveis contradições de Marx. Agora, esta é uma dificuldade que só pode ser resolvida com a problematização do autor, como já foi sugerido na Introdução, o que requer estudiosos que pensam com a própria cabeça – aliás, como exigia o próprio Marx⁶⁸ –, porque não é possível fazer filosofia com crentes.

Mészáros, em obra já mencionada, além de ser contrário à tradição althusseriana, percebeu outros propósitos dos que defendem tal concepção e argumentou nestes termos:

[...] aqueles que desejam evadir os problemas filosóficos vitais – de modo algum especulativos – da liberdade e do indivíduo se colocam ao lado do Marx ‘científico’, ou ‘economista político maduro’, enquanto os que desejariam que o poder prático do marxismo (que é inseparável de sua desmistificação da economia capitalista) nunca tivesse existido exaltam o ‘jovem filósofo Marx’⁶⁹.

Com a razão o filósofo húngaro. Não se pode cindir um pensador em duas figuras estranhas e autônomas, nem desprezar o que ele escreveu anteriormente, nem mesmo se ele próprio dissesse que o que ele escreveu anteriormente não teria mais valia. Mas, se as razões expostas até aqui ainda não fossem suficientes, seria preciso reler o que o próprio

⁶⁷ Janus era um deus grego que tinha uma cabeça com duas faces (bifronte), uma rara habilidade que permitia que ele olhasse para dois lados ao mesmo tempo; isso possibilitava que ele pudesse ver o passado e o futuro concomitantemente. O mês de janeiro, por exemplo, tem seu radical derivado deste mito, pois na qualidade de primeiro mês do ano ele “olha” o ano que se foi e o ano que está por vir. Cf. GRIMAL, Pierre. **A mitologia grega**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 115.

⁶⁸ O próprio Marx, em passagem emblemática, é contrário aos que se limitam a repetir fórmulas: “Pressuponho, naturalmente, leitores desejosos de aprender algo de novo e, portanto, de pensar por conta própria”. MARX, Karl. Prefácio da 1ª edição. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 78.

⁶⁹ MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**, op. cit., p. 208.

Marx fala de Hegel no posfácio da segunda edição de *O Capital* e refletir se a tese da “cesura epistemológica” ainda poderia subsistir:

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase 30 anos, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de *O capital*, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel como o bom Moses Mendelssohn tratava Espinosa na época de Lessing: como um “cachorro morto”. Por essa razão, **declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão**⁷⁰ [...] (grifo nosso).

Assim, em *O capital*, sua principal obra, onde Marx demonstra mais maturidade filosófica, ou científica, para usar Althusser, ele próprio relata que ainda escrevia trechos amparando-se metodologicamente em Hegel. É possível afirmar, então, que o “velho Marx” não abandonou totalmente a filosofia da juventude. Embora a sua obra seja crítica da tradição hegeliana, mais do que se desvincular das suas origens, parece que Marx nunca deixou de flertar com ela.

Em síntese, poderíamos dizer que são três os pressupostos metodológicos deste trabalho:

Primeiro. Os direitos humanos objeto de Marx são aqueles emanados das *Declarações* Francesa e Americana, os quais a doutrina constitucionalista chama de “primeira geração de direitos”. Por isso, é necessária uma adaptação ao pensamento marxiano para aplicá-lo no mundo moderno, onde os direitos humanos constituem um objeto muito maior;

Segundo. As chamadas três fontes do marxismo influenciaram a concepção de Marx acerca desses direitos humanos, o que revela que o lugar social do autor interfere na construção da própria teoria;

Terceiro. Uma abordagem pragmática de Marx impede as interpretações fixistas e ajuda na compreensão de que só é possível entender a última concepção dos direitos humanos de Marx se for levada em conta as categorias filosóficas lançadas nas obras “juvenis”, isto é, se for entendido todo o percurso histórico-intelectual do autor. É por isso que preferimos traçar a história evolutiva do conceito de direitos humanos na obra de Marx,

⁷⁰ MARX, Karl. Posfácio da segunda edição. **O capital**, op. cit., p. 91.

e não procurar estabelecer uma “teoria marxiana dos direitos humanos”, que não existe, visto que a sua postura é, fundamentalmente, crítica, negativa.

CAPÍTULO II

O MARX IDEALISTA E A DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS: A IDEIA DE DIREITOS INATOS COMO HERANÇA DO IDEALISMO ALEMÃO

Sumário: 2.1. O idealismo alemão e a liberdade enquanto conteúdo da racionalidade; 2.2. O Epicuro de Marx e a descoberta da liberdade humana; 2.3. Da liberdade humana à liberdade de imprensa; 2.4. A liberdade como fundamento do Estado racional: a crítica marxiana à *Escola Histórica do Direito*; 2.5. Marx e os problemas materiais: a liberdade tolhida pela lei dos furtos de lenha.

2.1. O idealismo alemão e a liberdade enquanto conteúdo da racionalidade

A *primeira fase* da produção teórica de Marx (1841-1842) foi influenciada pelo “idealismo alemão”, corrente filosófica predominante na Alemanha entre os anos 1790 e 1830. Tanto a escolha dos temas quanto o modo como Marx os abordou (isto é, o método) foram condicionados por este movimento filosófico que remonta a Kant, mas que se inicia mesmo com filósofos pós-kantianos⁷¹. As ideias de Marx deste período formavam uma filosofia dependente do idealismo e, nesse sentido, quase não possuíam autonomia. Isso não significa, porém, que não haja uma filosofia marxiana, pois é possível reconhecer diferenças entre Marx e Hegel, e, principalmente, entre Marx e os “jovens hegelianos”, como veremos em breve. Por outro lado, é preciso reconhecer que se trata de uma filosofia esquizofrênica, posto que às vezes se sujeitava ao idealismo alemão e, em outras vezes, pretendia se emancipar desta perspectiva. Como exemplo disso, pode ser citada a carta que Marx escreveu ao seu pai em 1837, quando ainda era estudante de direito. Lá ele reconheceu que cada vez mais se aderira à “filosofia contemporânea do mundo” do qual pensava escapar⁷². A “filosofia contemporânea” a que ele se refere é o idealismo alemão, notadamente aquele representado pela filosofia de Hegel, e se há uma tônica que caracteriza

⁷¹ BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 7. No mesmo sentido, BONACCINI, J. A. **Kant e o problema do idealismo alemão**. Rio de Janeiro / Natal: Relume Dumará / EDUFRN, 2003.

⁷² MARX, Karl. Carta al padre. *In: Escritos de juventud sobre el derecho*: textos 1837-1847. Trad. Rubén Jaramillo. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2008, p. 48.

este período está no fato de Marx compreender o seu próprio fazer filosófico como uma construção intelectual situada entre a sujeição e a emancipação do idealismo alemão.

As duas ideias básicas do idealismo alemão eram a primazia da razão e o método dialético, e, embora tais características tenham um desenvolvimento multifacetado nas obras dos autores que se filiam a esta corrente (Fichte, Schelling e o próprio Hegel), eram elas que os uniam enquanto perspectiva filosófica. Nosso objetivo, porém, é bem mais modesto do que parece, pois não pretendemos estudar todo o idealismo alemão, mas entender alguns aspectos do idealismo hegeliano, porque foi Hegel quem mais influenciou Marx. E há razões bem claras para isso. Em primeiro lugar, a filosofia de Hegel era a dominante na época em que Marx começou seus estudos universitários; praticamente todos os intelectuais estudavam Hegel. Em segundo lugar, Marx frequentava um grupo de estudos – o *Clube dos Doutores* – onde intelectuais de toda ordem debatiam Hegel. Por fim, Marx foi aluno de Eduard Gans, professor da Universidade de Berlim e um conhecido divulgador das ideias hegelianas.

Com esses elementos é possível ter alguma noção da escolha filosófica de Marx. Porém, saber a causa da influência de Hegel não é mais relevante do que entender a influência em si, isto é, o que havia na filosofia de Hegel que Marx utilizou para construir o seu próprio pensamento.

Nesse sentido, o que mais se destaca é a dialética. A dialética é a forma através da qual Hegel explica a própria construção do saber. Segundo Hegel, em termos gerais, há um “saber” inicial que parte de um “estado” inicial contraditório e que, mediante contradições contínuas, chega a um “estado” sem contradições, que ele chama de “saber absoluto” e que constitui o ápice da racionalidade. Agora, em termos mais analíticos: o “saber inicial” parte de uma condição unilateral (posto que é sujeito) e, através da *contradição* entre ele mesmo e o mundo sensível (os objetos), que também está numa condição unilateral, pretende chegar à unidade, “estado” onde não haveria mais contradições. Isso porque, neste “estado”, haveria uma superação (*Aufhebung*) das condições unilaterais iniciais e o que surgiria em seu lugar seria um “estado” não mais unilateral, mas completo, que podemos chamar de *totalidade*. O “saber” (sujeito), ao se fundir ao “mundo sensível” (objeto), passaria da unilateralidade à totalidade através de uma *mediação* intelectual. Esse conhecimento, resultante da fusão do sujeito com o objeto, que seria “uno” e “total”, e que,

no final das contas, seria responsável pelo desaparecimento do objeto (já que este estaria incorporado ao sujeito), é o que Hegel chamou de “saber absoluto”⁷³.

A dialética hegeliana, pois, possui três princípios: a contradição, a mediação e a totalidade. Diferentemente da lógica aristotélica, que refuta a “contradição” (os seus princípios são a “identidade”, a “não-contradição” e o “terceiro excluído”⁷⁴), e da dialética kantiana, que separa sujeito e objeto de forma radical, cabendo ao sujeito cognoscente apenas “especular” (pois o entendimento, para Kant, nunca poderia ultrapassar os limites da sensibilidade) sobre a constituição do objeto a ser conhecido (que é tratado como uma “coisa-em-si”⁷⁵ – o que revela ser algo estático, a-histórico, não possuindo o sujeito quaisquer condições de modificar a sua constituição), na dialética hegeliana a “contradição” é um princípio fundamental e é ela que torna possível a fusão do sujeito com o objeto.

Hegel se opõe à estrutura de Kant e, assim, não aparta o sujeito do objeto, porque um está imbricado no outro e eles só podem existir desta forma. Para Hegel, o objeto é, fundamentalmente, a descrição que o sujeito faz dele, ou seja, o objeto é o que o sujeito diz que ele é⁷⁶. Ao mesmo tempo, o objeto influencia o sujeito, porque quando o sujeito trava contato com ele, o objeto possui um *corpus* delimitado. Uma tese deste tipo lembra o que os hermeneutas chamam de “círculo hermenêutico” ou “pré-compreensão”, que se traduz na ideia de que quando um sujeito interpreta dado objeto ele não se desvincula de noções prévias (subjetivas) e, assim, nunca consegue descrever o objeto abandonando a sua

⁷³ Cf. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. 6ª ed. Petrópolis, RJ / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2011.

⁷⁴ Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**, v. II. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005, caps. 3 e 4 do livro IV. Para uma diferença principiológica entre a lógica e a dialética, cf. LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal, lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

⁷⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martins Claret, 2005, I, segunda parte, primeira divisão, livro segundo, cap. III, p. 240.

⁷⁶ Diz Hegel: “Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele. O objeto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o *essente* da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para um Outro. O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade”. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**, op. cit., § 166, p. 135. Como argumenta Vaz, isso se deve ao fato de que “a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, *objeto* de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto”. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Apresentação – a significação da fenomenologia do espírito. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**, op. cit., p. 13.

condição de sujeito⁷⁷. Para os mais radicais⁷⁸, só existe o sujeito propriamente dito, não havendo que se falar em objetos, pois o que entendemos por “essência” ou “verdade” dos objetos se trata apenas de categorias criadas pelos próprios sujeitos. Para Hegel, porém, existem os dois. O que acontece é que há uma imbricação tal entre sujeito e objeto que eles deixam de existir em suas individualidades, e, ao mesmo tempo, só passam a existir quando se unem. O “saber”, portanto, é fruto da história da mediação contraditória entre sujeito e objeto. Assim, o primeiro princípio da dialética hegeliana é a *contradição*.

A despeito da filosofia hegeliana ser idealista e, nesse sentido, funcionar apenas no pensamento, podemos, ao menos para efeitos didáticos, entender o objeto como sendo o “mundo”. Há quem chame esse “mundo” de “ambiente” (Luhmann) ou de “mundo da vida” (Habermas), mas podemos chamar simplesmente de “mundo”, e, assim, a contradição seria a relação que os sujeitos (ou os homens) travam com o “mundo”. Para Hegel, como já dissemos, o “mundo” é, fundamentalmente, o que os homens dizem que ele é. Em Kant, não. Sujeito e mundo são categorias apartadas: o homem conhece o “mundo” apenas imaginando (ou especulando racionalmente) o que o mundo pode ser. Para Hegel, de modo contrário, o homem só pode conhecer o mundo se ele entrar em contato com ele, e, para tanto, seria preciso existir alguma *relação* entre homem e mundo. Em tom jocoso, Hegel diz que para aceitar a teoria de Kant seria preciso assentir que é possível aprender a nadar antes de se aventurar à água⁷⁹. Isto porque, para haver contradição entre sujeito e objeto, e, portanto, conhecimento do mundo, é preciso haver contato ou relação entre eles, e não apenas especulação, imaginação, entendimento etc. Hegel chama esta relação de *mediação*⁸⁰ – o segundo princípio da dialética.

⁷⁷ Como argumenta Heidegger, “A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa *posição prévia, visão prévia e concepção prévia*. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já ‘põe’, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia”. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**: parte I. Trad. Márcia Sá. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 207.

⁷⁸ Por exemplo, NIETZSCHE, Friedrich. Verdade e mentira no sentido extra-moral. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. **Comum**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, jul./dez., 2001, pp. 7-21.

⁷⁹ Hegel diz que “querer conhecer antes de se conhecer é tão distoante como o sábio propósito daquele escolástico [Hiérocles] de aprender a *nadar antes de se aventurar à água*”. HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em építome**, v. 1. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 79.

⁸⁰ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**, op. cit., § 176, p. 141.

Esta “*mediação por contradição*” que ocorre entre sujeito e objeto gera um “estado psíquico” específico, que é formado por um sujeito que se torna consciente da existência de um dado objeto e, por conseguinte, emite juízo sobre ele. Hegel chama esse “estado” de consciência-de-si⁸¹, porque como é o homem (enquanto sujeito) que define com o seu discurso o que é o objeto, o objeto se torna integrante da estrutura mental do sujeito. É por essa razão que não é “consciência do objeto” ou “consciência objetiva”, mas consciência-de-si, subjetiva. A consciência-de-si, portanto, é fruto dos dois primeiros princípios da dialética: a contradição e a mediação.

Acontece que como o “mundo” não cessa e, portanto, outros sujeitos se contrapõem a outros objetos, não existe apenas uma consciência-de-si, mas várias: há uma formação ininterrupta de “consciências subjetivas”... Hegel diz que, com o desenvolvimento do “mundo”, ocorrem “duplicações” da consciência-de-si, isto é, uma consciência-de-si “inicial” (o “saber inicial”) é contraposta, através de uma “*mediação por contradição*”, a uma consciência-de-si “posterior”⁸². Ao movimento de duplicação da consciência-de-si, isto é, de constituição dinâmica do “mundo” e, portanto, da redução cada vez maior das contradições e do direcionamento a um “estado” de unidade conceitual, Hegel chama de “espírito”⁸³, “saber absoluto”⁸⁴ ou, como preferimos, *totalidade*, então terceiro princípio da dialética.

O caminho que o saber percorre (da contradição à unidade) constitui o centro da *Fenomenologia do Espírito*, primeira grande obra de Hegel. A sua tese é que a dialética é ao mesmo tempo uma teoria, pois possibilita atingir o saber absoluto, e uma metateoria, já que se presta a explicar como o saber absoluto pode ser alcançado. Esta obra é a base do pensamento hegeliano e foi ela a principal responsável pela grande fama adquirida por Hegel na Alemanha após a sua publicação. Correndo o risco de sermos simplistas, diríamos que grande parte das obras posteriores de Hegel constituem desenvolvimentos específicos do que ele estabeleceu na *Fenomenologia*.

O que é notório – e isso é muito importante para entender a crítica de Marx a Hegel em 1843 (cap. III) – é que as categorias filosóficas trabalhadas por Hegel operam apenas no

⁸¹ Idem, §§ 167-177, pp. 135-142.

⁸² Idem, § 177, p. 142.

⁸³ Idem, § 177, p. 142.

⁸⁴ Idem, §§ 788-808, pp. 530-545.

pensamento. É fato que Hegel rompe com Kant ao dar historicidade ao pensar filosófico⁸⁵, mas isso não significa que ele ultrapasse as fronteiras do pensamento. A filosofia de Hegel é especulativa e o seu principal objetivo não é estudar sistemas sociais ou políticos, mas investigar a estrutura do racional, que para ele era confundido com o real. Não é acidental que uma das suas expressões mais conhecidas é aquela que está no Prefácio da sua *Filosofia do Direito*, no sentido de que o que é racional é real e o que é real é racional⁸⁶. Isso porque, para Hegel, só era possível fazer filosofia no âmbito do pensamento, razão pela qual ele não concebia uma filosofia que não fosse idealista⁸⁷.

Mas qual seria o fundamento deste conhecimento racional que se pretende absoluto? Para Hegel e para todos os “idealistas”, o fundamento da razão seria a liberdade. É certo que essa ideia já estava presente em Kant, mas os “idealistas” dão um passo à frente em relação ao filósofo de Königsberg. Isso porque Kant só pensa a liberdade no âmbito da moralidade, isto é, na razão prática. Os “idealistas” vão além e passam a pensar a liberdade no âmbito da “razão pura”, vale dizer, no plano teórico⁸⁸.

Agora, para entender a crítica de Marx a Hegel, notadamente nos textos sobre a liberdade de imprensa (cf. seção 2.3), é preciso entender que liberdade é essa. Certamente, não é àquela defendida pelo liberalismo. Isso incomoda os que consideram impossível pensar numa liberdade que subordine a “vontade individual” a qualquer causa externa. Tal

⁸⁵ Como vimos, em Kant, também cabia ao sujeito especular sobre a essência dos objetos, mas os objetos eram independentes e separados dele (ele os chamava de “coisa-em-si”), não havendo possibilidade do sujeito cognoscente influenciá-lo; isso porque os objetos eram imutáveis, não modificando o seu ser pela condição do sujeito. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**, op. cit., I, segunda parte, primeira divisão, livro segundo, cap. III, p. 240.

⁸⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Prefácio. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, ou, direito natural e ciência do estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 41.

⁸⁷ “O Idealismo da filosofia consiste apenas nisso: em não reconhecer o finito como o verdadeiro ser. Toda filosofia é essencialmente Idealismo ou pelo menos tem o Idealismo como princípio; trata-se apenas de saber até que ponto esse princípio está perfeitamente realizado. A filosofia é Idealista tanto quanto religião” (No original: “The idealism of philosophy consists in nothing else than in recognising that the finite has no veritable being. Every philosophy is essentially an idealism or at least has idealism for its principle, and the question then is only how far this principle is actually carried out. This is as true of philosophy as of religion”). HEGEL, G. W. F. **Science of logic**. Londres: Allen and Unwin, 1969, § 316. Há também referência a isso na *Fenomenologia*, ainda que de uma forma menos direta: “Corresponde a tal exigência o esforço tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; [...] o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para tirá-lo dali”. HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**, op. cit., § 8, p. 29.

⁸⁸ Nesse sentido, BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**, op. cit., p. 216.

procedimento seria, no dizer de alguns autores⁸⁹, antidemocrático. Para Hegel, entretanto, a liberdade consiste num “querer universal” e, assim, a vontade não consiste em fazer o que se queira⁹⁰. O particularismo proveniente de uma vontade deste tipo seria dotado de unilateralidade, característica de um saber que não chegou ao seu ponto máximo (o “saber absoluto”).

A racionalidade hegeliana exige um querer universal no sentido de que tal querer representa a superação de todos os particularismos. O problema do particularismo (ou do individualismo) é que a sua liberdade é negativa e formal, e, portanto, aparece como uma limitação. Não como uma razão imanente, mas como um universal exterior. Neste ponto, Hegel se opõe explicitamente à doutrina do direito de Kant e, nas notas ao § 29 da sua *Filosofia do Direito*, diz o seguinte:

A determinação kantiana (Kant, *Doutrina do direito*, Introdução) e também universalmente admitida, segundo a qual o momento principal é “a delimitação de minha liberdade ou o *arbítrio*, de modo que possa coexistir com o arbítrio de qualquer um, segundo uma lei universal”, – de uma parte apenas contém uma determinação *negativa*, a da delimitação, e de outra parte, o [aspecto] positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de um com o arbítrio do outro, o que vem a ser a conhecida identidade formal...⁹¹.

Mas o que é interessante para o nosso trabalho, e é aqui que estávamos querendo chegar, é que se o fundamento da filosofia idealista era a liberdade – ainda que com matizes distintos a depender do autor –, esse também seria o fundamento dos direitos humanos. Isso porque um traço característico do direito desta época era que praticamente não existiam juristas profissionais que se dedicavam a pensar os seus fundamentos. Na verdade, primeiro a filosofia moral, que havia se emancipado recentemente da teologia, e depois a filosofia social secularizada é que eram as porta-vozes do direito; eram elas que davam substância à jurisprudência positiva⁹² (era uma espécie de *ubi philosophia ibi jurisprudencia*). A própria

⁸⁹ ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito**: uma crítica à verdade na ética e na ciência (em contraposição à ontologia de Nicolai Hartmann). 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 73.

⁹⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., notas ao § 15, p. 65.

⁹¹ Idem, notas ao § 29, p. 72.

⁹² WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. Trad. A. M. Botelho Hespanha. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, § 15, I, p. 280. No mesmo sentido, HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., § 2, p. 47, para quem “a ciência do direito é *uma parte da filosofia*”.

configuração dos direitos humanos da Revolução Francesa é baseada nos ensinamentos de Rousseau, Locke e Montesquieu, que eram filósofos e não juristas.

Assim, como todos os filósofos “idealistas” partiam da liberdade para explicar os seus sistemas filosóficos, seria a liberdade o princípio que fundamentaria o direito. Em Kant, já encontramos essa tendência. Para ele, como já se disse, o direito era “o conjunto das condições segundo as quais o arbítrio de cada um pode coexistir com o arbítrio dos outros, de acordo com uma lei geral da liberdade”⁹³. Hegel vai pelo mesmo caminho⁹⁴, apesar de trabalhar com um conceito de liberdade distinto, que, como vimos anteriormente, é contrário a qualquer espécie de individualismo, como é o de Kant. E essa abordagem da liberdade, considerando-a como algo que não pode ser vista tão-somente sob o prisma individual e formal, influenciará Marx definitivamente, principalmente após 1843.

Enfim. Depois de descrever sumariamente o idealismo alemão, é possível retirar algumas bases para entender o contexto em que a obra de Marx se inicia. Em primeiro lugar, o idealismo era uma perspectiva filosófica que supervalorizava a razão. Assim, a realidade deveria se basear nas ideias para ter validade. Caso a realidade fosse incompatível com as ideias, era a realidade que precisava ser modificada, e não as ideias. Em segundo lugar, a formação da razão não se dava sem pressupostos, ela era fruto do método dialético; e a dialética, enquanto curso a ser percorrido pelo devir, necessitava de completa liberdade. Assim, o fundamento da dialética e, por conseguinte, de todo o sistema idealista, que tinha a dialética por método, era a liberdade. Por fim, como o direito era pensado pelos filósofos, e não pelos juristas, ele fazia parte dos sistemas filosóficos. O fundamento do direito, pois, teria que ser o mesmo fundamento da filosofia. E como o princípio que sustentava a filosofia de então era a liberdade, o direito também deveria ser baseado nela.

Marx é herdeiro desta tradição que procurou resolver os problemas da época partindo da supremacia da razão, utilizando o método dialético e exaltando a liberdade. E é com estas armas que ele vai enfrentar os seus próprios problemas.

⁹³ KANT, Immanuel. Introdução ao estudo do direito. **Introdução ao estudo do direito / Doutrina do direito**. Barueri, SP: EDIPRO, 2007, p. 46.

⁹⁴ Na sua *Filosofia do Direito*, existem diversas passagens que indicam isso: “§ 4 – O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (p. 56); e “§ 29 – De modo geral, que um ser-á seja o *ser-á* da *vontade livre*, isso é o *direito*. – Ele é, por isso, de modo geral, a liberdade enquanto ideia” (p. 72). Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit.

2.2. O Epicuro de Marx e a descoberta da liberdade humana

Esclarecido o fundo histórico-filosófico em que Marx está inserido, chega a hora de iniciar a análise da sua obra. Antes, porém, é necessário reiterar uma observação já feita na Introdução: todos os comentários dos textos de Marx terão o intuito de esclarecer a evolução do seu conceito de direitos humanos, objeto central desta pesquisa. Assim, alguns aspectos da obra marxiana serão abordados de forma superficial, principalmente quando eles se prestarem apenas para contextualizar o problema dos direitos humanos; já outros serão voluntariamente negligenciados, por não dizerem respeito ao nosso tema.

O primeiro texto que comentaremos é a tese de doutorado de Marx. Isso porque, embora os textos que ele escreveu antes de 1841 permitam saber quais eram as suas aspirações profissionais⁹⁵ ou o que ele estava estudando na universidade⁹⁶, eles não revelam nada significativo acerca do seu pensamento. O nosso objetivo, porém, não é comentar a tese em si, mas tentar compreender o que a leitura dela poderia revelar sobre o que Marx pensava acerca dos direitos humanos nesta época. O que interessa é saber por que Marx se identificou com Epicuro, o que ele buscava neste filósofo e o que a leitura de Marx da filosofia epicurista tem que ver com a sua concepção dos direitos humanos. É certo que a tese doutoral nem de longe trata dos direitos humanos⁹⁷, porém é notório como a abordagem de Marx acerca da física epicurista revela quais eram as suas concepções “humanistas” no início dos anos 1840.

A preparação da tese começa em 1839, mas foi só em 1841 que Marx a submeteu à Universidade de Jena, uma pequena universidade alemã que facilitava a obtenção do título

⁹⁵ Cf. MARX, Carlos. Reflexiones de un joven al elegir profesión. **Escritos de juventud**. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónido de Cultura Económica, 1987, pp. 1-4.

⁹⁶ Cf. MARX, Karl. Carta al Padre. **Escritos de juventud sobre el derecho**. Trad. Rubén Jamarillo. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2008, pp. 41-50.

⁹⁷ Atienza chega a dizer (com razão) que “na obra de Marx não existe nada que se pareça com uma teoria dos direitos humanos”. “Na verdade” – continua o jurista espanhol – “a importância de Marx neste campo (como ocorre, em geral, em relação ao Direito, ao Estado e à ética) é fundamentalmente crítica (negativa, por assim dizer), mas não propriamente construtiva”. ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., 1983, pp. 6-7. Luckács, complementando a tese de Atienza, embora tratando de problemas ontológicos, explica que Marx nunca trabalhou os seus objetos de pesquisa – e aqui se inclui os direitos humanos – de forma autônoma. Isso se deve, em sua opinião, aos princípios da filosofia hegeliana, da qual Marx era herdeiro, que tratava os objetos de forma unificada, método que a dialética conhece pelo epíteto de totalidade. Cf. LUKÁCS, György. **Marx**, ontología del ser social. Trad. Manuel Ballester. Madrid: Akal, 2007, p. 65-66.

de doutor. O seu objetivo era estudar a física de Epicuro e compará-la com a física do maior dos atomistas gregos, Demócrito. A escolha desse assunto por Marx não foi acidental; ela é fruto do interesse geral que os jovens hegelianos possuíam pela filosofia grega pós-aristotélica. Segundo McLellan, tal interesse tinha pelo menos dois motivos:

[...] primeiro, depois da ‘filosofia total’ de Hegel os jovens hegelianos sentiam-se na mesma posição que os gregos depois de Aristóteles; segundo, eles achavam que a filosofia pós-aristotélica continha os elementos essenciais do pensamento político moderno: eles tinham lançado os fundamentos filosóficos do Império Romano, tinham influenciado profundamente a moral cristã primitiva e também continham os traços racionalistas da Ilustração do século XVIII⁹⁸.

Para Marx, se os sistemas filosóficos até Aristóteles eram mais significativos para entender o *ethos* da filosofia grega, eram os sistemas pós-aristotélicos, particularmente aqueles formados pelas escolas epicurista, estoica e célica, que serviam para melhor compreender a “forma subjetiva”, caráter essencial dessa filosofia⁹⁹. Essa “forma subjetiva” dizia respeito ao problema da liberdade e da autodeterminação, questão que era muito debatida entre os gregos sim, mas ainda mais discutida entre os jovens hegelianos. Portanto, não é por acaso que Marx escolheu Epicuro como objeto da sua tese. É neste filósofo que ele vai encontrar os temas do materialismo, da liberdade e da antirreligiosidade, assuntos que faziam parte do ambiente cultural alemão.

Entendamos: o jovem Marx, que aspira, com a realização da tese, à obtenção de um lugar de *dozent* em Bonn, junto a seu amigo Bruno Bauer, dirige-se à filosofia grega armado do instrumental teórico herdado da filosofia clássica alemã e de Hegel, no intuito de investigar a ‘forma subjetiva’, ‘o caráter’ – incluía-se também, a validade e o alcance – daquele tipo de especulação inaugurada pelos gregos e de cujos frutos, nessa época, ele se alimenta e em cuja sequência se conhece inserido¹⁰⁰.

O interesse de Marx – e da maioria dos jovens hegelianos – é *fundir a filosofia de Hegel com o liberalismo*, inaugurando, no pensamento alemão, a onda libertadora proveniente da Revolução Francesa contida no chamado “Esclarecimento” (*Aufklärung*),

⁹⁸ MCLELLAN, David. **Karl Marx**: vida e pensamento. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, p. 47.

⁹⁹ MARX, Carlos. Prólogo. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 21.

¹⁰⁰ PESSANHA, José Américo Motta. Marx e os atomistas gregos. MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. São Paulo: Global, s/d, pp. 5-6.

ideal que continuou a repercutir na Alemanha, ainda que com matizes distintos, muitos anos depois¹⁰¹. Mas em um ponto específico Marx diferia dos seus companheiros: ele não considerava que se poderia abandonar o sistema de Hegel sem antes testar todo o seu potencial. É com esta perspectiva que ele vai à procura de Epicuro e da filosofia grega; e, por isso, não chega a ela nem um pouco inocente. Não se trata de um desavisado que pretende interpretar o “legado grego” pura e simplesmente, mas de um jovem hegeliano armado com Hegel até os dentes.

Adepto da juventude hegeliana, o Marx que escreve a tese de doutorado é um *racionalista liberal*, que considerava que o papel da filosofia seria garantir a liberdade dos homens. Em termos hegelianos, poder-se-ia dizer que o seu objetivo seria fazer com que o homem atingisse a “consciência-de-si”, sem estar subordinado a nada além do que a ele mesmo. Não é à toa que Marx entendia que a filosofia deveria assumir a “profissão de fé de Prometeu”¹⁰², aquele deus subversivo que concedeu aos homens o poder de manipular o fogo e se recusou a servir a Zeus, pois em troca teria que abdicar da sua liberdade de ação¹⁰³. Isso revela que, nesta época, as suas ideias estavam atreladas a uma suprema exaltação da liberdade, tema que era muito caro tanto ao idealismo alemão, que tem em Hegel o seu ápice, quanto às discussões travadas pelos jovens hegelianos.

Mas como conseguir isso através de uma tese que, na verdade, tratava da filosofia da natureza (a “física” dos nossos dias)? Para Marx, uma forma oportuna de reforçar o ideal da liberdade seria comparar duas teorias atômicas específicas: uma, a de Demócrito, que dizia que todos os átomos se chocavam necessariamente, não havendo possibilidade deles fugirem desta determinação, e a outra, a de Epicuro, que defendia que existiam casos em que um átomo conseguia se desviar do outro. Assim, é esse desvio (que Epicuro chamou de “declinação” ou “*clinamen*”) que constitui a esfera da liberdade e é aqui que Marx irá se agarrar para interpretar não só a física, mas também a ética do filósofo do jardim.

Essa controvérsia se encontra exposta no primeiro capítulo da segunda parte da *Tese*, intitulado “A declinação do átomo da linha reta”, e é o mais importante para esta

¹⁰¹ Cf. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

¹⁰² MARX, Carlos. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 21.

¹⁰³ Cf. ÉSQUILO. Prometeu acorrentado. **Prometeu acorrentado; Sófocles; Medeia**. Trad. Alberto Guzik. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

Dissertação. Nele, Marx, muito mais favorável a Epicuro, vai explicar, a partir do atomismo, como ficava a questão da liberdade na filosofia epicurista, ou seja, é a partir da análise da filosofia da natureza de Epicuro que Marx irá explicar a sua ética, que se apartava do determinismo de Demócrito. Na verdade, a filosofia da natureza é apenas um pano de fundo para Marx trabalhar o problema da liberdade humana. Sabendo disso, nosso intento é explicar primeiro a física epicurista para depois extrair a sua ética.

Pois bem. O objetivo de Marx, nessa parte da *Tese*, é comparar as citadas teorias atômicas quanto ao movimento dos átomos no vazio¹⁰⁴. Para Epicuro, tal movimento é triplo: o primeiro é a queda do átomo em linha reta, o segundo ocorre porque o átomo se desvia da linha reta e o terceiro se deve à repulsão dos diversos átomos entre si. Epicuro e Demócrito concordam em relação ao primeiro e ao terceiro movimento, porém divergem quanto ao segundo movimento, qual seja, a declinação ou o desvio¹⁰⁵.

Enquanto Demócrito defendia que o choque era um movimento forçado, necessário, e é ele que constituía o próprio conceito de átomo, Epicuro acreditava que os átomos, apesar de propensos ao choque com outros átomos, podiam se desviar da linha reta e, assim, não se chocarem. Veja:

Os átomos encontram-se eternamente em movimento contínuo, e uns se afastam entre si uma grande distância, outros detêm o seu impulso, quando ao se desviarem se entrelaçam com outros ou se encontram envolvidos por átomos enlaçados ao seu redor. Isto produz a natureza do vazio, que separa cada um deles dos outros, por não ter capacidade de oferecer resistência¹⁰⁶.

Segundo Epicuro, era devido à declinação que se originava a liberdade, pois só assim os átomos conseguiam “fugir” do seu “destino” – o choque. Este é um ponto importante, porque para Marx não interessa se do ponto de vista físico Epicuro está certo ou não. Simplesmente, não é um problema que ele se põe. Por isso, a questão não está em saber se Marx exagerou nas distinções entre Demócrito e Epicuro, pois o que está em jogo

¹⁰⁴ Tanto Demócrito quanto Epicuro concordavam que só há átomos e vazio, o que torna viável a comparação entre eles. Cf. DEMÓCRITO. Fragmentos. VVAA. **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 226 (fragmento 6); e EPICURO. Física. Antologia de Textos de Epicuro. **Epicuro e Lucrecio**: o epicurismo e “Da natureza”. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, s/d, p. 51.

¹⁰⁵ MARX, Carlos. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. **Escritos de juventud**, op. cit., 1987, p. 30.

¹⁰⁶ EPICURO. Física. Antologia de Textos de Epicuro. **Epicuro e Lucrecio**, op. cit., p. 51.

aqui não é a física, mas um problema de ordem filosófica que diz respeito à liberdade ou não do sujeito pensante. Na cabeça de Marx, Epicuro havia introduzido o “princípio da liberdade” ao defender a declinação dos átomos, e, assim, subordinou a filosofia da natureza a uma concepção moral do homem. Como consequência, o ser humano não poderia estar subordinado a nada que não a ele próprio; nem princípios naturais nem princípios divinos poderiam restringir a liberdade dos homens.

Mas isso já não é mais física, é ética! De fato, o próprio Marx reconhece tal argumento ao defender que Epicuro está mais preocupado com a *ataraxia* da consciência de si do que com o reconhecimento da natureza em si e por si¹⁰⁷. A declinação, pois, é o fio condutor que une a física à ética epicurista. Uma questão atômica, como a possibilidade dos átomos se desviarem da linha reta evitando o choque com outros átomos, que em Demócrito era impossível de acontecer, tornou-se, em Epicuro, um argumento que reconhece a possibilidade dos homens fugirem da determinação do destino (*fati foedera*) e modificarem o curso das suas vidas. Como diz Marx:

Para que o homem enquanto homem se torne, para si próprio, o seu único objeto efetivamente real, é necessário que tenha negado o seu ser-aí relativo, a força de seus desejos e da simples natureza. A repulsão é a primeira forma da consciência-de-si, correspondente portanto à consciência-de-si que se apresenta como algo imediatamente-sendo e abstratamente-singular¹⁰⁸.

Agora fica mais fácil entender o porquê das referências feitas na *Tese* a Prometeu como o mártir do calendário filosófico e a busca por Epicuro, que defendia que o estudo da filosofia era uma forma de se alcançar a “verdadeira liberdade”¹⁰⁹. Tal perspectiva nos conduz à concepção de que o *Epicuro de Marx* não foi uma forma de entender a filosofia grega, como poderiam pensar os leitores mais apressados, mas sim uma busca pela fundamentação da própria filosofia alemã; não a de Marx propriamente, muito menos a de Hegel, mas a filosofia da juventude hegeliana. É nesse sentido o argumento de Feitosa:

¹⁰⁷ MARX, Carlos. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 29.

¹⁰⁸ No original: “Para que el hombre como hombre se convierta en su objeto real y singular, tiene que haber roto en sí su existencia relativa, la fuerza de la apetencia y de la mera naturaleza. La repulsión es la forma primera de la autoconciencia; corresponde, por tanto, a la conciencia de sí, que se concibe como el ser inmediato, como lo singular abstracto”. MARX, Carlos. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 35.

¹⁰⁹ EPICURO. A filosofia e o seu objetivo. Antologia de Textos de Epicuro. **Epicuro e Lucrecio**, op. cit., p. 47.

[Marx] ‘opta’ por Epicuro fundamentalmente por dois motivos: a) a ênfase que Epicuro dava sobre a absoluta autonomia do espírito humano contribuía para a libertação da superstição acerca do transcendental. Na Alemanha, onde a crítica da religião era a primeira de todas as críticas, é de supor, ao ver do jovem pensador, o potencial explosivo de tal posicionamento; b) também a ênfase, em Epicuro, sobre a autoconsciência individual livre apontava para um caminho no sentido de se ir além, de superar, o sistema de uma dada filosofia total (no caso, de Hegel)¹¹⁰.

Mas, embora a filosofia epicurista seja a consagração da liberdade da consciênciade-si, e, nesse sentido, ela seja um avanço em relação ao determinismo de Demócrito, tal consciência é concebida sob a forma de singularidade, o que para Marx era *insuficiente* porque tratava a liberdade enquanto individualidade¹¹¹. Em outras palavras, a despeito de Epicuro buscar soluções terrenas e humanas, o que certamente é um ganho em relação ao sistema grego anterior, esse materialismo se mostra limitado por apartar os homens uns dos outros como se estes fossem (metaforicamente) as mônadas de Leibniz.

Esta foi a primeira vez que Marx se indispôs com uma espécie de materialismo, mas certamente não seria a última. Embora ele já assumisse uma posição nitidamente materialista, até Marx chegar ao *seu* materialismo ainda seriam muitas idas e vindas. Só para ficar num exemplo, como veremos em breve, em 1844 ele se declarará discípulo de Feuerbach e, no ano seguinte, será o maior crítico deste materialismo que ele chamaria de “abstrato” (cf. seção 3.8).

Todavia, atropelos desta ordem na formulação da uma teoria não devem ser motivo de surpresa, pois a formação intelectual de qualquer indivíduo se processa entre muitas imprecisões até chegar, quando muito, nos acertos. O Marx doutorando é um pensador que tem poucas certezas; e não era para menos, uma vez que ele está iniciando a carreira. Por isso, não é sem razão que optamos pela pragmática do conhecimento como estratégia hermenêutica, haja vista que esta considera que a evolução do conhecimento não se dá abruptamente, isto é, nunca surge por inteiro (cf. seção 1.3).

Não é razoável pensar que Marx pudesse ter nascido “marxista”, armado com todas as suas armas, mesmo tendo como genitora a intelectualista e idealista Alemanha do século

¹¹⁰ FEITOSA, Enoque. **Direito e humanismo nas obras de Marx no período de 1839-1845**. (Dissertação de Mestrado). Recife: UFPE, 2004, pp. 45-46.

¹¹¹ MARX, Carlos. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 53.

XIX. De fato, o ambiente em que Marx inicia a produção do seu pensamento é dominado por uma forte tradição filosófica, o idealismo alemão, herança que vem desde Kant e tem em Hegel o seu ápice. Não é possível superar instantaneamente uma tradição deste tipo da noite para o dia nem muito menos deixar de ser influenciado por ela. Assim, como já dissemos, a relação de Marx com o idealismo alemão consiste numa dialética entre a emancipação desta perspectiva e a constante possibilidade de nunca conseguir sair dela.

Enfim. O que interessa é que é este Marx que defenderá a liberdade como um direito inerente à condição humana. Sim, de fato, trata-se de um Marx jusnaturalista e profundamente idealista. E não era pra menos. Em 1842, Marx ainda não possuía uma filosofia autêntica, pois o que ele fazia era algo resultante de uma mistura entre as suas ideias e as ideias de Hegel. Isso, porém, não quer dizer que não haja uma filosofia marxiana neste período, pois é possível perceber algumas diferenças entre Marx e Hegel (principalmente a partir do texto sobre o crime dos furtos de lenha – cf. seção 2.5) e muitas diferenças entre Marx e os jovens hegelianos¹¹².

Uma postura pragmática não poderia concordar com teses que defendem que em algum momento da obra de Marx (1845, para Althusser; 1843, para Chasin) haveria uma “cesura epistemológica” (Althusser) ou “virada radical” (Chasin) que faria com que os escritos anteriores fossem qualificados de pré-marxianos. Concordamos sim com as “viradas radicais” ocorridas em 1843 e, em menor medida, em 1845, porém isso não faz com que o que tenha sido produzido anteriormente seja *não científico* (Althusser) ou *pré-marxiano* (Chasin).

Não se pode isentar Marx pelo seu idealismo juvenil.

2.3. Da liberdade humana à liberdade de imprensa

Após escrever a sua tese doutoral, Marx transfere as suas atenções para a filosofia política. Porém, a despeito das aparentes dificuldades em identificar uma ponte que possa conduzir uma perspectiva à outra, em Marx isso é plenamente possível. Como vimos na

¹¹² Cf. MCLELLAN, David. **Marx y los jovenes hegelianos**. Barcelona: Martinez Roca, 1969, pp. 13-61.

seção anterior, Marx se apropriou do conceito “naturalístico” de declinação (*clinamen*), segundo o qual os átomos poderiam desviar-se da “linha reta”, para concluir que a liberdade de ação seria algo possível. Ele aplica esta noção, típica de uma filosofia natural, à ética de Epicuro, e é essa “liberdade”, enquanto esfera da ética, que para Epicuro seria algo inerente à espécie humana, que irá basear os textos que Marx escreveu para a *Gazeta Renana* (entre janeiro e maio de 1842) sobre a liberdade de imprensa.

Antes, porém, de estudarmos os artigos relativos à liberdade de imprensa, é curial tecer alguns comentários sobre a *Gazeta Renana*, porque é nela que foram publicados todos os artigos que, a partir de agora, serão objeto deste capítulo. A *Gazeta Renana* foi um jornal escrito pelos jovens hegelianos e patrocinado pela burguesia alemã; possuía uma filosofia liberal e progressista, e defendia os interesses da burguesia e da juventude hegeliana. Apesar desses “setores” não serem coincidentes em tudo, ao menos em um ponto eles concordavam. Ambos propugnavam um Estado que defendesse a liberdade de imprensa e de reunião (para os jovens hegelianos) e de comércio (para a burguesia). Tudo isso em nome de um mesmo deus: a liberdade¹¹³. É nesse contexto que deve ser entendido os artigos sobre a liberdade de imprensa.

O primeiro artigo, escrito entre 15 de janeiro e 10 de fevereiro de 1842, não chegou a ser publicado em vida, fato não muito incomum na produção teórica de Marx. Já os outros foram publicados entre os dias 5 e 19 de maio de 1842 em forma de artigo¹¹⁴. Esta seção utilizará estes dois grupos de textos para mostrar como o Marx de 1842 encarava o problema da liberdade e, por conseguinte, dos direitos humanos.

O objetivo do primeiro artigo era criticar uma instrução expedida pelo então Rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, que convocava os censores a cumprir *efetivamente* uma lei da censura de 18 de outubro de 1819 (é bom lembrar que estamos em 1842). Marx não

¹¹³ BERMUDO, José Manuel. **El concepto de praxis en el joven Marx**. Barcelona: Ediciones Península, 1975, pp. 45 e 56.

¹¹⁴ Na edição brasileira, este segundo grupo de textos foi publicado sem as devidas cautelas. Em primeiro lugar, ele foi mostrado como se, originalmente, fosse um texto indivisível, quando, na verdade, a sua publicação foi segmentada. O editor, apesar de mencionar este fato na epígrafe, não teve a preocupação de identificar as partes do texto que correspondem a cada artigo. Em segundo lugar, ele criou um nome fictício para denominar o “conjunto” de textos, embora Marx tenha dado um nome específico para cada um dos artigos. Assim, preferimos utilizar a edição inglesa, que teve o cuidado de manter os nomes originais e identificar os artigos pela data em que eles foram, respectivamente, publicados. Porém, tomamos o zelo de, a cada citação utilizada, ser feita menção, nas notas de rodapé, à citação correspondente na edição brasileira, pois como ela é muito difundida no Brasil fica mais fácil para o examinador controlar as citações.

concordava com tal lei, pois a considerava “tendenciosa”. A primeira objeção é que a censura só permitia a “crítica oficial”, originada do Estado, mas não permitia que este fosse criticado¹¹⁵. Em segundo lugar, ela punia a opinião, e não os atos efetivos¹¹⁶.

Não é nossa pretensão aprofundar uma discussão sobre a possibilidade de criminalizar a opinião ou sobre os limites da liberdade de expressão, pois este não é objeto deste trabalho, além do que tal discussão é, no fundo, mais ideológica do que jurídica. Por exemplo, nos Estados Unidos há uma tendência de que a liberdade de expressão quase não encontre limites, já na Alemanha, por causa da experiência do holocausto, existem certas restrições não encontradas na terra dos ianques.

Fechado o parêntesis, e voltando ao Marx de 1842, o importante de saber é que ele, nesta época, no que dizia respeito à liberdade defendia um *liberalismo radical*. Existem pelo menos dois motivos que podem explicar tal concepção: primeiro, o Marx de 1842 ainda era profundamente hegeliano, apesar de já esboçar um incômodo com o idealismo alemão; e, para o sistema de Hegel, a liberdade era o principal objetivo a ser buscado. Em segundo lugar, Marx vivia como jornalista num país ditatorial; assim, além da sua adesão teórica ao “hegelianismo”, do ponto de vista pragmático ele precisava de liberdade de imprensa para trabalhar.

Neste primeiro artigo, Marx diz que uma lei que estabelece a censura não é ditada para o cidadão, mas por um partido contra o outro. Isso porque, leis tendenciosas – isto é, aquelas que representam interesses políticos de determinados grupos, e não interesses gerais – suprimem a igualdade dos cidadãos perante a lei e, por isso, fragmentam um povo ao invés de uni-lo. Como consequência, leis baseadas na fragmentação são leis reacionárias; na verdade, “não são leis, são privilégios”¹¹⁷.

Veja que, para Marx, a lei possui uma dada natureza que é condição para a sua própria existência. A questão aqui é saber qual seria essa natureza que legitimaria o direito. Certamente, este não é um problema fácil de ser resolvido, mas se trilharmos o caminho de Marx é possível chegar a uma conclusão razoável.

¹¹⁵ MARX, Carlos. Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura: por um renano. *In: Escritos de juventud*, op. cit., p. 149.

¹¹⁶ Idem, p. 159.

¹¹⁷ Idem, p. 159.

Marx afirma que quando as leis são tendenciosas, isto é, quando são formas de mascarar um interesse político, elas perdem a sua natureza. Isso porque o Estado se desvincula dos interesses da comunidade (interesses gerais) e passa a defender interesses político-partidários (interesses privados). É preciso notar a complexidade do argumento: não é que quando as leis perdem a generalidade elas são leis ruins, mal feitas; elas já não são mais leis, perdem a sua natureza. Trata-se de coisa diversa: são privilégios.

O que é isso senão *jusnaturalismo*? Para o Marx de 1842, as leis não seriam aqueles diplomas jurídicos, bons ou ruins, emanados de um poder competente. Para serem consideradas leis não bastava seguir dado procedimento; era preciso ter um conteúdo peculiar, uma característica, e se por acaso elas não se adequassem a este conteúdo elas nem sequer existiam; não passavam de privilégios. Portanto, haveria um comando superior ao Poder Legislativo que conferia a prerrogativa não só de fazer leis, mas de fazer leis com um conteúdo específico. Certamente, este comando não poderia ser divino, pelo menos se for levada em conta a aderência de Marx a Prometeu, a Epicuro e aos jovens hegelianos, que tinham na antirreligiosidade um ponto em comum. Ao mesmo tempo, ele não poderia ser identificado com o Estado, pois não é o fato da lei ser estatal que faria dela uma lei.

A questão é mais profunda do que uma simples crítica à legislação, pois a adesão à essência da lei é uma condição inafastável da sua própria existência enquanto legislação. Segundo Marx, nas “leis tendenciosas a forma legal contradiz o conteúdo”, o que o leva a concluir que “suas leis são já de per si o contrário dos que as fazem leis”¹¹⁸. Assim, a grande questão da legislação – e, claro, dos direitos humanos – seria encontrar a sua legitimidade. Sabemos que, para Marx, ela não deveria ser buscada nem na religião nem no Estado. A legitimidade, portanto, por exclusão, deveria estar em algum princípio constitutivo da sociedade civil, princípio sem o qual o próprio direito seria desprovido de sentido. Isso fica bem claro numa passagem em que Marx reclama que o Estado prussiano exigia “uma atitude legal e o respeito à lei”, mas ao mesmo tempo obrigava “a respeitar e honrar instituições que nos colocam à margem da lei e suplantam o direito pela arbitrariedade”¹¹⁹. Assim, o direito sem legitimidade não era mais direito, mas sim arbítrio. Mas o que, enfim, poderia conferir legitimidade ao direito?

¹¹⁸ Idem, p. 160.

¹¹⁹ Idem, p. 161.

A resposta para tal pergunta pode ser buscada num artigo intitulado *Censura Prussiana*. Para Marx, o que conferia legitimidade ao direito seria a liberdade, pois ela era algo que identificava o ser humano enquanto tal, ou seja, uma dada característica que, caso retirada, inviabilizaria a identificação dos homens como seres humanos, pois eles estariam tolhidos da sua essência. A liberdade, então, era um bem inseparável do próprio indivíduo, isto é, “um ser cuja existência [o indivíduo] sinta como uma necessidade, como um ser sem o qual seu próprio ser não pode ter uma existência completa, satisfatória ou realizada”¹²⁰.

Essa passagem é significativa para entender o que Marx pensava dos direitos humanos nesta primeira fase. Para Marx, os direitos humanos eram algo inerente à condição humana, um patrimônio que os seres humanos possuíam pelo simples fato de serem humanos. Isso tem implicações importantes, pois com essa perspectiva jusnaturalista não era o “direito objetivo” que dizia qual era o patrimônio jurídico de dada comunidade, mas determinados princípios que lhe eram superiores (a liberdade seria o principal deles). O direito que fosse contra esses princípios não era “direito”, mas “arbítrio”. Haveria, portanto, “direitos subjetivos” anteriores ao próprio “direito objetivo” e que eram requisitos inafastáveis da sua existência.

Originariamente, essa tese não é de Marx, mas está presente em todo o movimento intelectual que identificamos aqui como o “idealismo alemão”. Como mencionamos na seção anterior, a relação de Marx com esta tradição filosófica é um misto de sujeição e emancipação. É só neste sentido que é possível entender a filosofia de Marx deste período. E é só a partir desta perspectiva que se pode compreender essa valorização da liberdade enquanto princípio maior. Para ele, não poderia existir um mundo sem liberdade, e, nesse ponto, ele concorda com a tese dos contratualistas; no máximo, os homens lutariam contra a liberdade dos outros, mas não contra a liberdade em si¹²¹.

¹²⁰ No original, a passagem completa: “If I truly love something, I feel that its existence is essential, that it is something which I need, without which my nature can have no full, satisfied, complete existence”. In: MARX, Karl. Prussian Censorship. **On freedom of the press**. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/free-press/ch01.htm>>. Acesso: 27 ago. 2012 [trad. bras. MARX, Karl. Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação. **Liberdade de imprensa**. Trad. Cláudia Schiling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 19].

¹²¹ MARX, Karl. As a privilege of particular individuals or a privilege of the human mind? **On freedom of the press**, op. cit. [trad. bras. MARX, Karl. Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação. In: **Liberdade de imprensa**, op. cit., p. 46].

Não perguntamos se a liberdade de imprensa deveria existir, porque ela sempre existe. Perguntamos se a liberdade de imprensa é o privilégio dos indivíduos ou se é o privilégio do espírito humano. Perguntamos se a falta de direitos de um lado deve corresponder ao direito do outro. Perguntamos se ‘a liberdade da mente’ tem um maior direito que a ‘liberdade contra a mente’¹²² (grifos no original).

Essa valorização da liberdade influencia o seu próprio conceito de direitos humanos. Direitos humanos, nesse sentido, são aqueles que têm por base a liberdade. A liberdade, portanto, é o conteúdo necessário que algo precisa ter ou que a legislação precisa reconhecer para ser considerada jurídica. É por isso que, de um lado, a “regulamentação da censura não é lei” e uma “lei da censura tem apenas a *forma* de lei”, e, de outro, “a lei da imprensa é uma verdadeira lei”¹²³, porque ela é a “essência positiva da liberdade”¹²⁴.

Para algo ser “lei”, ou mais genericamente, “direito”, não bastava ter uma forma tal, mas um conteúdo específico. Em um texto posterior, ao criticar a impossibilidade de um juiz ser imparcial quando o legislador não o é, Marx afirma que a imparcialidade é só a forma, nunca o conteúdo do direito, para concluir que “se o processo não é mais que uma forma carente de conteúdo, estas minúcias formais carecem de qualquer de valor”¹²⁵.

Agora, como na Alemanha não existia respeito à liberdade enquanto princípio configurador do direito, não havia, na opinião de Marx, respeito aos “direitos humanos”. Segundo Marx, uma forma de aferir tal situação era perceber a atuação da oposição liberal contra a censura prussiana. Em primeiro lugar, ela era constante, o que revelava que os direitos humanos não eram respeitados, e, em segundo lugar, uma assembleia que a todo instante precisava reafirmar que “o livre-arbítrio pertence à essência do homem não é uma assembleia popular de livre-arbítrio”¹²⁶. Para Marx, a liberdade era a tal ponto a essência do homem que mesmo seus opositores o reconheciam, posto que a combatiam¹²⁷.

¹²² No original: “It is not a question whether freedom of the press ought to exist, for it always exists. The question is whether freedom of the press is a privilege of particular individuals or whether it is a privilege of the human mind. The question is whether a right of one side ought to be a wrong for the other side. The question is whether ‘*freedom of the mind*’ has more right than ‘*freedom against the mind*’”. Idem [Idem, p. 46].

¹²³ Idem [Idem, p. 55].

¹²⁴ Idem [Idem, p. 56].

¹²⁵ MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 281.

¹²⁶ MARX, Karl. Opponents of a free press. **On freedom of the press**, op. cit. [trad. bras. MARX, Karl. Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação. **Liberdade de imprensa**, op. cit., p. 19].

¹²⁷ MARX, Karl. As a privilege of particular individuals or a privilege of the human mind? **On freedom of the press**, op. cit. [trad. bras. MARX, Karl. Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação. **Liberdade de imprensa**, op. cit., p. 46].

Nesta época, eram as ideias que condicionavam a realidade, de modo que era o real que precisava se adequar às ideias, e não o contrário. Assim, como a liberdade era a “ideia” central, para Marx a realidade alemã precisava ser modificada. Em termos filosóficos, poderíamos dizer que ele queria que a existência se aproximasse o máximo possível da essência.

2.4. A liberdade como fundamento do Estado racional: a crítica marxiana à *Escola Histórica do Direito*

Todos os textos da *Gazeta Renana* tinham por objetivo explicar os fatos da sociedade civil a partir da concepção do Estado e do direito racional e esta concepção tinha por essência e pressuposto a liberdade (de imprensa, de religião, perante a lei etc.). É com apoio nessa base teórica que Marx irá criticar o *Manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito*. Para ele, Gustav Hugo, jurista inspirador do *Manifesto*, quis criar outro método de apreensão da realidade jurídica, contrário à concepção racionalista, e, por conseguinte, oposto ao método hegeliano. Como sabemos, Marx, nesta época, considerava-se discípulo de Hegel (ainda que nunca tenha deixado de criticá-lo), e, por isso, se opôs à *Escola Histórica*.

O texto que escolhemos para iniciar esta seção, porém, não é o que ele critica o *Manifesto*. Na verdade, é um artigo que Marx responde ao “editorial 179” da *Gazeta de Colônia*. Nossa escolha justifica-se porque este texto é fundamental para entender a sua defesa do Estado e do direito racional e os motivos da sua oposição à *Escola Histórica*. O artigo trata fundamentalmente de três coisas: primeiro, a necessidade de se fazer jornalismo partindo da filosofia; segundo, a polêmica entre a religião e a filosofia; e terceiro, a natureza do Estado.

Linhas atrás dissemos que, dentre os interesses que moviam a juventude hegeliana, o de maior destaque era a antirreligiosidade. Como consequência, é essa mesma antirreligiosidade que constituía uma das pautas principais da *Gazeta Renana*, já que esta era um semanário dirigido pelos jovens hegelianos. Acontece que o diretor de outro jornal – o Sr. Hermes, da *Gazeta de Colônia* – estava insatisfeito com os ataques que Marx fazia ao

cristianismo, o qual, segundo ele entendia, constituía o principal fundamento do Estado. Além disso, para tal diretor os periódicos não eram o lugar mais adequado para se fazer filosofia.

Marx discordava disso. Antes de tudo, por um motivo de ordem pragmática, e, para entendê-lo, é preciso levar em conta a sua já mencionada autobiografia intelectual¹²⁸. Segundo Marx, desde quando era estudante na Faculdade de Direito da Universidade de Berlim, o seu principal interesse era a filosofia, e só de maneira acessória e subordinada a esta é que ele estudava a jurisprudência. Portanto, quando ele começou a escrever a sua tese doutoral a sua pretensão não era exercer a advocacia, mas seguir uma carreira universitária. O problema é que com a ascensão ao trono da Prússia do rei Frederico Guilherme IV, em 1840, essa opção de carreira ficou inviabilizada para Marx. É que o monarca não gostava dos jovens hegelianos e tratou logo de dismantelar o “movimento”: fechou os *Anais de Halle* em junho de 1841 e o *Athenäum* em dezembro; afora isso, expulsou os professores hegelianos das universidades¹²⁹. Para Marx, o ponto culminante foi a expulsão de Bruno Bauer em março de 1842, pois era através deste que ele pretendia ingressar na carreira universitária.

Como explica Michael Löwy, restaram-lhe três opções:

- Capitular, abandonar a luta política, juntar-se ao governo, desaparecer.
- Emigrar para a França ou para a Suíça e continuar o combate no exterior, como Heine e Börne fizeram depois de 1830 (e como eles próprios, em grande parte, farão em 1843).
- Aliar-se a uma classe social potente por meio de um movimento político concreto, capaz de resistir ao absolutismo prussiano e abrir caminhos para a expressão. Esse movimento foi o liberalismo burguês renano¹³⁰.

Marx escolheu a última opção. De fato, a *Gazeta Renana* foi um periódico que consagrou uma frágil e curta aliança entre a juventude hegeliana e a burguesia liberal. Não é à toa que o seu subtítulo era “para a política, comércio e indústria”. Assim, ainda que

¹²⁸ MARX, Karl. Prefácio. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 46.

¹²⁹ LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 54.

¹³⁰ LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 54.

aliado a uma classe que Marx via com desconfiança, o jornalismo foi a única forma que ele encontrou para desenvolver a sua filosofia.

Assim, ao contrário do que defendia a *Gazeta de Colônia*, para Marx era imprescindível abordar o Estado a partir da filosofia, e não da religião, pois era a filosofia que criava os fundamentos do Estado racional. O seu argumento era o seguinte: enquanto o Estado é formado por uma comunidade de homens que articulam os fins particulares aos gerais, a religião não passa de uma associação interessada tão-somente nos fins privados. Por isso, o *verdadeiro* Estado é aquele que parte da “natureza humana” e esta é apreendida pela razão, que é universal. Como decorrência, também o Estado, derivado da razão, seria universal¹³¹. É por isso que o Estado não poderia ter por fundamento qualquer religião, pois as confissões religiosas envolviam questões particulares.

Esta, entretanto, mais uma vez não era uma posição original. Todos os jovens hegelianos consideravam que a religião incluía uma dose de particularismo na esfera política. Para eles, a política deveria ser o *locus* da liberdade racional, que naturalmente era incompatível com o cristianismo, já que este, enquanto fé particular, exigia privilégio para si em detrimento dos outros credos. Veja:

Ou o Estado cristão responde ao conceito do Estado como realização da liberdade racional, em cujo caso lhe bastará ser um Estado partindo da razão das relações humanas, obra que leva a cabo a filosofia. Ou o Estado da liberdade racional não pode desenvolver-se partindo do cristianismo, em cujo caso vós reconheceréis que este desenvolvimento não vem implícito na tendência do cristianismo, já que este não quer um Estado mal, e o Estado que não seja a realização da liberdade racional é um Estado mal¹³².

Ao mesmo tempo em que Marx combatia o cristianismo e todas as outras religiões pelo seu particularismo, ele também se opunha aos contratualistas pelo excessivo individualismo que eles professavam. E a explicação não é complexa: tanto o

¹³¹ EIDT, Celso. **O Estado racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da gazeta renana (1842-1843). (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 174. E, nesse sentido, Marx continua vinculado a Hegel, pois a sua crítica ao “particularismo” da religião é a mesma que faz Hegel. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., § 270, p. 241 e ss.

¹³² No original: “O el Estado cristiano responde al concepto del Estado como realización de la libertad racional, en cuyo caso le bastará con ser un Estado racional para ser un Estado cristiano y bastará con desarrollar el Estado partiendo de la razón de las relaciones humanas, obra que lleva a cabo la filosofía. O el Estado de la libertad racional no puede desarrollar partiendo del cristianismo, en cuyo caso vosotros mismos reconoceréis que éste desarrollo no va implícito en la tendencia del cristianismo, ya que éste no quiere un Estado malo, y el Estado que no sea la realización de la libertad racional es um Estado malo”. MARX, Carlos. El editorial del número 179 de la “Gaceta de Colonia”. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 235.

particularismo das religiões quanto o individualismo dos filósofos liberais eram contrários à generalidade do Estado, que necessitaria da “ideia do todo”. Veja:

[...] se os anteriores mestres filosóficos do direito do Estado construían o Estado partindo dos impulsos e do orgulho já da sociabilidade ou partindo também da razão, mas não da razão da sociedade, mas da razão do indivíduo, o ponto de vista mais ideal e mais fundamentado da novíssima filosofia se constitui partindo da *ideia do todo*. Considera o Estado como o grande organismo em que deve se realizar a liberdade jurídica, moral e política e em que o indivíduo cidadão do Estado obedece nas leis desse a sua própria razão, a razão humana. *Sapienti sat*¹³³ (grifos nossos).

Pois bem. É armado com estas concepções, segundo as quais o Estado seria a encarnação da razão e da universalidade, que Marx enfrentou o *Manifesto Filosófico da Escola Histórica do Direito*. O artigo de combate foi escrito em abril de 1842 e responde a uma conjuntura política muito específica: Karl von Savigny, reacionário romântico e antigo professor de Marx na Universidade de Berlim, tinha sido nomeado *Ministro para a Revisão da Legislação Prussiana*, e, algum tempo atrás, havia fundado a *Escola Histórica do Direito* baseado no pensamento de Gustav Hugo, antigo professor em Göttingen e autor do *Manual de direito natural, como uma filosofia de direito positivo, especialmente de direito privado* (1799).

Como explica Enderle,

O artigo de Marx não visa, porém, comprovar o pertencimento de Hugo à Escola Histórica do Direito, tampouco se volta exclusivamente para a obra desse autor, o que deixaria Savigny e sua escola em segundo plano. O objetivo de Marx, como ele mesmo diz ao final do artigo, é criticar o “*texto original*”, ao qual as teorias de Savigny, Haller, Stahl e Leo se sobrepõem como sucessivas escrituras num palimpsesto (“*códices rescripti*”). Além do mais, é na *filosofia* da Escola Histórica que se encontram os seus fundamentos ontológicos, referidos por Marx como o “*método de princípio*” do “senhor Hugo”¹³⁴.

¹³³ No original: “[...] si los anteriores maestros filosóficos del derecho del Estado construían el Estado partiendo de los impulsos y del orgullo ya de la sociabilidad, o partiendo también de la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo, el punto de vista más ideal y más fundamentado de la novísima filosofía de construye partiendo de la idea del todo. Considera el Estado como el gran organismo en que deve realizarse la libertad jurídica, moral y política e en que el individuo ciudadano del Estado en las leyes de este solamente a su propia razón, a la razón humana. *Sapienti sat*”. MARX, Karl. El editorial del número 179 de la “Gaceta de Colonia”. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 236.

¹³⁴ ENDERLE, Rubens. O jovem Marx e o “manifesto filosófico da escola histórica do direito”. **Crítica Marxista**, n. 20. São Paulo: Editora Revan, 2005, p. 117.

A tese central da obra de Hugo era que as instituições jurídicas não tinham um caráter racional, isto é, elas tanto poderiam existir como não; não haveria uma “necessidade” na sua existência. É aqui que a base filosófica de Marx é atingida e é aqui que ele fundamenta a sua crítica. Quando Hugo contesta a racionalidade histórica ele está enfrentando toda uma tradição filosófica que Marx se considera herdeiro, que é o idealismo alemão e, particularmente, a filosofia hegeliana. Hugo contesta o grande mérito da filosofia de Hegel, e, portanto, a sua base epistemológica, que é a tentativa de estabelecer “leis” para a história. Segundo Marx, Hugo “não trata de maneira alguma de demonstrar que o positivo é racional, mas se propõe provar, pelo contrário, que o positivo não é racional”. Assim, para ele “nenhuma necessidade racional anima as instituições positivas, por exemplo, a propriedade, a constituição do Estado, o matrimônio”, o que resulta que “estas instituições contradizem inclusive a razão” e podem dar vazão a que se fale a favor ou contra elas¹³⁵.

O que incomodava Marx era esse pragmatismo que desprezava qualquer racionalidade. Sem a obrigação de racionalidade, as instituições não precisavam de um conteúdo ou de um fundamento; bastava a “existência”. Para Hugo, na lente de Marx, toda existência era uma autoridade e toda autoridade era reconhecida como um fundamento¹³⁶. Segundo Marx, Hugo não interpretou bem Kant (filósofo que ele se pretendia herdeiro), pois confundiu o ceticismo kantiano acerca das possibilidades do conhecimento, isto é, sobre a possibilidade do sujeito conhecer a essência dos objetos com a impossibilidade de existência desta “essência”. Como argumenta Enderle, Hugo parte de um problema de ordem gnosiológica (a verdade não pode ser conhecida) e conclui uma premissa de ordem ontológica (a verdade não existe)¹³⁷.

Afora a crítica epistemológica, Marx critica Hugo e Savigny politicamente. Para ele, a *Escola Histórica* tinha por escopo legitimar uma tradição independentemente de aferir se esta tradição era “correta” ou não. Em um texto posterior, Marx dirá que a *Escola Histórica* é “uma escola que justifica a infâmia de hoje pela de ontem”¹³⁸, no sentido de que ela é uma doutrina que permite a homologação da tradição e do *status quo*. Nas suas palavras:

¹³⁵ MARX, Carlos. El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 238.

¹³⁶ Idem, p. 238.

¹³⁷ ENDERLE, Rubens. O jovem Marx e o “manifesto filosófico da escola histórica do direito”. **Crítica Marxista**, op. cit.

¹³⁸ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 146.

“se podemos fundamentalmente considerar a filosofia de Kant como a teoria alemã da revolução francesa, o Direito Natural de Hugo deve considerar-se como a teoria alemã do antigo regime francês”¹³⁹. Assim, como interpreta Eidt,

a filosofia racionalista da qual Kant é a expressão máxima na Alemanha, dissolve o velho estado de coisas para que o espírito de uma nova época possa ser libertado e assim se desenvolva livremente; já para a Escola Histórica, a dissolução significa a supressão da razão, para que as condições existentes, liberadas de qualquer nexó ético, apareçam como ruínas podres e assim possam servir ao jogo da positividade presente, ou seja, uma vez eliminada a razão do positivo, este pode ser honrado pela luz da razão¹⁴⁰.

Pois bem. O que podemos extrair desses textos é que Marx estava muito envolvido com o paradigma racionalista e tudo o que ele pensava partia dessa base epistemológica.

Mas a situação iria se modificar. No texto sobre a lei dos furtos de lenha, comentado na próxima seção – onde Marx, pela primeira vez, teve que estudar economia política para entender o que estava acontecendo com os camponeses –, ele percebeu mais uma vez (a primeira tinha sido quando ele tratou da liberdade de imprensa) que a prática estava oposta à teoria e, por conseguinte, a realidade *não* se mostrava compatível com a “Ideia”.

O que ele fez, então? Num primeiro momento, espantou-se; nada mais do que isso. Durante todo o ano de 1842 e até meados de 1843, Marx continuou partindo de Hegel, embora já percebesse que alguma coisa estava errada. Para Marx, por ora, quem estava “errada” era a realidade, e não Hegel.

2.5. Marx e os problemas materiais: a liberdade tolhida pela lei dos furtos de lenha

Para Hegel, o Estado é a síntese de todas as contradições, o que quer dizer que ele é o ápice dialético da racionalidade¹⁴¹. É com base nesta concepção que Marx irá enfrentar o

¹³⁹ MARX, Carlos. El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 239.

¹⁴⁰ EIDT, Celso. **O Estado racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da gazeta renana (1842-1843). (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 41.

¹⁴¹ Hegel, no parágrafo 268 da sua *Filosofia do Direito*, ao falar da “*disposição de espírito* política” defende que ela “é apenas o resultado das instituições que subsistem no Estado, enquanto é nele que a racionalidade

problema da lei que punia os furtos de lenha; porém, como salientamos no final da seção anterior, já é um Marx não totalmente crente no sistema do seu mestre, mas, ao mesmo tempo, um Marx que ainda não possui a solução para os problemas e aporias que lhe são apresentados.

O contexto do artigo é o seguinte: historicamente, para enfrentar os rigores do inverno alemão, os camponeses tinham o costume de recolher os ramos secos caídos das árvores com o objetivo de fazer lenha. Tal tradição, que havia se iniciado séculos atrás, havia se convertido em direito consuetudinário. Acontece que o *Landtag* (parlamento alemão) iniciou um debate em torno dos delitos florestais e a principal discussão tinha por objetivo passar a punir como crime a apropriação desses ramos secos que caíam das árvores, sob a justificativa de que isso era apropriação de bem alheio e, portanto, ofendia o direito de propriedade.

A discussão traduzia um confronto um pouco mais amplo: de um lado, havia o interesse particular, representado pela defesa da propriedade privada, e do outro, o interesse geral, tradicionalmente representado pelo Estado, que, na visão de Marx, deveria ser o responsável direto pela melhora das condições de vida da maioria da população. Acontece que era o próprio Estado, através do parlamento, que estava debatendo um projeto de lei que punia esta conduta popular.

Assim, o texto que estamos comentando é uma crítica que Marx fez à própria concepção de Estado e de direito que estava se erigindo na Prússia, contrária à “concepção racional” hegeliana, haja vista que se preocupava mais com os interesses particulares dos proprietários do que com os chamados “interesses gerais”. Como explica Chasin, esse artigo sobre a lei que castigava o furto de lenha é o lugar onde Marx “procurou resolver problemas socioeconômicos recorrendo ao pretendido formato racional do Estado moderno e da universalidade do direito”¹⁴². De fato, aqui Marx opõe o que acontece na sociedade civil às suas ideias sobre o Estado e o direito, e é isso que lhe causa perplexidade. Para Marx, “a conta não bate”. Não há uma correspondência entre o que acontece na realidade e

está *efetivamente* presente, assim como recebe sua confirmação pelo agir conforme as suas instituições. – Essa disposição do espírito é, em geral, a *confiança* (que pode passar para um discernimento mais ou menos cultivado), – a consciência de que meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto na relação comigo está como singular, – com o que precisamente esse não é imediatamente um outro para mim e eu sou livre nessa consciência”. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., § 268, p. 230.

¹⁴² CHASIN, J. **Marx**, op. cit., p. 50.

a teoria a que ele se vincula. E o que Marx conclui? Para ele, a realidade está “errada” e precisa ser modificada para se adaptar aos conceitos; ou, para usar a fórmula (passiva) do idealismo alemão: na contradição entre os fatos e a teoria, *umso schlimmer es für die Tatsachen* [tanto pior para os fatos].

A primeira insatisfação de Marx era que o parlamento tinha considerado que não havia necessidade de retirar a palavra “roubo” da lei, pois isto seria um ato de “purismo gramatical”. Para Marx, uma afirmação deste tipo beirava o absurdo. Em primeiro lugar, o recolhimento de lenhas era algo de somenos importância e, portanto, não merecia receber uma tutela penal, pois o direito penal só deveria agir como *ultima ratio*, ou seja, quando estivessem em jogo os bens mais importantes à vida em sociedade, e, ainda, os outros ramos do direito não fossem fortes o suficiente para coibir determinada situação. Os criminalistas chamam isso de princípio da “fragmentação” ou da “intervenção mínima”. Por esta razão, Marx argumentava que era despropositado chamar de “roubo” o que deveria ser tratado como mera “contravenção”¹⁴³.

Embora Marx não diferenciasse os crimes de “roubo” e “furto”, o que hodiernamente se faz¹⁴⁴, ele sabia que não era possível confundir “crime” com “contravenção”, e era vazio o argumento que dizia ser *indiferente* (“ato de purismo gramatical”) o enquadramento de dada conduta como “crime” ou “contravenção”, pois os “atos criminosos” eram punidos com mais severidade do que os “atos contravençionais”. Logo, tal “indiferença” fazia toda a diferença! “Por isso”, argumenta Marx, “é um fato tanto histórico quanto racional que a dureza indiscriminada no castigo mata a virtualidade da pena, já que acaba com ela como um resultado derivado do direito”¹⁴⁵.

Apesar de concordarmos com a arguição de Marx, sabemos que o enquadramento das condutas como “crime” ou “contravenção” é uma questão de política criminal, o que implica dizer que se trata de algo que *precede* ao direito positivo, pois depende da orientação política do legislador. Na prática, não há como dizer, com certeza, se dada

¹⁴³ MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 249.

¹⁴⁴ O Código Penal brasileiro, por exemplo, trata esses tipos em artigos distintos, e, em linhas gerais, é possível dizer que a diferença substancial entre os dois tipos é que no roubo a subtração da “coisa móvel alheia” é feita “com violência ou grave ameaça”. Cf. NUCCI, Guilherme de Souza. **Código penal comentado**. 10 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, pp. 753-754.

¹⁴⁵ No original: “Por eso es un hecho tanto histórico como racional el que la dureza indiscriminada en el castigo mata la virtualidad de la pena, ya que acaba con ella como um resultado derivado del derecho”. MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 251.

conduta, quando positivada, deva ser crime ou contravenção. É claro que o jurista crítico pode contestar (no plano da teoria) a criminalização de dada conduta, mas fica difícil elaborar um método que permita atestar se a conduta deve ser enquadrada como crime ou contravenção. Isso depende da ideologia do legislador e do contexto social existente no período da legislatura. Em curtas palavras, é uma opção mais política do que jurídica.

Todavia, para o Marx de 1842, que ainda era jusnaturalista, um problema desta ordem não era colocado em questão. Isso porque, como ele defendia que algo para ser jurídico deveria obedecer a determinado conteúdo, a criminalização do recolhimento de lenhas não era possível de ser feita já que ela se opunha ao conteúdo do direito.

E qual era o conteúdo que impossibilitava tal criminalização? Inicialmente, esse conteúdo era a liberdade (cf. seção 2.3), e, nesse ponto, é preciso dizer que Marx ainda permanecia vinculado ao idealismo alemão. Ao mesmo tempo, é a partir desse texto que Marx projeta a sua emancipação de Hegel, da Alemanha e de toda a tradição idealista. A emancipação em si só se iniciaria em 1843, com a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, mas aqui ele já apresenta alguns sinais. Isso porque a liberdade que Marx vinha defendendo desde 1841 muda de configuração pela primeira vez; ela já não é mais abstrata, como em Kant ou em Hegel. É uma liberdade concreta: a liberdade dos despossuídos.

Aqui, Marx, de forma inédita, toma partido na defesa dos pobres, e é essa perspectiva que será o fio condutor que ligará toda a sua obra. Não é possível entender Marx sem saber que ele é um filósofo que deixa explícita a sua ideologia¹⁴⁶. A despeito disso, a adesão de Marx aos pobres (parcela do povo que mais à frente ele chamará de “proletariado”¹⁴⁷) não é nem arbitrária nem livre de pressupostos. O que Marx tem em mente é um postulado democrático: é preciso defender os pobres porque eles constituem a maioria. É por isso que para o filósofo alemão não era admissível que o Estado, responsável pela defesa dos “interesses gerais”, defendesse os interesses minoritários dos proprietários. Para usar o linguajar marxiano da época, isso não era “racional”.

¹⁴⁶ Não queremos dizer com isso que os outros filósofos não tomem partido ou não tenham ideologia. Todos as têm. O problema é que, como a pretensão de “neutralidade” confere um ar de “racionalidade” ao discurso, a maioria deles prefere mostrar-se “neutro” mesmo quando uma postura desse tipo é impraticável. Cf., nesse sentido, o capítulo 6 de MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004, onde o autor trata da ideologia por trás da pretensão de “neutralidade metodológica”.

¹⁴⁷ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, op. cit., pp. 155-156.

É nesse sentido que Marx se opõe à “irracionalidade” da criminalização do recolhimento de lenha. Por que considerar roubo a apropriação de ramos secos caídos das árvores e não considerar crime a subtração da madeira verde e em pé?¹⁴⁸ Por que criminalizar a conduta mais branda e considerar “ato conforme ao direito” o ato mais ofensivo, que era a propriedade em si? Para Marx, isso se dava porque o Estado estava defendendo os proprietários dos bosques, vale dizer, interesses privados, e abdicando do seu verdadeiro papel, que era defender os interesses da maioria. Para Marx, se fosse viável seguir a lógica do *Proyecto de lei*, que *não* fazia distinção entre os diferentes tipos de transgressão à propriedade, não seria roubo toda a propriedade privada, já que a propriedade privada exclui a todo terceiro (não proprietário) o exercício do direito de propriedade?¹⁴⁹

Na prática, o “verdadeiro” furto de lenha era um ato dos proprietários, e não dos camponeses. Pode parecer estranho, mas do ponto de vista *filosófico* o argumento marxiano tinha coerência. Segundo Marx, aquele que recolhe os ramos secos caídos das árvores não promove nenhum atentado contra a propriedade, pois recolhe “materiais” já separados pela própria natureza, isto é, sem intervenção do homem. Ladrão só seria aquele que separasse uma parte da propriedade artificialmente, sem interferência da natureza. Veja:

O que recolhe ramos secos não separa nada da propriedade. Toma da propriedade o que já está separado dela. O ladrão da lenha pronuncia por si e ante si um juízo contra a propriedade. O que recolhe ramos secos se limita a executar o juízo pronunciado contra a propriedade pela natureza, à que só pertence a árvore, da qual já não são partes os ramos caídos¹⁵⁰.

E mais à frente, quando fala dos ramos secos:

Estes já não guardam nenhuma relação orgânica com a árvore viva, como não guarda relação alguma com a serpente a pele de que se tem desprendido. A natureza mesma se encarrega de distinguir entre os ramos secos e retorcidos já separados da vida orgânica e as árvores e os troncos plenos de seiva...¹⁵¹.

¹⁴⁸ MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 249.

¹⁴⁹ Idem, p. 251.

¹⁵⁰ No original: “[...] el que recoge ramas secas no separa nada de la propiedad. Arrebata a la propiedad lo que está ya separado de ella. El ladrón de leña pronuncia por sí y ante sí un juicio contra la propiedad. El que recoge ramas secas se limita a ejecutar el juicio pronunciado contra la propiedad por la naturaleza, a la que sólo pertenece al árbol, del que ya no forman parte las ramas caídas”. MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 250.

¹⁵¹ Idem, p. 257.

O problema é que este argumento, embora sob o prisma filosófico seja coerente, do ponto de vista *jurídico* ele não é. A razão é simples. Para a dogmática civil, tradicionalmente, os “frutos” que caíam das árvores de uma propriedade em terreno alheio pertenciam ao proprietário, caso esse terreno fosse público. Só pertenceriam a quem os recolhesse se o terreno fosse privado¹⁵². No Brasil, por exemplo, de acordo com o art. 1.284 do Código Civil, “Os frutos caídos de árvore do terreno vizinho pertencem ao dono do solo onde caíram, se este for de propriedade particular”¹⁵³. Assim, por via transversa, se caírem em via pública os frutos pertencerão ao proprietário da árvore. Logo, aplicando ao caso que Marx se deteve, os galhos das árvores pertenceriam ao proprietário dos bosques, e não aos camponeses.

Mas Marx não era ingênuo. Lembre-se que o nosso filósofo tinha formação jurídica. Arriscamos a dizer que se Marx não soubesse dessa adversidade ele teria parado por aqui. Mas ele foi além e procurou um argumento jurídico. Assim, juridicamente falando, o que fundamentaria o recolhimento das lenhas pelos camponeses seria o *direito consuetudinário*. Veja:

Reivindicamos para a pobreza o *direito consuetudinário*, um direito consuetudinário, ademais, que não é puramente local, mas o direito consuetudinário dos pobres em todos os países. E vamos ainda mais além e afirmamos que o direito consuetudinário, por sua natureza, *só* pode ser o direito dessa massa pobre, despossuída e elemental¹⁵⁴ (grifos no original).

¹⁵² Segundo Pontes de Miranda, esta ideia surgiu na própria Alemanha e teve por fundamento o brocardo “*wer den bosen tropfen geniessst, geniessse auch den guten*” (quem traga as gotas más que traga as boas). Isto é, se os vizinhos tinham que aguentar os frutos que caem, estragam e atraem insetos (ônus), tinham, por outro lado, o direito de colher os bons frutos (bônus). Cf. PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de direito privado**. Tomo XX. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1983, p. 320. Isso evitava uma prática que, segundo Serpa Lopes, era comum no direito romano, segundo a qual o dono da árvore penetrava permanentemente no terreno do vizinho para apanhar os frutos. Cf. SERPA LOPES, Miguel Maria de. **Curso de direito civil**, v. 6. 3 ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1964, p. 420. É preciso salientar, entretanto, que isso era aplicável somente se o terreno onde os frutos caíssem fosse particular, pois se fosse público o fruto pertenceria ao dono da árvore.

¹⁵³ BRASIL. Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. **Vade Mecum RT**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

¹⁵⁴ No original: “Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario, además, que no es puramente local, sino el derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, *sólo* puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental”. MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 253.

Não é fácil entender o que Marx queria dizer com o trecho acima. Uma possível interpretação é a seguinte: como os pobres constituem a maioria da população e como o costume, enquanto fonte das normas consuetudinárias, só pode surgir com as práticas populares¹⁵⁵, é na vida do povo que deve ser buscado o fundamento da normatização. Por conseguinte, como o “Estado racional” tem que representar o “interesse geral” e, portanto, também as “práticas” gerais, o direito precisa ser fiel às “institucionalizações” consagradas pelo tempo.

Caso a interpretação do argumento marxiano esteja correta está gerado outro problema: por que o direito consuetudinário só pode ser o dos pobres? Em tese, não haveria óbice em reconhecer um direito consuetudinário dos proprietários, e nada impediria que ele fosse geral, desde que abrangesse todos os (ou, pelo menos, a maioria dos) proprietários de determinada localidade. Por exemplo, imagine que, ao invés de permitir que os camponeses recolhessem os galhos caídos, os proprietários preferissem conceder aos camponeses uma tora de madeira por mês e, em troca, o Estado abatesse algum tributo das suas obrigações; imagine também que isso fosse uma prática tradicional... Mais um exemplo: o Código Civil brasileiro, no art. 1.297, §1º, que trata dos limites entre os prédios, dispõe que os muros, cercas e os tapumes provisórios pertencem (até prova em contrário) a ambos os conflitantes, sendo estes obrigados a concorrer em partes iguais para a sua construção e conservação. Porém, trata logo de advertir que isto pode ser alterado se “de conformidade com os *costumes* da localidade” não for assim que tradicionalmente se resolva essas questões.

O problema de fundo é que o Estado estava negligenciando a situação dos pobres. Eles contavam com o recolhimento desses galhos abandonados para poderem sobreviver ao inverno. Apesar da imperfeição “jurídica” do argumento, do ponto de vista “político” ele era eficiente. Que Estado é este que tira uma das únicas possibilidades de sobrevivência dos pobres para defender a propriedade? O que tem mais valor, a vida ou a propriedade? Onde está a generalidade da sua ação, que defende uma minoria apesar de uma maioria? Nesse sentido, o “direito consuetudinário dos de cima” (entendido como o direito que os proprietários tinham de não sofrer lesão às suas propriedades) não poderia subsistir, pois o

¹⁵⁵ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação.** São Paulo: Atlas, 2010, p. 208.

seu conteúdo ofendia o conteúdo do direito, que era a liberdade (neste caso, liberdade de recolher a lenha, ou, de forma mais abstrata, direito à vida, pois sem a lenha a chance dos camponeses sobreviver tornar-se-ia mínima), razão pela qual, para Marx, tal direito consuetudinário não poderia ser traduzido em leis; afinal, ele era contrário à própria “natureza” da lei¹⁵⁶.

Para Marx, não era o direito consuetudinário “dos de cima”, mas o direito consuetudinário “racional” que deveria ser o fundamento do direito positivo¹⁵⁷. E a essa altura entende-se por “direito racional” aquilo que é dirigido para a maioria da população, afinal é isso o que Marx entende por “Estado racional”. O problema é que era justamente o direito consuetudinário “dos de cima” que corria o risco de se tornar legislação (com a criminalização dos furtos de lenha), o que implica dizer que, caso isso acontecesse, o “direito positivo”, que em tese se originaria do “direito racional”, passaria a ser contrário a este. Para Marx, então, o direito consuetudinário dos pobres deveria prevalecer diante do próprio direito positivo, pois um direito que legitimasse os interesses da minoria proprietária não teria nem o conteúdo nem a forma de direito¹⁵⁸.

“A que conclusão se chega?”, inquire Marx. “A de que, por não contar a propriedade privada com os meios necessários para se elevar à posição do Estado, este tem o dever de descer aos meios irracionais e antijurídicos da propriedade privada”¹⁵⁹, responde. É preciso entender bem a expressão “tem o dever”. Certamente, Marx não acreditava que o Estado *tinha o dever* de se subordinar aos interesses da propriedade privada; até porque isso era totalmente contrário ao que ele entendia por “Estado racional”. A interpretação que fazemos é que esse “tem o dever” é mais uma constatação fática do que deontica (apesar da presença do functor deontico (“dever”), o que enquandra a expressão na lógica deontica), no sentido de que Marx percebia *criticamente* que o Estado prussiano estava se submetendo à propriedade, embora tal procedimento fosse contrário ao Estado “racional” idealizado por ele.

¹⁵⁶ MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 254.

¹⁵⁷ Idem, pp. 254-255.

¹⁵⁸ Idem, p. 255.

¹⁵⁹ No original: “¿A que conclusión se llega? A la de que, por no contar la propiedad con los medios necesarios para elevarse a la posición del Estado, éste tiene el deber de descender a los medios irracionales y antijurídicos de la propiedad privada”. Idem, p. 263.

E como o *Projeto de lei* fazia isso? Uma das suas disposições conferia poderes aos empregados dos proprietários dos bosques para atuar em nome do Estado. A lei considerava que, como o Estado não tinha condições de fiscalizar todo o território, dever-se-ia atribuir aos empregados dos proprietários dos bosques o poder de fiscalização; para tanto, eles deveriam ter reconhecida a sua “boa-fé” na fiscalização da subtração da lenha. Em outras palavras, a lei estava dando uma “presunção de veracidade” para os atos destes empregados. O problema é que esta presunção, típica da administração pública¹⁶⁰, só pode ser conferida a quem aja com imparcialidade. O que incomodava Marx era *qual* imparcialidade poderia ter o empregado de um proprietário de bosques quando o objeto litigioso era a propriedade do seu patrão! Veja:

Esta lógica, que converte o servidor proprietário de um bosque em uma autoridade do Estado, *converte a autoridade do Estado em servidora dos proprietários dos bosques*. Se dá, de um lado, à organização do Estado e à competência das autoridades administrativas para convertê-la e rebaixá-la tudo em instrumento dos proprietários de bosques, fazendo dos interesses destes a alma que move todo o mecanismo. Todos os órgãos do Estado se convertem em ouvidos, olhos, braços e pernas por meio dos quais podem ouvir, ver, taxar, defender-se, apressar e correr o interesse do proprietário do bosque¹⁶¹ (grifos no original).

Outro problema adicional é que o *Projeto* previa como punição uma multa criminal. O valor desta multa, entretanto, não seria destinado ao Estado, como é peculiar a esta modalidade punitiva¹⁶²; o *Projeto* previa que o valor da multa fosse dado ao proprietário do bosque. O problema é que todas as “modalidades punitivas” (penas privativas de liberdade, restritivas de direito e multa) implicam uma relação do condenado com o Estado (titular do *jus puniendi*), e não com a vítima. Essa é a insatisfação de Marx:

¹⁶⁰ Segundo a doutrina, a presunção de veracidade, que também é conhecida como presunção de legitimidade, é definida como a qualidade, que reveste os atos administrativos, “de se presumirem verdadeiros e conforme ao Direito, até prova em contrário. Isto é: milita em favor deles uma presunção *juris tantum* de legitimidade”. Cf. BANDEIRA DE MELLO, Celso Antônio. **Curso de direito administrativo**. 25 ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2007, p. 411.

¹⁶¹ No original: “Esta lógica, que convierte al servidor del propietario de un bosque en una autoridad del Estado, *convierte a la autoridad del Estado en servidora de los propietarios de bosques*. Se da de lado a la organización del Estado y a la competencia de las autoridades administrativas para convertirlo y rebajarlo todo en instrumento de los propietarios de bosques, haciendo del interés de éstos el alma que mueve todo el mecanismo. Todos los órganos del Estado se convierten en oídos, ojos, brazos e piernas por medio de los cuales puede oír, ver, tasar, defenderse, apresarse y correr el interés del propietario del bosque”. MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 267.

¹⁶² Como ensina a doutrina, a multa “consiste no pagamento ao fundo penitenciário da quantia fixada na sentença”. Cf. GRECO, Rogério. **Curso de direito penal**. 12 ed. Rio de Janeiro: Impetus, 2010, p. 523.

Podia o proprietário do bosque assegurar melhor sua lenha do que aqui se faz, ao converter o delito em uma renda? Sua sagaz estratégia converte o assalto a sua propriedade em uma fonte segura de infalíveis ganâncias, pois graças ao roubo se troca a mais-valia de um sonho econômico, em uma tangível realidade. Ao proprietário do bosque tem que ser garantido, não só sua lenha, mas o negócio que com ela pode fazer, e a cômoda homenagem que tributa ao seu gestor de negócios, ao Estado, consiste em não pagar-lhe nada¹⁶³.

O pior é que se quem fiscalizava e, portanto, quem emitia um juízo sobre os “furtos” de lenha eram os empregados dos proprietários dos bosques, “é evidente que o guarda florestal não se sentiria tão movido a exagerar o valor se fizesse a taxaço para o Estado em vez de fazê-la para quem lhe dá de comer”¹⁶⁴. O que indignava Marx era que o *Projeto* legislava não em benefício da maioria, mas em prol dos interesses dos proprietários. Porém, como ele adverte, “o interesse privado não adquire a capacidade de legislar pelo fato de sentar-se no trono do legislador”¹⁶⁵. Até porque, no caso de incompatibilidade de interesses, “não deveria se duvidar nem um só momento em sacrificar a defesa do interesse particular a do interesse coletivo”¹⁶⁶.

Pois bem. Neste artigo, Marx se manifesta pela primeira vez como defensor dos interesses dos pobres. Arriscamos a dizer que esta é uma matriz axiológica que de 1842 em diante irá caracterizar toda a sua produção intelectual, o que contraria a tese de Althusser. Mas esse artigo é fundamental não só por isso. Foi estudando os problemas da lei dos furtos de lenha que ele se sentiu obrigado a se ocupar, pela primeira vez, dos assuntos relacionados à economia política, que ele chamava de “interesses materiais”¹⁶⁷.

Mas aqui ele ainda via a economia política de uma forma invertida, na medida em que esta serviria apenas para corroborar as ideias que ele tinha sobre o Estado racional. O

¹⁶³ No original: “¿Podría el propietario del bosque asegurar mejor su leña de lo que aquí se hace, al convertir el delito en una renta? Su sagaz estrategia convierte el asalto a su propiedad en una fuente segura de infalibles ganancias, pues gracias al robo se trueca la plusvalía, de un sueño económico, en una tangible realidad. Al propietario del bosque hay que garantizarle, no solo su leña, sino el negocio que con ella pueda hacer, y el cómodo homenaje que tributa a su gestor de negocios, al Estado, consiste en no pagarle nada”. MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 273.

¹⁶⁴ No original: “es evidente que el guardia forestal no se sentiría tan movido a exagerar el valor si hiciese la tasación para el Estado em vez de hacerla para quien le da de comer”. Idem, p. 276.

¹⁶⁵ Idem, p. 282.

¹⁶⁶ Idem, pp. 282-283.

¹⁶⁷ Na sua autobiografia intelectual, Marx diz o seguinte: “Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais”. Cf. MARX, Karl. Prefácio. **Contribuição à crítica da economia política**, op. cit., p. 46.

que incomodava Marx é que a ideia que ele tinha não correspondia à realidade. Em passagem já citada, Marx dizia que como a propriedade privada não obtém os meios necessários para se elevar à posição do Estado (entendido este como o ápice da racionalidade), ela quer que o Estado desça à sua irracionalidade e antijuridicidade¹⁶⁸.

Na cabeça de Marx, o que acontecia na sociedade civil estava errado. O que ele não cogitava é que as suas ideias é que poderiam estar equivocadas. Como esclarece Cornu:

Como os demais jovens hegelianos, [Marx] pensava [...] que a melhor forma de promover o desenvolvimento racional do Estado – que considerava como Hegel a encarnação da Razão e o elemento motor do progresso – era a crítica que elimina o irracional do real, determinando cada modo de existência por sua essência, cada realidade particular por seu conceito¹⁶⁹.

É por possuir tais concepções racionalistas que, nesta “primeira fase” (1841-1842), Marx é um defensor inveterado dos direitos humanos. Ele considerava que os direitos humanos eram inerentes ao homem, faziam parte da sua característica. Onde existissem homens deveriam existir direitos humanos. Tal perspectiva, porém, era mera decorrência da sua concepção de Estado. Assim, os direitos humanos só eram inerentes aos seres humanos porque o Estado racional era inerente à sociabilidade humana. Agora, se nem o Estado nem o direito eram “racionais” na Alemanha, havia algo errado. Não com a concepção racional, mas com a realidade.

Tal ideia o acompanhou mesmo depois dele ter saído da *Gazeta Renana*. Uma carta a Ruge, datada de maio de 1843, dá esse testemunho:

Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar republicano. Em primeiro lugar, a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acesa outra vez nos corações [...] Só este sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade outra vez numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático¹⁷⁰.

¹⁶⁸ No original: “¿A que conclusión se llega? A la de que, por no contar la propiedad con los medios necesarios para elevarse a la posición del Estado, éste tiene el deber de descender a los medios irracionales y antijurídicos de la propiedad privada”. MARX, Carlos. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. **Escritos de juventud**, op. cit., p. 263.

¹⁶⁹ CORNU, Auguste. Marx/Engels: del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires: Platina Stilcograf, 1965, cap. II. *Apud* CHASIN, J. **Marx**, op. cit., p. 70.

¹⁷⁰ MARX, Carlos. Carta a Ruge. **Escritos de juventud**, op. cit., pp. 445-446.

Marx precisaria abandonar a vida pública para rever tais concepções. Foi justamente em setembro de 1843, quando se recolheu em Kreuznach com o intuito de investigar mais detidamente a filosofia do direito de Hegel, que ele mudou de perspectiva. Para Chasin, Kreuznach foi um “marco”, pois só a partir daí é que teria começado a filosofia marxiana de fato¹⁷¹. Embora concordemos com a “virada radical” na obra de Marx após a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, não podemos concordar com essas interpretações fixistas: “daqui para frente estamos diante de Marx, porém daqui para trás estamos diante de Hegel (ou de uma filosofia pré-marxiana)”. Não entendemos como o próprio Chasin rechaça a teoria da “cesura epistemológica” de Althusser (pois alega inexistir em Marx qualquer tipo de “antessala lógico-epistêmica” ou “apriorismo teórico-metodológico”, pois a prioridade é do “objeto” ou da “coisa enquanto tal” em todo o processo de conhecimento¹⁷²) e cria a sua própria “cesura”, com a diferença de que a dele é em 1843 e a de Althusser em 1845. Aliás, existem outras “propostas” de “cesuras”, como a de Badiou, segundo a qual a obra de Marx não se iniciaria tão precocemente (1843), nem tão tarde (1845), mas sim em 1844, com os *Manuscritos econômico-filosóficos*¹⁷³, onde já existiria um “marxismo fundamental”. E é assim que os grupos de intérpretes começam a se desenvolver: há aqueles que discordam de Althusser e concordam com Chasin¹⁷⁴ e certamente existem os pensam o contrário. Mas, afinal, qual é o problema: a cesura ou as datas?

Uma postura pragmática, porém, não admite nem cesuras nem datas, pois ambas são cativéis conceituais que prendem uma filosofia complexa a esquemas teóricos que limitam e, por vezes, deturpam a sua real configuração. O que se deu com Marx foi uma evolução intelectual proporcionada por uma série de estudos mais pormenorizados da filosofia hegeliana e pelo contato com a filosofia de Feuerbach, que fez com que (para sermos coerentes com uma postura pragmática) Marx modificasse o seu discurso, e não que, a partir deste momento, ele tivesse descoberto a “verdade” da sociedade. Concordar com as teses de Althusser, Chasin e Badiou é anuir à hipótese de que se nesse período (1841-1842) Marx não tem filosofia própria, posto que apenas “repete” os postulados

¹⁷¹ CHASIN, J. *Marx*, op. cit., p. 54.

¹⁷² CHASIN, J. *Marx*, op. cit., p. 222.

¹⁷³ Cf. BADIOU, Alain. *O (re)começo do materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1979, *passim*.

¹⁷⁴ Por exemplo, ENDERLE, Rubens. Apresentação. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, op. cit., p. 17; e VAISMAN, Ester; ALVES, Antônio José Lopes. Apresentação. CHASIN, J. *Marx*, op. cit., p. 17.

centrais da obra de Hegel, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* também não pode ser descrita como o início da filosofia de Marx, mas tão-somente uma “aplicação” da filosofia de Feuerbach!

É óbvio que uma interpretação desse tipo não passa do mais completo absurdo. Pensando assim, toda a produção teórica de Marx poderia ser classificada com base nesses critérios, o que acarretaria numa esdrúxula conclusão: Marx não teria produzido nada autêntico.

O que acontece é que nenhuma filosofia surge do nada, pois sempre é preciso se basear, mesmo que não totalmente, na construção intelectual das tradições anteriores ou até contemporâneas¹⁷⁵. Como dizia Weber, “não existe ciência inteiramente isenta de pressupostos e ciência alguma tem condição de provar seu valor a quem lhe rejeite os pressupostos”¹⁷⁶. Em um sentido mais radical, poderíamos até dizer que não existe filosofia propriamente autêntica, na medida em que uma construção intelectual nunca é desprovida de pressupostos anteriores ao seu formulador.

A despeito disso, não há como negar – e tal não contradiz a argumentação anterior – que a partir de 1843 os escritos de Marx têm mais a cara de Marx do que a de Hegel.

¹⁷⁵ Em sentido contrário, KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1975, p. 125, para quem as “revoluções científicas” podem alterar tanto parcialmente quanto *totalmente* os paradigmas científicos.

¹⁷⁶ WEBER, Max. **Ciência e política** – duas vocações. São Paulo: Ed. Cultrix, 1970, p. 49.

CAPÍTULO III

O MARX REALISTA E A CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS: DO ROMPIMENTO COM HEGEL À APROXIMAÇÃO COM A POLÍTICA FRANCESA

Sumário: 3.1. Do Marx hegeliano à crítica ao idealismo de Hegel; 3.2. A crítica à religião como pressuposto da crítica aos direitos humanos; 3.3. A religião como problema político ou a política de um monopólio religioso: sobre a dialética da questão judaica; 3.4. Emancipação política e direitos humanos: duas esferas insuficientes para libertar o homem; 3.5. As teses sobre Feuerbach: os problemas do materialismo teórico e a necessidade de ultrapassá-lo.

3.1. Do Marx hegeliano à crítica ao idealismo de Hegel

A *segunda fase* da produção teórica de Marx (1843-1845) é fruto de um processo de emancipação do idealismo alemão e de aproximação com a política francesa. Neste período Marx abandona a ideia da imanência do direito, ou seja, aquela noção de que existiriam direitos inatos ao homem pelo simples fato da humanidade, e se antes ele era um defensor inveterado dos direitos humanos, agora ele passa a criticá-los, por considerar que estes direitos eram históricos e, por consequência, representantes do homem da sociedade burguesa. A grande questão é: por que Marx modificou *radicalmente* a sua concepção dos direitos humanos? O que teria acontecido com Marx para ele simplesmente abandonar as ideias que ele possuía em 1842 e passar a defender exatamente o oposto?

A nossa tese é que isso se deu, num primeiro momento, por causa do contato que ele travou com a filosofia de Feuerbach, que o levou a estudar com mais profundidade o pensamento de Hegel. Recolhido ao seu “gabinete de estudos” em Kreuznach, Marx releu a *Filosofia do Direito* de Hegel e, amparado nas ideias de Feuerbach, passou a criticar o sistema hegeliano. Num segundo momento, Marx, já morando em Paris, passou a ter mais contato com a política francesa, o que o levou a perceber que os direitos humanos não eram filhos da “natureza”, mas da “História”.

Esta é uma etapa onde fica clara a evolução do seu pensamento. Em 1843, há uma cisão entre o Marx jusnaturalista, que considerava que o direito tinha um papel civilizatório e emancipatório, por representar as esferas de conquistas sociais dos cidadãos, como a liberdade de imprensa, e o Marx crítico dos direitos humanos presentes nas *Declarações Francesa e Americana*, mas ainda um tanto idealista, pois continuava acreditando que o papel do Estado era defender o interesse geral e se não agia assim era porque a sua administração correspondia aos interesses burgueses. O posicionamento dele ainda é híbrido e, de certa forma, sempre o será. Isso porque para esta Dissertação – que faz uma análise pragmática do marxismo – não é possível separar Marx em vários homens e simplesmente escolher o que mais convém ao intérprete, como pretendeu fazer o estruturalismo althusseriano. O Marx maduro deve muito a Hegel e o Marx economista nunca deixa de ser filósofo; há uma continuidade que não cessa, onde o passado oprime o presente e o presente impulsiona o futuro.

O texto que inaugura a mudança de concepção de Marx é a *Crítica à filosofia do direito de Hegel*¹⁷⁷, texto não destinado à publicação, mas que serviu para duas coisas: em primeiro lugar, como organização de uma série de ideias desconexas que ele possuía em torno do idealismo; depois, para Marx se posicionar quanto à filosofia que predominava na Alemanha da época, mesmo que o fizesse para si mesmo.

Como vimos anteriormente, o idealismo hegeliano era especulativo e não conseguia ultrapassar o plano teórico, de modo que a realidade é que tinha que se adequar ao pensamento, e não o contrário. Por influência de Feuerbach, Marx abandonou esta perspectiva e adotou uma concepção metodológica materialista (apesar de, neste momento, ela ainda não estar totalmente formulada) e, por conseguinte, oposta ao método hegeliano. Para Feuerbach¹⁷⁸, e, a partir de 1843, também para Marx, Hegel havia realizado uma inversão da lógica filosófica, pois havia trocado o sujeito pelo predicado. Marx absorve esta crítica feuerbachiana e funda o seu sistema nesta “inversão” da filosofia de Hegel.

¹⁷⁷ Como foi salientado em outro trabalho, Marx “analisa a obra do mestre do parágrafo 261 ao 313, que compõe a 3ª seção da *Filosofia do direito*, parte dedicada ao Estado ou, como Hegel a chama, ‘Constituição interna para si’. Desta forma, é mais correto falar não em uma crítica da Filosofia do Direito, mas, sim, da Filosofia do Estado de Hegel”. Cf. BASTOS, Ronaldo. **O conceito do direito em Marx**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2012, p. 79.

¹⁷⁸ FEUERBACH, Ludwig. Teses provisórias para a reforma da filosofia. **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 31.

Para Marx, o sistema de Hegel tinha sua nota característica no parágrafo 262 da sua *Filosofia do Direito*. Nele estaria resumido todo o mistério da sua filosofia especulativa¹⁷⁹.
Veja:

A ideia efetiva, o Espírito que se cinde a si mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil-burguesa, enquanto sua finitude, a fim de ser, a partir de sua idealidade, espírito efetivo infinito para si, com isso reparte nessas esferas o material dessa sua efetividade finita, os indivíduos enquanto *multidão*, de modo que essa repartição aparece no [indivíduo] singular, *mediada* pelas circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria de sua determinação¹⁸⁰.

Tal “mistério” diz respeito à inversão do sujeito e do predicado. Hegel apresenta o sujeito como predicado e o predicado como sujeito, como nos referimos anteriormente. Assim, a sociedade civil e a família são apenas esferas conceituais enquanto que a entidade real é o “Espírito” (“a ideia efetiva”), que seria representado pelo Estado. Marx não aceita esta inversão¹⁸¹, que para ele é arbitrária e idealista. O argumento marxiano é que não é a família e a sociedade civil que são frutos do Estado; ao contrário, é o Estado, que não passa de uma criação humana, que se origina da família e da sociedade civil. Do mesmo modo, os “indivíduos” ou a “multidão” não são produtos da “Ideia”, mas esta é que é produto daquele. É o elemento material que cria o ideal, e não o contrário. Hegel faz da Ideia o sujeito e da matéria o predicado¹⁸², e, assim, opera uma inversão lógica, que despreza o real porque o que interessa é o racional, o conceitual, o ideal.

Para entender melhor a “inversão hegeliana”, Marx tem um texto polêmico (escrito em 1845, logo, um pouco distante da obra que está sendo comentada), cujo objetivo era fazer uma “crítica definitiva” ao idealismo alemão. Neste texto, Marx explica o raciocínio especulativo através de uma metáfora¹⁸³. Segundo ele, existem certas realidades: maçãs, pêras, amêndoas. Seguindo a lógica e partindo-se desta realidade chega-se à ideia geral de fruta. Mas a “especulação” (isto é, o idealismo alemão) raciocina de maneira diversa, pois imagina que a ideia abstrata – a fruta –, que decorre das frutas reais, é um ser que existe de forma independente, constituindo a essência da maçã, da pêra, das amêndoas e, ainda, que a

¹⁷⁹ MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, op. cit., p. 31.

¹⁸⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., § 262, p. 238.

¹⁸¹ Cf. MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, op. cit., pp. 29-39.

¹⁸² Idem, p. 32.

¹⁸³ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**, ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo: Centauro, 2005, p. 74.

“fruta” é a substância da maçã, da pêra e da amêndoa. Diz-se que o que há de essencial na pêra ou maçã não é a própria pêra ou maçã, ou seja, não é o seu ser real que salta aos sentidos, mas a essência abstrata que se tem da pêra, da maçã ou da amêndoa, a essência da representação, enfim, a fruta. A maçã, a pêra e a amêndoa são apenas modalidades, formas de existência da “fruta”.

Esse idealismo, porém, típico de um raciocínio especulativo, que despreza os fatos, não é somente o de Hegel, mas também dos seus discípulos – os chamados “jovens hegelianos”. Figuram neste time os irmãos Bauer (Bruno e Edgar) e Max Stirner, e é contra eles que Marx e Engels escrevem o texto de 1845, *A Sagrada Família*, citado acima. (É preciso salientar que são esses mesmos teóricos, agora criticados por Marx, que outrora – mais precisamente, até o ano de 1842 – Marx se achava vinculado. A interpretação que fazemos é que Marx considerava que para ultrapassar Hegel seria preciso ultrapassar também toda a onda de idealismo que ele originou e que Marx identificava nos jovens hegelianos). O objetivo de Marx e Engels era criticar todo o debate alemão, que era essencialmente teórico e, em certa medida, irreal, pois figurava apenas na consciência, transformando todas as lutas concretas em batalhas de ideias¹⁸⁴, e, ingenuamente ou não, acreditavam que a resolução dos problemas sociais (que são problemas reais) estava na eliminação de tais problemas na consciência¹⁸⁵.

A nossa tese é que a “inversão” marxiana da filosofia de Hegel tem importantes consequências para explicar a mudança radical da sua concepção de direitos humanos. De fato, se é a sociedade civil que cria as instituições – entre elas, o Estado e o direito –, e não o contrário, os direitos humanos não teriam nada de inatos, como Marx pensava na *primeira fase* da sua obra (1841-1842). Ao contrário, eles só poderiam ser originados desta mesma sociedade civil, e por ela ser o palco do egoísmo e do privatismo, como já reconhecia Hegel¹⁸⁶ e Marx concordava, eles não poderiam ter outra natureza. Assim, além

¹⁸⁴ Idem, p. 105.

¹⁸⁵ Segundo Marx, “Hegel faz do homem *o homem da consciência de si*, ao invés de fazer da consciência de si a *consciência do homem*, do homem real e por consequência, vivendo em um mundo objetivo, real e condicionado por ele. Ele coloca o mundo de cabeça para baixo e, conseqüentemente, pode abolir também em sua cabeça todos os limites [...] Além disso, ele considera necessariamente como limite tudo aquilo que engana as balizas da consciência de si universal [...] Toda a *Fenomenologia* pretende demonstrar que a *consciência de si* é a *única realidade*, e toda a realidade” (grifos no original). In: Idem, pp. 237-238.

¹⁸⁶ Segundo Hegel, na primeira nota ao parágrafo 289 do seu curso de filosofia do direito, “a sociedade civil-burguesa é o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos”. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, op. cit., notas ao § 289, p. 267.

dos direitos humanos não serem inatos, posto que se originavam das lutas de classes existentes na sociedade civil, eles também não eram universais, mas particulares.

O que é interessante é que a relação (crítica) entre Marx e os direitos humanos não se deu nem no plano abstrato nem no plano propriamente jurídico. Na verdade, dizia respeito ao problema – tipicamente alemão – da relação entre a política e a religião. O contexto era o seguinte: na Prússia do século dezenove, pelo fato do Estado não ser laico, a religião ainda era um empecilho para que algumas pessoas – a exemplo dos judeus –, em razão do seu credo, pudessem exercer determinados direitos de cidadania, como, por exemplo, assumir determinados cargos públicos ou exercer certas profissões liberais. Assim, a “questão religiosa” não era só religiosa, mas política, histórica e social, e toda análise que se limitasse à esfera tão-somente religiosa – como a realizada por Bruno Bauer¹⁸⁷ –, não estaria sendo dialética e, por conseguinte, não estaria analisando o problema em todas as suas vertentes.

A análise de Marx, entretanto, não era nem míope nem acrítica. Na verdade, a crítica da religião judaica era o pressuposto da crítica aos direitos humanos, haja vista que era a opção religiosa que estava condicionando, na Alemanha, certos direitos políticos. Embora Bauer não tenha conseguido enxergar, o problema de fundo não era teológico, mas político, e, portanto, a crítica da religião não tinha um fim em si mesmo – era pressuposto para outras críticas.

3.2. A crítica à religião como pressuposto da crítica aos direitos humanos

No *Clube dos Doutores*, os debates giravam em torno de dois temas: a relação entre a filosofia – notadamente a metafísica – e a religião; e, com não menos importância, a política¹⁸⁸. Feuerbach, que era admirado por Marx, muito embora um pouco mais à frente (1845) Marx polemizaria com ele, era um desses membros. Em 1841 ele publicou A

¹⁸⁷ Cf. BAUER, Bruno. *L’aptitude juifs et des chrétiens d’aujourd’hui à devenir libres*. Disponível em: <<http://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2010/06/bruno-bauer.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

¹⁸⁸ ARON, Raymond. *O marxismo de Marx*. Trad. Jorge Bastos. São Paulo: Arx, 2003, p. 96.

essência do cristianismo, obra muito festejada pelos jovens hegelianos, inclusive pelo próprio Marx, que em carta a Ruge elogiou Feuerbach¹⁸⁹.

Feuerbach foi o primeiro a romper com Hegel e com o seu idealismo ao defender que não é a religião que cria os homens, ao contrário, são os homens que criam as religiões¹⁹⁰. Acontece que, em Feuerbach, a religião ainda era muito abstrata, embora já fosse antropológica, e tal fato mereceu o elogio de Marx, como visto um pouco mais acima, mas também, em um momento posterior, uma crítica dura. Marx acusava Feuerbach de não entender que não se pode separar o objeto pensado dos objetos sensíveis se não se considera o próprio devir humano (a práxis) como atividade objetiva¹⁹¹. Aqui Marx tentava combater o idealismo alemão que entre a prática e a teoria considerava sempre que esta última deveria prevalecer. Segundo ele, é por isso que a Alemanha só tinha realizado, até aquele momento, revoluções apenas no pensamento, que para o idealismo era a única revolução real e possível¹⁹².

Embora Feuerbach tenha feito uma crítica sócio-histórica da religião, e não metafísica, como era o comum até então, Marx considerava que o seu argumento era incompleto, e, por isso, em certa medida ainda idealista. Para Marx, é o homem concreto, determinado historicamente – que vive, come e procria –, que cria a religião. Isso porque a religião faz parte do mundo humano, da sua práxis.

Agora, um detalhe da historiografia marxiana. Apesar da fama de ateu e de crítico dos credos religiosos, Marx nunca escreveu um livro específico sobre a religião. Em primeiro lugar, porque ele não era adepto do que se chamaria hoje de “manuais”, e, depois, porque ele considerava a religião como uma crítica parcial¹⁹³. O máximo de coerência que

¹⁸⁹ Diz Marx, em carta escrita em 11 de agosto de 1844, destinada a Feuerbach: “O sr. deu nos seus escritos – ignoro se deliberadamente – um fundamento filosófico ao socialismo, e é com esse espírito que os comunistas rapidamente compreenderam esses trabalhos. A unidade entre os homens e a humanidade, que repousa sobre as diferenças reais entre os homens, o conceito de gênero humano reduzido do céu da abstração para a realidade terrestre, que é senão o conceito de *sociedade!*”. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels correspondance**. Paris: Éd. Sociales, 1971, t. I, p. 323.

¹⁹⁰ FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papyrus, 1998, *passim*.

¹⁹¹ MARX, Karl. Tese n. 1. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Ad Feuerbach. **A ideologia alemã**, op. cit., 2007, p. 533.

¹⁹² MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 29.

¹⁹³ Segundo o seu principal biógrafo, “ele [Marx] imaginava a religião ao mesmo tempo como importante e sem importância: importante, porque a compensação puramente espiritual que ela proporcionava aos homens os desvia dos esforços para melhorias sociais; sem importância, porque sua verdadeira natureza tinha sido plenamente exposta, no modo de ver dele, por seus colegas – particularmente por Feuerbach. Ela era apenas um fenômeno secundário e, dependendo de circunstâncias sócio-econômicas, não merecia nenhuma crítica

ele conseguiu ter foi publicar dois textos em um mesmo jornal cujo tema religioso era o pano de fundo. O ano, agora, já era 1844 e Marx exercia a função de editor de um jornal voltado para refugiados alemães – os *Anais Franco-Alemães*. Em razão de alguns autores não enviarem os artigos solicitados por Marx, ele teve que publicar um texto a mais do que ele e Ruge (seu co-editor) haviam previsto, tudo para fechar a edição do periódico. O artigo original era a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* e o suplementar, *A questão judaica*. Ambos, como mencionado acima, em maior ou menor medida, tratavam da religião.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* o tema da religião aparece logo no início e tal topografia não é acidental, pois em Marx, como era comum entre os jovens hegelianos, a crítica da religião era a primeira de todas as críticas, principalmente na Alemanha, que nesta época ainda não era secularizada, isto é, não possuía um Estado laico. Assim, a crítica da religião era a crítica do próprio Estado, ou seja, muito além de religiosa, era uma crítica social e política, em uma palavra, mundana. Por isso, a afirmação marxiana segundo a qual “a religião é o pressuposto de toda a crítica”¹⁹⁴ só poderia ser seguida por outra, no sentido de que “a crítica do céu transforma-se em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política*”¹⁹⁵ (grifos no original), noção que também aparece em *A questão judaica*¹⁹⁶.

Tais trechos corroboram o nosso ponto de vista no sentido de que a crítica de Marx à religião não é metafísica, mas social, histórica e política. Resolver o problema da alienação religiosa era ao mesmo tempo resolver o problema das alienações mundanas, com o objetivo de emancipar os homens. Marx parte da ideia de que a relação homem-mundo propiciada pela religião constitui uma felicidade ilusória, irreal. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, como veremos em breve (seção 3.6), ele vai chamar este estado de “alienação da vida genérica”, ou seja, a religião seria uma forma fantástica de vida, que impede que o homem descubra a sua essência antropológica, porque ela sempre transfere a

independente”. MCLELLAN, David. **Karl Marx**: vida e pensamento. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, p. 103.

¹⁹⁴ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, op. cit., p. 145.

¹⁹⁵ Idem, p. 146.

¹⁹⁶ Segundo Marx, “a questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana”. MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 38.

felicidade real para “outro mundo”. Assim, indo muito além de Feuerbach, para Marx é o homem *concreto* que cria a religião justamente porque ele não se realiza na terra, no “mundo de cá”. A religião, neste sentido, é apenas uma forma de minorar o seu sofrimento, ou, para usar um vocabulário marxiano, “é o ópio do povo”¹⁹⁷.

Por isso, a preocupação de Marx nunca foi a religião, mas sim a busca da melhor forma da participação do povo na política, e aqui é clara a influência francesa. Diferentemente da Inglaterra, cuja luta de classes advinha de causas predominantemente econômicas, na França dos tempos de Marx toda luta de classes era luta pelo poder político. Lembre-se que esta é uma França pós-revolucionária. Logo, instável em todos os sentidos, e tal instabilidade se espalhou pela Europa. A Europa pós-1815 é um continente que gasta tudo o que pode para evitar uma segunda Revolução Francesa e o ressurgimento dos ideais jacobinos¹⁹⁸. Justamente por este clima de efervescência política é que a Paris do século XIX se tornou o palco onde se reunia a maioria dos intelectuais, tanto revolucionários quanto contrarrevolucionários (cf. seção 1.2).

Neste sentido, é bom lembrar que desde fins de 1843 Marx já morava em Paris e desde 1842 ele já lia os socialistas utópicos franceses (Fourier, Étienne Cabet, Pierre Leroux e Pierre Considérant). Segundo Mészáros,

Em Paris, contudo, ele teve a oportunidade de observar de perto a situação social e política da França, e em certa medida até de envolver-se pessoalmente nela. Ele foi apresentado aos líderes da oposição democrática e socialista, e com frequência comparecia às reuniões das sociedades secretas de operários. Mais ainda, ele estudou intensivamente a história da Revolução Francesa de 1789, porque queria escrever uma história da convenção. Tudo isso contribuiu para que se tornasse extremamente familiarizado com os aspectos mais importantes da situação francesa, que estava procurando integrar, juntamente com seu conhecimento e experiência da Alemanha, em uma concepção histórica geral¹⁹⁹.

Agora, embora na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* Marx tenha iniciado a sua abordagem do fenômeno religioso, foi em *A questão judaica* que ele se deteve em um problema mais prático, que no final das contas levou o filósofo alemão a se manifestar – criticamente – sobre os direitos humanos. Segundo o seu biógrafo, “foi o clima

¹⁹⁷ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, op. cit., p. 145.

¹⁹⁸ HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções**. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 159.

¹⁹⁹ MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**, op. cit., p. 72-73.

intelectual de Paris que finalmente levou Marx a fazer a transição do reino da pura teoria para o mundo da política imediata, prática”²⁰⁰. E o clima parisiense parece nunca tê-lo abandonado, o que resultou, na sua maturidade, além de textos esparsos, três importantes escritos sobre a França (*Luta de classes na França: 1840 a 1850 – 1850*; *O 18 brumário de Luis Bonaparte – 1852*); e *A guerra civil na França – 1871*), que serão comentados em breve (caps. IV e V).

3.3. A religião como problema político ou a política de um monopólio religioso: sobre a dialética da questão judaica

A questão judaica, e a crítica aos direitos humanos presente neste texto, constitui uma das etapas da evolução intelectual de Marx, etapa necessariamente anterior ao que se convencionou chamar de marxismo. Nesta época ainda não estava formulada a concepção materialista da história e o método dialético ainda não era realista (apesar da influência de Feuerbach já ser notória). Estas metódicas (materialismo histórico e dialético) só viriam a ser utilizadas a partir de uma obra posterior – *A Ideologia Alemã*. Antes disso, Marx passa por duas fases anteriores: na primeira (1841-1842), ele defende com veemência os direitos humanos, e na fase imediatamente posterior (1843-1845), objeto deste capítulo, ele os critica, por considerá-los representantes do homem particular, egoísta, que se emancipou politicamente, mas não “humanamente”.

A questão judaica foi publicada no primeiro e único volume dos *Anais Franco-Alemães*, na primavera de 1844, e marca uma mudança intelectual e política de Marx. A sua posição aqui não é “panfletária” ou “meramente jornalística”, mas possui uma base histórico-filosófica muito grande, que pode ser percebida tanto pela variedade de categorias trabalhadas no texto quanto pelo fato dele polemizar com um outro texto, o de Bruno Bauer, também sobre a mesma temática; o que não era pouco, já que as ideias de Bauer representavam grande parte da perspectiva do idealismo alemão.

²⁰⁰ MCLELLAN, David. **Karl Marx**, op. cit., p. 91.

A “questão judaica”, assim, era um problema que estava sendo muito debatido. O contexto era o seguinte: na Renânia da época, região onde se localizava Trier, cidade natal de Marx, desde 1812 havia um edito prussiano que proibia os judeus de ocuparem cargos públicos. Assim, o pai de Marx, que até então se chamava Hirshel, muito mais afeito ao ambiente liberal dos tempos em que a Renânia era dominada pela França napoleônica, e, ao mesmo tempo, sem querer ter ônus sociais e financeiros de uma “cidadania de segunda classe”, renasceu como Heinrich, patriota alemão e cristão luterano, ou seja, abandonou a ascendência judia e se converteu²⁰¹.

Porém, se a limitação dos direitos de cidadania em virtude de um credo era um problema alemão, certamente ele não se apresentava na França pós-revolucionária²⁰², e é sempre bom lembrar que Marx, desde outubro do ano anterior (1843), já residia em Paris, onde frequentava sociedades secretas socialistas e comunistas. Na França, o Estado já tinha transferido o problema da religião para a sociedade civil e, assim, havia se tornado laico. Este fato, porém, não impediu a crítica de Marx. Ao contrário. Independentemente da França apresentar uma postura política “mais resolvida” que a da Alemanha, para Marx esta ainda era uma mudança incompleta, que escamoteava outros interesses²⁰³.

Mas como demonstrar tais interesses através de um texto sobre a religião judaica? Hoje pode até parecer estranho que o problema dos direitos humanos seja tratado sob tal perspectiva, mas é o método dialético que permite esta situação, já que ele estuda os fenômenos considerando as suas conexões, concatenações e dinâmicas com outros fenômenos²⁰⁴. Assim, emancipação religiosa tem tudo que ver com a luta política, ou como o próprio Marx explica em passagem bastante conhecida, “a questão da relação entre

²⁰¹ WHEEN, Francis. **Karl Marx**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 18.

²⁰² Nos debates prévios à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, o tema da religião judaica entrou em pauta e foi resolvido de forma *principiológica*. Assim, como os franceses pretendiam uma declaração “universal”, eles teriam que envolver todas as seitas e crenças, inclusive a judaica. Assim, conforme demonstra Hunt, reproduzindo o argumento do conde Stanislas de Clermont-Tonnerre, não poderia haver meio-termo, “Ou vocês estabelecem uma religião oficial do Estado, ou admitem que os membros de qualquer religião podem votar e ocupar cargos públicos”. HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**, op. cit., pp. 146-147.

²⁰³ É preciso salientar que Marx não é o único a criticar os “direitos do homem”. Outros teóricos também foram importantes na formulação desta crítica (como Burke, Bentham e De Maistre), embora *A questão judaica* tenha assumido desde então um valor de paradigma. Para a crítica de Burke, cf. BURKE, Edmund. **Reflexões da revolução na França**. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2012. Já para a crítica dos outros autores, cf. a competente síntese feita por DEL VECCHIO, Giorgio. **Los derechos del hombre y el contrato social**. Trad. M. Castaño. Madrid: Editora Reus, s/d, cap. IV.

²⁰⁴ ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977, p. 40.

emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana”²⁰⁵.

Foi justamente esse o erro de Bruno Bauer: não ter abordado a questão judaica pela metódica dialética. Para Marx, como ele não investigou a relação entre a emancipação política e a emancipação humana, não conseguiu entender perfeitamente o problema dos judeus²⁰⁶, e mais, acrescenta-se, o problema dos direitos humanos e da sua efetivação, ficando restrito a um problema religioso, quando a questão era principalmente política.

Não é o que pensavam, porém, os artífices do Estado francês, que não consideravam a “questão religiosa” como um problema político e, assim, diferentemente dos alemães, cujo Estado ainda era religioso, portanto não laico, transferiram o problema da religião do direito público para o direito privado sob a justificativa de que não seria o papel do Estado resolvê-lo²⁰⁷. Deste modo, além de não resolver o problema da religiosidade em si, tornou-o um problema apolítico, isto é, que não cabia ao poder público administrá-lo. Assim, o Estado pôde se livrar de uma limitação – a religião – sem que o homem pudesse deixar de ser limitado pelo seu efeito – a religiosidade. Mas, como adverte Marx, “a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser *religiosa em privado*”²⁰⁸. Isso o leva a concluir que “o homem não foi libertado da religião”, e de todas as limitações de ordem psíquica ou social que ela causa, “ele ganhou liberdade de religião”²⁰⁹.

E isso é muito mais sério do que parece.

Muito antes de uma postura tão somente ateia ou irreligiosa, e, de certo modo, de ojeriza aos credos religiosos – o que levaria Marx a ser acusado infundadamente de anti-semita²¹⁰ – em *A questão judaica* ele revela uma preocupação profunda com a igualdade entre os homens, que é preciso que seja fática, real, e não apenas formal, jurídica. Assim,

²⁰⁵ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 38.

²⁰⁶ Idem, p. 36.

²⁰⁷ Idem, p. 41.

²⁰⁸ Idem, p. 39.

²⁰⁹ Idem, p. 53.

²¹⁰ É preciso fazer uma diferença entre a oposição aos judeus enquanto classe ou entidade religiosa (e, com isso, oposição às suas crenças e ritos) da oposição dos judeus enquanto homens. De fato, é muito estranho que pintem Marx de anti-semita quando ele sempre esteve disposto a ajudá-los, conforme registra uma carta escrita por Marx e dirigida a Ruge em 1843: “Agora mesmo o presidente dos israelitas daqui me visitou e pediu-me que ajudasse com um requerimento parlamentar em favor dos judeus; e eu concordei. Por mais odiosas que eu considere as crenças judaicas, a visão de Bauer me parece no entanto abstrata demais. A questão é fazer o máximo possível de buracos no estado cristão e introduzir sub-repticiamente tantas visões racionais quantas pudermos. Este deve ser ao menos o nosso alvo – e a amargura cresce a cada petição rejeitada”. MCLELLAN, David. **Karl Marx**, op. cit., p. 100.

no que atina à religião, o Estado laico não torna o homem um ser igual *de fato* aos outros homens, pois possibilita que dois homens sejam desiguais socialmente (possuam religiões diferentes), apesar de serem iguais politicamente, o que hoje se chama de igualdade formal, perante a lei.

Isso porque o homem se liberta da religião não por si mesmo, destruindo em si a sua religiosidade, mas através de outrem, o Estado, que é apenas meio, e não um fim. Assim, o homem se liberta apenas politicamente, e, por continuar religioso na esfera privada, entra em contradição consigo mesmo, com a sua essência, que é laica no Estado e mística na sociedade civil. É esta dualidade que Marx não aceita, porque ela esconde desigualdades sob a veste de igualdade. É por isso que a emancipação política se trata de uma libertação parcial, já que a emancipação é feita por um “desvio” – o Estado²¹¹.

Agora, imagine que o tema não seja a religião, mas necessidades mais materiais. O direito à terra, por exemplo. Assim, do ponto de vista jurídico (que inclui o político), todos têm direito de adquirir determinado pedaço de terra, afinal os homens são iguais perante a lei. O problema é que só é possível adquirir terra comprando-a e só quem pode fazer tal negócio é quem tem dinheiro. Assim, embora o Estado estabeleça que todos são iguais *politicamente*, perante a lei, a sociedade civil permanece desigual, e os homens, uns apartados dos outros, o que leva a crer que a emancipação política é parcial, incompleta, precária e insuficiente.

3.4. Emancipação política e direitos humanos: duas esferas insuficientes para libertar o homem

Quando o Estado anula politicamente as diferenças sociais e, assim, promove a igualdade formal (perante a lei), ele produz uma ficção que, como sói acontecer, não corresponde à realidade²¹². Em primeiro lugar, porque anular a desigualdade em abstrato,

²¹¹ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 39.

²¹² Engels argumenta que a igualdade jurídica existe apenas no papel, pois “a burguesia, em sua luta contra o feudalismo, e visando o desenvolvimento da produção capitalista, se viu obrigada a abolir todos os privilégios de casta, isto é, os privilégios pessoais, proclamando, inicialmente, a igualdade dos direitos privados e, em

na folha de papel, não resolve o problema concreto; só o idealismo alemão poderia achar que para vencer as contradições sociais bastaria eliminá-las no pensamento²¹³. Da mesma forma, tornar o problema apolítico e, assim, transferi-lo para a sociedade civil (que foi a solução francesa) também não o resolve, pois transferir o lugar social de um problema não o extingue.

Em pleno século XIX Marx já percebia que não é com norma jurídica que se resolve o problema da desigualdade, mas com políticas públicas, ou, como ele já esboçava, ainda que timidamente, com a revolução, porque quando o Estado transfere o problema da desigualdade social para a sociedade civil, muito antes de anular as diferenças, ele as pressupõe. E mais, não impõe limites às diferenças, pois permite que todas as distinções sociais possam atuar na sociedade civil sem controle. Ao contrário do que alguns pensavam, como Adam Smith, não há “mão invisível”. É nesse sentido a argumentação de Marx:

O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar 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 deles²¹⁴.

seguida, pouco a pouco, a dos direitos públicos, a igualdade jurídica de todos os homens. No entanto, a ânsia de ventura só numa parte mínima se alimenta de direitos ideais; o que ela mais reclama são meios materiais e nesse terreno a produção capitalista cuida de que a imensa maioria dos homens iguais em direitos só receba a dose estritamente necessária para sobreviver, mal respeitando, pois, o princípio da igualdade de direitos no tocante ao desejo de felicidade da maioria – se é que respeita – mais do que o regime da escravidão ou de servidão da gleba”. In: ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 1, op. cit., p. 101. No mesmo sentido, cf. ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. 2 ed. Trad. Livia Cotrim e Márcio Naves. São Paulo: Ensaio, 1991, pp. 24-25; PASHUKANIS, E. **La teoria general del derecho y el marxismo**. Trad. Carlos Castro. Ciudad de México: Editora Grijalbo, 1976, cap. IV; e NAVES, Márcio. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2008, pp. 65-68.

²¹³ “A Crítica crítica lhes ensina que eles conseguirão suprimir o capital real ao ultrapassar a categoria do capital *no pensamento*, que eles conseguirão se transformar *realmente* fazendo de si mesmos homens reais, quando transformarem seu ‘eu abstrato’ na consciência e quando desprezarem, como uma operação contrária à Crítica, toda transformação real de sua existência real, das condições reais de sua existência, ou seja, de seu *eu real*”. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**, op. cit., p. 68.

²¹⁴ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., pp. 39-40.

Assim, a igualdade perante a lei, invenção da modernidade, que Marx chama de emancipação política e alega ser incompleta, não resolve a desigualdade real; aliás, só a esconde. É ela, ao lado da liberdade e de outros direitos formais, que constitui o que se convencionou chamar de direitos humanos – os direitos criados pela burguesia. São estes direitos civis e políticos que estão na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), documento que consagra a liberdade, a igualdade e a fraternidade como pedras de toque da “nova era”, colocando um fim ao Antigo Regime. Porém, como esclarece Hobsbawm, embora a *Declaração* seja um manifesto contra a sociedade hierárquica dos privilégios nobres, não significa que ela esteja voltada a uma sociedade democrática e igualitária²¹⁵.

É que no liberalismo a liberdade e a igualdade são grandezas inversamente proporcionais, ou seja, a primeira é tanto maior quanto mais mitigada for a última. A liberdade existiria plenamente se não fosse a igualdade, isto porque a igualdade tem o fim de impor limites à liberdade (sua função, aqui, é exclusivamente negativa). Nesta perspectiva, liberdade e igualdade são ideais mais contraditórios do que conciliatórios. Não é à toa que o “neoliberalismo” só pode existir com o progressivo desmantelamento do *Welfare State*. Assim, a solução das democracias modernas não é conferir uma igualdade real, mas apenas a igualdade formal, política, ou seja, apenas para alguns e não para todos; o que não resolve o problema, só o esconde. De outro lado, embora compartilhando uma ideologia antípoda à liberal, encontra-se a doutrina da “*égaliberté*”, de Balibar²¹⁶. Segundo ela, dever-se-ia promover uma soma entre a liberdade e a igualdade, pois no Estado Liberal elas se encontram apartadas. Parece-nos, entretanto, que a lógica desta teoria obedece à mesma lógica do liberalismo, só que com o sinal invertido.

O problema é que, quando tratadas separadamente, a liberdade e a igualdade não se combinam mesmo. A questão não é apartá-las ou somá-las, mas negá-las como conceitos isolados e, dialeticamente, criar um outro conceito, que superaria a contradição entre a liberdade e a igualdade. De fato, em uma sociedade liberal só pode existir a emancipação política, ou seja, a igualdade formal, que tem uma função bem definida: a manutenção do *status quo*. Acontece que a sociedade civil, onde vivem os homens, continua conflituosa e

²¹⁵ HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções**, op. cit., p. 91.

²¹⁶ BALIBAR, Étienne. **La crainte des masses**. Politique et philosophie avant et après Marx. Paris: Galilée, 1997.

desigual, privatística e belicosa, alienante e alienada. A solução que Marx deu a isso foi negar a liberdade e a igualdade e criar o conceito de emancipação humana, cuja principal liberdade era a de não ser desigual.

O Estado liberal do século XIX, porém, ao invés de acabar com a desigualdade, preferiu oferecer apenas uma igualdade formal, perante a lei, que, na sociedade civil, não mitigou a liberdade nem conferiu igualdade real. Mas não para por aí, pois até as formalidades legais poderiam ser suprimidas caso houvesse interesse, conforme esclarece a segunda parte do primeiro artigo da *Declaração*: “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. *As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum*” (grifo nosso). Ora, se *não* são livres e iguais em absoluto então só são livres e iguais enquanto isso for conveniente, o que leva a crer que não são nem livres nem iguais.

É neste contexto que Marx inquirir aos judeus: “Que emancipação almejam os judeus, a emancipação humana ou a emancipação política?”²¹⁷ A resposta desta pergunta constitui o fio condutor do texto que está sendo comentado, pois se for a primeira que eles querem então se trata de uma emancipação real, prática e desalienada, todavia se o desejo for pela última se trata de uma emancipação parcial, irreal e que não altera o *status quo*. Ambas são promovidas pelo Estado, só que a primeira exigiria dele, além de uma ação, uma mudança completa de atitude, o que envolveria inclusive a transformação dos paradigmas econômicos; já a segunda bastaria tão-somente uma omissão.

O Estado liberal escolheu a segunda opção: deslocou as exigências da religião para a sociedade civil, e, assim, emancipou o homem apenas politicamente, abstendo-se de resolver o problema da religiosidade ao transformar o Estado em laico, ou seja, retirou os empecilhos que havia para o homem comum (isto é, religioso) participar ativamente da vida pública, mas não retirou do homem a religiosidade que o alienava. Portanto (e agora deslocando o tema do sagrado para o profano), a emancipação política não é prática e real, mas parcial e incompleta. É, antes de tudo, mais uma omissão estatal do que uma ação, isso porque o Estado liberal não tinha interesse em resolver os variados conflitos que ocorriam na sociedade civil, especialmente os distributivos. Assim, sempre que lhe era apresentado um problema social que ameaça a sua estrutura ideológica, o poder público preferia

²¹⁷ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 33.

legalizar o conflito e transferi-lo para a sociedade civil, ao invés de extingui-lo²¹⁸, o que levou Marx a afirmar, em um momento posterior, quando já esboçava uma atitude ainda mais cética quanto aos direitos humanos, que um governo é um “comitê cuja principal função é administrar os interesses da burguesia”²¹⁹.

O problema da parcialidade da emancipação política consiste no fato de que enquanto houver transferência dos conflitos sociais para a sociedade civil, o homem nunca vai se emancipar, porque se, por um lado, a sociedade civil é o terreno da *bellum omnium contra omnes*, por outro lado, as forças que se digladiam nesta sociedade são desiguais, e, por isso, necessitam da intervenção do Estado, e não da sua omissão; a não ser que tal omissão seja propositada, o que o Marx desta época começa a desconfiar.

Segundo Atienza, a crítica de Marx neste período se baseava em que, para ele, “as ordens, os estamentos, introduziam um elemento de particularidade no Estado”, isto é, “introduziam os interesses particulares no que deveria ser a esfera dos fins e dos interesses gerais e, portanto, iguais”²²⁰. De fato, se o Estado se abstém de intervir em prol do mais vulnerável para fazer com que todos tenham iguais oportunidades (afinal, o que interessa é a igualdade real) é porque está ao lado do hipersuficiente (o sujeito ou classe mais forte), só podendo oferecer ao homem comum a igualdade formal, política.

O problema é que esta situação gera um conflito insolúvel no homem, já que na política ele é tratado como um igual, mas na sociedade não. Assim, cinde-se um sujeito em dois tornando-o limitado e ilimitado ao mesmo tempo, tudo a depender do local social onde ele se encontra. Esta esquizofrenia, porém, tem efeitos bem programados: ela institui a desigualdade jurídica ao impedir que certos homens possam usufruir determinados bens jurídicos, apesar de declarar que os homens são iguais juridicamente.

²¹⁸ Cf., neste sentido, a história do direito do trabalho, ramo do direito que surgiu para proteger o sistema capitalista, e não os trabalhadores. De fato, “O direito do trabalho normatiza o conflito para que a luta não aconteça de forma amadora, através de guerras, revoluções e levantes, ou seja, de forma desordenada e sem parâmetros. Ele prefere, ao invés de extinguir as classes, reconhecê-las, inserindo o trabalhador na dinâmica do regime capitalista, desconsiderando a desumanidade e a exploração do capital”. In: BASTOS, Ronaldo. **O conceito do direito em Marx**, op. cit., p. 103.

²¹⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. Trad. Sueli Tomazzini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 27.

²²⁰ No original: “[...] los órdenes, los estamentos, introducían un elemento de particularidad en el Estado; es decir, introducían los intereses particulares en lo que debería ser la esfera de los fines y los intereses generales e, por tanto, iguales”. ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., pp. 36-37.

Isso é possível transferindo o problema das diferenças sociais, que antes eram problemas do direito público (na Alemanha, por exemplo), para a sociedade, *locus* do direito privado (como foi feito pela França). Isso faz com que o Estado não precise se constrianger com o fato de que os homens são diferentes (financeiramente, culturalmente etc.), porque o papel dele – o Estado –, que não é social, é jurídico (como se um pudesse ser desvinculado do outro) estaria cumprido apenas com a garantia da igualdade formal. Mas não é contraditório que o direito de propriedade seja um direito fundamental sem que a maioria da população possa usufruí-lo na sociedade? Em termo mais genéricos, não é estranho que os direitos *fundamentais* não sejam acessíveis a todos os homens?

A contradição está no fato de que o direito de propriedade provém da liberdade de ter propriedade e, neste caso, a liberdade, como faceta dos direitos humanos, só pode ser a liberdade burguesa, liberdade ilimitada para uns e encarcerada para outros, total para uns e anulada para outros. Por outro lado, a igualdade só pode ser a igualdade formal, porque se fosse material entraria em conflito insolúvel com o direito de propriedade, que é a liberdade de produzir, mesmo que impedindo a liberdade daqueles que não têm os meios e só podem se vender. Isso faz com que “cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição da sua liberdade”²²¹. Mas toda emancipação, adverte Marx, é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem²²².

É neste contexto que Marx diferencia os direitos do homem e do cidadão, presentes nas *Declarações* francesas e na americana, que corresponderiam, respectivamente, à emancipação política (parcial) e à emancipação humana (total). Os primeiros seriam os direitos do homem privado, egoísta e separado dos outros homens e da sua comunidade, ou seja, um direito alienado, que, segundo Marx, corresponde ao que se chama comumente de “direitos humanos”. Direitos do homem (*drois de l’homme*), portanto, são os direitos dos membros da sociedade burguesa, cuja normatização veio a lume graças à emancipação política²²³, o que a teoria constitucionalista moderna chama de “direitos de primeira geração”, ou seja, direitos liberais que exigem uma abstenção do Estado de intervir na vida dos particulares (cf. seção 1.1).

²²¹ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 49.

²²² Idem, p. 52.

²²³ Idem, p. 48.

Mas não pense que com a segunda ou terceira geração, que exige prestações positivas do Estado, os direitos humanos se “humanizam”, pois como estranha Marx em uma obra posterior, quando lhe perguntaram se o objetivo do comunismo é extinguir a propriedade, ele responde que a propriedade já está extinta para a maioria da população, que só vende a sua força de trabalho porque não pode ter outros meios de produzir e, assim, sobreviver²²⁴. E arremata: o objetivo do comunismo não é extinguir toda a propriedade, mas extinguir tão-somente a propriedade burguesa²²⁵, já que esta existe em prol da liberdade pura e irrestrita, independentemente de qualquer sentido ou interesse social, isto é, a despeito da igualdade (real) entre os homens.

Assim, afirma Marx:

[...] 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 egoísta²²⁶.

3.5. As críticas de Atienza sobre a abordagem dos direitos humanos em *A questão judaica*: considerações críticas

Manuel Atienza, porém, considera que as críticas de Marx em *A questão judaica* são, por um lado, exageradas, e, por outro, não têm mais atualidade. Assim, o objetivo desta seção é realizar considerações críticas sobre a abordagem do jurista espanhol.

Primeira crítica. Marx não teria feito nenhuma referência ao aspecto mais revolucionário das *Declarações*: o “direito de resistência frente à opressão”²²⁷.

²²⁴ “Revoltai-vos por querermos suprimir a propriedade privada. Mas, em vossa sociedade atual, a propriedade privada está abolida para nove décimos de seus membros. Ela existe precisamente porque não existe para nove décimos de seus membros. Criticai-nos por querermos suprimir uma propriedade que pressupõe, como condição necessária, que a imensa maioria da sociedade seja desprovida de toda propriedade”. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 51.

²²⁵ Idem, p. 47.

²²⁶ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 50.

²²⁷ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 59.

A postura crítica de Marx não quer dizer, necessariamente, que ele não reconhecesse a importância da emancipação proporcionada pelos direitos humanos, emancipação esta que ele chamou de “política” e disse ser parcial. Isso porque ela foi a forma através da qual os franceses lutaram contra a opressão do Antigo Regime e, por isso, teve um papel singular na história das ideias jurídicas. O próprio Marx admitia que a questão da parcialidade desta emancipação era um problema de referência, pois em relação a *ela mesma* era uma emancipação total, em virtude de atingir todos os seus objetivos (burgueses); apenas em relação à emancipação humana é que ela era parcial²²⁸.

Assim, embora Atienza critique Marx, esta crítica é improcedente, pois a importância dos direitos humanos está implícita no texto de 1844. Ora, se Marx não reconhecesse o papel desta emancipação política ele não a teria chamado de “parcial”, muito menos de “emancipação”. Em *O Manifesto do Partido Comunista*, e aqui vai um segundo argumento, Marx não só irá reconhecer o papel desempenhado pela *Declaração* como também o papel revolucionário da burguesia no que atina à modificação das estruturas sociais²²⁹.

O problema é que, embora a emancipação política seja um ganho, ela não é suficiente. É claro que os direitos humanos conquistados (ou impostos, já que fruto de um processo revolucionário) pela burguesia constituem um momento importante para a superação de algumas estruturas sociais, mas só ela não basta. Por isso, é preciso a emancipação humana, que representa um momento maior de superação desse estado de coisas. Durante a sua obra, Marx denominou esse “estado” de diferentes formas: na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, ele a chamou de “verdadeira democracia” (*wahre Demokratie*); em *A questão judaica*, de “emancipação humana” (*menschlichen Emanzipation*); e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de “comunismo” (*Kommunismus*). Todos seriam “estados” representantes de regimes políticos sem classes e, por conseguinte, sem alienação e exploração; na verdade, são três nomes diferentes para o mesmo ideal libertador.

²²⁸ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 42.

²²⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 27. Furet explica que “o que Marx admira na burguesia francesa do século XVIII, em contraste com a burguesia alemã, e nos seus filósofos, em contraste com os filósofos alemães, é a energia na definição e na realização dos seus objetivos”. FURET, François. **Marx e a revolução francesa**. Trad. Paulo Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989, p. 45.

É claro que parece estranho (principalmente depois das duas grandes guerras mundiais) que a emancipação humana não deva consistir na garantia dos direitos humanos²³⁰. O que tem de singular na proposta de Marx é o desejo pelo fim da mediação política entre o sujeito e o Estado e o fim do apartamento social entre o Estado e a sociedade civil. Na “verdadeira democracia” deveria haver um encontro do homem com o cidadão, ou seja, do homem individual com o homem abstrato, o que implicaria no fim da cisão entre o homem da sociedade civil e o da política. Segundo Marx, isso acontecerá “quando o homem tiver reconhecido e organizado suas forças próprias como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política”²³¹. Mas aqui não é o lugar para explicar como se daria essa nova organização política.

O que nos interessa é que essa ideia de emancipação humana aparece justamente quando Marx começa a se aprofundar nos estudos dos economistas clássicos, notadamente Adam Smith e David Ricardo, mas ainda não domina completamente as categorias econômicas. Porém, já é notório o seu inconformismo com a igualdade fictícia contida nas *Declarações*, e, por isso, a necessidade de ultrapassá-la. É uma postura semelhante à que ele tinha em relação ao cristianismo, e não é à toa que Marx tenha dito que não há incompatibilidade alguma entre a religião e os direitos humanos²³². De fato, no

²³⁰ Como argumenta Atienza, “existem interpretações muito diversas dos direitos humanos e hoje inclusive poderia se falar de uma certa perda de sentido do conceito desde o momento em que a expressão ‘direitos humanos’ está tão carregada de emotividade favorável que todas as ideologias políticas parecem estar de acordo na afirmação de que os direitos humanos constituem o conteúdo fundamental da ideia de justiça” (No original: “[...] existen interpretaciones muy diversas de los derechos humanos y hoy incluso podría hablarse de una cierta pérdida de sentido del concepto desde el momento en que la expresión ‘derechos humanos’ está tan cargada de emotividad favorable que todas las ideologías políticas parecen estar de acuerdo en la afirmación de que los derechos humanos constituyen el contenido fundamental de la idea de justicia”). ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 2.

²³¹ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 52.

²³² “A incompatibilidade entre religião e direitos humanos está tão longe do horizonte dos direitos humanos que o direito *de ser religioso*, e de ser religioso da maneira que se achar melhor, de praticar o culto de sua religião particular é, antes, enumerado expressamente entre os direitos humanos. O *privilégio da fé* é um *direito humano universal*”. In: Idem, 2010, p. 48. No mesmo sentido, VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 107 e ss., para quem a “noção moderna de direitos humanos tem raízes teológicas”. Mas isso não é à toa. Embora os contratualistas e, de modo geral, toda a filosofia praticada nos séculos XVII e XVIII, fossem aversos à teologia e valorizassem o conhecimento laico, o chamado “processo de secularização” da cultura (cf. SALDANHA, Nelson. **Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico**. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005, pp. 39-55) não foi feito através de um corte “radical” do conhecimento teológico. É certo que esse “processo” conduz a um predomínio dos elementos laicos em detrimento dos teológicos, mas isso não significa que argumentos de ordem teológica tenham deixado de existir.

crilistianismo, embora Paulo de Tarso defendesse que “já não pode haver nem judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher”²³³, tal igualdade só existia no mundo sobrenatural, já que no mundo dos homens o cristianismo continuou admitindo por muito tempo a escravidão e a inferioridade da mulher em relação ao homem, além da também inferior condição dos povos americanos, africanos e asiáticos colonizados em relação aos colonizadores europeus²³⁴. Para Marx, em um raciocínio metafórico, o mundo sobrenatural seria a política e a sua religião, os direitos humanos.

Segunda crítica. A decisão de Marx de interpretar os direitos do cidadão como subordinados aos direitos do homem é discutível. Embora os direitos humanos da *Declaração* só permitissem que o “cidadão”, e não o “homem” pudesse participar da formação da vontade política, Marx pensava a relação do “cidadão” com o “homem” como uma relação de “meios e fins”²³⁵.

Como veremos em breve (seção 4.2.1), a tese central de Atienza é que os direitos humanos, na obra de Marx, seria o “meio” através do qual seria possível atingir o comunismo, isto é, o aprofundamento dos direitos humanos do liberalismo seria a forma de se chegar ao comunismo, ou, na linguagem de 1844, o aprofundamento da emancipação política seria a ponte que levaria à emancipação humana. A ideia desta crítica é mera decorrência da tese geral de Atienza e é nesse sentido que o “cidadão” era um meio para se chegar ao fim – o “homem”.

Porém, não há nada mais equívoco do que isso, e uma leitura superficial de *A questão judaica* atesta justamente o contrário: a emancipação política (isto é, os direitos humanos), a despeito de ser importante – como vimos nos comentários da *primeira crítica* –, era uma emancipação burguesa, e nada indica que o seu aprofundamento seria suficiente para se alcançar a emancipação humana (pelo menos, há trechos que negam essa interpretação: “os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são

Principalmente no direito, que, enquanto “saber dogmático” (FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**, op. cit., p. 38 e ss.), tem muito mais afinidade com o método da teologia do que com o das ciências sociais (a sociologia e a antropologia, por exemplo), o que levou Carl Schimidt a conceituar o saber jurídico como uma “teologia política” (cf. SCHIMITT, Carl. **Théologie politique**. Paris: Gallimard, 1988).

²³³ TARSO, Paulo de. Epístola aos Gálatas. In: VVAA. **O novo testamento de nosso senhor Jesus Cristo**. Rio de Janeiro: Sociedade bíblica do Brasil, s/d, p. 226.

²³⁴ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 18.

²³⁵ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 60.

que os direitos do *membro da sociedade burguesa*²³⁶; “a *emancipação política* não é por si mesma a *emancipação humana*”²³⁷; “Nos momentos em que [o Estado] está particularmente autoconfiante, a vida política procura esmagar seu pressuposto, a sociedade burguesa e seus elementos, e constituir-se como a vida real e sem contradição do gênero humano”²³⁸). Na verdade, Marx nega a identificação entre emancipação política e emancipação humana, e em nenhum momento afirma que uma é consequência do aprofundamento da outra. Para Marx, os direitos humanos (o “meio”, segundo Atienza) não eram capazes de atingir o comunismo (o “fim”), pois os direitos humanos eram uma forma de assegurar a sociedade burguesa e não de ultrapassá-la. Da mesma forma, o “cidadão” não era um “meio” e o “homem”, o fim; isso porque o “meio” (cidadão) seria o próprio “fim” da sociedade burguesa. Na sociedade burguesa não havia nenhuma emancipação para além da emancipação política.

Terceira crítica. A crítica que Marx faz a cada um dos direitos humanos deveria ser atenuada. Se é certo que as *Declarações* tratam a liberdade, em regra, como liberdade negativa (só é possível fazer o que não está proibido por lei), a *Declaração* de 1793 estende a liberdade e a igualdade a um plano político (direito de participação na vida política) e, inclusive, ainda que excepcionalmente, a um plano material, isto é, real²³⁹.

De fato, os direitos humanos não eram apenas *negativos*, isto é, não consistiam apenas na abstenção do Estado de intervir na vida dos indivíduos. Um direito como a *segurança*, por exemplo, não poderia ser concretizado sem uma posição ativa do Estado. Nesse sentido, a liberdade e a igualdade também não eram apenas negativas, pois o direito de participar da vida política demanda uma posição ativa, um “convite” do Estado para que os homens participem da vida política. Tudo isso é certo e não pode ser contestado. O que é problemático nesta crítica é que Marx sabia disso, como podemos ver neste trecho (dentre vários outros), quando ele trata dos direitos humanos: “O seu conteúdo [dos direitos humanos] é constituído pela *participação* na *comunidade*, mais precisamente na *comunidade política*, no *sistema estatal*”²⁴⁰. Só Atienza que não viu. Um problema ainda maior é que a liberdade e igualdade positiva continuam circunscritas ao âmbito político; o

²³⁶ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 48.

²³⁷ Idem, p. 46.

²³⁸ Idem, p. 42.

²³⁹ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 61.

²⁴⁰ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 47.

mesmo cidadão que possui “igual” participação na política continua “desigual” na sociedade civil, e não tem nenhum nível de participação nesta esfera. O que indignava Marx era *que* espécie de regime político (a democracia) é esse que a participação popular é circunscrita a uma esfera de convivência indireta (a política), enquanto que no espaço de convivência direta (a sociedade civil) não há a mínima possibilidade de participação.

Nada indica, porém, como argumenta Žižek, que a democratização da sociedade civil resolva esta ordem de problemas, pois é a aceitação dos mecanismos democráticos – como quer a socialdemocracia – que impede a mudança radical das relações capitalistas²⁴¹. O Marx de *O capital* levará isso em conta, e foi por essa razão que ele abandonou os direitos humanos – o que inclui também a política – como estratégia de mudança radical da sociedade. Ao invés de democratizar o sistema capitalista, era preciso destruí-lo, pois não há um capitalismo *melhor*²⁴² (como pensam alguns militantes dos direitos humanos ou os entusiastas do *welfare state*); todo capitalismo é explorador e alienante.

Quarta crítica. A crítica de Marx deste período teria um valor, no melhor dos casos, tão-somente histórica. A sua vigência estaria vinculada a um determinado período do desenvolvimento histórico dos direitos humanos, mas não poderia se estender ao que hoje são os direitos humanos²⁴³.

O que é peculiar nesta crítica é que pela primeira vez Atienza analisou Marx historicamente, isto é, considerando quais eram os direitos humanos da sua época. Tal postura é uma *exceção no modus operandi* do jurista espanhol; isso porque o que caracteriza a sua abordagem é justamente a falta de historicidade, método que termina por comprometer o seu trabalho. Mas, afóra este problema metodológico, que nos deteremos em breve (seção 4.2.1), é preciso dizer que esta crítica é, em parte, pertinente, e constitui um dos problemas centrais que pretendemos resolver nesta Dissertação, que consiste em refutar tanto os autores que aplicam *diretamente* (sem adaptações) a “crítica marxiana aos direitos humanos” aos direitos humanos de hoje²⁴⁴ quanto àqueles que tentam *adivinhar* ou

²⁴¹ ŽIŽEK, Slavoj. *Occupy Wall Street, ou O silêncio violento de um novo começo. O ano em que sonhamos perigosamente*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 92.

²⁴² Em sentido contrário, SAYEG, Ricardo; BALERA, WAGNER. *O capitalismo humanista*. Petrópolis, RJ: KBR, 2011.

²⁴³ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*, op. cit., p. 67.

²⁴⁴ Cf. TRINDADE, José Damião de Lima. *Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels: emancipação política e emancipação humana*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2011.

supor o que Marx diria sobre os direitos humanos atuais²⁴⁵. Ambas as interpretações são problemáticas: a primeira, porque desconsidera que os direitos humanos atuais são muito mais abrangentes (em normatização e em significado) que os que existiam na época de Marx; a segunda, porque, como já mencionado na Introdução, quer ser porta-voz de um cadáver. O teórico marxista, entretanto, deve ter *voz própria*, o que implica em utilizar (caso queira) a metodologia de Marx para criar uma *crítica nova*, e não repetir anacronicamente a crítica marxiana.

Porém, a segunda parte da crítica de Atienza (a análise de Marx teria uma importância somente histórica) não tem pertinência. Embora não queiramos adiantar uma questão que será abordada mais adiante (cap. VI) – onde esboçaremos uma teoria marxista dos direitos humanos contemporâneos –, é preciso dizer que algumas das críticas que Marx fez aos direitos humanos do século XIX foram atendidas com os direitos humanos de *segunda geração* (direitos econômicos, sociais e culturais), que surgiram no século XX. Tal fato poderia levar à (equivocada) conclusão de que a análise de Marx dos direitos humanos teria um valor somente histórico, posto que as suas reivindicações foram atendidas. Uma ideia deste tipo é duplamente equivocada: em primeiro lugar, a “segunda geração de direitos” carece de efetividade²⁴⁶, o que, na prática (isto é, para a sociologia), é o mesmo que não haver normatização; e, em segundo lugar, mesmo as partes “efetivas” não resistem às crises capitalistas, como pode ser visto com o problema da flexibilização das normas trabalhistas e da precarização dos empregos. Inclusive, o próprio *princípio da proibição do retrocesso social*, criado pelo jurista português Gomes Canotilho, já foi considerado pelo seu próprio formulador como algo ultrapassado diante da crise econômica europeia²⁴⁷.

²⁴⁵ Pogrebinschi chega a dizer, na esteira da *adivinhação*, que “olhando para o mundo de hoje, Marx certamente não se oporia ao discurso dos direitos humanos, mas ele os reconheceria, mais uma vez, como parte de um processo de emancipação política, e não de emancipação humana”. POGREBINSCHI, Thamy. *Liberdade + Igualdade = Emancipação*. LIMA, Martonio Mont’alverne Barreto; BELLO, Enzo. **Direito e marxismo**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010, p. 177.

²⁴⁶ Cf. FEITOSA, Enoque. Direitos humanos: entre a promessa formal e as demandas por sua concretização (um ensaio de interpretação marxista). STAMFORD, Artur. **O judiciário e o discurso dos direitos humanos**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011, pp. 67-80.

²⁴⁷ Cf. CANOTILHO, José Joaquim Gomes. O direito constitucional como ciência de direcção – o núcleo essencial de prestações sociais ou a localização incerta da socialidade (contributo para a reabilitação da força normativa da “Constituição Social”. In: ____ *et all.* (Coords.). **Direitos fundamentais sociais**. São Paulo: Saraiva, 2010, pp. 11-31; _____. O direito dos pobres no activismo judiciário. In: ____ *et all.* (Coords.). **Direitos fundamentais sociais**. São Paulo: Saraiva, 2010, pp. 33-35.

Atienza ainda argumenta que o “esquema” de Marx não parece ser mais válido se for tomada como referência as sociedades capitalistas avançadas nas quais o Estado cumpre um papel cada vez mais intervencionista na sociedade civil e na regulação da economia²⁴⁸.

Inicialmente, importa saber o que Atienza quer de verdade: analisar a relação de “Marx” ou do “marxismo” com os direitos humanos. Se for a última, o que não acreditamos ser, está formado um problema metodológico insolúvel, pois há tantos “marxismos” que, seguramente, é impossível pesquisar toda a literatura atualmente existente; num espaço incontrolável deste tipo, o máximo que o pesquisador consegue fazer é identificar tendências... Se, por outro lado, a intenção dele for estudar Marx, o que é mais provável em virtude do título do seu trabalho, está gerado um novo problema: não podemos exigir de Marx a análise de uma sociedade que não era a dele. Se os direitos humanos, após as constituições do México (1917) e Weimar (1919), e mais, à criação da Organização Internacional do Trabalho (1919), passou a reconhecer direitos sociais, econômicos e culturais, não se pode culpar Marx, pois, como já alertamos, os direitos humanos que eram objeto de sua análise eram constituídos apenas pelos direitos civis e políticos (cf. seção 1.1). Aliás, antes de criticá-lo, é preciso enaltecê-lo por teorizar um complemento que, como a História mostrou, se fez necessário.

Por outro lado, é preciso investigar se os direitos humanos são suficientes para garantir a sua própria normatização. Em outras palavras, quando normas jurídicas contradizem a economia burguesa é preciso saber se é possível impedir que a economia condicione a construção de novas normas jurídicas. Para não correr o risco de sermos abstratos, pensemos nos seguintes termos: diante da “bolha imobiliária” norte-americana de 2007, da quebra emblemática do banco *Lehman Brothers* em setembro de 2008, da crise financeira porque passa a Grécia desde 2009 e a Espanha (para não falar de outros países) desde 2011 etc., como poderá ser conduzida uma política de proteção aos direitos humanos? Talvez a injeção de 750 bilhões de euros no mercado financeiro e a negação da renovação, por parte do governo francês, por questões de “limitação orçamentária”, da ajuda de 150 euros a famílias francesas necessitadas²⁴⁹; talvez o uso (não autorizado pela população) de dinheiro público para “salvar” o setor bancário; talvez a flexibilização das

²⁴⁸ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 61.

²⁴⁹ Cf. HALIMI, Serge. As marionetes políticas e seus defensores. **Le Monde Diplomatique Brasil** (Dossiê 08: Crise Bancária – o roubo do século), ano 1, nov./dez. 2011, p. 77-81.

normas trabalhistas e a precarização dos empregos; talvez a concessão do Prêmio Nobel da Paz à União Europeia por salvar o “euro” etc. não seja o que se espera da intervenção do Estado na economia, pois tal intervenção não tem por fim (ou se tem, não é isso que está acontecendo) melhorar a vida da população, mas sim piorá-la. Nesse sentido, a crítica de Marx não teria importância “somente histórica”; pelo contrário, estaria cada vez mais atual.

3.6. Da alienação à autodeterminação humana: a relação da crítica dos direitos humanos com a crítica da economia política

Quando Marx escreve *A questão judaica* o seu objetivo não era nem estudar o mundo “sobrenatural” nem uma religião específica, apesar de que, na Alemanha, por todos os motivos que vimos, a crítica da religião era a primeira de todas as críticas. Na verdade, a sua intenção era investigar a sociedade civil e como ela interagia com o Estado – se em condição de subordinação ou de superioridade. Marx só tratou da religião judaica porque, na Alemanha, era ela que estava impedindo que os judeus obtivessem a emancipação política. Mas uma coisa incomodava o filósofo alemão: a filosofia lhe parecia insuficiente para entender as complexidades da sociedade civil.

De fato, desde 1842, quando ele tratou da lei sobre os furtos de lenha e teve que investigar os “interesses materiais”, Marx percebeu que a filosofia teria que ser complementada por algum conhecimento que fosse apto para explicar a “luta de classes”. Para Marx, esse conhecimento era a economia política²⁵⁰. Um pouco mais à frente, em 1844, quando ele já era editor dos *Anais Franco-Alemães*, Marx recebeu uma contribuição

²⁵⁰ Segundo Teixeira, “a expressão [economia política] origina-se das palavras gregas *politeia* e *oikonomika*; *politeia* provém de *polis*, a cidade-Estado da Grécia clássica e significa organização social; *oikonomika*, por sua vez, é composta de outras duas palavras – *oikos*, casa, economia doméstica, e *nomos*, lei. Ficamos assim com uma expressão que quer dizer alguma coisa como ‘o estudo das leis que regem a economia das organizações sociais’ e que foi usada originalmente para designar problemas econômicos de um âmbito maior que a simples economia doméstica”. TEIXEIRA, Aloisio. Marx e a economia política: a crítica como conceito. **Revista Econômica**, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, v. II, no. 4, 2000, p. 90. De outro lado, e sem pretensões etimológicas, há quem defina a “economia política” como aquela ciência social que estuda “as leis da produção social e da distribuição dos bens materiais nos diferentes estágios de desenvolvimento da sociedade humana”. ACADEMIA DE CIÊNCIAS DA URSS. **Manual de economia política**. Rio de Janeiro: Vitória, 1961, p. 11.

de Engels (“Esboço de uma crítica da economia política”) que o influenciou bastante²⁵¹. A partir da leitura deste texto e de estudos acumulados, ele resolveu ingressar em um novo período de autoesclarecimento, como já tinha feito em Kreuznach para estudar a obra de Hegel. A diferença é que o objetivo agora não era mais estudar a filosofia alemã, mas sim a economia política clássica. O resultado disto foi a análise de alguns textos econômicos disponíveis (principalmente de Say, Smith e Ricardo), reunidos em três manuscritos que só foram publicados em 1927 (isso porque eles eram destinados mais para o autoesclarecimento de Marx do que para publicação). Hoje eles são conhecidos como *Manuscritos econômico-filosóficos*, *Manuscritos de 1844* ou *Manuscritos de Paris*.

Nos *Manuscritos*, Marx trabalha variados assuntos sob a ótica filosófica e econômica. Dentre eles, o de maior destaque é a alienação do trabalhador no sistema capitalista. O conceito de alienação, além de importante para entender o próprio marxismo, é fundamental para entender como Marx encarava os direitos humanos neste período. A alienação é aquele movimento pelo qual alguém ou alguma coisa cria uma realidade que acaba se tornando estranha²⁵². No caso da alienação do trabalho, que é a preocupação de Marx, ela consiste no fato do trabalhador criar um objeto que se opõe a ele quando vira mercadoria. Aqui a alienação ocorre porque o objeto, quando transformado em produto consumível, não pertence mais ao produtor, separando-se dele, ganhando vida própria. Ademais, quanto mais “vida” (valor monetário) tem a coisa, menos “vida” (valor monetário) possui o trabalhador.

O homem se aliena no trabalho porque este é exterior ao trabalhador²⁵³, já que não lhe pertence; na verdade, pertence a outro – o capitalista. A primeira consequência é que o homem comum, com o salário que ganha, não é capaz de comprar o produto por ele mesmo produzido ao preço que foi fabricado. A alienação está no fato do trabalhador ser

²⁵¹ Segundo Marx, o escrito de Engels tinha sido um “genial esboço” e o tinha influenciado “completamente”. In: MARX, Karl. Prefácio. **Contribuição à crítica da economia política**, op. cit., pp. 48-49.

²⁵² Marx utiliza basicamente duas palavras para indicar a alienação. A primeira é *Entäußerung*. “Ent” quer dizer “movimento para”, que é o movimento da expressão, e “Äussere” quer dizer “exterior”, de modo que *Entäußerung* significa “projeção ou movimento para o exterior”. A outra palavra é *Entfremdung*. “Ent”, como vimos, quer dizer “movimento para” e “Fremd” quer dizer “estranho”, de modo que *Entfremdung* é “movimento por meio do qual alguém ou alguma coisa cria uma realidade estranha”. Para simplificar, normalmente é traduzida por “estranhamento”. Cf. MARX, Karl. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. Disponível em: http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_465.htm. Acesso em: 21 dez. 2012.

²⁵³ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 114.

impossibilitado de adquirir um produto em um plano igualitário, isto é, pagando um preço diretamente proporcional à quantidade de investimento (humano e material) que a coisa recebeu. Como veremos ao estudar *O capital* (cf. seção 5.2), o valor de uma mercadoria é medido pela quantidade de trabalho socialmente necessário para produzi-la; assim, se ela tem um valor superior a isso é porque o capitalista está auferindo lucro, que corresponde às horas de trabalho não pagas ao trabalhador. Tal fato gera uma segunda consequência: se o trabalhador está alienado no produto da sua atividade, quer dizer que também está se alienando na própria atividade – a produção²⁵⁴.

Marx pretendia modificar a relação do homem com o trabalho, que para ele era injusta. O objetivo era fazer com que o homem pudesse se realizar na sua atividade para, assim, alcançar a essência humana. Como vimos acima (seção 3.2), Marx manteve, até 1845, uma relação respeitosa com o filósofo Ludwig Feuerbach e foi deste que ele se apropriou da noção de “vida genérica”. Para Feuerbach, a vida genérica se consubstancia quando o homem participa da humanidade, e, assim, ele é capaz de tomar consciência da sua essência²⁵⁵. Marx trabalha este conceito e identifica a “vida genérica” (isto é, a essência humana) com o “trabalho”, pois é nele que o homem cria e recria a sua existência constantemente. O argumento de Marx – e aqui tem um dedo deste intérprete – é que como os seres humanos são identificados pelo que fazem (engenheiros, advogados, pescadores etc.) e o que fazem (isto é, as suas atividades profissionais) define o que são, o trabalho, ou em termos mais abstratos, a *ação humana* é um modo dos homens atingirem a sua essência.

O problema é que no capitalismo isso não funciona deste jeito. Ao contrário, nele há uma inversão. Isso porque, embora o homem seja essencialmente um ser genérico no trabalho, pois esta é uma atividade praticada com lucidez e apta a trazer felicidade, no sistema capitalista o trabalhador não labora pelo prazer de trabalhar e a sua felicidade está fora do trabalho, porque no trabalho industrial o homem nega a si mesmo, perde a sua essência. Assim, o trabalho é apenas um meio de existência para o trabalhador, pois sem ele o obreiro morreria de fome; não é, portanto, a existência em si, a essência humana. No capitalismo, o homem não vive *no* trabalho, mas *através* do trabalho, porque o labor não constitui a satisfação de uma necessidade, mas simplesmente um meio para a busca de

²⁵⁴ Idem, p. 114.

²⁵⁵ Cf. FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988, pp. 71 e ss.

outras necessidades. O trabalho alienado, desta forma, inverte a relação, já que o homem, como ser lúcido, consciente, enfim, genérico, transforma a sua atividade vital, o trabalho, caracterizador da sua humanidade, em simples meio da sua existência²⁵⁶.

Esse é o terceiro sentido da alienação – a alienação da “vida genérica”, isto é, a alienação significando a perda da essência humana. Marx achava que para resolver o problema da alienação seria preciso encontrar uma forma do homem recuperar a vida genérica. Só que para isso o trabalho não poderia ser despótico e forçado, nem pertencer a outro. Era preciso que a relação do homem com o seu trabalho fosse *natural* e, para tanto, o produto do trabalho humano não poderia (artificialmente) oprimir o trabalhador.

Na cabeça de Marx, isso só seria possível com a extinção da propriedade privada e, por conseguinte, com a coletivização da produção. Veja:

A propriedade privada *material*, imediatamente *perceptível*, é a expressão material e sensível da vida *humana alienada*. O seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação *sensível* do movimento de toda a produção anterior, quer dizer, a realização ou realidade do homem. A religião, a família, o Estado, o Direito, a moral, a ciência, a arte, etc., constituem apenas modos *particulares* da produção e submetem-se à sua lei geral. A eliminação positiva da *propriedade privada*, tal como a apropriação da vida *humana*, constitui portanto a eliminação positiva de toda a alienação, o regresso do homem a partir da religião, da família, do Estado, etc., à sua existência *humana*, ou seja, *social*. A alienação religiosa como tal ocorre apenas na esfera da *consciência*, da inferioridade humana, mas a alienação econômica é a da *vida real* – a sua eliminação inclui, por consequência, os dois aspectos²⁵⁷ (grifos no original).

Essa junção entre o naturalismo e o humanismo defendida por Marx é importante e, como tal, deve ser esclarecida, pois ela *não* tem implicações somente filosóficas, mas uma importância vital para o trabalhador, de modo que um (o homem) não pode existir sem o outro (a natureza). De fato, o trabalhador não pode criar nada sem a natureza, entendida esta como o mundo externo sensível. Ao mesmo tempo em que a natureza fornece os meios de existência do trabalho, ou seja, os objetos, fornece também os meios de existência física do trabalhador. E quanto mais o trabalhador se apodera da natureza, do mundo exterior, mais ele se priva dos próprios meios de existência. Assim, o objeto é imprescindível à sua

²⁵⁶ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**, op. cit., p. 116. Guevara, nesta linha de raciocínio, defende que a educação que combina com o comunismo é a “educação na qual o trabalho perde a categoria de obsessão que tem no mundo capitalista e passa a ser um grato dever social”. GUEVARA, Ernesto. O que deve ser um jovem comunista. **Textos políticos**. Trad. Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 2009, p. 36.

²⁵⁷ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**, op. cit., pp. 138-139.

existência na medida em que o habilita para existir, primeiro como trabalhador e depois como sujeito físico. Dessa forma, adverte Marx, “ele só pode se manter como sujeito físico na condição de trabalhador e só é trabalhador na condição de sujeito físico”²⁵⁸. Estas ideias, como se pode ver, antecipam em muito tempo a preocupação que temos hoje com a ecologia.

Agora, se um e outro – isto é, homem e natureza – estão dissociados na sociedade do século XIX não é à toa e sem razão; eles não só estão divorciados como têm que estar. A explicação para tal apartamento pode ser de variadas matizes. Para Marx, isso se dava tanto por causa da propriedade privada quanto da divisão social do trabalho. Esta é uma alienação cuja forma é material (pois a especialização do processo produtivo é um ato do capitalista e *constrange* o trabalhador a obedecê-la), embora o seu conteúdo gere problemas existenciais. Aqui a alienação ocorre porque o trabalho fragmentário impede que os homens possuam consciência total da realidade; em termos mais concretos, conheçam toda a cadeia produtiva. O problema – e agora retornando à abstração – é que o homem precisa ter consciência da totalidade, e não só do *que* produz, mas do *como* (o itinerário produtivo) e do *porque* (finalidade da produção), pois só assim ele vai saber a razão de ser da atividade e poderá julgar a sua realização ou não no trabalho. Isto porque todas as vezes que o homem não se satisfaz no trabalho ele abdica da *vida humana* e se torna um animal, um autômato, que sobrevive apenas.

O problema é que se o homem está alienado do produto do seu trabalho e na atividade produtiva; e mais, se o homem está alienado da “vida genérica” e, por conseguinte, apartado da essência humana, conseqüentemente ele está alienado de todos os outros homens e todos os outros homens estão alienados da essência humana²⁵⁹. Para Marx, isso acontece porque a sociedade burguesa produz uma *ilusão comunitária*. A igualdade e a liberdade burguesas são somente políticas, e não sociais; por isso, ambas são *irreais*. De fato, se é na sociedade civil que estão os conflitos distributivos, então é aqui que a liberdade e a igualdade devem existir efetivamente; o fato delas existirem na política é um dado irrelevante. É por isso que Marx caminha da crítica da política à crítica da economia, porque é na sociedade civil que está o problema do forjamento da comunidade, e não na

²⁵⁸ Idem, p. 113.

²⁵⁹ Idem, p. 118.

política²⁶⁰. Marx leva isso tão a sério que em um pequeno artigo enviado para o *Vorwärts* em janeiro de 1844, ele defende a necessidade da extinção do Estado – e, por conseguinte, dos direitos humanos –, que por não contribuir para a comunidade *de fato*, só serve para impedir a sua formação ao criar a ideologia (leia-se, ilusão) comunitária num contexto de contradição social²⁶¹. Diante da importância desse texto, voltaremos a ele na próxima seção.

O que importa agora é perceber como a crítica da economia política tem que ver com a crítica dos direitos humanos. A economia política clássica, por aceitar a ordem burguesa (que é individualista e privatista), por não problematizar as principais causas da alienação humana (a propriedade privada, a divisão do trabalho e seus corolários) e por só constatar a sua existência (a exploração dos proprietários sobre os *nu* proprietários), sem contestá-la, cria uma barreira entre o homem e a comunidade, e desvincula o homem da sua própria história. O argumento de Marx – que está presente em uma obra posterior – é que isso não é sem razão, pois a separação entre a história do homem e a história da natureza não passa de uma ideologia²⁶², cujo objetivo é a manutenção do *status quo*.

A crítica é direcionada tanto aos ideólogos alemães quanto aos economistas políticos. Só que estes, diferentemente daqueles – que só fazem análises intelectuais da sociedade e, assim, só validam um problema quando este se identifica com uma contradição no pensamento –, ainda têm algum mérito, pois preferem uma análise *social*, e não intelectual. Mas, para Marx, a economia política ainda é parcial, porque a despeito da análise proposta por ela ser “mundana”, ela não analisa as causas, restringindo-se a

²⁶⁰ Como alerta Furet, “Marx se lançou efetivamente à economia, como quem se lança ao verdadeiro conteúdo da história moderna, porque estava interessado em encontrar a verdade da ilusão. Por isso, a definição e a redefinição do Estado como falsificação comunitária foram quase suficientes para elucidar toda a sua história. Uma vez que o real é a sociedade civil do domínio do dinheiro, de que serviria dedicar a análise ao imaginário da igualdade dos homens? Questão capital que desde então orienta o jovem Marx, como demonstraram os *Manuscritos de 1844*, para uma outra ‘crítica’, nesse caso prioritária, a crítica da economia”. FURET, François. **Marx e a revolução francesa**, op. cit., p. 137.

²⁶¹ MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classe na Alemanha**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40.

²⁶² MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 86. Na mesma linha de argumentação, embora mais preocupado com o *status científico* da filosofia, está Dewey, que defende que quando não há conexão entre os objetos científicos e a experiência primária [que Marx chama de “natureza”], o resultado é um mundo de coisas indiferentes aos interesses humanos, já que completamente desvinculados da experiência. DEWEY, John. **La experiencia y la naturaleza**. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 15, 23, 25, 33, 35.

constatar o fato. Ou seja, a economia política se restringe a analisar a dinâmica do capital, e não a origem da sociedade burguesa; limita-se ao *que* e despreza o *porquê*.

Em síntese, a tese de Marx continua a mesma que ele adotou em *A questão judaica*, só que cada vez mais ela ganha em sistematização. Para ele, o problema da igualdade e da liberdade não poderia ser resolvido no âmbito político, pois era uma questão de ordem social. Do mesmo jeito que Marx criticou o idealismo alemão, que achava que poderia resolver problemas *materiais* apenas com a crítica, agora ele critica os criadores dos direitos humanos, que achavam que poderiam tratar os homens como iguais na política e isso seria suficiente para torná-los iguais *efetivamente*. Desde 1843, Marx já mostrava que problemas materiais deveriam ser resolvidos no âmbito material: é nesse sentido que deve ser entendida a tese de que é preciso substituir a “arma da crítica” pela “crítica das armas”, defendida na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*²⁶³. Assim como não era possível superar a economia política partilhando da sua análise, não era possível superar a sociedade burguesa sem superar ao mesmo tempo os direitos humanos, que eram responsáveis pela ilusão comunitária. Para Marx, a comunidade tinha que ser estabelecida na sociedade civil, e não no Estado.

3.7. Os direitos humanos e a ilusão comunitária

Como mencionamos anteriormente, nesta seção comentaremos alguns aspectos do texto publicado no *Vorwärts*, porque ele é de suma importância para decifrar o que Marx entendia por ilusão comunitária. O problema da ilusão comunitária consiste em que, de um modo geral, os políticos franceses de 1789 acreditavam que a comunidade deveria ser forjada através da política, vale dizer, da criação de uma nova forma de Estado e de um novo paradigma jurídico. Eles não buscavam os problemas da sociedade na *essência* do Estado, mas em uma determinada forma de Estado, razão pela qual procuraram modificá-lo

²⁶³ MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, op. cit., p. 151.

por outro através da Revolução Francesa²⁶⁴. Assim, as deficiências sociais ou eram casuais ou, quando muito, diziam respeito à administração do Estado, e não ao Estado *em si* enquanto organização social²⁶⁵.

A primeira explicação que Marx dá a essa ilusão é de tom psicanalítico: normalmente ninguém consegue enxergar as suas deficiências no princípio que rege a sua vida, mas em razões ou circunstâncias exteriores a ela.

Portanto, o Estado não pode crer na impotência *intrínseca* de sua administração, isto é, de si mesmo. Ele só pode descobrir imperfeições formais e acidentais e esforça-se em corrigi-las. Se estas modificações são infecundas é porque o mal social é uma imperfeição natural, independente do homem, uma *lei de Deus*, ou bem porque a vontade da gente privada está demasiado corrompida para corresponder às boas intenções da administração²⁶⁶ (grifos no original).

Um outro argumento – que é consequência do primeiro – é que quanto mais poderoso é um Estado, e, por consequência, quanto mais político ele é, menos ele procura no *princípio do Estado*, isto é, na organização da sociedade atual a razão dos males sociais. Talvez seja por isso que as modificações na organização do Estado melhoram apenas circunstancialmente a vida dos cidadãos, porque tais mudanças são limitadas – operam no interior do “entendimento político”. E, segundo Marx, o período clássico do “entendimento político” é a Revolução Francesa, período *par excellence* em que se buscou nas deficiências sociais a fonte das turbações políticas, e não no princípio do Estado a razão dos males sociais²⁶⁷.

Marx, ao contrário, desde quando analisou a lei que punia os furtos de lenha, viu que o direito, ainda que historicamente consolidado (como era o caso do direito consuetudinário dos camponeses), poderia ser modificado quando dada normatização fosse prejudicial à economia burguesa; e mais, o Estado não possuía força alguma para impedir essa situação (cf. seção 2.5). Assim, não era apropriado falar de comunidade na política por pelo menos dois motivos: em primeiro lugar, porque embora os homens pudessem ter igualdade na política esta não era uma igualdade *real*, já que na sociedade civil os homens

²⁶⁴ MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classe na Alemanha**, op. cit., p. 38.

²⁶⁵ Idem, p. 39.

²⁶⁶ Idem, p. 40.

²⁶⁷ Idem, p. 41.

tinham diferentes níveis de vida (esse é o argumento de *A questão judaica*); em segundo lugar, porque a pretensa “comunidade” sempre poderia ser revertida, pois a política era subordinada à economia. Como bem percebeu Mészáros,

A “ilusão jurídica” é uma ilusão não porque afirma o impacto das ideias legais sobre os processos materiais, mas porque o faz ignorando as *mediações materiais* necessárias que tornam esse impacto totalmente possível. As leis não emanam simplesmente da “vontade livre dos indivíduos”, mas do processo total da vida e das realidades institucionais do desenvolvimento sócio-dinâmico, dos quais as determinações volitivas dos indivíduos são parte integrante²⁶⁸.

De fato, o argumento de Marx é que o Estado não consegue suprimir a contradição entre o ideal da “boa” administração e os meios necessários para atingi-lo sem *suprimir-se* a si mesmo, pois a formação e a própria existência do Estado repousam nesta contradição; mais especificamente, na contradição entre a vida pública e a vida privada, entre o interesse geral e os interesses particulares. O que resta, pois, à administração estatal é a impotência diante dos interesses burgueses, que funcionam como uma barreira que impede a igualdade real. Esta é a razão porque a administração se limita “a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor”²⁶⁹.

Marx não concordava com esta liberdade negativa, pois ele estava interessado na emancipação humana, isto é, na autodeterminação dos homens, e esta emancipação tinha um conteúdo muito mais radical do que a formal e limitada emancipação política; exigia um *fazer*, e não uma *abstenção*.

A tese da ilusão comunitária está sendo tratada somente agora, mas ela surgiu lá na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), desenvolveu-se em *A questão judaica* (1844) e chegou em *A Sagrada família* (1845), o que indica que é um problema que Marx estava desenvolvendo e sistematizando cada vez mais. A diferença é que em *A Sagrada família* a ilusão é tratada em termos comparativos: Marx utiliza o mesmo método de Robespierre, que comparava a França revolucionária com a Roma antiga e dizia que a base do Estado (isto é, a sociedade civil) destas duas nações eram diferentes, pois lá a proteção

²⁶⁸ MÉSZÁROS, István. *Marxismo e direitos humanos. Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e de afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 163.

²⁶⁹ MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’”. De um prussiano”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classe na Alemanha*, op. cit., p. 39.

dos tribunos supunha a escravidão do povo²⁷⁰. O argumento de Marx é que os Estados antigo e moderno não são tão diferentes assim, como supunha o político francês, e a razão é simples: ambos têm por base a escravidão. No Estado antigo, porém, a escravidão era *real*, já no Estado moderno a escravidão é *dissimulada* e, pelo contrário, veste a roupa de emancipação; na verdade trata-se de uma *falsa* emancipação legitimada pelos direitos humanos. Veja:

A base natural do Estado antigo era a escravidão; a do Estado moderno é a sociedade burguesa, o homem da sociedade burguesa, ou seja, o homem independente que está ligado a outro apenas pelo interesse privado e da sociedade natural, da qual ele não tem consciência, a escravidão do trabalho interessado, de sua própria necessidade egoísta e da necessidade egoísta de outro. O Estado moderno, da qual lá está a base natural, reconheceu-a como tal através da proclamação universal dos direitos humanos²⁷¹.

A emancipação moderna é dissimulada e, portanto, falsa, porque a “base natural” do Estado antigo, a escravidão, era explícita, enquanto que a “base natural” do Estado moderno, que é a liberdade burguesa, esconde a “escravidão” por trás dos homens “livres”. Como vimos anteriormente (seção 3.4), a ideia de liberdade e igualdade moderna é um simulacro que não corresponde à realidade, pois esses “direitos” só foram concedidos na política, embora na sociedade os homens continuassem sem liberdade ou igualdade. A ilusão comunitária está no fato de se considerar que essa liberdade e igualdade são efetivas, e não meramente formais. Segundo Marx,

Robespierre, Saint-Just e seu partido sucumbiram porque eles confundiram a *sociedade à democracia realista* da antiguidade, fundamentada, na base da *escravidão real*, com o *Estado representativo moderno à democracia espiritualista*, fundamentada sobre a *escravidão emancipada*, sobre a *sociedade burguesa*²⁷² (grifos no original).

De fato, uma das grandes inovações da sociedade burguesa é a abolição dos “privilégios” que existiam nas sociedades anteriores. O problema é que embora na modernidade seja “possível” ascender socialmente e, portanto, escolher entre trabalhar ou não, viver no campo ou na cidade etc., todas essas *possibilidades* são limitadas pelo capital,

²⁷⁰ ROBESPIERRE, Maximilien de. Sobre a constituição. **Discursos e relatórios na convenção**. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, p. 101.

²⁷¹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**, op. cit., p. 142.

²⁷² Idem, p. 153.

o que indica que só possuem “escolha” aqueles que estão no topo da hierarquia social, porque o trabalhador pobre não pode escolher entre trabalhar ou não (na verdade pode, embora não seja razoável a exigência: seria o mesmo que escolher entre a vida e a morte), entre viver onde bem entenda ou entre ser operário, camponês ou não ser nada. A abolição do “exclusivismo privilegiado” criam homens que, embora livres do privilégio, se constituem em classe privilegiada, porque a despeito de não existir mais privilégios na política, isso não significa que o privilégio foi extinto; apenas que agora o privilégio não é uma distinção política, mas social. Justamente o contrário do que acontecia no feudalismo. Diz Marx:

A contradição que opõe o Estado representativo democrático à sociedade burguesa é o desenvolvimento da contradição clássica: *comunidade-escravidão*. No mundo moderno, todo indivíduo é ao mesmo tempo escravo e membro da comunidade. Mas a escravidão da sociedade burguesa constitui, aparentemente, a maior *liberdade*, porque aparentemente é a realização da *independência* individual, o indivíduo tomando por sua *própria* liberdade o movimento anárquico dos elementos de sua vida, que se tornavam estranhos para ele, como, por exemplo, a propriedade, a indústria, a religião etc., e esse movimento não depende mais dos laços gerais porque ele não é conduzido pelo homem. Essa pseudoliberalidade significa, ao contrário, a plenitude de sua servidão e de sua desumanidade. Aqui, o *direito* tomou lugar do *privilégio*²⁷³.

Embora Marx fosse favorável à liberdade positiva, como dissemos acima, isso não significa que, como argumenta Atienza, ele propugnasse a volta ao Estado antigo²⁷⁴. Na verdade, Marx pretendia superar o Estado representativo moderno, pois ele era a negação do anterior. Assim, vemos como a *tese da extinção do Estado* tem tudo que ver com o problema da *ilusão comunitária*: como o Estado não propiciava a igualdade *real*, já que ele estava fundado na contradição entre os interesses gerais e particulares, e, por isso, a superação desta contradição seria a superação dele próprio enquanto organização social, o forjamento da comunidade no âmbito político era uma ilusão. Em primeiro lugar, porque a igualdade era apenas formal, enquanto que na sociedade civil os homens eram desiguais; e em segundo lugar, porque, mesmo que a política propiciasse uma igualdade real, tal igualdade seria instável, pois a política, na sociedade burguesa, é subordinada à economia.

²⁷³ Idem, p. 146.

²⁷⁴ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*, op. cit., pp. 78-79.

E, portanto, [...] é o *interesse* que mantém unidos os membros da sociedade burguesa cuja ligação *real*, é, pois, constituída através da *vida civil* e não da *vida política*. O que assegura a ligação dos *átomos* da sociedade burguesa não é, pois, o *Estado*, mas é o fato de que *estes* átomos são átomos apenas na *representação*, no *céu* de sua *imaginação* – e que na *realidade* são seres prodigiosamente diferente dos *átomos*: não *egoísmos divinos*, mas homens egoístas. A *superação política* é a única que atualmente ainda imagina que a coesão da vida civil é mantida pelo Estado, quando, na realidade, é, ao contrário, a coesão do Estado que é mantido pelo fato da vida civil²⁷⁵.

3.8. As teses sobre Feuerbach: os problemas do materialismo teórico e a necessidade de ultrapassá-lo

Em *A Questão Judaica* Marx ingressou em uma nova fase, pois passou a criticar os mesmos direitos que outrora havia defendido, por acreditar que eles correspondiam aos direitos do homem particular, separado do Estado. Marx, nesta época, ainda não era marxista; ele só fundaria o seu método em *A Ideologia Alemã*. Assim, o máximo que ele conseguia observar eram os efeitos (a propriedade privada, o dinheiro e o egoísmo), mas não sabia o que ou quem gerava essas consequências. Apesar de Marx já saber que não era a política a esfera mais apta para resolver os problemas sociais, ele só era capaz de ver os problemas, mas não enxergava as causas. Marx só iria se dar conta disso tudo em 1846, quando descobriria o conteúdo do social, o motor que moldava tanto a sociedade quanto os seus interesses, isto é, as relações de produção, e é a partir de tal descoberta que ele funda a sua teoria, o materialismo histórico e dialético, e é por causa dele que Marx vai abandonar os direitos humanos.

Antes, porém, Marx sentiu necessidade de se posicionar em relação aos jovens hegelianos e demonstrar como a sua doutrina se diferenciava das ideias proferidas pelos discípulos de Hegel. Para tanto, ele escolheu combater o mais destacado dos neo-hegelianos, Ludwig Feuerbach, pois lhe parecia que para superar a juventude hegeliana bastaria anular o seu maior representante.

As Teses sobre Feuerbach é mais um dos inúmeros textos marxianos publicados postumamente. Quem publicou a obra foi Engels, em 1886, na revista *Neue Zeit*, como

²⁷⁵ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*, op. cit., p. 151.

apêndice do seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. As *Teses* constituem leitura obrigatória para o intérprete que pretende entender o “materialismo prático” de Marx, ainda que tal seja demonstrado às avessas, ou seja, em contraposição ao “materialismo abstrato” de Feuerbach. Embora o materialismo de Marx tenha a sua expressão maior em *A ideologia alemã*, é nas *Teses* que ele o manifesta, pela primeira vez, em forma de doutrina. Por isso, o objetivo desta seção é expor brevemente as críticas de Marx à Feuerbach como “ato preparatório” para explicar a sua “teoria materialista da história”, e, assim, entender a sua última concepção dos direitos humanos, postura que ele manteve até o fim da sua vida.

Para Marx, o materialismo de Feuerbach tem basicamente dois problemas: é abstrato (teses 6 e 7) e contemplativo (teses 1, 9 e 10); já o dele é concreto e prático (teses 2, 3 e 8), além de ser uma doutrina de transformação social (tese 11).

Primeiro, a questão da abstração. Segundo Marx, embora Feuerbach tenha superado a essência religiosa, ele defendeu um conceito de essência *humana* abstrata, isto é, que pressupunha um indivíduo isolado, não social (tese 06)²⁷⁶. Por isso, Feuerbach recebeu a mesma crítica que recebera Epicuro. Do mesmo modo que este tratava os átomos de forma isolada, individualizada, Feuerbach tratava os homens como mônadas abstratas, isto é, como se fossem entes isolados e desprovidos de historicidade. Embora Feuerbach tenha se livrado da essência religiosa ao destruir a concepção que punha Deus como sujeito e as relações humanas como predicado, quando ele passa a “divinizar o homem e fazer do amor ao homem uma relação intemporal e abstrata entre seres humanos, tira estes do mundo concreto em que vivem e faz assim, do homem, uma nova abstração”²⁷⁷. Engels vê Feuerbach como um filósofo ambíguo: de um lado, ele é realista, uma vez que o seu ponto de partida é antropológico, mas, por outro lado, como ele não descreve o seu fazer histórico, acaba por formular um homem abstrato²⁷⁸.

Como consequência, Feuerbach não consegue perceber que a própria religião é um produto social e que o indivíduo abstrato descrito por ele pertence a uma sociedade

²⁷⁶ MARX, Karl. Ad Feuerbach. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 534.

²⁷⁷ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. 2 ed. Trad. Luiz Fernando Cardo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 107.

²⁷⁸ ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 1, op. cit., p. 99.

específica, não estando além, aquém ou fora dela (tese 07)²⁷⁹. Romero Venâncio explica bem o que Marx queria dizer nesta crítica:

[...] os seres humanos que compartilham uma religião, qualquer religião, são indivíduos que não só compartilham crenças e ritos, mas também uma maneira comum de produzir alimentos [...] uma maneira de fabricar abrigos [...] um modo de comunicar-se entre si. Em outras palavras: os seres humanos que compartilham uma religião, compartilham-na ao mesmo tempo em que estão numa vida coletiva, com muitas dimensões imbricadas, ligadas, relacionadas entre si. Com esse ponto de vista aparentemente simples (para nós no século XXI, depois de toda a tradição da teoria social moderna) vemos como Marx desloca a compreensão histórica do fenômeno religioso²⁸⁰.

Agora, o segundo problema: a questão do materialismo contemplativo. Para Marx, o problema de todo materialismo formulado até aquele momento (o que incluía o de Feuerbach) era que a realidade era apreendida de forma objetiva, ou contemplativa, não como “atividade humana sensível”, “como prática”, “subjetivamente” (tese 01)²⁸¹. O máximo que chegava o materialismo contemplativo era a “contemplação de indivíduos singulares e da sociedade burguesa” (tese 09)²⁸². Assim, o ponto de vista deste materialismo era a sociedade burguesa, não a sociedade humana (tese 10)²⁸³. Com esta crítica, Marx demonstrou estar incomodado com o dualismo – típico de uma filosofia da consciência – entre sujeito e objeto. Mas a questão discutida aqui não era sobre o papel da filosofia. Certamente, na cabeça de Marx o dualismo já tinha sido sepultado por Hegel e, por conseguinte, uma filosofia deste tipo não tinha muito crédito. A questão era outra: Marx não admitia um sujeito abstrato, amputado da sociedade; o sujeito, para ele, deveria ser concreto, logo, não poderia se afastar da sociedade e limitar-se a descrevê-la. Seria preciso agir sobre ela. O materialismo, pois, não poderia ser nem abstrato nem contemplativo; teria que ser prático.

Para Marx, e aqui ele luta tanto contra o idealismo quanto contra o materialismo feuerbachiano, a realidade só pode ser investigada quando mediada pela práxis (tese 02)²⁸⁴. Assim, “a disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da

²⁷⁹ MARX, Karl. Ad Feuerbach. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 534.

²⁸⁰ SILVA, Romero Júnior Venâncio. **A crítica da religião em Marx: 1840-1846**. Recife: UFPE, 2010 (Tese de Doutorado), p. 110.

²⁸¹ MARX, Karl. Ad Feuerbach. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 533.

²⁸² Idem, p. 535.

²⁸³ Idem, p. 535.

²⁸⁴ Idem, p. 533.

prática – é uma questão puramente escolástica”²⁸⁵. Em Marx, só na práxis pode ser conhecida a “verdade” do mundo. Pela valorização da prática, que é social, não era possível que ninguém se situasse acima da sociedade, e, assim, apenas condicionando o social sem ser condicionado por ele (tese 03)²⁸⁶, o que o leva a concluir que “toda vida social é essencialmente *prática*”²⁸⁷.

Agora, como ultrapassar esse materialismo abstrato-contemplativo que apenas “observa” a sociedade burguesa? Bastaria modificá-lo e criar um novo? Bastaria modificar seu nome? Não. Para Marx, seria preciso modificar as condições materiais para que as ideias também se modificassem. Portanto, era preciso mudar o mundo, coisa que era estranha aos jovens hegelianos. Este é o conhecido lema da 11ª tese: “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”²⁸⁸.

Mas será que os direitos humanos se prestavam a isso?

²⁸⁵ Idem, p. 533.

²⁸⁶ Idem, p. 533.

²⁸⁷ Idem, p. 534.

²⁸⁸ Idem, p. 535.

CAPÍTULO IV

O MARX CÉTICO E O ABANDONO DOS DIREITOS HUMANOS: O MATERIALISMO HISTÓRICO E A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DA SOCIEDADE BURGUESA

Sumário: 4.1. Os direitos humanos como ideologia: do materialismo histórico à historicidade do direito; 4.2. A revolução comunista e superação da ordem burguesa: os direitos humanos como direitos burgueses; 4.2.1. As teses de Manuel Atienza sobre o papel dos direitos humanos no *Manifesto*: considerações críticas; 4.3. A problemática do sufrágio universal: sobre a incapacidade dos direitos humanos de promoverem mudanças sociais radicais; 4.4. Os direitos humanos como “legislação simbólica”.

4.1. Os direitos humanos como ideologia: do materialismo histórico à historicidade do direito

A opinião que Marx tinha dos direitos humanos evolui mais uma vez a partir de 1846. Diferentemente da *primeira fase* (1841-1842), onde Marx considerava que os direitos humanos eram inatos, inerentes ao próprio fato da humanidade, logo, abstratos e universais, e da *segunda fase* (1843-1845), onde ele passou a considerá-los conquistas históricas e, assim, achou por bem criticá-los, já que eles estariam legitimando a sociedade burguesa e os interesses do homem egoísta, nesta *terceira fase* (1846-1883) Marx aprofunda a crítica anterior e passa a entender que os direitos humanos não *estão* defendendo a burguesia, então classe dominante, mas *só* podem defender a burguesia enquanto classe dominante. Em outras palavras, para o Marx desta época o direito – e os direitos humanos, conseqüentemente – é um instrumento legitimador dos interesses da classe social dominante e, por conseguinte, defende sempre, ainda que não exclusivamente, mas predominantemente, o grupo social que está no poder²⁸⁹. Assim, como nos tempos de Marx era a burguesia que detinha o poder, o direito só poderia estar atrelado aos seus interesses.

Esta é uma perspectiva que não pode ser desconsiderada, pois aqui Marx exterioriza a sua filosofia do direito, consistente na tese de que o direito tem por função legitimar os

²⁸⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 76.

interesses da classe social dominante, seja ela qual for. A crítica não é mais de cunho estritamente moral e, assim, o problema não está mais vinculado ao fato de que os direitos humanos são direitos da burguesia. O cerne da questão, neste momento, é que *todo direito é classista*, e para acabar com a luta de classes presente na sociedade civil é preciso ultrapassar o direito – em termos mais filosóficos: a contradição entre a sociedade civil e o Estado –, porque só deste modo poder-se-ia dar um sentido realmente democrático à organização política. A este estado de coisas, que Marx chamou em 1843 de “verdadeira democracia” (*wahre Demokratie*), a partir de 1846 passou a ser traduzido pela ideia de “comunidade” (*Gemeinwesen*). É um Marx cético que abandona os direitos humanos.

É importante atentar para a historicidade da análise. Os direitos humanos eram os direitos da burguesia justamente porque ela estava no poder, mas podia ser outro direito representativo de qualquer outra classe. Para ilustrar esta situação, veja o caso dos bolcheviques, que quando assumiram o poder na URSS defendiam a existência de um “direito soviético”, do mesmo modo que Marx falou no século XIX de “direito burguês”. É que o direito, em Marx, é um todo vazio que é preenchido com os interesses do grupo social e político vitorioso. É por isso que, como adverte Sarotte, estudar direito ou “voltar-se à sua prática é, de certo modo, e contra o que alguns pensam, fazer política”²⁹⁰. Neste sentido, os juristas são, antes de “operadores” do direito – para usar uma expressão em voga –, agentes políticos, porque o direito é, antes de uma ciência, uma prática social ideológica. Esta é a tese de Marx em *A ideologia alemã*.

A ideologia alemã é uma obra que começou a ser escrita em 1845 e foi finalizada no ano seguinte. Por falta de editor Marx e Engels desistiram de publicá-la, abandonando-a – como Marx diria mais tarde – à “crítica roedora dos ratos”²⁹¹. A obra só seria conhecida pelo grande público em 1932, e profeticamente ou não, o que torna cômica a frase dita acima, quando os manuscritos foram localizados havia certo desgaste nas pontas de algumas páginas, como se estivessem carcomidas²⁹². Parece que os ratos não deixaram o filósofo mentir.

²⁹⁰ SAROTTE, Georges. **O materialismo histórico no estudo do direito**. Trad. Joaquim Monteiro Matias. Lisboa: Ed. Estampa, 1972, pp. 20-21.

²⁹¹ MARX, Karl. Prefácio. **Contribuição à crítica da economia política**, op. cit., p. 49.

²⁹² WHEEN, Francis. **Karl Marx**, op. cit., p. 96.

A tese central desta obra é que não é possível separar as ideias do lugar social onde elas foram produzidas. Sob esta perspectiva, os direitos humanos não seriam direitos abstratos e universais, e mais, universalizáveis, mas direitos concretos, fruto das lutas sociais travadas em uma sociedade específica. Assim, houve quem entendesse que tais direitos eram históricos²⁹³ e o Marx desta época certamente tinha isso em conta, porém preferiu denominá-los de classistas. Apesar das palavras serem distintas, o sentido, neste contexto, é o mesmo: os direitos humanos estariam vinculados à dada comunidade de dada época, isto é, seriam determinados no espaço e no tempo.

Para Marx, não é possível separar as ideias dominantes da própria classe dominante, porque as ideias correspondem às “condições de produção” – a vida material – e pertencem aos “produtores das ideias”²⁹⁴ – os ideólogos. Assim, os direitos humanos, tomados como ideia, nunca poderiam ser inatos, inerentes à natureza do homem, ao próprio fato da humanidade etc., pois a sua configuração dependeria da práxis específica vivida em uma sociedade também específica. O argumento de Marx é que uma ideia não pode surgir antes do ser, antes da vida, antes da produção, e mais, depois de criada não pode se desvincular dela totalmente. Por isso é que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”²⁹⁵.

Assim, continuando a crítica à “inversão hegeliana” (1843), para Marx é na sociedade civil que se deve buscar o fundamento da história. Em primeiro lugar, porque é nela que estão os interesses materiais, e, depois, porque é da disputa desses interesses que surgem as ideologias, entendida esta como um método qualitativo de mascarar determinados interesses sociais. A importância que Marx confere à sociedade civil se justifica por causa da sua concepção de história, que tem viés materialista. Para ele é na sociedade civil que os homens produzem os meios de existência, tanto os considerados básicos (comida, bebida e procriação etc.) quanto os de necessidade secundária (moradia, transporte e vestuário etc.). A produção, portanto, é a força que impulsiona a vida e como é na sociedade civil onde se encontra a produção, a sociedade civil é o fundamento da vida,

²⁹³ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**, op. cit., p. 38; LEFORT, Claude. **Direitos do homem e política. A invenção democrática: os limites do totalitarismo**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981, pp. 37-69.

²⁹⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 48.

²⁹⁵ Idem, p. 94.

que do ponto de vista cultural pode ser identificado com a própria história. Eis a sua concepção:

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições²⁹⁶.

Mas os homens não produzem apenas as coisas que garantem a sua sobrevivência. Eles precisam dar um sentido à existência e, para tanto, é necessário algo que faça com que eles se reconheçam como irmãos, como iguais ou, no mínimo, como homens que partilham desejos e angústias comuns. Por isso, existem as ideias (formas intelectuais que se pretendem descritivas e prescritivas da realidade, isto é, que explicam como é a sociedade e ao mesmo tempo são um guia para a ação). Estas formas de consciência – projeções ideais da realidade – são muito tributárias das condições materiais da sociedade civil, e uma teoria materialista, como é a de Marx, não despreza o vínculo que existe entre o conteúdo das ideias e o estado das demandas sociais.

Na tradição marxista esta formulação é conhecida como “teoria das estruturas”. Em termos sintéticos poder-se-ia dizer que, segundo este modelo, as ideias não são autônomas, independentes das condições de vida. Elas são projeções não totalmente perfeitas das relações de produção, ou seja, do modo como os homens exploram os materiais e os capitais disponíveis. Assim, é a economia – que Marx chama de “modo” ou “relações” de produção – que é a base ou a infraestrutura da sociedade; o direito, a moral, a filosofia, a arte etc. seriam projeções, ainda que imperfeitas, desta base, constituindo a sua superestrutura.

Ao contrário do idealismo alemão, que entendia que as forças materiais eram produto da consciência, para Marx não se deve partir da ideia para explicar a práxis, mas é a partir da práxis – ou seja, das relações de produção – que se deve partir para explicar as formações ideais²⁹⁷. O raciocínio deve passar da matéria à ideia e da estrutura à superestrutura, não o inverso, como faz o idealismo, e, por isso, ele é objeto da crítica de Marx. Veja:

²⁹⁶ Idem, p. 40.

²⁹⁷ Idem, p. 43.

Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerada apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo²⁹⁸.

E um pouco mais à frente:

Uma vez que as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção, e que disso resulta o fato de que na história as ideias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias “a ideia” etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como ‘autodeterminações’ do conceito que se desenvolve na história. Assim o fez a filosofia especulativa²⁹⁹ (grifos no original).

Entretanto, mais do que uma inversão de raciocínio, o problema mais grave do idealismo, como Marx já tinha argumentado em *A sagrada família*, era outro: o idealismo considerava que era possível mudar as estruturas sociais apenas com a “crítica espiritual”, como se o problema da sociedade civil pudesse ser resolvido no pensamento puro, desconsiderando a luta de classes. Para Marx, não a crítica, mas a revolução era o motor da história³⁰⁰, isso porque são as forças materiais, isto é, o conjunto de condições naturais que o homem encontra, que condiciona a vida humana. E aqui, antes que se pense em determinismo, como gostam de apontar os críticos de Marx, na verdade há um *condicionamento*, que é uma categoria filosófica bem diferente. Assim, o argumento de Marx é que se por um lado as forças produtivas são modificadas pela nova geração, por outro lado elas prescrevem a esta última suas próprias condições de vida e confere aos homens e ao estado social criado por eles um desenvolvimento específico, que seria diferente se as forças materiais fossem outras. Isto o leva à conclusão de que “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias”³⁰¹.

²⁹⁸ Idem, pp. 43-44.

²⁹⁹ Idem, pp. 43-44.

³⁰⁰ Idem, p. 43. E isso não era novo para ele, pois já em 1843 Marx defendia “[...] que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrubado pelo poder material”. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. Crítica da filosofia do direito de Hegel*, op. cit., p. 151.

³⁰¹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, op. cit., p. 43. Em 1852, Marx ainda mantém a mesma ideia: “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob

O determinismo trata-se de um erro que cometeram tanto os adeptos quanto os críticos de Marx. A teoria das estruturas não se resume a um mero economicismo, pois a economia é somente um dos seus aspectos; se bem que o principal, mas, ainda assim, apenas um aspecto, e, por isso, não deve ser desconsiderado³⁰² (apenas nesse sentido pode-se falar de determinismo). Mialle fortalece esta argumentação quando faz compreender o lugar do sistema econômico na análise marxiana. Segundo ele, as superestruturas [política, arte, religião] aparecem como uma criação espontânea dos homens, já que estes podem ser liberais ou conservadores, expressionistas ou pós-modernos, protestantes ou católicos, pois têm liberdade para tal. Porém, esta liberdade encontra limites quando se defronta com a natureza, pois no momento em que se tem de arrancar a sobrevivência do meio natural, não se possui o mesmo leque de escolhas quando se opta por esta ou aquela filosofia, esta ou aquela religião. É que a natureza opõe a sua realidade à ação humana³⁰³. É por isso que não se pode estudar o direito de forma hermética, desprezando a influência do modo de produção que regula a vida social, pois, na esteira do professor francês, o direito faz parte de um objeto muito mais amplo, que é o estudo das sociedades e das suas transformações na história³⁰⁴.

Toda esta exposição feita até agora faz parte de um método que se convencionou chamar de *materialismo histórico*, doutrina que Marx aprimora em 1846 e o acompanhará em todas as suas obras posteriores. O materialismo histórico trata-se de uma aplicação do

circunstâncias da sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição das gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”. MARX, Karl. O dezoito brumário de Luís Bonaparte. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos**. Trad. José Arthur Gianotti. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 329.

³⁰² Como esclarece Engels, em carta dirigida a Joseph Bloch, “De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante *final* na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isso afirmando que o fator econômico é o *único* determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infraestrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura (formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após a batalha etc., formas jurídicas e mesmo os reflexos destas lutas nas cabeças dos participantes, como teorias políticas, jurídicas ou filosóficas, concepções religiosas e seus posteriores desenvolvimentos em sistemas de dogmas) também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua forma. Há uma interação entre todos estes vetores [...]. Do contrário, a aplicação da teoria a qualquer período da história que seja selecionado seria mais fácil que uma simples equação de primeiro grau”. ENGELS, Friedrich. **Carta a Joseph Bloch**. Disponível em: www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm. Acesso: 10 mai. 2010.

³⁰³ MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. Trad Ana Prata. 3 ed. Lisboa: Ed. Lisboa, 2005, p. 80.

³⁰⁴ Idem, p. 64.

materialismo dialético ao estudo do homem e da sociedade³⁰⁵, e, segundo Engels, consiste em estudar um fenômeno em suas conexões, em sua concatenação e em sua dinâmica com outros fenômenos³⁰⁶. Portanto, a tese de Marx, bem percebida por Stálin – e que é o mote que explicará a concepção de direitos humanos que Marx tinha nesta época –, é a seguinte:

Se no mundo não existem fenômenos isolados, se todos os fenômenos estão vinculados entre si e se condicionam uns aos outros, é evidente que todo regime social e todo movimento social que aparece na história deve ser considerado, não do ponto de vista da ‘justiça eterna’ ou de qualquer outra ideia preconcebida, que é o que frequentemente fazem os historiadores, mas do ponto de vista das condições que tem produzido este regime e este movimento social, e aos quais estão vinculados³⁰⁷.

Para Marx, a partir deste método, que não desvincula os interesses materiais de uma época das ideias desta época, os direitos humanos não poderiam ser outra coisa que não uma ideologia da sociedade burguesa. O que merece destaque é que Marx trabalha com o sentido negativo de ideologia e, por isso, vê a ideologia como falsa consciência, reflexão deformada e invertida da realidade social, deturpação do conhecimento verdadeiro. Neste sentido, a função da ideologia seria a de ocultar as contradições da realidade social, e, assim, negar, dentre outras coisas, a existência da luta de classes e da distribuição desigual dos bens materiais³⁰⁸.

Como esclarece Enoque Feitosa, o objetivo de Marx era

[...] mostrar que um ramo do saber voltado à regulação de relações sociais, como o é o direito, não pode ser compreendido em plenitude senão munido de um método que o insira como parte de uma totalidade histórica específica – a sociabilidade cindida –, isto é, aquela que é produto de uma formação social na qual a força de trabalho é apenas uma mercadoria. Em uma formação de classe

³⁰⁵ SAROTTE, Georges. **O materialismo histórico no estudo do direito**, op. cit., p. 22.

³⁰⁶ ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 1, op. cit., p. 102.

³⁰⁷ No original: “Si en el mundo no existen fenómenos aislados, si todos los fenómenos están vinculados entre si y se condicionan unos a otros, es evidente que todo régimen social y todo movimiento social que aparece en la historia debe ser considerado, no desde el punto de vista de la “justicia eterna” o de cualquier otra idea preconcebida, que es lo que suelen hacer los historiadores, sino desde el punto de vista de las condiciones que han engendrado este régimen y este movimiento social, y a los cuales se hallan vinculados”. STALIN, J. V. Sobre el materialismo dialectico y el materialismo historico. **Cuestiones del leninismo**. Pekin: Ediciones em lenguas extranjeras, 1977, pp. 855-856.

³⁰⁸ Para maiores detalhes sobre o conceito marxiano de ideologia, cf. BASTOS, Ronaldo. **O conceito do direito em Marx**, op. cit., cap. IV. Para entender o problema da ideologia hoje, a partir de uma perspectiva marxista, cf. MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**, op. cit., parte I; e ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem**: o sublime objeto da ideologia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

desse tipo, cumpre o direito um papel claro de tecnologia social para se lidar com conflitos resultantes dessas mesmas relações³⁰⁹.

Depois disso fica fácil entender porque a burguesia se limitou a realizar uma emancipação política. É que os direitos humanos, e a ideia de igualdade política apesar da desigualdade social ínsita a esta doutrina, é a forma como a burguesia encontrou de se manter no poder defendendo os seus interesses de classe, embora ela o tenha feito sob a justificativa de estar protegendo o interesse ou a vontade geral. O que Marx pensa sobre isso é o que esta Dissertação vem chamando de filosofia do direito marxiana. Veja:

Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas [que] são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [*realen*], na vontade *livre*³¹⁰.

Marx vincula o direito ao Estado. O direito seria uma forma ideológica utilizada para legitimar os interesses da classe social dominante, e esta classe não é apenas social, é também política, posto que governa, ou seja, dirige uma organização política dotada de soberania. Em razão disso, os direitos humanos não se resumem a uma ideia, eles existem de fato. Logo, a sua natureza é ambivalente: de um lado, o direito é uma ideologia, já que é um instrumento teórico de um domínio real, mas é também realidade, pois é instrumento *físico* que impede a emancipação deste domínio³¹¹. Direito, classe e Estado não são só ideias, mas matérias também; não são só discurso, mas elementos constituintes de uma realidade específica.

Isso conduz a duas noções: em primeiro lugar, os direitos humanos são sempre direitos históricos, o que demonstra uma posição substancialmente diferente da que Marx tinha Marx até 1842, para quem os direitos humanos eram inatos, inerentes à natureza humana; em segundo lugar, os direitos humanos não têm uma história própria³¹², posto que

³⁰⁹ FEITOSA, Enoque. Forma jurídica e método dialético: a crítica marxista ao direito. FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. **Marxismo, realismo e direitos humanos**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012, p. 108.

³¹⁰ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 76.

³¹¹ Nesse sentido, ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., pp. 108-109; e PASHUKANIS, E. B. **La teoría general del derecho y el marxismo**, op. cit., p. 53.

³¹² MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., pp. 76-77.

constituem uma forma (ideológica) que visa garantir a permanência da sociedade de um modo específico, ou, quando muito, promovem mudanças marginais, que não alteram as contradições da base material e, assim, preservam a superioridade da classe hegemônica.

Para ultrapassar este estado de coisas, ou seja, a ordem burguesa seria preciso ultrapassar o elemento garantidor do *status quo* – os direitos humanos. E a superação dos direitos humanos, enquanto mecanismo real, não seria possível de ser feita apenas no pensamento puro, mas com a alteração dos paradigmas materiais. Para Marx, este era o papel da revolução comunista.

4.2. A revolução comunista e a superação da ordem burguesa: os direitos humanos como direitos burgueses

O *Manifesto do partido comunista* foi escrito em um contexto em que o proletariado estava vivendo em condições precárias³¹³ e os movimentos socialistas e comunistas, preocupados com esta situação, eram tantos que era preciso definir o que se entendia por comunismo³¹⁴. A ideia do manifesto surgiu após o Segundo Congresso da Liga dos Comunistas, realizado em Londres no ano de 1847, onde, após a sugestão Engels, Marx foi encarregado de redigir um programa teórico e prático detalhado do partido³¹⁵.

No *Manifesto*, Marx continua com a mesma tese que desenvolveu em *A ideologia alemã*, qual seja, os direitos humanos eram uma formação ideológica que representava os interesses da classe burguesa. Mas agora, na condição de encarregado de um partido, o comunista, ele procura traçar estratégias para superar este estado de coisas. A ideia central de Marx é que as injustiças da sociedade burguesa são geradas pela propriedade privada, que por sua estrutura monopolista faz com que só os proprietários possam se apropriar dos

³¹³ ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Trad. B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008.

³¹⁴ A terceira parte do *Manifesto*, intitulada “Literatura socialista e comunista”, foi dedicada a revisar a literatura comunista da época e a quarta parte, denominada “Posição dos partidos comunistas em relação aos diferentes partidos de oposição”, visava traçar diferenciações entre o comunismo e outros programas políticos. Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., pp. 63-84.

³¹⁵ ENGELS, Friedrich. Prefácio à edição alemã de 1872. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 12.

produtos sociais. Por isso, era preciso destruir esse sistema de forma radical, processo que poderia ser concretizado por uma revolução comunista, cujo objetivo principal seria a coletivização dos ganhos sociais.

Portanto, o problema que o *Manifesto* se propunha resolver era o de como superar a dicotomia existente em um regime classista, que em 1843 era pensado nos termos da contradição entre o Estado e a sociedade civil. Para Marx, isso só poderia ser resolvido com a revolução comunista, que acabaria com as classes e a oposição de classes através de “indivíduos associados”³¹⁶. Qual o papel desta “associação” não interessa nesse momento. O que interessa agora é que quando uma revolução destrói dada organização política destrói, também, as ideias a ela subjacentes. Foi assim quando a burguesia francesa derrubou o Antigo Regime e é assim em qualquer processo político que altere completamente (isto é, “revolucionariamente”) as bases sociais então vigentes. A revolução, pelo menos no sentido moderno³¹⁷, é um movimento político que promove uma mudança de cento e oitenta graus nos paradigmas políticos e sociais de um povo. É uma política nova que destrói, com violência ou não, mas sempre radicalmente, a política velha.

Portanto, em razão de Marx, e do movimento comunista em geral, opor-se ao domínio político-econômico da burguesia, ele não poderia concordar com a democracia liberal e os direitos humanos, que eram instituições burguesas. O problema é que alguns comentadores de Marx – como Manuel Atienza –, talvez influenciados mais por Kant e pela tradição iluminista do que pela dialética marxiana, esquecem que as ideias de uma época são originadas pelas demandas sociais dessa mesma época. Assim, os direitos humanos não são “autoevidentes”, inerentes à sociabilidade humana, universais etc., como sustentavam as *Declarações*, mas foram conquistados historicamente pela classe burguesa. É neste sentido que Lynn Hunt defende que eles não foram descobertos, mas inventados³¹⁸.

Inclusive, é muito problemático o conceito de “autoevidência”. É claro que isto é um instrumento retórico cujo objetivo é impossibilitar a prática discursiva, como de resto toda argumentação de tom “naturalista”. Apesar deste não ser o objeto deste trabalho, mas só para fortalecer o argumento da historicidade dos direitos humanos, é interessante notar a

³¹⁶ Idem, p. 62.

³¹⁷ Sobre a evolução do conceito de “revolução”, cf. ARENDT, Hanna. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 47-91.

³¹⁸ HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**, op. cit., pp. 113-145.

semelhança existente entre as ideias da “autoevidência” dos direitos humanos³¹⁹ e da proibição de interpretação da legislação, como queria a *Escola da Exegese*. Mas não é coincidência que tais ideias sejam contemporâneas, pois a *Escola da Exegese* foi criada pela mesma burguesia, agora pós-revolucionária, que inventou as *Declarações*. Do mesmo modo que os “exegéticos” não admitiam que os juízes interpretassem a lei, com um medo – justificado – de que o “arbitrio” dos juízes, que no Antigo Regime só decidiam *pro rei*, pudesse atrapalhar os interesses da burguesia, a *Declaração Francesa*, sob o estigma da autoevidência dos direitos humanos, e exercendo um “direito de resistência” ao Antigo Regime, prendeu-se à legalidade e só permitiu que o direito fosse emanado dos comandos legislativos. O argumento era que toda conduta que não obedecesse a *Declaração Francesa*, enquanto diploma legislativo, era arbitrária, ou seja, qualquer conduta que não se submetesse à ideologia dos direitos humanos não poderia ser considerada jurídica, mas antijurídica. Mais interessante ainda é hoje se defender a ideia da “autoevidência da legislação” como algo ultrapassado, mas não considerar ultrapassada a ideia de “autoevidência dos direitos humanos”. Assim, é ultrapassada a noção de que a legislação é “clara por si só”, mas não é ultrapassada a ideia de que os direitos humanos, reconhecidos pela legislação, são “claros por si só”!

Voltando ao problema desta Dissertação, é preciso estar bem clara a historicidade da análise de Marx, no sentido de que os direitos humanos são frutos da sociedade burguesa, e, assim, quando ele propõe, no *Manifesto*, derrubar a sociedade burguesa, ele queria o mesmo destino para os direitos humanos.

³¹⁹ A Declaração de Independência norte-americana chama os direitos humanos de “verdades autoevidentes” (*truths to be self-evidences*). Cf. UNITED STATES OF AMERICA. Declaration of Independence. **America’s founding documents**. United States of America: American Products Publishing Company, 2005, p. 4.

4.2.1. As teses de Atienza sobre o papel dos direitos humanos no *Manifesto*: considerações críticas

Manuel Atienza, porém, chegou à conclusão de que Marx, no *Manifesto*, defendeu os direitos humanos, e não que o seu projeto político visava à superação do direito. Como esta última perspectiva é a adotada aqui e, claramente, é oposta à interpretação realizada pelo jurista espanhol, nesta seção se pretende analisar as cinco teses apresentadas por Atienza e apontar as suas possíveis deficiências, que giram em torno da sua interpretação a-histórica dos direitos humanos.

Primeira tese. Segundo Atienza, Marx defendia a abolição da propriedade privada, não da propriedade em geral³²⁰; além disso, sustentava que no sistema capitalista a propriedade já estaria abolida para a maioria da população, logo, o seu objetivo, antes de abolição da propriedade, seria a “igualdade de direitos”, isto é, igualdade de acesso à propriedade³²¹. Essas duas passagens, ainda segundo Atienza, confirmariam que Marx não era contrário aos direitos humanos, e mais, “adotava uma postura totalmente favorável”³²², só que exigia mais profundidade destes “direitos”.

A tese está correta quanto aos pressupostos, mas equivocada quanto à conclusão. De fato, Marx afirmou que o objetivo do partido comunista era acabar com a propriedade privada, mas não com toda a propriedade, e que isso se dava porque a propriedade privada gerava a exploração daqueles que não tinham propriedade. Por isso, era preciso dar propriedade a todos. Isso está correto e uma leitura ainda que superficial do *Manifesto* atesta esta compreensão. O que é problemático é afirmar que destes postulados pode-se concluir que Marx defendia os direitos humanos.

O argumento de Marx é complexo e para entendê-lo é preciso saber que o filósofo alemão fazia distinção entre capital e sistema capitalista. Não é à toa que a sua principal obra se chama “O Capital” e muitos dos seus escritos remetem ao que ele chamou de

³²⁰ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*, op. cit., p. 123.

³²¹ Idem, p. 124.

³²² Idem, p. 123.

“formações econômicas pré-capitalistas”³²³, o que leva a crer que Marx reconhecia o óbvio: existiram sociedades anteriores ao capitalismo, apesar de já convivendo com o capital³²⁴. O capitalismo é apenas um modo de produção que trata de forma diferenciada o capital, apropriando-se dele de forma individualizada. Em outras palavras, no capitalismo o produto do trabalho, embora seja social, não pertence a todos, mas é personificado. Trata-se, enfim, de um sistema caracterizado pela apropriação privada dos produtos sociais. Por isso é que foi só com a privatização da propriedade e com a divisão progressiva do trabalho, e, naturalmente, com a distinção entre produção e consumo que pôde surgir o sistema capitalista.

A tese de Marx é que se a posse do capital não fosse individualizada, mas pertencesse a toda a coletividade, acabaria o sistema capitalista. Veja:

[...] quando o capital é transformado em propriedade coletiva, pertencendo a todos os membros da sociedade, não é uma propriedade pessoal que se transforma em propriedade social. É apenas o caráter social da propriedade que se transforma. Esta perde o seu caráter de classe³²⁵.

O objetivo de Marx é regular quem se apropria dos produtos sociais. Para ele, é injusto que um, o capitalista, detenha os bens sociais em detrimento de outros, os trabalhadores. Logo, não se trata de suprimir a apropriação, porque assim acabaria a própria produção, necessária à sobrevivência dos homens, mas de possibilitar que os produtos sociais sejam usufruídos por todos. Veja:

Não queremos, de forma alguma, suprimir essa apropriação pessoal dos produtos do trabalho, necessários à reprodução da vida imediata, apropriação que não deixa nenhum benefício líquido que confira um poder sobre o trabalho alheio. Queremos apenas suprimir o caráter miserável dessa apropriação, em que o operário só vive para aumentar o capital e só vive enquanto o exigem os interesses da classe dominante³²⁶.

Por isso é que Marx se insurge contra a propriedade privada, e não contra a propriedade em geral, porque é a propriedade privada que provoca, segundo Marx, as

³²³ Cf. MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Trad. João Maia. 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

³²⁴ Nesse sentido, MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2012, caps. 2, 4, 5, 17 e 20.

³²⁵ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 49.

³²⁶ Idem, p. 50.

injustiças sociais, em virtude dela possibilitar que o capitalista se aproprie dos frutos que pertencem a todos. Assim, por Marx ser contrário à propriedade privada não há como sustentar a sua simpatia com os direitos humanos, pois a propriedade privada é a base econômica das *Declarações*. Os direitos humanos não correspondem simplesmente ao “direito de propriedade”. A “propriedade”, defendida nas *Declarações*, é a propriedade privada, o que conduz à noção que se está falando de direitos do homem burguês, que é proprietário, e não do trabalhador, tolhido de qualquer propriedade³²⁷.

A segunda parte da tese (segundo a qual Marx apenas exigia que os homens tivessem “iguais direitos” de propriedade), apesar de correta, necessita de um esclarecimento. Quando Marx exige a igualdade entre os homens, não significa que ele queira que todos tenham propriedade privada, pois esta se baseia na exploração do trabalho. Nos *Manuscritos de 1844*, ele chamou esta ideia de “comunismo grosseiro”³²⁸. Na verdade, o objetivo de Marx é ultrapassar o sistema burguês – que se baseia na apropriação privada dos meios de produção – e, por conseguinte, a contradição entre capital e trabalho. Todavia, ele não poderia ultrapassar a ordem burguesa sem ultrapassar concomitantemente a propriedade burguesa.

Embora Atienza reconheça que o objetivo de Marx no *Manifesto* era suprimir a propriedade privada e que esta era a sua única incompatibilidade com os direitos humanos³²⁹, na verdade esta “única” incompatibilidade era “tudo”, porque os direitos humanos objetos de Marx não poderiam subsistir filosoficamente sem o direito à propriedade privada, posto que este é parte constituinte do seu conceito.

³²⁷ Em sentido contrário, MÉSZÁROS, István. *Marxismo e direitos humanos. Filosofia, ideologia e ciência social*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 161, para quem “Marx rejeita enfaticamente a concepção de que o direito à propriedade privada (posse exclusiva) constitui a base de todos os direitos humanos”. Uma afirmação deste tipo, porém, é problemática, principalmente se levarmos em consideração (i) o art. 16 da *Declaração de direitos do homem e do cidadão*, de 1789, que diz que a propriedade privada é um direito “inviolável e sagrado”, e (ii) a influência de Locke – o maior defensor da propriedade privada encontrado neste período – na configuração dos direitos humanos, como vimos na seção 1.1. É a identificação que Marx faz dos “direitos do homem” com o “homem da propriedade privada” em *A questão judaica* (cf. seções 3.3 e 3.4) que o leva a abandonar os direitos humanos. É certo que Marx é contra a propriedade privada, mas daí concluir que ele não considerava que era ela que embasava os direitos humanos é um salto que não pode ser extraído dos seus textos. Em nenhum momento Marx postulou *outro* direito (um direito cuja propriedade privada não seria a sua base); e é o fato do direito ser um instrumento de legitimação da classe burguesa que ele o abandonou. Para Marx, não existiria um direito “melhor”, como imaginam os teóricos do “direito alternativo”; todo direito é fundado em dominação, ainda que, em certa medida, possa promover alguma emancipação, como ele próprio reconheceu ao abordar a “emancipação política” da Declaração francesa.

³²⁸ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, op. cit., pp. 135-137.

³²⁹ ATIENZA, Manuel. *Marx y los derechos humanos*, op. cit., p. 129.

Segunda tese. Como Marx lutava pela redução da jornada de trabalho e pelo direito de associação da classe trabalhadora, ele estaria defendendo os direitos humanos³³⁰.

Como foi desenvolvido em outro lugar³³¹, o direito do trabalho nasce a partir de um contexto social dominado pelo chamado “capitalismo selvagem”, onde os trabalhadores eram forçados a exercer seus ofícios em péssimas condições. Diante desta situação, os trabalhadores precisavam de um instrumento de proteção que humanizasse as relações, até então vazias, entre patrão e empregado, e, por conseguinte, que limitasse o arbítrio dos primeiros em relação aos últimos. O direito do trabalho veio para ocupar esse espaço. Porém, ele não surgiu com o objetivo de proteger os trabalhadores (apesar de sua normatização protegê-los efetivamente), a sua intenção foi proteger o capital, quando este se encontrava ameaçado em alguns lugares por revoltas trabalhistas, e, em outros, por revoluções de cunho socialista. De fato, enquanto a luta dos trabalhadores era feita por meios pacíficos, como são exemplos o *cartismo* e a *doutrina social* da Igreja, os governos acharam por bem inibir as reivindicações com uma série de leis que tornavam crime a reunião dos trabalhadores que tivessem por objetivo discutir e pleitear melhores condições laborais. São exemplos de leis nesse sentido: a *Lei de Le Chapelier* (1791) e o *Código Penal Napoleônico* (1810), na França; os *Combinations Acts* (1799), na Inglaterra; e o *Código Penale Sardo* (1859), na Itália³³². Porém, quando tais reivindicações se tornaram violentas e começaram a professar ideais socialistas, como é exemplo o movimento dos “luddistas”³³³, os governos se depararam com uma encruzilhada: ou concediam direitos aos trabalhadores, e assim perdiam parte dos lucros, mas mantinham o capitalismo, ou não concediam esses direitos, de modo que continuariam a ter os mesmos rendimentos, mas poderiam sofrer revoluções socialistas, e assim arriscariam a própria existência do sistema capitalista. Eles tomaram a segunda decisão e foi dessa normatização que surgiu o direito do trabalho.

Embora Marx seja um conhecido militante da classe trabalhadora, a filosofia do *Manifesto* é totalmente incompatível com o direito do trabalho.

³³⁰ Idem, p. 125.

³³¹ BASTOS, Ronaldo. **O conceito do direito em Marx**, op. cit., pp. 87-104.

³³² NASCIMENTO, Amauri Mascaro. **Compêndio de direito sindical**. São Paulo: LTr, 2003, pp. 41-42.

³³³ “*Luddismo*. Movimento operário inglês de protesto, que se desenvolveu no início do século XIX mediante a destruição de alguns tipos de máquinas industriais, buscava alcançar melhorias salariais e frear a completa mecanização do ciclo de produção têxtil” In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Trad. VARRIALLE *et alii*. 5ª ed. Brasília: UNB, 1993, v. 1, p. 724.

Enquanto o *Manifesto* defende a teoria da luta de classes, pretendendo extinguir a propriedade burguesa para que, através de uma revolução definitiva, acabe a exploração de uma classe sobre a outra, o direito do trabalho pensa de forma diametralmente oposta, pois reconhece a existência das classes, mas não faz nada para extingui-las, já que a luta de classes é a condicionante suprema da sua própria existência como ramo autônomo do direito.

Isso demonstra, de forma clara, a dicotomia existente entre o *Manifesto do Partido Comunista* e o Direito do Trabalho, já que o primeiro quer a extinção das classes e da decorrente exploração de uma sobre a outra e o último cristaliza as classes legalizando o conflito³³⁴.

Agora, o fato de Marx defender a diminuição da jornada de trabalho para a classe trabalhadora não significa que o direito do trabalho seja bem visto por ele, pois o seu verdadeiro objetivo é acabar com a exploração do trabalhador, e não a criação de mecanismos jurídicos para controlar a exploração³³⁵. É preciso lembrar que já em *A questão judaica* Marx reconhecia a importância da emancipação política, porém sempre deixou claro que ela não era suficiente³³⁶. Assim, mais importante do que diminuir a jornada é acabar com a apropriação seletiva do capital. O direito do trabalho, ao invés de extinguir as classes, as pressupõe. Assim, não há emancipação dos trabalhadores, mas controle e dominação através do direito.

Já quanto à defesa da associação dos trabalhadores é preciso ter cuidado, porque Marx usa o termo “associação” em dois sentidos. Como Atienza generaliza o vocábulo – como se Marx sempre tivesse usado a palavra no mesmo sentido –, a sua abordagem fica confusa. Mas, independentemente do sentido, nenhum deles indica que Marx defendia os direitos humanos.

O primeiro sentido era referente à “liberdade de associação” (*Vereinigungsfreiheit*), ou seja, a reunião da classe trabalhadora com o fim de discutir conjuntamente as reivindicações da categoria e, porventura, realizar protestos. Veja:

³³⁴ BASTOS, Ronaldo. **O conceito do direito em Marx**, op. cit., p. 103.

³³⁵ Como lembra Žižek, “a tarefa da política emancipadora está alhures: não em elaborar uma proliferação de estratégias de como ‘resistir’ ao dispositivo predominante a partir de posições subjetivas marginais, mas em pensar as modalidades de uma possível ruptura radical no próprio dispositivo predominante. Em todo o discurso sobre os ‘lugares de resistência’, tendemos a esquecer que, por mais difícil que seja imaginar isso hoje, os mesmo dispositivos a que resistimos mudam de tempos em tempos”. In: ŽIŽEK, Slavoj. *The Wire* ou O que fazer em épocas não eventivas. **O ano em que sonhamos perigosamente**, op. cit., p. 112.

³³⁶ “A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva de emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui”. MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 41.

[...] Cada vez mais, conflitos isolados entre operários e burgueses assumem caráter de conflitos entre duas classes. Os operários começam por formar coalizões contra os burgueses; unem-se para defender seu salário. Chegam até a fundar *associações* duradouras para se premunirem no caso de sublevações eventuais. Aqui e ali, a luta transforma-se em motins³³⁷ (grifos do autor).

Ou, neste trecho: “O progresso da indústria, de que a burguesia é o agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários resultante da concorrência, por sua união revolucionária em *associação*”³³⁸ (grifos do autor).

O segundo sentido é a “associação” (*Vereinigung*) enquanto outra forma de organização política, oposta ao Estado. Aqui há um sentido realmente revolucionário, que implica na derrubada do Estado moderno. Veja: “Uma vez que desaparecerem as diferenças de classe no curso do desenvolvimento, e toda a produção concentrar-se nas mãos de *indivíduos associados*, o poder público perderá o seu caráter político”³³⁹ (grifo do autor). Ou, aqui: “No lugar da antiga sociedade burguesa com suas classes e oposições de classe surge uma *associação* em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos”³⁴⁰ (grifo do autor).

Mas, independentemente do descuido linguístico do jurista espanhol, em ambos os sentidos não há como falar em defesa dos direitos humanos. No primeiro, Marx diz que a associação é uma “união revolucionária” que vai derrubar o estado de coisas, ou seja, a sociedade burguesa e a sua projeção jurídico-ideológica – os direitos humanos. No segundo, ele diz que a associação dos trabalhadores será uma nova organização política, ou seja, uma organização não burguesa, e, por conseguinte, refratária dos direitos humanos.

Atienza ainda argumenta que Marx utiliza os direitos humanos – corpo do qual o “direito de associação” faria parte – para destruir a sociedade burguesa e radicalizar a proposta dos próprios direitos humanos, sem, porém, negá-los. O *Manifesto*, neste sentido, seria o marco que encaminharia os direitos humanos da concepção clássica – direitos civis e políticos – para uma nova concepção, preocupada com direitos de conteúdo econômico, social e cultural³⁴¹.

³³⁷ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 39.

³³⁸ Idem, p. 39.

³³⁹ Idem, p. 61.

³⁴⁰ Idem, p. 62.

³⁴¹ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., pp. 129-130.

É fato que o *Manifesto* influenciou a chamada “segunda geração de direitos”³⁴², que culmina com as constituições do México, de 1917, e de Weimar, de 1919, doutrina que restou conhecida como “constitucionalismo social”. Mas isso não quer dizer que Marx defendia os direitos humanos. O grande problema de Atienza é que ele encara os direitos humanos como um bom jusnaturalista, que acredita que existem certos direitos que são inerentes à condição humana e que, independentemente do contexto político, esses direitos sempre acompanharão os homens, pois a humanidade não pode ser concebida sem eles. É uma postura a-histórica a que interpreta os direitos humanos como conquistas universais. Para Marx, os direitos humanos são concretos e representativos de uma classe, a burguesia. Assim, seria impossível ultrapassar a sociedade burguesa sem superar ao mesmo tempo os direitos humanos, pois uma coisa está conectada à outra.

Terceira tese. Marx não considerava que o comunismo era incompatível com a liberdade e, por isso, não é possível dizer que Marx se afastava dos direitos humanos³⁴³.

Para comentar esta tese é preciso ter em conta que a igualdade e a liberdade jurídicas são ideologias modernas³⁴⁴. De fato, apenas com a ascensão da burguesia é que houve a necessidade de conferir ao homem tal *status*, com o objetivo de regular o trabalho “livre, mas subordinado” (que contradição!), pois somente um homem livre e igual é que poderia dispor do próprio corpo em prol de outrem. Diferentemente da modernidade, que lida com os assalariados, os antigos conviviam com a escravidão, e o medievo, com a servidão, formas de prestação de trabalho desprovidas de autonomia e vontade e, por conseguinte, de liberdade. De fato, os escravos eram coisas, assim como as mulheres³⁴⁵; já os servos, mormente na Alta Idade Média, embora considerados homens, estavam ligados à

³⁴² SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo: Malheiros editores, 1996, p. 227.

³⁴³ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 126.

³⁴⁴ Segundo assinala Pontes de Miranda, “O direito dos nossos tempos, depois de se haver o homem libertado do direito do clã e da tribo, bem como do privatismo oligárquico da Idade Média, é baseado em que cada um tem *campo de autonomia* em que pode rumar; como entenda, a sua vida. Supõe-se em cada um aptidão biológica, social e psico-individual para alcançar fins autônomos, escolhendo os fins e, ainda, criando fins seus”. PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. Prefácio. **Tratado de direito privado**. Tomo I. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1954, p. XVII.

³⁴⁵ Na Tábula 06, ponto 6, da Lei das XII Tábuas encontra-se disposto o seguinte: “A mulher que residir durante um ano em casa de um homem, como se fora sua esposa, será adquirida por esse homem e cairá sob o seu poder, salvo se se ausentar da casa por três noites”. LEI DAS DOZE TÁBUAS. **Código de Hamurábi; Código de Manu, excertos (capítulo oitavo e nono); Lei das XII Tábuas**. 3 ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

terra e eram identificados com ela, de modo que ao ser extinta esta (ou a posse dela) era o fim do homem. Ambos, escravos e servos, não eram nem livres nem iguais, mas obrigados.

Portanto, o homem livre e com pretensões igualitárias, dotado de vontade e com poder de disposição, tal qual o conhecemos, não é uma imagem antiga. É apenas com o ressurgimento do comércio e, principalmente, da indústria que se passou a cogitar esta situação, já que o trabalhador, sem liberdade, não poderia dispor de si e celebrar contratos³⁴⁶. O problema é que somente a liberdade não era suficiente para esse fim. Isso porque a autonomia é incompatível com qualquer espécie de coação (presente tanto na escravidão quanto na servidão), pois esta inibe a vontade, que é um querer destinado a algo. Assim, para haver manifestação de vontade, móvel da liberdade e da autonomia, era imperativo que ambas as partes estivessem em equivalência de condições³⁴⁷, ou seja, em pé de igualdade, embora não necessariamente factual, mas legal.

No capitalismo, embora se alegue que ele foi o período em que o homem passou a ser livre para escolher entre exercer ou não uma atividade laboral, esta noção é falsa, porque neste sistema quem não é proprietário é obrigado a vender a sua força de trabalho e, com isso, obrigado a trabalhar; para estes, não há escolha ou liberdade. Os proprietários, ao revés, diferentemente dos trabalhadores, podem viver de rendimentos ou mediante o trabalho alheio; para estes, a liberdade (de não trabalhar) é garantida pela coação dos que trabalham. Por isso é que, na ótica de Marx, o trabalho moderno não pode ser encarado como um ato livre, porque não se trabalha porque se quer, mas para não perecer, e, ao mesmo tempo, existem indivíduos que não precisam se submeter a isso. É uma contradição. Veja como argumenta Thiago Arruda:

É importante compreender que, por conta da “compulsão econômica”, o trabalho, no contexto da divisão entre proprietários e não-proprietários, é um trabalho coagido – apesar de, em seu aspecto formal, consistir em uma relação contratual livre – e que a coação também comporta a dimensão política, no sentido de que a

³⁴⁶ Como adverte Žižek, “somente no capitalismo a exploração é ‘naturalizada’, está inscrita no funcionamento da economia – ela não é o resultado de pressão e violência extraeconômicas, e é por isso que, no capitalismo, temos liberdade pessoal e igualdade: não há necessidade de uma dominação social direta, a dominação já está na estrutura do processo de produção. [...] Desse modo, embora na economia de mercado eu permaneça dependente *de facto*, essa dependência é ‘civilizada’, representada na forma de uma ‘livre’ troca de mercado entre mim e outras pessoas, e na forma de servidão direta ou mesmo de coerção física”. ŽIŽEK, Slavoj. Da dominação à exploração e à revolta. **O ano em que sonhamos perigosamente**, op. cit., p. 17.

³⁴⁷ ENGELS, Friedrich; KAUTSKI, Karl. **O socialismo jurídico**, op. cit., p. 16.

propriedade privada é assegurada pelo Estado. Em outras palavras: não é a ausência de intervenção do Estado que garante, necessariamente, a liberdade individual. O controle público, que cabe à esfera política deve, de fato, omitir-se de violar as liberdades legítimas; deve, também, no entanto, interferir em falso exercício de liberdade individual, que implique em devoramento da liberdade de outro ser humano³⁴⁸.

O que Atienza defende não é nenhuma novidade digna de espanto. É claro que no comunismo há liberdade, mas a liberdade comunista não tem o mesmo sentido adotado pelo liberalismo, para quem a liberdade se configura na ausência de intervenção do Estado na vida dos cidadãos, ou em uma intervenção mínima, destinada a tutelar apenas os serviços ditos essenciais. No comunismo, só há que se falar em liberdade a partir da igualdade material, porque a liberdade só é real se todos forem iguais, dotados de iguais condições de vida. Por isso é que é preciso ultrapassar a propriedade burguesa, pois ela não trata os homens como iguais: primeiro porque uns detém os meios de produção e vivem do trabalho de outros; depois porque o produto do trabalho (o capital) é distribuído de forma desigual, no que já foi chamado aqui de “apropriação seletiva dos produtos sociais”.

Ao se defender de acusações de que queria tolher a liberdade dos indivíduos, Marx esclarece que a liberdade no comunismo é ligada necessariamente à igualdade material. Veja:

A partir do momento em que o trabalho não pode mais ser transformado em capital, em dinheiro, em renda fundiária, em resumo, em um poder social suscetível de ser monopolizado, isto é, a partir do momento em que a propriedade pessoal não pode mais converter-se em propriedade burguesa, a partir desse instante, declarais que a individualidade está abolida.

Portanto, confessais que, por indivíduo, não entendeis nada mais do que o burguês, o proprietário burguês. Efetivamente, semelhante indivíduo deve ser suprimido.

O comunismo não retira de ninguém o poder de assenhorear-se dos produtos sociais; apenas retira o poder de subjugar, por tal apropriação, o trabalho alheio³⁴⁹.

³⁴⁸ ARRUDA, Thiago. A liberdade como não-coação e a propriedade privada: o campo econômico e político sob o capitalismo. **Prima f@cie**, João Pessoa, v. 10, 18, ano 10, jan./jul., 2011, pp. 379-405, pp. 396-397. Marx, quando questionado sobre o ócio que poderia ser proporcionado por uma sociedade comunista, responde, ironicamente, que “nesse caso, já há muito tempo a sociedade burguesa teria perecido em virtude do ócio; pois os que nela trabalham não ganham e os que ganham não trabalham”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 52.

³⁴⁹ Idem, pp. 51-52.

Aqui vale a crítica que já foi realizada à Atienza e diz respeito à falta de historicidade da sua análise. Ao contrário de Marx, Atienza não considera que os direitos humanos são conquistas históricas; para ele, os direitos humanos são algo imanente e, portanto, não podem ser desvinculados do gênero humano, sob pena de descaracterizar o próprio homem. Isso condiciona a sua interpretação e o leva a conclusões equivocadas. O fato de Marx não ser contra a liberdade não quer dizer que ele seja favorável à liberdade burguesa e, por conseguinte, aos direitos humanos. São duas coisas diferentes. É a liberdade burguesa, que é histórica, que preocupa Marx; o fato dele ser contra ela significa uma coisa só: ele é contra a sociedade que cultua esta ideia.

[...] Na sociedade burguesa, o capital é independente e pessoal, ao passo que o indivíduo ativo não tem nem independência nem personalidade. À supressão dessas relações, a burguesia chama de supressão da personalidade e da liberdade! Com razão. Trata-se efetivamente da supressão da personalidade, da independência e da liberdade burguesas³⁵⁰.

Quarta tese. Marx dava grande importância ao momento político, ou seja, à tomada de poder pelo proletariado, e esta tomada de poder dar-se-ia através da violência, mas isso não significava um afastamento dos direitos humanos³⁵¹.

Esta tese gira em torno do argumento de que todos os povos oprimidos podem oferecer resistência. Sim, isto é fato. E essa “resistência” não é concedida pelo “ordenamento jurídico”, mas é algo *instintivo*. É que normalmente não aceitamos a morte quando temos capacidade de evitá-la e não há ordenamento no mundo que mude isso, como bem percebeu Hobbes³⁵².

Mas existe um problema de fundo, ainda maior, que não foi mencionado por Atienza, mas que é motivo de grandes controvérsias dentro da tradição marxista: “a ditadura do proletariado”. Ele se eleva à categoria de “problema” justamente porque Marx –

³⁵⁰ Idem, p. 50.

³⁵¹ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 126.

³⁵² Para Hobbes, o Estado soberano poderia fazer qualquer coisa com os seus súditos. A única exceção ocorria quando ele ameaçava a vida. Neste caso, o súdito tinha direito de resistência, pois se a razão da existência do pacto social era a defesa da vida, a sua ameaça deslegitimava o pacto e, portanto, possibilitava ao súdito a desobediência. Veja: “Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia do direito), portanto a promessa de não resistir à força não transfere qualquer direito em pacto algum, nem é obrigatória”. HOBBS, Thomas. **Leviatã**, op. cit., p. 84.

e, em menor medida, Engels – ficou mais preocupado em demonstrar o potencial repressivo do Estado burguês do que as discussões sobre a democracia. A razão pode ser apontada, como arrisca Bobbio, no fato de que Marx jamais confiou na democracia burguesa, que para ele era falsa³⁵³, e mais, só se preocupava com os seus próprios interesses, como exemplifica este trecho: “Um governo moderno é tão-somente um comitê que administra os negócios comuns de toda a classe burguesa”³⁵⁴. Ou, como opina Furet, Marx nunca foi capaz de “separar o conceito de Estado democrático do conceito de sociedade capitalista e burguesa”³⁵⁵, o que, é preciso reconhecer, é uma interpretação possível.

O problema é que Marx mencionou poucas vezes este termo. Assim, a doutrina maior acerca da “ditadura do proletariado” é o que se extrai das obras de outros marxistas (não de Marx), como se pode ver, ainda que precariamente, nos textos de Engels, e mais claramente, de Lênin³⁵⁶. Certamente é por causa deste último que o termo ficou associado aos governos ditatoriais do século XX, o que não quer dizer que na formação original ele tenha tido esta conotação, como fica bem claro em Engels: “Uma coisa absolutamente certa é que nosso partido e a classe operária só podem atingir a dominação sob a forma de república democrática. Essa última é mesmo a forma específica da ditadura do proletariado”³⁵⁷. A ditadura aqui é no sentido de que a escolha da maioria é implacável, não podendo ser contestada.

Todavia, no que toca às distorções (ou não!) a que foi submetido o termo “ditadura do proletariado” é preciso aceitar a crítica de Fernando Magalhães, segundo a qual

[...] não se pode isentar Marx e Engels, em sua totalidade. A ‘apropriação renovadora’ do texto não deixa de ter seus riscos quando a obra é permeada por lacunas de difícil preenchimento. À falta de melhores explicações (ou de alguma explicação, de modo geral), o leitor transforma-se facilmente em cúmplice; com ou sem a autorização do autor³⁵⁸.

³⁵³ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2000, pp. 79-84.

³⁵⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 27.

³⁵⁵ FURET, François. **Marx e a revolução francesa**, op. cit., p. 115.

³⁵⁶ Cf. LENIN, V. I. **O Estado e a revolução**: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2007, cap. 05, seção 02.

³⁵⁷ ENGELS, Friedrich. Crítica ao programa de Ekefurt. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, LENIN, Vladimir I. **Crítica ao Programa de Gotha, Crítica ao Programa de Ekefurt e Marxismo e Revisonismo**. Porto: Portucalense, 1971, p. 48.

³⁵⁸ MAGALHÃES, Fernando. **Dez lições sobre Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 89.

Agora, independentemente da forma que a ditadura do proletariado teria – que não foi explicitada por Marx –, o que interessa é que o filósofo alemão desejava a derrubada da sociedade burguesa: “O objetivo imediato dos comunistas é o mesmo de todos os demais proletários: formação do proletariado em classe, derrubada da dominação burguesa, conquista do poder político pelo proletariado”³⁵⁹. E a derrubada da sociedade burguesa, como já foi visto acima, implica no rompimento direto com as ideias desta sociedade – os direitos humanos: “A revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade. Não admira que, no curso de seu desenvolvimento, rompa radicalmente com as ideias tradicionais”³⁶⁰.

Quinta tese. Para Marx, as medidas que tinham objetivo de transformar radicalmente o modo de produção capitalista, não só não eram uma negação dos direitos humanos, mas implicavam no seu aprofundamento e enriquecimento³⁶¹.

Marx não nega a importância dos direitos humanos como emancipação política, como deixou claro em *A questão judaica*. Como argumentou Atienza, são “direitos de resistência” frente ao Antigo Regime. Coisa muito diferente é falar que eles constituem o fim a ser perseguido pela humanidade, pois, como adverte Marx, “estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática”³⁶². A emancipação humana – denominada, em 1843, de “verdadeira democracia” – passa agora a significar o conteúdo e o fim do comunismo, e consiste, como se está insistindo, na ultrapassagem da sociedade burguesa e, por conseguinte, dos direitos humanos.

Como primeira etapa, certamente o aprofundamento seria recomendado, mas apenas ele seria algo limitado. A proposta de efetivação dos direitos humanos é reacionária e não é à toa que ela constitui o centro do programa do liberalismo, notadamente o de Bobbio³⁶³. O argumento de que os direitos estão garantidos e a questão gira em torno somente da sua efetivação não convence nem do ponto de vista da emancipação política, porque tal postura constitui um meio de cessar o movimento intermitente que é ínsito ao âmbito jurídico; interrupção que milita em favor do *status quo* e não permite o reconhecimento de novos anseios sociais.

³⁵⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 47.

³⁶⁰ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 59.

³⁶¹ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 128.

³⁶² MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**, op. cit., p. 41.

³⁶³ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**, op. cit., p. 50.

Voltando ao autor espanhol, poder-se-ia dizer que a tese central de Atienza é que a relação dos direitos humanos com o comunismo seria do tipo “meios e fins”³⁶⁴. Os direitos humanos seriam um instrumento (meio) para atingir o comunismo (fim), e isso seria possível através do aprofundamento dos direitos humanos. Mas a questão não é de meios e fins, mas de etapas que não seguem a mesma linha, pois a segunda etapa (emancipação humana) não continua a primeira (emancipação política); ela a nega e só com a sua superação pode se concretizar. Como seria possível destruir a sociedade burguesa através de um instrumento que garante a manutenção desta ordem? Como seria possível destruir as condições materiais de uma sociedade afirmando justamente a sua representação ideológica?

Não há, em Marx, uma relação de meios e fins porque, desde 1844, ele percebeu que este “meio” é, na verdade, o “fim” da sociedade burguesa, isto é, os direitos civis e políticos correspondiam aos limites jurídicos que a sociedade da época poderia conceder; logo, eles eram o *fim* desta época, e não um meio para atingir um direito mais radical. Agora, se esses direitos, outrora criticados por Marx, constituíram o primeiro passo para a criação dos direitos sociais nos longínquos anos de 1917, no México, e de 1919, em Weimar (Marx morre em 1883), este é um dado que não seria razoável exigir que Marx tivesse previsto. Por outro lado, também não se está defendendo que não é possível modificar paulatinamente uma sociedade com a ampliação das suas fronteiras jurídicas. A falsidade desta afirmação, notadamente no que atina ao pensamento marxiano, é que Marx considerava os direitos humanos uma esfera de emancipação, só que de toda sorte insuficiente para buscar a felicidade humana (cf. seções 3.6 e 3.7). Por isso, Marx procurava a solução das contradições sociais através da superação do direito e, como decorrência, dos direitos humanos.

³⁶⁴ “Por isso, ainda que os direitos humanos tenham surgido no seio da sociedade burguesa – e daí o seu caráter burguês, limitado, etc. –, podem, entretanto, ser utilizados para acabar com o próprio sistema social da burguesia”. ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 120.

4.3. A problemática do sufrágio universal: sobre a incapacidade dos direitos humanos de promoverem mudanças sociais radicais

Enquanto em *A ideologia alemã* e no *Manifesto*, textos comentados nas seções anteriores, Marx traçou as características gerais da sua teoria materialista da história, em *As lutas de classes na França*, como lembra Engels, ele deu um passo significativo no desenvolvimento dessa teoria e explicou, pela primeira vez, “um fragmento de história contemporânea mediante sua concepção materialista, partindo da situação econômica existente”³⁶⁵. Porém, como o propósito desta Dissertação não consiste em analisar todos os aspectos da obra de Marx (cf. advertência contida na Introdução), não se pretende nem rememorar a sua teoria da história nem estudar a aplicação deste modelo; ao mesmo tempo, não é possível ignorar *As lutas de classe na França*, pela importância que esta obra tem para entender o estágio que se encontrava a crítica marxiana aos direitos humanos em 1850. Assim, são duas as propostas desta seção: primeiro, saber se Marx continuava com a mesma opinião, adotada em 1846, sobre os direitos humanos, e segundo, investigar o que Marx pensava sobre o sufrágio universal, mais precisamente se ele o considerava um instrumento para a emancipação humana.

Para tanto, será modificada a abordagem até então desenvolvida neste capítulo, já que ela se concentrou em elementos muito abstratos. Não que a abstração constitua, necessariamente, um problema, mas é preciso reconhecer que tal modo de proceder dificulta um pouco a compreensão da questão e, com isso, também a viabilidade dos argumentos. Para dar conta desta insuficiência é que esta seção se ocupará da temática específica do sufrágio universal, que constitui o problema jurídico central da “fase francesa” da obra de Marx e é objeto de grandes incompreensões. Um exemplo disso é a interpretação que faz Raymond Aron. Este autor defende que há uma contradição no modo como Marx aborda o sufrágio universal, pois se, por um lado, para Marx, “dar o poder político por meio do sufrágio universal às classes exploradas significa dar-lhes uma possibilidade de se libertar da exploração e da opressão”, por outro, “encontram-se textos

³⁶⁵ ENGELS, Friedrich. Introdução. MARX, Karl. *As lutas de classes na França*. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 3. São Paulo: Edições Sociais, s/d, p. 93.

igualmente numerosos” – como é o caso de *O dezoito brumário de Luís Bonaparte* – “em que é dito que nem o sufrágio universal nem o Parlamento modificariam o conjunto da realidade social”³⁶⁶.

Para ficar mais clara a problemática lançada pelo sociólogo francês e exemplificar o que ele só trata em teoria, achamos por bem selecionar duas passagens que exemplificariam a importância e os limites do sufrágio universal, com o intuito de verificar se os argumentos de Aron são consistentes ou se, como foi demonstrado na seção anterior com as teses de Atienza, a sua interpretação não resiste a uma análise mais detida. Como exemplo da importância do sufrágio, pode-se citar a passagem que segue:

[...] se o sufrágio não era a varinha mágica que supunham os pobres republicanos, tinha o mérito incomparavelmente maior de desencadear a luta de classes, de fazer com que as diversas camadas médias da sociedade burguesa verificassem rapidamente, na prática, as suas ilusões e desenganos de lançar de um golpe todas as frações da classe exploradora às culminâncias do Estado, de arrancar-lhes assim a máscara enganosa, enquanto a monarquia, com seu sistema censitário, só comprometia determinadas frações da burguesia, deixando ocultas as outras entre bastidores e cercando-as da auréola de uma oposição coletiva³⁶⁷.

Já como exemplo dos limites do sufrágio, é o próprio Aron que seleciona o trecho em seu manual³⁶⁸:

Não tinham eles com frequência utilizado inconstitucionalmente suas prerrogativas parlamentares, especialmente em relação à abolição do sufrágio universal? Viram-se assim reduzidos a agir estritamente dentro dos limites parlamentares. E foi necessário passar por aquela doença peculiar que desde 1848 vem grassando em todo o continente, o *cretinismo parlamentar*, que mantém os elementos contagiados firmemente presos a um mundo imaginário, privando-os de todo senso comum, de qualquer recordação, de toda compreensão do grosseiro mundo exterior – foi necessário passar por esse cretinismo parlamentar para que aqueles que haviam, com suas próprias mãos, destruído todas as condições do poder parlamentar, e que tinham necessariamente que destruí-las em sua luta com as outras classes, considerassem ainda como vitórias as suas vitórias

³⁶⁶ ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**, op. cit., p. 453. Atienza tem a mesma opinião de Aron. Para ele, “Marx manteve sempre uma certa ambiguidade na hora de enfrentar os direitos humanos: se por um lado se referiu a eles [...] em termos certamente sarcásticos, por outro lado lhes outorgou uma grande importância prática”. ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 18.

³⁶⁷ MARX, Karl. As lutas de classes na França. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 3, op. cit., p. 127.

³⁶⁸ ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**, op. cit., p. 454.

parlamentares e acreditassem ferir o presidente quando investiam contra seus ministros³⁶⁹.

Essas passagens são paradigmáticas e, juntamente com outras que servirão para reforçar os nossos argumentos, serão úteis para demonstrar que não há contradição alguma na abordagem de Marx no que diz respeito ao sufrágio. O que Marx faz em *As lutas de classes na França* não é outra coisa senão uma continuação da teorização iniciada em *A questão judaica*, quando ele traduziu a contradição entre o Estado e a sociedade civil através da separação entre a emancipação política e a emancipação humana. Aron não percebeu tal continuidade, como de resto ignorou muitos outros detalhes da obra de Marx, e, por isso, identificou incoerências onde estas não existem.

Quanto à primeira citação, Marx relata o erro da burguesia em lançar “todas as frações das classes exploradoras às culminâncias do Estado”, pois com diferentes interesses em jogo, representativos de variados grupos sociais, ficaria difícil implantar as políticas de classe. Na Monarquia, forma de governo que adotava o sufrágio censitário, como só parcela da burguesia comandava o Estado, havia mais “governabilidade”, isto é, o ambiente institucional era mais apto para implantar as referidas políticas. Mas na República francesa, ao contrário, a ausência de harmonia e unidade de interesses no governo burguês da época era clara e não seria forçoso dizer que a causa dessa situação tenha sido o sufrágio universal, que não permitia controlar quem seriam os governantes eleitos³⁷⁰.

Isso porque o sufrágio universal permite que qualquer um do povo se candidate aos cargos públicos, com poucas exceções (como é o caso de determinados cargos que exigem determinada idade ou que o titular seja natural do país). Assim, era impossível a República francesa controlar quem iria ascender ao cargo eletivo e isso certamente atrapalhou os arranjos institucionais dos grupos políticos. Coisa muito diferente é o que acontece quando o sufrágio é censitário, como era o caso da Monarquia, pois previamente já se estabelecia quais classes poderiam concorrer à eleição e, assim, era possível controlar com mais precisão quem iria governar.

³⁶⁹ MARX, Karl. O dezoito brumário de Luis Bonaparte. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**, op. cit., p. 376.

³⁷⁰ A expressão *sufrágio universal*, como ensina Azambuja, “não é bem exata, pois por sufrágio universal não se entende que absolutamente todos os membros da sociedade política tenham direito a votar. Ela significa que o sufrágio não será restringido por motivos de fortuna ou de nascimento. O princípio do sufrágio universal admite a existência de certas condições, mas essas condições não representam privilégios de riqueza ou de classe social”. AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do Estado**. São Paulo: Globo, 2008, p. 368.

Marx percebe esta situação e vê nisso uma vantagem para as classes subalternas, não uma vantagem completa, mas, ainda assim, uma vantagem: se “o sufrágio universal não era a varinha mágica que supunham os pobres republicanos”, pelo menos “tinha o mérito incomparavelmente maior de desencadear a luta de classes”.

O que ele quer dizer com isso? Uma interpretação possível é que a burguesia achava que o sufrágio universal não possibilitaria qualquer tipo de mudança na configuração do poder, vale dizer, os antigos burgueses, que controlavam os cargos públicos de alto escalão na Monarquia, acharam que continuariam tendo o mesmo controle dos atos governamentais, mesmo depois que o sufrágio deixou de ser censitário e, com isso, menos seletivo. Mas, como lembra Marx, ao invés do povo imaginário, “as eleições trouxeram à luz do dia o povo real, isto é, os representantes das diversas classes em que este se subdivide”³⁷¹.

A questão é saber se o fato de Marx afirmar que o sufrágio possui “vantagens” implica – como argumenta Aron e Atienza – que ele considerava que este instrumento político seria a solução para resolver o problema da contradição entre o Estado e a sociedade civil. Certamente, não. E a argumentação vem da segunda citação, apontada com razão por Aron como exemplo dos limites do sufrágio. O sufrágio é limitado porque o regime político a que ele está vinculado – a democracia representativa – é limitado. É uma questão de lógica: não é possível que um instrumento (o sufrágio universal) criado para efetivar um ideal (a democracia representativa) seja apto para ultrapassá-lo. Se fosse assim, não seria instrumento.

Porém, para melhor perceber os limites da democracia representativa é necessário retornar ao ano de 1843, mais precisamente à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. É lá que Marx critica o sufrágio e aponta quais são seus limites. A citação é longa, mas é imprescindível para entender a sua crítica. Veja:

A eleição é a relação real da sociedade civil real com a sociedade civil do poder legislativo, com o elemento representativo. Ou seja, a eleição é a relação imediata, direta, não meramente representativa, mas real, da sociedade civil com o Estado político. É evidente, por isso, que a eleição constitui o interesse político fundamental da sociedade civil real. É somente na eleição ilimitada, tanto ativa quanto passiva, que a sociedade civil se eleva realmente à abstração de si mesma,

³⁷¹ MARX, Karl. As lutas de classes na França. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 3, op. cit., p. 127.

à existência política como sua verdadeira existência universal, essencial. Mas o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração. Quando a sociedade civil pôs sua *existência política* realmente como sua *verdadeira* existência, pôs concomitantemente como *inessencial* sua existência social, em sua diferença com sua existência política; e com uma das partes separadas cai a outra, o seu contrário. A *reforma eleitoral* é, portanto, no interior do *Estado político abstrato*, a exigência de sua *dissolução*, mas igualmente a *dissolução da sociedade civil*³⁷² (grifos no original).

Este trecho é complexo e pode gerar as interpretações mais variadas e equívocas. Por isso, reservaremos algumas páginas deste trabalho para tentar explicar o que Marx queria dizer nesta passagem, embora o êxito na interpretação do seu pensamento não seja garantido.

Um primeiro ponto a ser destacado é a contraposição entre a “sociedade civil real” e a “sociedade civil do poder legislativo”. Marx quer indicar que esta última, valor máximo da democracia representativa, é irreal; não no sentido de que ela não existe, pois o Poder Legislativo, bem ou mal, é uma das bases dos Estados modernos e existe de fato. O que Marx quer dizer é que o Legislativo não constitui a essência da sociedade civil, pelo menos da sociedade civil “real”. A “representação” feita por ele é fantástica e ilusória, em uma palavra, irreal, pois não corresponde aos desejos reais do povo.

Mas qual é o sentido de “realidade” que Marx adota e que faz com que ele diferencie uma sociedade civil real de uma irreal? A “realidade”, no sentido que é empregado neste texto, é aquela que se identifica com a manifestação fática de cada cidadão sobre as decisões políticas do Estado; seria algo muito próximo ao conceito político moderno de “cidadania ativa”³⁷³. Porém, tal “realidade”, no sentido marxiano, não

³⁷² MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**, op. cit., p. 135. No original: “Die Wahl ist das wirkliche Verhältnis der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft der gesetzgebenden Gewalt, zu dem repräsentativen Element. Oder die Wahl ist das unmittelbare, das direkte, das nicht bloß vorstehende, sondern seiende Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat. Es versteht sich daher von selbst, daß die Wahl das hauptsächlich politische Interesse der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft bildet. In der unbeschränkten sowohl aktiven als passiven Wahl hat die bürgerliche Gesellschaft sich erst wirklich zu der Abstraktion von sich selbst, zu dem politischen Dasein als ihrem wahren allgemeinen wesentlichen Dasein erhoben. Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion. Indem die bürgerliche Gesellschaft ihr politisches Dasein wirklich als ihr wahres gesetzt hat, hat sie zugleich ihr bürgerliches Dasein, in seinem Unterschied von ihrem politischen, als unwesentlich gesetzt; und mit dem einen Getrennten fällt sein Andres, sein Gegenteil. Die Wahlreform ist also innerhalb des abstrakten politischen Staats die Forderung seiner Auflösung, aber ebenso der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft”. MARX, Karl. **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie**. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_316.htm>. Acesso em: 21 ago. 2012.

³⁷³ Cf. BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. Cidadania e democracia. In: **Lua nova** [on line], 1994, n. 33, São Paulo, pp. 10-15.

é característica das democracias indiretas, tanto da representativa quanto da cesarista, cujo papel do povo está limitado a legitimar as decisões dos representantes³⁷⁴. Na democracia representativa, objeto da crítica de Marx, a voz de cada cidadão é *representada* pelas decisões dos parlamentares, os representantes do povo. Isto conduz a noção de que neste tipo de democracia o cidadão não toma parte das decisões políticas, salvo nas hipóteses de democracia direta previstas na constituição (plebiscito, referendo, iniciativa popular etc.), fato que faz com que alguns autores passem a classificar tais democracias como democracias semi-diretas³⁷⁵.

Por isso é que, em Marx, a eleição é a relação “direta”, “imediate”, “real” e “constitui o interesse político da sociedade civil real”. A eleição, em uma democracia que adote o sufrágio universal, é o ato político que permite aos eleitores escolherem, por decisão própria, os representantes políticos. Assim, é na eleição, e somente nela, que o povo tem participação ativa e decide a política do Estado ao escolher os parlamentares que fazem, segundo o entendimento de cada eleitor, uma política “correta”. A “realidade”, para Marx, corresponde a essa cidadania ativa, onde o povo é capaz de tomar decisões políticas.

O problema é que a eleição é direta em relação à escolha dos representantes, mas indireta em relação à tomada das decisões políticas, pois como na democracia representativa a legitimação dos parlamentares é feita *a priori*, através das eleições, quase não há possibilidade de controle popular sobre as condutas dos parlamentares e das decisões tomadas por estes no curso do mandato e no exercício parlamentar. É neste contexto que Marx afirma que na eleição “a sociedade civil se eleva *realmente* à abstração de si mesma”. Isto significa que “o acabamento dessa abstração é imediatamente a superação da abstração”. Ou seja, nas eleições o povo toma por si só (sem intermediários) uma decisão política ao escolher seus representantes, uma vez que o voto é direto, e, por isso, a relação “povo–representante” é uma relação real, que espelha fielmente as decisões da sociedade civil. Logo, o próximo passo (“o acabamento”) será o próprio povo tomar *diretamente* as decisões políticas, prescindindo dos representantes: o acabamento da abstração significa a superação da abstração, para usar a linguagem de Marx.

³⁷⁴ A diferença entre a democracia representativa e a democracia cesarista, espécies de democracia indireta, é que, na primeira, a legitimação dos representantes é realizada *a priori*, enquanto que, na segunda, a referida legitimação é feita *a posteriori*. Para uma leitura mais aprofundada, cf. AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do estado**, op. cit., pp. 249-264.

³⁷⁵ AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do estado**, op. cit., pp. 249-251.

O que é preciso notar é que a *superação* (*Aufhebung*) da democracia representativa leva à *dissolução* (*Auflösung*) do Estado político atual, e não do Estado enquanto organização social. Isto é importante e merece ser minuciosamente argumentado. O Estado só pode deixar de existir pela *superação* (que substitui o Estado por outra organização social diferente dele), e não pela *dissolução* (que substitui o Estado por outro tipo de Estado). Embora pareça um zelo acadêmico sem efeitos práticos, quando se estuda determinados filósofos alemães, como Hegel e Marx, é necessário prestar atenção aos termos utilizados, porque estes teóricos usam cada termo de forma propositada, o que requer atenção do intérprete. Assim, é preciso diferenciar *Auflösung* (dissolução) de *Aufhebung* (superação).

“*Aufhebung*” é um substantivo que deriva de “*Aufheben*”, que pode ser traduzido por “superar”, “terminar”, “abolir”, “revogar”, “suspender”, “anular”, “cancelar”³⁷⁶. Em inglês, a sua tradução normalmente é feita pelo substantivo “*sublation*” e em português é corriqueiramente traduzido por “*superação*”, “*negação*”, “*transcendência*” ou, de forma mais técnica, quando se refere à obra de Hegel, “*negação da negação*”. Isso porque, em Hegel, o “*Aufheben*” só tem razão de existir quando entra em contato com a unidade oposta. Assim, nega-se o oposto (negação da negação), e pelo novo conceito ser uma preservação dos dois anteriores sob uma nova configuração, atinge-se a transcendência. Por isso é que a *superação* do Estado é a solução – ou, como prefere Marx, o “enigma resolvido” (*aufgelöste Rätsel*) – da contradição entre o próprio Estado e a sociedade civil (negação da negação) e, por consequência, para ser superado não pode ser substituído por outro Estado, mas por alguma organização social diferente.

Por outro lado, “*Auflösen*” é traduzido por “dissolver” ou “desfazer”³⁷⁷, o que não indica uma mudança da natureza. Dissolver ou desfazer é diferente de abolir, anular. Na verdade, indica que se quer outro, embora não necessariamente com outra essência.

Atento a tais significados, Marx utiliza *Aufhebung* em relação à democracia representativa e ao sufrágio universal, argumentando que o acabamento da abstração (sufrágio) era a *superação* da abstração (democracia representativa) (“*Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die **Aufhebung** der Abstraktion*”), mas não utiliza este

³⁷⁶ KELLER, Alfred J. **MICHAELIS**: dicionário escolar alemão: alemão-português, português-alemão. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2009, p. 29.

³⁷⁷ Idem, p. 29.

termo em relação ao Estado. No que atina a este o termo utilizado é *Auflösung* (“*Die Wahlreform ist also innerhalb des abstrakten politischen Staats die Forderung seiner Auflösung, aber ebenso der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft*”). A democracia representativa é um regime político, e não um elemento do Estado, o que conduz ao fato de que caso seja superada (*Aufhebung*) a representatividade não quer dizer que foi superado o Estado enquanto organização social. No máximo, ele pode ser dissolvido (*Alflösung*) e substituído por outro tipo de Estado. Uma é a emancipação política, enquanto a outra é a emancipação humana; uma é uma esfera parcial, a outra é total; uma é reformista, a outra é revolucionária.

De fato, embora o sufrágio universal seja o instrumento político que faz com que o Estado chegue bem perto da noção de comunidade (*Gemeinwesen*) autêntica, na medida em que aproxima a esfera socioeconômica (sociedade civil) da esfera política (o Estado), o Estado não consegue se identificar com a comunidade porque não consegue resolver o problema da contradição entre ele próprio, enquanto organização social, e a sociedade civil. Por isso, o sufrágio tem seus limites, só podendo funcionar, como argumenta Marx, “no interior do Estado político abstrato”, isto é, dentro dos limites de uma “emancipação política”, para usar o vocabulário de 1844. Em outras palavras, o sufrágio universal é importante e representa sim alguma parcela de emancipação, mas não constitui a “verdadeira” emancipação, que na linguagem de Marx seria a emancipação humana, uma vez que não acaba com a luta de classes que é legitimada pelo Estado.

Assim, a postura desta Dissertação é que o sufrágio tem importância sim, mas ela é limitada. Se essa não fosse uma interpretação viável, Marx não teria defendido que o sufrágio universal estaria criando algumas das condições para eclodir a Revolução socialista, o que lhe causava certo estranhamento, pois a burguesia não notava tal situação. Veja os dois trechos abaixo. Primeiro este:

[...] mediante o sufrágio universal, [a burguesia] concede a posse do poder político às classes cuja escravidão vem de eternizar: o proletariado, os camponeses, os pequenos burgueses. E priva a classe cujo velho poder social sanciona, a burguesia, das garantias políticas deste poder. Encerra o domínio político nos limites de algumas condições democráticas que a todo momento são um fator para a vitória das classes inimigas e põem em perigo os próprios fundamentos da sociedade burguesa. Exige, de uns, que não avancem, passando

da emancipação política à social; e, de outros, que não retrocedam, passando da restauração social à política³⁷⁸.

Agora este:

A dominação burguesa, como emanção e resultado do sufrágio universal, como manifestação explícita da vontade soberana do povo: tal é o sentido da constituição burguesa. Mas desde o momento em que o conteúdo deste direito de sufrágio, desta vontade soberana, deixa de ser a dominação da burguesia, haveria qualquer sentido na constituição? Não é dever da burguesia regulamentar o direito de sufrágio para obter o que é razoável, isto é, sua dominação? Ao suprimir constantemente o poder estatal, para voltar a fazê-lo surgir do seu seio, o sufrágio universal não suprime toda estabilidade, não põe a cada instante em jogo todos os poderes existentes, não aniquila a autoridade, não ameaça elevar à categoria de autoridade a própria anarquia?³⁷⁹.

A crítica de Marx ao sufrágio universal deve ser entendida como uma crítica à democracia representativa, isto é, Marx não considerava que o sufrágio era um ato político inútil (como foi visto, ele fomenta a luta de classes e, em níveis mais radicais, pode criar as condições para a própria revolução, sem ser a revolução em si³⁸⁰), mas, mesmo assim, existe um dado que não pode ser suprimido: ele é um instrumento do Estado; no máximo, da sua dissolução, mas jamais da sua superação³⁸¹. Pogrebinschi argumenta no mesmo sentido:

Marx não era definitivamente contra o sufrágio universal que a Europa se apressava em adotar no século XIX. Ele o via, porém, como uma ilusão, pois conhecia os seus limites, sabia de sua inoperância e, sobretudo, sabia de sua inaptidão para realizar a democracia e propiciar transformações que aqueles que se diziam comunistas e socialistas desejavam [...] É neste sentido que para Marx

³⁷⁸ MARX, Karl. As lutas de classes na França. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 3, op. cit., pp. 139-140.

³⁷⁹ Idem, pp. 185-186.

³⁸⁰ Segundo Marx, “o que o proletariado conquistava era o terreno para lutar pela emancipação revolucionária, mas não, de modo algum, a própria emancipação”. Idem, p. 117.

³⁸¹ Como explica Furet, Marx preservava de Hegel a dignidade suprema da ideia de revolução. Assim, “como a política é uma ilusão produzida pela alienação dos cidadãos ‘democráticos’ no novo Estado, a Revolução Francesa por seu turno deverá ceder a vez a uma ‘verdadeira’ revolução, que destruirá precisamente o político, absorvendo-o no social: o que significa dizer que ela deve realizar não mais a transformação do Estado, mas sua abolição, e promover o homem à condição denominada por Marx de ‘ser genérico’ (isto é, sua humanidade) pela destruição da figura intermediária de sua alienação na ilusão política representada pela cidadania. Desta forma, Marx descobre o futuro da revolução alemã através da negação – superação do exemplo francês”. FURET, François. **Marx e a revolução francesa**, op. cit., p. 20.

o sufrágio serve apenas enquanto instrumento, um meio, uma solução temporária, paliativa³⁸².

Por tudo o que foi exposto, pode-se resumir a postura de Marx perante o sufrágio universal nos seguintes termos: não há contradição alguma na abordagem de Marx do sufrágio universal. Apesar de Marx considerá-lo um instrumento importante para as classes exploradas, pois ele fomenta a luta de classes e, num grau mais aprofundado, pode criar algumas das condições necessárias para a revolução socialista, ele não é suficiente, pois continua sendo um instrumento estatal e o objetivo dos socialistas é superar o Estado. Por isso, o sufrágio, ao mesmo tempo em que possui vantagens, como as anteriormente descritas, também possui limites. O sufrágio, embora possa promover a emancipação política dos cidadãos, quando ele possibilita que estes escolham seus representantes, não permite que os cidadãos, *de próprio punho*, tomem as decisões políticas sem intermediários. E isso não é pouco. Como com o sufrágio não há controle acerca das referidas políticas a serem tomadas pelos representantes, pois, depois de eleitos, na prática os parlamentares possuem vida própria, não consultando os seus eleitores sobre o acerto das suas decisões, o sufrágio torna falsa a própria noção de *representatividade*, que não tem ligação necessária (quando deveria ter) com as aspirações da sociedade civil. A consequência é clara: é possível que aqueles que estão no poder não lutem por melhorias sociais, apesar de criarem legislações que, ao menos teoricamente, pareçam ser favoráveis às mudanças da sociedade. Em curtas palavras, Marx acreditava que o sufrágio, sem o auxílio de outras formas de controle popular, acabava por propiciar uma “legislação simbólica”, no sentido que lhe dá Marcelo Neves.

4.4. Os direitos humanos como “legislação simbólica”

Para Neves, a legislação simbólica possui dois sentidos: o negativo e o positivo. Pelo sentido *negativo*, a “legislação simbólica” acontece quando o legislador, ou quem lhe

³⁸² POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político**: Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 237.

faça as vezes (o administrador, por exemplo), produz textos normativos cuja referência é jurídico-normativa (leis, emendas à constituição etc.), mas que não estão atrelados a finalidades de caráter jurídico-normativo³⁸³. Em outras palavras, e já utilizando uma linguagem sistêmica, há “legislação simbólica” quando o legislador deixa que fatores externos ao sistema jurídico influam no referido sistema descaracterizando o seu código. A consequência é a possibilidade dos códigos-diferença “ter/não-ter” (economia), “saber/não-saber” (educação), “poder/não-poder” (política) etc. predominarem sobre o código “lícito/ilícito” (direito)³⁸⁴. Assim, a “legislação simbólica” se caracteriza quando, no momento da produção de dado texto normativo, prioriza-se o (ou, como quer Neves, há uma “hipertrofia” do) caráter simbólico em detrimento da concretização normativa³⁸⁵.

Mas esta situação ainda é simples quando comparada ao momento em que um determinado Estado caminha da “legislação simbólica” para a “constitucionalização simbólica”. Esta sim é uma questão problemática, pois enquanto a “legislação simbólica” atinge apenas alguns setores do sistema jurídico, a “constitucionalização simbólica” atinge o sistema jurídico em seus fundamentos, posto que o sistema constitucional é o que dá origem e legitimidade a todo o ordenamento nacional³⁸⁶. Assim, mudando os termos de “legislação” para “constitucionalização simbólica”, a principal consequência é que o legislador constituinte apresenta um quadro normativo incompatível com a realidade da sociedade civil, servindo a norma constitucional como justificação das pressões exercidas pelas classes subalternas (os “subintegrados”, de Neves), sem que tal normatização tenha condições de ser concretizada. Como argumenta o jurista brasileiro:

³⁸³ NEVES. **A constitucionalização simbólica**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 30.

³⁸⁴ Há casos, porém, que embora o legislador não crie a legislação de modo a predominar códigos estranhos ao direito, ocorre a legislação simbólica. Por exemplo, quando o legislador produz normas “sem tomar nenhuma providência no sentido de criar os pressupostos para a eficácia, apesar de estar em condições de criá-los”. NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**, op. cit., p. 31. Quando questões deste tipo são originadas pelo legislador constitucional, surge o problema da aplicabilidade do texto constitucional. Sobre este problema, cf. SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das normas constitucionais**. 2 ed. São Paulo: Revista do Tribunais, 1982. A “aplicabilidade”, porém, não se confunde com a “eficácia”, sendo o primeiro um problema de ordem jurídica (se aproximaria ao conceito de “eficácia jurídica” de Pontes de Miranda) e o segundo de ordem sociológica.

³⁸⁵ O sentido de concretização normativa que Neves utiliza é o da “teoria estruturante do direito” (cf. NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**, op. cit., p. 91). Neste modelo, “concretização normativa” é a construção da norma jurídica feita pelo julgador no caso específico. Assim, “concretização da norma é construção da norma”. Cf. MÜLLER, Friedrich. **Teoria estruturante do direito**, v. 1. 2 ed. Trad. Peter Naumann e Eurides Avance de Souza. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009, p. 231.

³⁸⁶ BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 26 ed. São Paulo: Malheiros, 2011, pp. 35-36.

Em caso de constitucionalização simbólica, o problema ideológico consiste em que se transmite um modelo cuja realização só seria possível sob condições sociais totalmente diversas. Dessa maneira, perde-se transparência em relação ao fato de que a situação social correspondente ao modelo constitucional simbólico só poderia tornar-se realidade mediante uma profunda transformação da sociedade³⁸⁷.

Por consequência, a “constitucionalização simbólica” trata-se de “uma representação ilusória em relação à realidade constitucional, servindo antes para imunizar o sistema político contra outras alternativas”³⁸⁸. Nesse sentido, o “simbólico” estaria mais para o “agir estratégico”³⁸⁹ do que para o “agir comunicativo”³⁹⁰, isto é, enquanto racionalidade prática seria mais coerente com as ações estratégicas cujo objetivo fosse convencer o adversário ou impossibilitar a sua ação do que com as ações comunicativas, que exigem, pelo menos em Habermas, “sinceridade” dos utentes.

Já no sentido *positivo* parece a Neves que a “legislação” ou a “constitucionalização simbólica” não é algo necessariamente ruim, pois o simbolismo da normatização, embora não corresponda à realidade da sociedade civil, tem uma função prospectiva, isto é, se não diz respeito à situação atual, pelo menos contribui para que, a partir das demandas por sua concretização, possa ser concretizado no futuro³⁹¹. Para Neves, o “simbólico” é ambivalente: serve tanto à manutenção da falta de direitos (sentido negativo) quanto à mobilização pela realização deles (sentido positivo). Ele se baseia em Lefort³⁹², que no que atina especificamente aos direitos humanos, defende que os direitos humanos das

³⁸⁷ NEVES, Marcelo. Constitucionalização simbólica e desconstitucionalização fática: mudança simbólica da constituição e permanência das estruturas reais de poder. **Anuário dos cursos de pós-graduação em direito da UFPE**, a. 7, n. 7. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997, p. 290; _____. **A constitucionalização simbólica**, op. cit., p. 98.

³⁸⁸ NEVES, Marcelo. Constitucionalização simbólica e desconstitucionalização fática: mudança simbólica da constituição e permanência das estruturas reais de poder. **Anuário dos cursos de pós-graduação em direito da UFPE**, op. cit., p. 287; _____. **A constitucionalização simbólica**, op. cit., pp. 98-99.

³⁸⁹ Segundo Adeodato, uma das dimensões da retórica é a retórica “prática” ou “estratégica”, que objetiva influir sobre a retórica “material” e, assim, possibilitar sucesso argumentativo àquele que a utiliza. ADEODATO, João Maurício. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noesis, 2011. Cf. também BALLWEG, Ottmar. Retórica analítica e direito. Trad. João Maurício Adeodato. **Revista brasileira de filosofia**, v. XXXIX, fasc. 163, julho-agosto-setembro. São Paulo, 1991, p. 178.

³⁹⁰ No agir comunicativo, cabe ao falante “expressar de maneira veraz opiniões, intenções, sentimentos, desejos etc. a fim de que o ouvinte acredite no que é dito”. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes: 2012, p. 532. Além disso, a ação comunicativa se opõe à ação estratégica. Cf. Idem, pp. 163-184.

³⁹¹ NEVES, Marcelo. A força simbólica dos direitos humanos. **Revista eletrônica de direito do estado**, n. 4, p. 5. Disponível em: <<http://www.direitodoestado.com.br/artigo/marcelo-neves/a-forca-simbolica-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 07 ago. 2012.

³⁹² LEFORT, Claude. Direitos do homem e política. **A invenção democrática**, op. cit., pp. 58-62.

Declarações, ainda que simbólicos, ou seja, não efetivos naquele momento, teriam contribuído para a conquista e a ampliação progressiva desses direitos. O “simbólico”, neste prisma, sustena Neves, “não se reduz ao ‘ideológico’ no sentido de ilusão negadora de outras alternativas ou ao ‘retórico’ no sentido de uma mera persuasão descomprometida com o acesso aos direitos”³⁹³.

Não cabe aqui discutir a viabilidade deste segundo sentido do simbólico. Isso alongaria muito uma discussão que não é objeto deste trabalho, pois seria necessário investigar uma realidade posterior à morte de Marx (pós-1883). Mas, independentemente da correção argumentativa desta outra vertente do simbólico, o fato é que não seria razoável exigir que Marx previsse uma situação deste tipo. O que interessa de fato é que, mesmo que o simbolismo de tais direitos tenham projetado conquistas após a morte de Marx, os direitos das *Declarações*, como concorda o próprio Lefort, eram simbólicos e, por isso, não efetivos, o que leva a conclusão de que a análise de Marx estava correta. Veja o seu argumento, em relação à legislação francesa de 1848:

O inevitável estado-maior das liberdades de 1848, a liberdade pessoal, as liberdades de imprensa, de palavra, de associação, de reunião, de educação, de religião, etc., receberam um uniforme constitucional que as fez invulneráveis. Com efeito, cada uma das liberdades é proclamada como direito *absoluto* do cidadão francês, mas sempre acompanhada da restrição à margem, no sentido de que é ilimitada desde que não esteja limitada pelos “*direitos iguais dos outros e pela segurança pública*” ou por “leis” destinadas a restabelecer precisamente essa harmonia das liberdades individuais entre si e com segurança pública³⁹⁴.

É claro que uma abordagem deste tipo poderia ser contra-argumentada sem dificuldades. Hart, por exemplo, chega a dizer que uma norma que termine com as palavras “a não ser que” continua tendo a mesma natureza de norma³⁹⁵. Isto é correto, mas não é essa a questão que preocupava Marx. O problema tratado por ele não dizia respeito à validade do ordenamento jurídico ou da norma vista singularmente, nem muito menos até que ponto as exceções poderiam condicionar a própria aplicação da regra. O problema de Marx correspondia à eficácia da norma jurídica. Assim como Kelsen, Marx entendia a

³⁹³ NEVES, Marcelo. A força simbólica dos direitos humanos. **Revista eletrônica de direito do estado**, op. cit., p. 5.

³⁹⁴ MARX, Karl. O dezoito brumário de Luis Bonaparte. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**, op. cit., p. 338.

³⁹⁵ HART, H. L. A. **O conceito de direito**. Trad. Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 181.

eficácia a partir de um viés semântico, pois achava necessário que o preceito contido na norma fosse observado na realidade³⁹⁶. Isto é, para se dizer que uma norma era dotada de eficácia era preciso haver uma correspondência entre a obrigação ou faculdade atribuída no plano normativo e a sua concretização no plano social. Para usar uma terminologia típica do próprio Hart, seria preciso diferenciar uma análise “interna” do direito, feita pelas doutrinas formalistas, de uma análise “externa” do direito, feita pela sociologia jurídica³⁹⁷. Certamente Marx faz uma análise do segundo tipo, logo, mais afeita à sociologia jurídica do que à teoria geral do direito, vale dizer, mais preocupado com a relação entre o direito e a sociedade do que com aspectos dogmáticos (isto é, internos) do direito³⁹⁸. Não que ele não soubesse fazer análises “formais/internas” (cf. cap. II). Longe disso. A questão era que ele considerava o direito, assim como a religião, uma esfera parcial, e que, portanto, não mereciam, ambos, uma crítica em separado³⁹⁹.

As razões para essa postura o intérprete deve buscar na própria ideia de mundo de Marx, que era impulsionada pelo desejo de extinguir as classes sociais. Com efeito, como Marx considerava o direito como um instrumento de dominação de classe (cf. seção 4.1) e como, por “obrigação moral”, ele teorizava a extinção das classes (cf. seção 4.2), nada mais natural que não se dedicar ao instrumento (direito) e concentrar-se no todo (a sociedade). É nessa mesma linha de raciocínio que surge a tese da *extinção da forma jurídica* (cf. seções 3.6 e 5.5). De fato, seria muito estranho que Marx teorizasse sobre a existência de um objeto e, ao mesmo tempo, defendesse a sua extinção, ou seja, fosse um teórico do direito e, concomitantemente, defendesse o desaparecimento deste específico objeto. Por isso, a sua escolha.

³⁹⁶ Segundo Kelsen, “uma constituição é eficaz se as normas postas de conformidade com ela são, globalmente e em regra, aplicadas e observadas”. KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 8 ed. Trad. João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 234. Uma concepção deste tipo, porém, adverte o autor austríaco, só pode ser entendida a partir de uma teoria dinâmica do direito. Cf. _____. **Teoria geral do direito e do estado**. 4 ed. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 58. Para algumas explicações adicionais acerca do sentido semântico da norma jurídica, adotada por Kelsen, cf. FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Teoria da norma jurídica**: ensaio de pragmática da comunicação normativa. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009, pp. 117 e 119.

³⁹⁷ HART, H. L. A. **O conceito de direito**, op. cit., p. 75 e ss.

³⁹⁸ Nesse sentido, BOBBIO, Norberto. Marx e a teoria do direito. **Nem com Marx nem contra Marx**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. UNESP, 2006, p. 219. No mesmo sentido, LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo**: diálogo com Marx sobre o direito. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed. / Instituto dos Advogados – RS, 1983, pp. 11-12, 21-22, 25, 30, 41-42.

³⁹⁹ MCLELLAN, David. **Karl Marx**, op. cit., p. 103.

Esse longo parêntese, aparentemente despropositado, teve por objetivo explicar a preocupação de Marx com a eficácia normativa, postura típica de uma sociologia jurídica⁴⁰⁰, e só a partir do domínio desses conhecimentos é que é possível entender porque Marx denunciava a falta de efetivação dos direitos humanos, que não se confundem com a defesa desses direitos, como será visto ao final desta seção. Dizia Marx:

Assim, desde que o *nome* da liberdade seja respeitado e impedida apenas a sua realização efetiva – de acordo com a lei, naturalmente –, a existência constitucional da liberdade permanece intacta, inviolada, por mais mortais que sejam os golpes assestados contra sua existência *na vida real*⁴⁰¹. (grifos no original)

Como argumenta Feitosa – ainda que se reportando a uma realidade não vivida por Marx, mas que ainda compartilha o mesmo problema –, a visão liberal tenta limitar as reivindicações dos direitos humanos ao terreno das garantias individuais, “excluindo delas qualquer elemento da chamada ‘questão social’, no que resultam direitos humanos em meras garantias formais, sem efetividade”⁴⁰². Na linguagem de Neves, isso acontece porque tais diplomas normativos constituem legislações simbólicas.

Pois bem. Aqui Marx evolui mais um pouco o seu ceticismo em relação aos direitos humanos. Isto porque se Marx considerava que os direitos humanos, apesar de representar os interesses burgueses, constituíam pelo menos uma emancipação política, agora, diante do problema da sua efetividade, tal emancipação era apenas “simbólica”, no sentido *negativo*. Assim, nem a emancipação política, que era parcial, os homens conseguiram. Seria preciso abandonar de vez os direitos humanos e construir algo novo.

Em 1852, ano em que Marx interrompe a “fase francesa” da sua obra (interesse que ele só retomaria nos anos 1870, com a eclosão da Comuna de Paris), ele já vivia na Inglaterra. A partir daí, o filósofo alemão passa seguidas temporadas escrevendo artigos para diversos jornais da Europa e dos Estados Unidos. Só em 1857 é que ele retoma os

⁴⁰⁰ Ehrlich chama o direito “eficaz” de “direito vivo” e o contrapõe ao direito vigente. “Direito vivo” seria aquele que, embora não fixados em prescrições jurídicas, é o que rege *de fato* uma dada comunidade. EHRlich, Eugen. **Fundamentos da sociologia do direito**. Brasília: UNB, 1986, p. 378.

⁴⁰¹ MARX, Karl. O dezoito brumário de Luis Bonaparte. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**, op. cit., p. 339.

⁴⁰² FEITOSA, Enoque. Direitos humanos: entre promessa formal e as demandas por sua concretização (um ensaio de interpretação marxista). STAMFORD, Artur (org.). **O judiciário e o discurso dos direitos humanos**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2011, p. 72.

estudos de economia política. Para tanto, ele fica do Museu Britânico das nove da manhã até às sete da noite e, ao chegar em casa, trabalha duro todas as madrugadas. Os direitos humanos, a partir desse ano, não teriam mais análises individualizadas, como aconteceu no que esta Dissertação vem chamando de “primeira” e “segunda” fases da obra marxiana. Desde 1846 e, principalmente, a partir de 1847, os direitos humanos seriam vistos como mais um dos muitos instrumentos responsáveis pela manutenção da sociedade burguesa, o que implica dizer que a análise de Marx, a partir de 1847, é prioritariamente, mas não unicamente, a de um economista.

CAPÍTULO V

OS DIREITOS HUMANOS NO CAPITALISMO

Sumário: 5.1. O Marx economista e a descoberta da “realidade” por trás da “ilusão”: a análise dos direitos humanos no interior da totalidade social; 5.1.1. A metáfora da base e da superestrutura: a preponderância da economia e a limitação dos direitos humanos; 5.2. O capital e a ideia de que o direito consiste numa troca de mercadorias equivalentes; 5.3. A Comuna de Paris e o primeiro autogoverno proletário: a subordinação dos direitos humanos à revolução social; 5.4. A *Crítica ao programa de Gotha* e o problema da extinção do Estado; 5.5. A *Crítica ao programa de Gotha* e o problema da extinção do direito.

5.1. O Marx economista e a descoberta da “realidade” por trás da “ilusão”: a análise dos direitos humanos no interior da totalidade social

François Furet, quando investigou a relação de Marx com a Revolução Francesa⁴⁰³, percebeu que o essencial dos comentários de Marx sobre a *Revolução* tinha sido feito até 1850. Após isso, foram raríssimos os casos em que ele se deteve sobre o tema. Pode-se dizer o mesmo dos direitos humanos. A partir da segunda metade do século XIX, o interesse de Marx passou a ser quase que exclusivamente a economia política. E há uma razão para isso: depois de Marx ter percebido que os direitos humanos – assim como a política e a religião – eram uma forma de “ilusão”, pois eles professavam uma igualdade que *inexistia* na sociedade civil (cf. seções 3.7 e 4.1), Marx resolveu investigar a “realidade” por trás desta “ilusão”. Para ele, como veremos em breve (seção 5.1.1), a “realidade” só poderia ser encontrada na sociedade civil (e não no Estado ou no direito) e só quem poderia encontrá-la seria a economia política, pois, para Marx, era este *saber* que estudava com mais competência a sociedade civil. Portanto, a partir de então, os direitos humanos só teriam um papel acessório nas preocupações de Marx, jamais retornando ao *status* de tema central.

Depois de escrever *O dezoito brumário*, em 1852, Marx passou anos publicando diversos artigos jornalísticos sobre uma infinidade de temas, porque necessitava auferir

⁴⁰³ FURET, François. *Marx e a revolução francesa*, op. cit., p. 82.

alguma espécie de renda. Suas contribuições podiam ser vistas no *New York Daily Tribune*, no *People's Paper* e no *Neue Oder Zeitung*. Só do meio para o final da década de 1850 é que Marx, a duras penas, pôde retornar aos estudos de economia política, que ele tinha iniciado no distante ano de 1842. É nesse contexto que, em 1857-1858, ele escreveu uma série de manuscritos (mais uma vez, não destinados à publicação, mas sim para o seu autoesclarecimento) que ficaram conhecidos como *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* [Esboços de uma crítica da economia política]. Este trabalho, que só foi publicado postumamente⁴⁰⁴, já trazia alguns dos elementos centrais da crítica da economia política marxiana, como os conceitos de mais-valor, mais-valor absoluto e relativo, mais-trabalho, capital fixo e variável etc.

Porém, no que atina aos direitos humanos, interessa fundamentalmente a parte em que Marx se dedica a análise da igualdade e da liberdade na sociedade burguesa. Só que para entendermos os complexos argumentos de Marx neste texto é preciso entender, ainda que sumariamente, uma distinção que só fica clara em *O capital*, mas que já está presente tanto no *Grundrisse* quanto na *Contribuição à crítica da economia política*, que é a diferenciação entre “valor de uso” e “valor de troca” (ou, simplesmente, “valor”). Essa distinção é importante porque só com o desenvolvimento profundo do sistema monetário (que acontece, fundamentalmente, no capitalismo) é que é possível que o “valor de troca” seja a base que limita e, ao mesmo tempo, caracteriza a sociedade civil, o que termina por condicionar o teor da igualdade e da liberdade dos indivíduos inseridos nesta sociedade.

Pois bem. Marx inicia *O capital* retomando uma noção contida lá na *Contribuição à crítica da economia política*, segundo a qual a riqueza do modo de produção capitalista é oriunda de uma “enorme coleção de mercadorias”⁴⁰⁵. A tarefa de Marx, pois, no início de *O capital*, é investigar como surgem as mercadorias. Essa tarefa, porém, só é possível de ser feita quando se diferencia “valor de uso” de “valor de troca”. Para Marx, a mercadoria tem o caráter de coisa, pois se presta a satisfazer necessidades humanas. Por isso, a sua primeira

⁴⁰⁴ A primeira publicação do *Grundrisse* surgiu entre 1939 e 1941, em Moscou. Na Alemanha ele só apareceria em 1953. Já na Inglaterra, uma edição incompleta surgiu em 1964 e ganhou o nome de “*Pre-capitalist economic formations*”, edição que foi traduzida para o português (cf. MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Trad. João Maia. 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006) e que contém um importante prefácio do historiador britânico Eric Hobsbawm. A edição completa, em português, traduzida diretamente do alemão, foi realizada apenas em 2011, através de uma parceria entre as Editoras Boitempo e da UFRJ.

⁴⁰⁵ Cf. MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*, op. cit., p. 51; MARX, Karl. *O capital*, op. cit., p. 113.

característica é a de ser um valor de uso, que é medido pela utilidade da mercadoria e se concretiza no consumo⁴⁰⁶. É nesse sentido que as coisas possuem qualidades diferentes e, em razão disso, em essência, são incomparáveis. Por exemplo, é impossível comparar *aprioristicamente* o algodão com o ferro, ou um carro com um guarda-chuva: são objetos diferentes que se valem para satisfazer necessidades distintas.

Mas o que faz com que uma mercadoria tenha um valor de uso? Para Marx, é a quantidade de trabalho humano (medido pelo tempo de dispêndio: horas, dias etc.) socialmente necessário para produzir a coisa ou extraí-la da natureza⁴⁰⁷. No exemplo acima, embora o guarda-chuva se fabrique (industrialmente) e o algodão se extraia da natureza, e fabricar e extrair sejam atividades distintas, o que as une é que ambas necessitam de tempo de trabalho humano, seja para fabricar, seja para extrair. É esse “tempo de trabalho” que gera o valor de uso de uma coisa, pois o valor de uso representa “determinada atividade produtiva adequada a um fim, ou trabalho útil”⁴⁰⁸.

O problema é que, quanto mais complexa se torna uma sociedade, há menos possibilidade de se produzir coisas que possam satisfazer por completo as variadas expectativas humanas, e, como decorrência, o trabalho se torna mais particularizado. De fato, como um único centro produtor não consegue produzir tudo o que os homens necessitam (pois as expectativas são cada vez mais distintas e específicas), é imperativo que haja divisão do trabalho (é nesse sentido que o trabalho se particulariza). Marx diz que “a divisão social do trabalho torna seu trabalho tanto unilateral [isto é, especializa-o] quanto multilaterais suas necessidades”⁴⁰⁹. No início, porém, esta divisão é simples, pois é baseada na força, na idade e no sexo, principalmente. Só que com o aumento da complexidade social esta divisão social “básica” cai por terra e o trabalho passa a ser dividido em razão dos ofícios (agricultores e artesãos), dos locais onde são exercidos (campo e cidade) e de como ele é exercido (manual e intelectual) etc.

A consequência é que para os homens satisfazerem todas as suas necessidades eles são obrigados a trocar as coisas que eles produzem por outras. Assim, explica Marx, “o valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores

⁴⁰⁶ Idem, p. 114.

⁴⁰⁷ Idem, p. 117.

⁴⁰⁸ Idem, p. 120.

⁴⁰⁹ Idem, p. 180.

de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo”⁴¹⁰. Isso, entretanto, só é possível de se estabelecer com o tempo, pois só com o tempo é que uma dada proporção se torna razoavelmente conhecida e aceita pela comunidade local, o que possibilita saber, por exemplo, qual a quantidade de grãos que equivale a uma tora de madeira.

O que é de se notar é que aqui é iniciada uma identificação entre coisas que são fundamentalmente distintas. Apesar de algodão e ferro, carro e guarda-chuva, grãos e madeira serem coisas *qualitativamente* diferentes, todas são o resultado de tempo de trabalho humano particularizado. Assim, embora o conteúdo das coisas possa ser distinto, elas podem ser igualadas, isto é, serem *quantitativamente* iguais, embora sejam *qualitativamente* diferentes. É essa tese que Marx sustenta: “Como a grandeza do valor de uma mercadoria expressa apenas a quantidade de trabalho nela contida, as mercadorias devem, em dadas proporções, ser sempre valores da mesma grandeza”⁴¹¹. E o que dá forma comum e, por conseguinte, iguala a heterogeneidade das mercadorias é um equivalente comum, que, inicialmente, pode ter sido uma mercadoria básica encontrada em abundância, mas que hoje, como se sabe, quem exerce esse papel é o dinheiro⁴¹².

Depois desta síntese, podemos dizer que o modo de produção capitalista pode ser compreendido como um modelo de intercâmbio baseado em “valores de troca”, o que implica que lhe interessa mais a *troca em si* (objetos) do que *quem troca* (sujeitos). Agora sim, depois de estabelecidas essas premissas, que, como dito, só ficam claras em *O capital*⁴¹³, podemos iniciar os comentários do *Grundrisse*.

⁴¹⁰ Idem, p. 114.

⁴¹¹ Idem, p. 123.

⁴¹² Idem, p. 125.

⁴¹³ Consideramos que não há problema metodológico algum em adiantar as compreensões de Marx presentes em *O capital*, mesmo que ainda estejamos em 1857, isto é, dez anos antes de Marx escrever a sua obra maior. Hoje se sabe que tanto os *Grundrisse* como a *Contribuição à crítica da economia política*, além de obras mais antigas, serviram de base para o conteúdo de *O capital* (McLellan, seu principal biógrafo, sustenta que Marx usava e, ao mesmo tempo, revisava constantemente materiais de data anterior. Segundo ele, *O capital* teria sido escrito com auxílio de cadernos de notas datados de 1843-1845. Cf. MCLELLAN, David. **Karl Marx**, op. cit., p. 324. Essa informação é coerente, pois o próprio Marx, no *Prefácio* de 1859, disse o seguinte: “Tenho sob os olhos o conjunto dos materiais sob forma de monografias escritas com longos intervalos, para meu próprio esclarecimento, não para serem impressas, e cuja elaboração subsequente, segundo o plano indicado, dependerá das circunstâncias”. MARX, Karl. *Prefácio. Contribuição à crítica da economia política*, op. cit., p. 45.); logo, o objetivo de trazer a teorização de *O capital* foi esclarecer uma ideia que, possivelmente, já estava clara na cabeça de Marx, embora ele não a tenha assentado em termos tão didáticos e objetivos nas obras anteriores. Além disso, como se trata de uma ideia econômica, e não jurídica (e nosso trabalho é de “história das ideias jurídicas”), isso não prejudica a análise da evolução dos direitos humanos em sua obra, nosso objetivo central.

A primeira questão que preocupa Marx é que o sistema capitalista em geral aparece como uma coisa estranha, que o indivíduo é obrigado a se submeter. Está claro aqui o problema da alienação, já tratado anteriormente (cf. seção 3.6). Mas a questão não é só esta. O problema central é que, embora no sistema capitalista os indivíduos só produzam em (e para a) sociedade, a sua produção não é *imediatamente* social, pois não é uma produção que reparte os objetos equitativamente entre “indivíduos associados”, isto é, entre os produtores. Assim, ocorre um paradoxo, percebido por Marx: “os indivíduos estão submetidos à produção social que existe fora deles”, mas, embora eles sejam agentes ativos da produção, a produção “não está subsumida aos indivíduos” nem eles “a utilizam como seu poder comum”⁴¹⁴. A conclusão que Marx chega é a de que, sob a base do valor de troca, é o sistema produtivo que controla os indivíduos, e não o contrário. Em outras palavras, o modo de produção *não* aparece como um modo de intercâmbio criado pelos homens para sua própria subsistência, mas como uma *força externa* que obriga estes homens⁴¹⁵. Isso faz com que os indivíduos sejam impedidos de se socializarem (interagir com os outros indivíduos) de maneira *diversa* daquela imposta pelo sistema de troca⁴¹⁶ (por exemplo, não é permitido o retorno ao “regime de escambo” ou o isolamento em uma comunidade que só produz “valores de uso”, e, mesmo quando estes modelos persistem, há uma tendência de o sistema capitalista suplantar esses modos de produção pré-capitalistas que permanecem no seu seio).

A pergunta que não quer calar é: mas isso não é um traço comum a todo modo de produção? Em outros termos, na antiguidade e no medievo também não acontecia isso? Os indivíduos eram submetidos ao modo de produção e eram impedidos de se desvincular do sistema de escravidão (antiguidade) e de servidão (medievo)? Embora seja uma questão que enfrentaremos um pouco mais à frente, especialmente quando tratarmos, ainda nesta seção, do problema da liberdade, o que é diferencial no sistema capitalista é que há a aparência de que os indivíduos não são “determinados” pelo sistema de trocas, sendo “livres”, portanto; quando, na verdade, o indivíduo nunca consegue ser totalmente liberto do modo como se efetua o intercâmbio de riquezas em dada sociedade. Como argumenta Marx, em sistemas

⁴¹⁴ MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômico-filosóficos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 105.

⁴¹⁵ Idem, p. 105.

⁴¹⁶ Idem, p. 111.

sociais onde os valores de troca estão menos desenvolvidos (que é o caso da antiguidade e do medievo, mencionados acima), embora as relações aparentem ser mais pessoais, os indivíduos só entram em relação uns com os outros de forma determinada, pois atuam como “suserano e vassalo”, “senhor e servo” etc. Nas relações monetárias, entretanto, embora o “papel” que o indivíduo desempenha na sociedade seja ignorado (por exemplo, não interessa saber quais são as relações de sangue da pessoa ou se há ou não diferenças culturais entre os trocadores: um real tem o mesmo valor na mão de um mendigo ou do Presidente da República), pois o que vale é a troca, isso dá a impressão de que o indivíduo é “independente” e “livre” para travar contato com outros indivíduos como bem quiserem⁴¹⁷. Nada mais equivocado.

Em razão da mercadoria e do trabalho serem determinados tão-somente como valores de troca, os sujeitos que participam de uma relação social são considerados simples trocadores, e mais, trocadores iguais. Diz Marx: “Entre eles não existe absolutamente nenhuma diferença, considerada a determinação formal, e essa determinação é econômica, a determinação em que se encontram reciprocamente na relação de intercâmbio”⁴¹⁸. Cada um dos sujeitos, pois, mantém com o outro a *mesma* relação, subordinada apenas ao valor de troca, que os torna equivalentes. É neste sentido que Marx sustenta que “a sua relação como trocadores é, por isso, a relação da igualdade”⁴¹⁹.

Assim, do ponto de vista formal, os sujeitos são de *igual* valor. A relação, pois, ocorre envolvendo três “aspectos”⁴²⁰ (Marx chama esses “aspectos” de “momentos”, porém nos parece que o “momento” é único e consiste no ato da troca): em primeiro lugar, existem os sujeitos da relação (os “trocadores”), que estão em lados opostos e, ao mesmo tempo, sujeitos à mesma determinação econômica; em segundo lugar, existe o objeto da relação (os “valores de troca”), que “não apenas são iguais, mas devem ser expressamente iguais e são postos como iguais”; por último, o próprio ato da troca (aqui é o “momento” da relação), isto é, a “mediação pela qual os sujeitos são postos precisamente como trocadores, como iguais”.

⁴¹⁷ Idem, p. 111.

⁴¹⁸ Idem, p. 184-185.

⁴¹⁹ Idem, p. 184-185.

⁴²⁰ Idem, p. 185.

E isso tem uma consequência: o sistema capitalista faz com que os trocadores, por serem iguais, e por intercambiarem objetos (mercadorias ou trabalho) iguais, sejam *indiferentes* uns com os outros, isto é, não considerem as diferenças pessoais entre eles, considerando-se, assim, mutuamente, como meros “homens-trocadores”⁴²¹. Isso acontece porque o interesse principal não é a relação subjetiva, mas a troca (relação objetiva). Assim, para a configuração do valor de troca é indiferente que o agente seja um rei ou um súdito, pois o valor não se altera de acordo com o portador da mercadoria. É por isso que “a pressão da demanda e da oferta universais uma sobre a outra medeia a conexão de [pessoas] reciprocamente indiferentes”⁴²².

A única possibilidade de não considerar essa indiferença é analisar a relação sob o aspecto *material*. Assim, a posse de mercadorias diferentes gera a necessidade de um indivíduo procurar o outro. Aqui não há indiferença, mas necessidade intersubjetiva. Diz Marx: “se o indivíduo A tivesse a mesma necessidade que o indivíduo B e tivesse realizado seu trabalho no mesmo objeto que o indivíduo B, não existiria nenhuma relação entre eles”⁴²³. Mas, mesmo do ponto de vista do conteúdo, embora as mercadorias diferentes impeçam a indiferença entre os homens, isso não prejudica a igualdade entre eles: é na troca que os indivíduos se igualam socialmente. Por exemplo, num contrato de compra e venda, o vendedor tem por obrigação entregar o objeto e o comprador tem por obrigação efetuar o pagamento. Ambos são detentores de coisas diferentes, mas na troca eles se igualam. Por um lado, um necessita do outro: o comprador do objeto e o vendedor do preço. E, por outro lado, não há que se falar em superioridade de qualquer um dos agentes; ambos são iguais no ato da troca⁴²⁴. Assim, é apenas do ângulo material que a relação de troca não gera indiferença, pois um indivíduo se socorre do outro para satisfazer necessidades diferentes, de modo que, formalmente, “não só estão em uma relação de igualdade entre si, mas também em relação social recíproca”⁴²⁵.

⁴²¹ Idem, p. 185.

⁴²² Idem, p. 106.

⁴²³ Idem, p. 186.

⁴²⁴ Porém, é preciso reconhecer a delimitação que faz Bobbio, no sentido de que o termo *Recht*, em Marx, designa geralmente o direito privado. Isso vale tanto para *A questão judaica* quanto para o *Grundrisse*. Cf. BOBBIO, Norberto. Marx e a teoria do direito. **Nem com Marx nem contra Marx**, op. cit., p. 220. No direito público, por exemplo, guiado pelo princípio da “supremacia do interesse público” e da hierarquia do ente estatal frente aos particulares, a tese de Marx seria facilmente contestável.

⁴²⁵ MARX, Karl. **Grundrisse**, op. cit., p. 186.

Mas a igualação entre indivíduos *naturalmente* diferentes não é suficiente para concretizar a relação de troca. Assim, se a diferenciação dos indivíduos é o motivo para a sua integração, relação em que eles “se afirmam como iguais”, à determinação da igualdade soma-se a da liberdade⁴²⁶. A consequência disso, para Marx, é que os indivíduos não se apoderam da mercadoria do outro pela força, mas eles “reconhecem-se mutuamente como proprietários”, isto é, “como pessoas cuja vontade impregna suas mercadorias”⁴²⁷.

Este aspecto é muito importante e é aqui que Marx bate de frente na modernidade, procurando demonstrar que esta vontade (que, por vezes, é chamada de “livre-arbítrio” e constitui a baliza da modernidade) é falsa, a-histórica, pois não existe, na prática, “vontade livre”. Já falamos sobre esta crítica anteriormente (cf. seção 4.2.1, especialmente os comentários à terceira tese de Atienza), quando tratamos da modernidade dos princípios da igualdade e da liberdade, vinculada ao ressurgimento do comércio e das necessidades contratuais da burguesia. Marx retoma essa abordagem aqui: a igualdade e a liberdade, no capitalismo, são necessariamente contrárias à igualdade e a liberdade dos mundos antigo e medieval. Para ele, “o trabalho compulsório direto é o fundamento do mundo antigo; a comunidade repousa sobre ele como suporte real”, enquanto que, “na Idade Média, prevalece como fundamento o próprio trabalho como privilégio, ainda em sua particularização, não como trabalho produzindo universalmente valor de troca”⁴²⁸. Para Marx, no capitalismo, a liberdade é vinculada ao sistema de trocas e é por isso que nenhum trocador “se apodera da propriedade do outro pela força. Cada um a cede voluntariamente”⁴²⁹. E isso tem uma consequência muito importante de ordem ética, pois o interesse do indivíduo não está no outro indivíduo, mas na mercadoria que este detém. Assim, os indivíduos não passam de *meios*, seres detentores de mercadorias que interessam ao outro indivíduo, que se transformam em adquirentes e cedentes⁴³⁰. A conclusão a que se chega é a seguinte:

Igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade* e *liberdade*. Como ideias puras, são simples expressões

⁴²⁶ Idem, p. 186.

⁴²⁷ Idem, p. 187.

⁴²⁸ Idem, p. 188.

⁴²⁹ Idem, p. 187.

⁴³⁰ Idem, p. 187.

idealizadas dessa base; quando desenvolvidas em relações jurídicas, políticas e sociais, são apenas essa base em uma outra potência⁴³¹ (grifos no original).

Isso faz com que os indivíduos sejam obrigados a viver num ambiente onde circule valores de troca e só sejam vistos como trocadores. Não parece muito “livre” uma situação deste tipo. Mas o pior é que, nesse sistema, se “um empobrece e o outro enriquece, esse é o seu livre-arbítrio e não tem origem na própria relação econômica”⁴³². Como adverte Marx, a economia burguesa, ao tratar da igualdade e da liberdade dos indivíduos,

[...] se esquece que, desde logo, o *pressuposto* do valor de troca, como o fundamento objetivo da totalidade do sistema de produção, já encerra em si a coação sobre o indivíduo de que seu produto imediato não é um produto para ele, mas só *devém* para ele no processo social e *tem* de assumir essa forma universal e, todavia, exterior; que o indivíduo só tem existência social como produtor de valor de troca e que, portanto, já está envolvida a negação total de sua existência natural; que, por conseguinte, está totalmente determinado pela sociedade; que isso pressupõe, ademais, a divisão do trabalho etc., na qual o indivíduo já é posto em outras relações distintas daquelas de simples *trocador* etc. Que, portanto, o pressuposto não só de maneira alguma resulta da vontade e da natureza imediata do indivíduo, como é um pressuposto *histórico* e põe desde logo o indivíduo *determinado* pela sociedade⁴³³ (grifos no original).

Embora pareça que, na modernidade, os indivíduos se desligaram da condição de “obrigados” (já que a escravidão e a servidão ficaram no passado), e que agora eles são livres, apenas a *relação de dominação* é que se modificou: as relações, agora, são de “dependência coisal” (reificadora), enquanto anteriormente eram de “dependência pessoal”, o que implica que os indivíduos “são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros”⁴³⁴, pois o “escravo” dependia do “senhor” e o “vassalo” do “suserano”. Na modernidade, entretanto, o indivíduo depende do “capital”. Mas tal abstração, adverte Marx, não surge do nada: ela é apenas a “expressão teórica dessas relações materiais que os dominam”⁴³⁵.

Assim, pelo fato dessas relações serem externas ao indivíduo, os indivíduos de uma classe não são capazes de superá-las (enquanto classe) sem, ao mesmo tempo, aboli-las⁴³⁶.

⁴³¹ Idem, p. 188.

⁴³² Idem, pp. 188-189.

⁴³³ Idem, pp. 190-191.

⁴³⁴ Idem, p. 112.

⁴³⁵ Idem, p. 112.

⁴³⁶ Idem, p. 111.

Pensar de maneira contrária seria admitir que uma dada forma pudesse controlar um conteúdo superior à sua capacidade, quando, na verdade, o extravasamento do conteúdo exige uma outra forma, desta feita maior, ou implica em ausência de forma, isto é, em ausência de qualquer condicionante externa. É claro que o indivíduo em sua singularidade é capaz de superar tais condições e Marx sabia disso; as condições só impedem, diz ele, que “a massa dos indivíduos dominados por tais relações” consigam superá-las sem aboli-las, pois a mera existência deles “expressa a subordinação” que eles têm às relações⁴³⁷.

Nos *Grundrisse*, Marx mantém a tese iniciada em *A questão judaica*, segundo a qual os direitos humanos constituíam uma superestrutura que tinha ligação estreita com a base material (a sociedade burguesa), ainda que esta tese não encontre um desenvolvimento detalhado em 1844. Mas, a partir de 1846, com *A ideologia alemã*, a referida tese começa a ficar mais clara. Por isso, não nos parece cabível a opinião de Atienza, segundo a qual os direitos humanos e o socialismo estariam ligados por uma relação de meios e fins (cf. seção 3.5), ou, como ele afirmou em trabalho mais recente: existe uma “necessária conexão do socialismo com o desenvolvimento e aprofundamento dos direitos humanos do liberalismo”⁴³⁸.

Além dos argumentos desenvolvidos na seção 3.5, quando refutamos a referida tese, já naquela ocasião sustentávamos que tal posição não tinha amparo nos textos de Marx, e, para tanto, mostramos passagens de *A questão judaica* incompatíveis com a opinião do jurista espanhol. Agora, nos *Grundrisse*, Marx a refuta explicitamente:

[...] evidencia-se igualmente a tolice dos socialistas (notadamente dos franceses, que **querem provar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade burguesa expressas pela Revolução Francesa**), que demonstram que a troca, o valor de troca etc. são *originalmente* (no tempo) ou de acordo com o seu *conceito* (em sua forma adequada) um sistema da liberdade e igualdade de todos, mas que têm sido deturpados pelo dinheiro, pelo capital etc.⁴³⁹ (grifos em itálico no original; em negrito, são nossos).

Na verdade, diz Marx,

⁴³⁷ Idem, p. 111.

⁴³⁸ No original: “[...] necesaria conexión del socialismo con el desarrollo y profundización de los derechos humanos del liberalismo”. ATIENZA, Manuel; MANERO, Juan Ruiz. **Marxismo y filosofía del derecho**. Ciudad de México: Distribuciones Fontamara, 1993, p. 32.

⁴³⁹ MARX, Karl. **Grundrisse**, op. cit., p. 191.

O valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato o sistema da igualdade e liberdade, e as perturbações que enfrentam no desenvolvimento ulterior do sistema são perturbações a ele iminentes, justamente a efetivação da *liberdade e igualdade*, que se patenteiam como desigualdade e ausência de liberdade⁴⁴⁰.

Mais à frente, Marx chamou de “utopismo” o fato de que os socialistas franceses, do mesmo modo que anteriormente os jovens hegelianos, não conseguiram

[...] compreender a diferença necessária entre a figura real e a ideal da sociedade burguesa e, conseqüentemente, pretender assumir o inútil empreendimento de querer realizar novamente a própria expressão ideal, expressão que de fato nada mais é do que a fotografia dessa realidade⁴⁴¹.

5.1.1. A metáfora da base e da superestrutura: a preponderância da economia e a limitação dos direitos humanos

Os *Grundrisse* serviram de base para Marx escrever, em 1859, um outro trabalho, intitulado *Contribuição à crítica da economia política*, obra cujo conteúdo foi ofuscado pelo seu Prefácio. Esse Prefácio é o que denominados, em várias passagens desta Dissertação, de “autobiografia intelectual” de Marx. Nele, Marx traça a evolução de suas ideias desde quando cursava o bacharelado em Direito na Universidade de Berlim, em 1837, e, por isso, é um texto muito importante para entendermos o papel que os direitos humanos desempenharam na sua obra desde então.

Coerente com o que ele já defendia em *A ideologia alemã* (cf. seção 4.1, especialmente quando falamos da “teoria das estruturas”), e nos *Grundrisse*, como vimos acima, para Marx, tanto as “relações jurídicas” quando as “formas de Estado” (a superestrutura), não poderiam ser explicadas a partir de si mesmas, pois as formas “jurídica” e “política” têm as suas raízes nas “condições materiais de existência” (a base ou a infraestrutura), que ele identifica no que Hegel chamava de “sociedade civil”⁴⁴². Além disso, o “saber” mais competente para estudar a “anatomia da sociedade burguesa” era a

⁴⁴⁰ Idem, p. 191.

⁴⁴¹ Idem, pp. 188-189.

⁴⁴² MARX, Karl. Prefácio. *Contribuição à crítica da economia política*, op. cit., p. 47.

economia política⁴⁴³. É por isso que Marx transfere os seus estudos da filosofia (“primeira fase” – cf. cap. II) e da política (“segunda fase” – cf. cap. III) para a economia (“terceira fase” – cf. caps. IV e V).

O argumento de Marx é que é preciso diferenciar as “transformações materiais das condições econômicas de produção” e “as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas”, isto é, as formas segundo as quais os homens adquirem consciência da sua existência material⁴⁴⁴. Continuando a “inversão” da filosofia de Hegel, iniciada por influência de Feuerbach e explicitada na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, Marx defende que é preciso explicar a consciência pelas condições materiais, e não o contrário⁴⁴⁵. O que chamamos lá atrás de “teoria das estruturas”, cujo esboço se encontra em *A questão judaica*, fica mais claro agora:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade; essas relações de produção constituem a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência⁴⁴⁶.

Existem muitas controvérsias sobre esse pequeno trecho e, certamente, este não é o espaço mais adequado para abordá-las, pois fugiríamos demasiadamente do nosso objeto central. Ao mesmo tempo, não podemos nos furtar de esclarecer de que se trata a controvérsia.

Marxistas e não marxistas se debruçam neste texto há anos: tanto para negar, no caso dos primeiros, quanto para afirmar, no caso dos últimos, que a filosofia de Marx é determinista, isto é, despreza a importância da ação humana para a configuração da história.

⁴⁴³ Idem, p. 47.

⁴⁴⁴ Idem, p. 48.

⁴⁴⁵ Idem, p. 48.

⁴⁴⁶ Idem, p. 47. Engels, em escrito em que procura refutar o sociólogo e jurista burguês Anton Menger, que havia criticado Marx no livro ‘O direito ao produto integral do trabalho historicamente exposto’, defende uma tese parecida com a de Marx. Para ele, enquanto a economia lida com fatos e, por isso, ela seria “científica”, a filosofia do direito lida com abstrações, posto que se ocupa de ‘representações’. Cf. ENGELS, Friedrich; KAUTSKI, Karl. **O socialismo jurídico**, op. cit., p. 28.

Antes de tudo, é preciso dizer que existem duas espécies de determinismo histórico⁴⁴⁷. O primeiro é o determinismo “diacrônico”, que defende que há uma evolução linear e, nesse caso, *necessária* que une uma estrutura social ao fracasso de outra. Certamente, essa não existe na obra marxiana. Na verdade, isso é o que pensava Stálin. De todo modo, não é desse determinismo que trata o *Prefácio* de 1859. O *Prefácio* é um exemplo de outro determinismo, o “sincrônico”, segundo o qual certa “base” determina ou condiciona certa “superestrutura”. E há variações sobre o que consistiria essa “base”, se apenas o econômico ou outros aspectos.

É justamente sobre estes aspectos que se fundam as controvérsias. Alguns, como Thompson⁴⁴⁸, defendem que a “base” incluiria também a cultura, e outros, como Gramsci⁴⁴⁹, que formulou o conceito de “hegemonia”, defendem que a determinação poderia ser feita também a partir da superestrutura. A verdade, porém, é que Marx, ao privilegiar o lado econômico, nunca disse que isso impedia a ação dos homens (basta ver as interpretações de Lukács⁴⁵⁰ e Engels⁴⁵¹ a esse respeito), mas que os homens não agem totalmente livres.

De fato, esta passagem não constitui nem um “determinismo tosco” (cf. os argumentos da seção 4.1) nem um “historicismo evolucionário” (como vimos, não se trata de “determinismo diacrônico”), principalmente se a análise for feita de forma complexa, isto é, considerando a globalidade da obra de Marx. Assim, modificando um pouco as

⁴⁴⁷ Cf. BARROS, José D’Assunção. **Teoria da história**: os paradigmas revolucionários, v. 3. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 71.

⁴⁴⁸ THOMPSON, Edward Palmer. Folclore, Antropologia e História Social. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: UNICAMP, p. 254-255.

⁴⁴⁹ GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**, vol 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 62 e ss; _____. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 60 e ss.

⁴⁵⁰ Cf. LUKÁCS, György. **Marx**, op. cit., pp. 92-94.

⁴⁵¹ Em carta a Mehring, Engels diz o seguinte: “No mais, falta apenas ainda um ponto que nas coisas de Marx e minhas não foi regularmente destacado de modo suficiente e em relação ao qual recai sobre todos nós a mesma culpa. Nós todos colocamos inicialmente – *tínhamos de fazê-lo* – a ênfase principal, antes de mais nada, em derivar dos fatos econômicos básicos as concepções políticas, jurídicas, e demais concepções ideológicas, bem como os atos mediados por meio delas. Com isso, negligenciamos o lado formal em função do conteúdo: o modo e a maneira como essas concepções surgem. Isso deu aos adversários um belo pretexto para erros e deformações. [...] Aqui está subjacente a concepção vulgar, não dialética, de causa e efeito como polos opostos de modo rígido, com o esquecimento absoluto da interação. Esses Senhores esquecem com frequência e quase deliberadamente que um elemento histórico, uma vez posto no mundo a partir de outras causas, econômicas, no final das contas, agora também reage sobre sua circunstância e pode retroagir até mesmo sobre suas próprias causas”. ENGELS, Friedrich. Carta a Mehring (14 de julho de 1893). FERNANDES, Florestan (org.). **Marx e Engels**: história. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, p. 465-466.

análises habituais, poderíamos dizer, como bem percebeu Mészáros⁴⁵², que a questão que preocupava Marx era a de como seria possível modificar as condições atuais de existência (leia-se, o modo de produção capitalista), condições sob as quais os homens entram “independentes da sua vontade”, e criar um *plano geral* de indivíduos livremente associados, e, nesse sentido, autônomos, que Marx identificava, desde *A ideologia alemã*, passando pelo *Manifesto Comunista*, com o comunismo.

É esta a razão que explica o seu apartamento dos direitos humanos, vale dizer, da crença na competência da forma jurídica para instaurar relações iguais *de fato*. Para Marx, o direito era uma “ilusão comunitária” por uma razão muito simples: como ele era condicionado pelas contradições da base material, ele nunca poderia permitir “o exercício da livre vontade”, pois este estaria sempre anulado pelo poder *reificador* do modo de produção capitalista institucionalizado⁴⁵³. Assim, na “ilusão” (superestrutura), os homens eram “livres”, enquanto que na “realidade” (base) os homens eram coagidos. Esta é uma fórmula que, como se sabe, foi inaugurada em *A questão judaica* (cf. seção 3.4), passa por *A sagrada família* (cf. seção 3.7) e chega nos *Grundrisse*, como vimos acima. O argumento central não se modifica e um trecho de *A ideologia alemã* serve de paradigma: “na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhe são contingentes”, mas “na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas”⁴⁵⁴.

O que isso implica em matéria de direitos humanos? Para Mészáros, o exercício dos direitos será um postulado meramente retórico enquanto o “interesse de todos” for sublimado pelos interesses particulares de classe, pois no capitalismo o “interesse de todos” é afirmado sem que os interesses classistas predominantes sejam questionados na sociedade civil, o que torna a mudança social efetiva um desejo sem condições viáveis de ser concretizado (o que termina por torná-los “legislação simbólica”, como vimos anteriormente – cf. seção 4.4). Assim é que, para o filósofo húngaro, o *interesse de todos* “é

⁴⁵² MÉSZÁROS, István. *Marxismo e direitos humanos. Filosofia, ideologia e ciência social*, op. cit., pp. 163-164.

⁴⁵³ *Idem*, p. 166.

⁴⁵⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, op. cit., p. 65.

um conceito ideológico vazio, cuja função é a legitimação e a perpetuação do sistema de dominação dado”⁴⁵⁵.

Parece-nos, entretanto, que na obra de Marx o direito não pode representar o interesse de todos (o “interesse geral” dos juristas), mas apenas interesses classistas. Embora não pretendamos adiantar uma questão que irá ser tratada mais à frente (seção 5.5), quando comentarmos a *Crítica ao programa de Gotha*, é preciso assentar esta premissa. Em Marx, o direito é um instrumento de legitimação de classe e ele permanecerá existindo só enquanto uma sociedade classista existir. O direito só será desnecessário (essa é a tese da extinção do direito) quando a humanidade atingir um nível de convivência tal não condicionado por interesses classistas. Nesse estágio, que Marx chama de comunismo, não haveria mais classes, nem Estado e nem direito. Assim, o interesse geral surge concomitantemente com a extinção do direito, o que leva a crer que para Marx o direito só existe enquanto existirem interesses de classes e, portanto, nunca ele poderia estar atrelado ao interesse geral, já que o surgimento deste é o sinal da desnecessidade da forma jurídica.

Afora esta discussão, que será debatida no tempo devido, o que interessa é que, para Marx, o direito não poderia ser (ideologicamente) distinto do modo de produção vigente e, portanto, se este consistia na troca de mercadorias equivalentes, o direito iria legitimar tal situação. Isso porque o direito é fruto da prática humana: ele não constitui a sociedade, mas é por ela constituído. Essa é a tese que, embora iniciada nos *Grundrisse*, Marx desenvolve em *O capital*.

5.2. O capital e a ideia de que o direito consiste numa troca de mercadorias equivalentes

Para entender a tese segundo a qual o direito consistiria numa troca de mercadorias equivalentes é preciso compreender, antes de tudo, algumas das categorias econômicas trabalhadas por Marx. Quando analisamos os *Grundrisse* mencionamos algumas delas, como, por exemplo, a distinção que Marx faz entre valor de uso e valor de troca, que pode

⁴⁵⁵ MÉSZÁROS, István. *Marxismo e direitos humanos. Filosofia, ideologia e ciência social*, op. cit., p. 166.

ser resumida da seguinte forma: inicialmente, as mercadorias só possuem valores de uso, isto é, efetivam-se apenas no consumo; porém, quanto mais densidade populacional tem uma sociedade mais ela precisa produzir mercadorias que satisfaçam o consumo dos seus habitantes; por isso, quando a sociedade vai se tornando mais complexa e, assim, um *centro produtor* não consegue produzir todas as mercadorias que satisfaçam os homens, é preciso que haja descentralização da produção; essa é a primeira etapa da divisão social do trabalho – fulano produz uma mercadoria que sicrano não produz; para suprir as necessidades de consumo, os homens são impelidos a adquirir as mercadorias que precisam (e que eles não produzem) negociando com outro produtor; o escambo é a primeira forma de troca conhecida e o estabelecimento do dinheiro enquanto equivalente monetário geral é a forma mais desenvolvida; porém, como os homens consomem mercadorias distintas com o fim de satisfazer necessidades distintas, as mercadorias possuem qualidades também distintas, não podendo ser comparadas *a priori* umas com as outras; o problema é que para efetivar um sistema de trocas é preciso estabelecer uma medida objetiva que possibilite alguma comparação entre as mercadorias; inicialmente, na época do escambo, o costume estabelecia que uma quantidade x da mercadoria A equivaleria a uma quantidade y da mercadoria B ; mas um intercâmbio desse tipo gerava muita insegurança no sistema de trocas; uma possível solução seria desconsiderar as qualidades das mercadorias e compará-las apenas quantitativamente; para Marx, isso era possível porque a mercadoria não valia pelo seu ser (o objeto em si); na verdade, calculava-se o seu valor contabilizando o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la ou extraí-la da natureza. Portanto – e essa informação é importante – o valor de uma mercadoria é medida pelo tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la ou extraí-la da natureza.

O problema é que, no capitalismo, existem dois fatos que, aparentemente, são inexplicáveis com base nos termos acima estabelecidos. O primeiro diz respeito ao *processo de produção* de mercadorias: como é possível existir o lucro (mais-valor) do capitalista se o valor da mercadoria corresponde *exatamente* ao tempo de trabalho necessário para produzi-la? E o segundo se refere ao *processo de circulação* de mercadorias: como é possível a venda de uma mercadoria pelo mesmo valor que foi investido para fabricá-la e, mesmo assim, haver lucro para o capitalista?

Por um lado, considerando-se a fórmula “o valor da mercadoria é equivalente à quantidade de trabalho socialmente necessário para produzi-la”, teríamos necessariamente a seguinte conclusão: com determinada quantidade de dinheiro (D) se produz determinada mercadoria (M) e, ao vendê-la pelo mesmo preço investido, é obtida a mesma quantidade de dinheiro inicial (D), o que resultaria na fórmula: $D - M - D$. Nesse caso, como diz Marx, “o valor do produto é igual ao valor do capital adiantado. O valor adiantado não se valorizou, não gerou mais-valor e, portanto, não se transformou em capital”⁴⁵⁶. Por outro lado – e esse é o “pulo do gato” do sistema capitalista –, a quantidade de dinheiro investido (D) para a produção de uma certa mercadoria (M) proporciona, no ato da venda, um dinheiro maior (D’) que o dinheiro (D) investido (isto é, há criação de mais-valor). Tal fenômeno gera uma fórmula econômica totalmente distinta da anterior: $D - M - D'$, onde $D' = D + \Delta D$ ⁴⁵⁷. Para Marx, é a variação “ Δ ” que explica este fenômeno. Isso porque no sistema capitalista existem dois tipos de capitais: o fixo ou constante e o variável. Enquanto o *capital constante* corresponde ao dinheiro investido na matéria-prima (meios de produção) para fabricar dado produto, e este não é possível de ser suprimido pelo capitalista, pois tal ato eliminaria o ponto inicial do processo produtivo, o *capital variável* corresponde a tudo aquilo que, no processo produtivo, o capitalista poderia economizar para obter o mais-valor (os gastos relativos à força de trabalho, por exemplo). Assim, do mesmo modo que o processo de trabalho divide-se em fatores objetivos e subjetivos, isto é, em meios de produção e força de trabalho, do ponto de vista do processo de valorização (criação do mais-valor), é possível identificar um capital constante e um capital variável⁴⁵⁸. O “ Δ ” da equação acima corresponde exatamente ao capital variável, fonte do mais-valor.

O que é importante notar – e os direitos humanos irão legitimar isso – é que o capital variável obedece à mesma lógica da troca de equivalentes, pois ele não suprime nada do trabalhador, ao menos formalmente. De fato, o trabalhador *vende* a sua força de trabalho por um preço e o capitalista *paga* esse preço para ter, por um tempo determinado, aquela força de trabalho à disposição⁴⁵⁹. Visto por esse ângulo formal são trocas que se

⁴⁵⁶ MARX, Karl. **O capital**, op. cit., p. 267.

⁴⁵⁷ Idem, p. 227.

⁴⁵⁸ Idem, p. 286.

⁴⁵⁹ Para Marx, a força de trabalho é um dado conjunto de capacidades físicas e mentais que existem na “corporeidade” [*Leiblichkeit*] de um homem; conjunto que o homem põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo. Cf. Idem, p. 242.

equivalem. O problema é que quando o trabalhador chega ao local de trabalho, este está repleto de máquinas que irão acelerar o processo produtivo e supervisores (os *overlookers* das fábricas inglesas) que irão garantir que a prestação laboral seja acelerada. Agora sim há uma violação, pois se *formalmente* não há problema algum na utilização da força de trabalho, pois o trabalhador tem que estar à disposição do comprador da sua força de trabalho, sob pena da acusação de “quebra de contrato”, *materialmente* há violação. É que o capitalista contrata o trabalhador para que este preste serviços em condições normais, isto é, com um padrão médio de habilidade e eficiência. Porém, como o capitalista não quer perder nenhum momento da exploração da força de trabalho (principalmente no sistema de pagamento por “tempo de trabalho”, que é o mais comum), pois a ausência de trabalho é “trabalho que não conta e não toma parte no produto do processo de formação de valor”⁴⁶⁰, ele estabelece condições *anormais* de trabalho, que prejudicam a saúde do trabalhador e, ainda, resultam na produção de uma quantidade de mercadorias muito superior (através do mais-trabalho) àquelas que corresponderiam ao salário pago caso as condições de trabalho fossem normais. A contradição está no fato do trabalhador ganhar uma contraprestação salarial correspondente a condições normais de trabalho, o que, por exemplo, corresponderia à produção de x mercadorias, mas, na prática, ele trabalha em condições anormais, aceleradas, e produz, digamos, $2x$ de mercadorias (isso porque o mais-trabalho gera mais-valor). O capitalista consegue, no exemplo acima, fazer com que o trabalhador cumpra duas jornadas de trabalho pelo preço de uma. O capital variável, portanto, fonte do mais-valor, corresponde a esta jornada de trabalho não paga ao trabalhador⁴⁶¹.

O argumento burguês é que ninguém obriga o trabalhador a vender a sua força de trabalho. Do mesmo modo, ninguém obriga uma vítima de assalto a entregar os seus pertences. A “vítima” (metáfora do trabalhador) pode simplesmente não entregá-los. O problema é que a consequência advinda da sua recusa normalmente lhe é muito desastrosa. Mas quem disse que isso interessa ao burguês. Para dar conta disso, a doutrina burguesa

⁴⁶⁰ Idem, p. 272.

⁴⁶¹ A explicação para isso Marx só traz no livro terceiro: “A jornada de trabalho se divide em duas partes. Numa o trabalhador executa a quantidade de trabalho necessária para reproduzir o valor dos seus meios de subsistência; é a parte paga do trabalho todo, a parte necessária ao sustento e à reprodução do próprio trabalhador. A parte restante de toda a jornada, a quantidade excedente toda do trabalho, a qual efetua além do trabalho que se configura no calor do salário, é trabalho excedente, trabalho não-pago, que se representa na mais-valia de todas as mercadorias que produz (por conseguinte, em sobra de mercadorias)”. MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**, livro terceiro: o processo global de produção capitalista, volume VI. Trad. Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 1101.

elabora uma sofisticada teoria jurídica para encobrir esta realidade e, por conseguinte, procura explicar como a liberdade e a igualdade modernas, isto é, que surgem com o sistema capitalista, diferem das condições pretéritas (antiga e medieval), e mais, como elas são verdadeiras “liberdade” e “igualdade”. Este tema já foi abordado em várias passagens desta Dissertação: trata-se da tese da ilusão comunitária dos direitos humanos (cf. seção 3.7); e se lá tal desfaçatez não passou despercebida por Marx, em *O capital* não seria diferente. Diz Marx:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se uma pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. **Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica.** O conteúdo dessa relação jurídica volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias⁴⁶² (grifo nosso).

A consequência disso é que

Sob esse pressuposto, a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda ou é vendida pelo seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para vendê-la como mercadoria, seu possuidor tem de poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa. Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais⁴⁶³.

Assim, a liberdade e a igualdade no capitalismo possuem um vínculo estreito com a troca de mercadorias equivalentes: o trabalhador, proprietário da sua força de trabalho, tem *liberdade* para vender a sua propriedade para um comprador, o burguês. Esta relação é também uma relação de *igualdade*, pois o trabalhador não está na condição de obrigado;

⁴⁶² MARX, Karl. **O capital**, livro I, op. cit., pp. 159-160.

⁴⁶³ Idem, pp. 243-244.

aliás, ele só pode fazer isso na medida em que coloca a sua força de trabalho à disposição do comprador apenas transitoriamente, oferecendo-a ao consumo imediato por um período determinado, isto é, “sem renunciar, no momento em que vende a sua força de trabalho, a seus direitos de propriedade sobre ela”⁴⁶⁴. Para Marx, a ilusão da “vontade livre” constitui o “Éden dos direitos inatos do homem”.

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotados dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-austuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral⁴⁶⁵.

Assim, o objetivo dos capitalistas é alongar ao máximo a jornada de trabalho, pois assim haverá mais-trabalho e, conseqüentemente, mais-valor. E os direitos humanos, por partirem de um pressuposto estritamente formal, só se permitem enxergar os homens enquanto “trocadores” que são “livres” e “iguais” para negociar as suas “propriedades” sem “coação”; razão pela qual não interferem na extensão da jornada de trabalho e, por conseguinte, no mais-trabalho e no mais-valor.

Vemos que, abstraindo de limites extramente elásticos, a natureza da própria troca de mercadorias não impõe barreira alguma à jornada de trabalho e, portanto, nenhuma limitação ao mais-trabalho. O capitalista faz valer seus direitos como comprador quando tenta prolongar o máximo possível a jornada de trabalho e transformar, onde for possível, uma jornada de trabalho em duas. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador faz valer seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho a uma duração normal determinada. **Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais, quem decide é a força.** E assim a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história

⁴⁶⁴ Idem, pp. 243-244.

⁴⁶⁵ Idem, pp. 250-251.

da produção capitalista, como uma luta em torno dos limites da jornada de trabalho – uma luta entre o conjunto dos capitalistas, *i.e.*, a classe capitalista, e o conjunto dos trabalhadores, *i.e.*, a classe trabalhadora⁴⁶⁶. (grifo nosso)

Acontece que ver o trabalhador apenas como “trocaador” impossibilita a ótica mais importante, de tom ético: os trabalhadores são seres humanos que precisam satisfazer necessidades intelectuais e sociais fora do ambiente de trabalho e não devem se limitar apenas a “força de trabalho”, isto é, instrumentos de criação do capital. Marx já se incomodava com isso ainda cedo, em 1847. Em *A miséria da filosofia*, resposta de Marx à *Filosofia da miséria*, de Proudhon, ele já denunciava a exploração do trabalhador:

Considerar unicamente a quantidade de trabalho como medida de valor independentemente da qualidade supõe, por sua vez, que o trabalho simples se tornou o eixo da indústria. Ela supõe que os trabalhos se equiparam pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; que os homens se apagam diante do trabalho; que o pêndulo do relógio se tornou a medida exata da atividade relativa de dois operários, do mesmo modo que o é da velocidade de duas locomotivas. Então, não se deve dizer que uma hora de um homem vale uma hora de outro homem, mas antes que um homem de uma hora vale outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem já não é nada; é, quando muito, a carcaça do tempo. A qualidade já não interessa. A quantidade sozinha decide tudo: hora por hora, jornada por jornada⁴⁶⁷.

Em *O capital* a crítica, fundamentalmente a mesma, é aprofundada. Além da exploração do trabalho durante o período em que o trabalhador está à disposição do capitalista, há “exploração” quando o trabalhador é impedido de ser humano, vale dizer, de exercer outras atividades relacionadas ao seu *ser social*, para utilizar uma expressão cara a Luckács.

[O capital] usurpa o tempo para o crescimento, o desenvolvimento e a manutenção saudável do corpo. Rouba o tempo requerido para o consumo do ar puro e de luz solar. Avança sobre o horário das refeições e os incorpora, sempre que possível, ao processo de produção, fazendo com que os trabalhadores, como meros meios de produção, sejam abastecidos de alimentos do mesmo modo como a caldeira é abastecida de carvão, e a maquinaria, de graxa ou óleo. O sono saudável, necessário para a restauração, renovação e revigoramento da força vital, é reduzido pelo capital a não mais do que um mínimo de horas de torpor absolutamente imprescindíveis ao reavivamento de um organismo completamente exaurido. Não é a manutenção normal da força de trabalho que determina os limites da jornada de trabalho, mas, ao contrário, o maior dispêndio diário possível da força de trabalho, não importando quão insalubre, compulsório e

⁴⁶⁶ Idem, p. 309.

⁴⁶⁷ MARX, Karl. **A miséria da filosofia**: resposta à filosofia da miséria de Proudhon. Trad. Paulo Roberto Banhara. São Paulo: Escala, s/d, p. 52.

doloroso ele possa ser, é que determina os limites do período de repouso do trabalhador⁴⁶⁸.

Marx diz, metaforicamente, que o capital é como um “vampiro” – um trabalho morto que vive apenas da sucção de trabalho vivo⁴⁶⁹. O tempo “livre”, para o capital, corresponde ao descanso estritamente necessário que o corpo necessita para trabalhar novamente. O tempo livre não é um período em que o homem vai se realizar, criar e recriar a sua existência. Isso porque a determinação objetiva do modo de produção capitalista é a auto-expansão, construção do mais-valor através do mais-trabalho. Por isso, como percebeu Mészáros, o capital torna-se “cego com relação a todas as dimensões do tempo diversas da dimensão relativa ao trabalho excedente explorado ao máximo”⁴⁷⁰.

O objetivo primeiro da revolução comunista, pois, seria acabar com esta contabilidade capitalista, em que o único tempo que importa é aquele atrelado à formação do mais-valor. O tempo “livre” – e, nesse sentido, não é “livre”, pois serve a interesses comunitários, razão pela qual não há que se falar em “ócio”, ainda que “criativo”⁴⁷¹ –, como interpreta Löwy, a despeito de servir para o engrandecimento moral e intelectual do indivíduo, não se reduz a um individualismo tosco, pois ele seria condição necessária para o estabelecimento, por exemplo, de interesses comunitários, como o desenvolvimento de uma democracia participativa. Após prestar a cota de trabalho estabelecida pela comunidade, o cidadão comunista iria participar de assembleias de bairro, reuniões sindicais ou políticas no local de trabalho e outras manifestações de interesse público⁴⁷². Para tanto, seria preciso extirpar a igualdade burguesa, que diz respeito à igual exploração da força de trabalho – a qual, segundo Marx, constitui o “primeiro direito humano do capital”⁴⁷³ –, e, de modo contrário, promover a emancipação do trabalho.

⁴⁶⁸ MARX, Karl. **O capital**, livro I, op. cit., pp. 337-338.

⁴⁶⁹ Idem, p. 307.

⁴⁷⁰ MÉSZÁROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. Trad. Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 33.

⁴⁷¹ Cf. DE MASI, Domenico. **O ócio criativo**. Trad. Léa Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

⁴⁷² LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**, op. cit., p. 215.

⁴⁷³ MARX, Karl. **O capital**, livro I, op. cit., p. 364.

5.3. A Comuna de Paris e o autogoverno proletário: a subordinação dos direitos humanos à revolução social

O interessante é que o tema da emancipação do trabalho não precisaria da revolução comunista para vir à tona. Em 1871, na França, estourou um movimento que pôs à prova as ideias de Marx: tratava-se da Comuna de Paris. Marx, então, atento que era aos acontecimentos franceses, interrompe mais uma vez a sua produção teórica para dar conta desses fatos, que eram pertinentes à causa proletária. A Comuna de Paris foi o primeiro evento da história em que os proletários assumiram o poder político de uma localidade, no caso a capital francesa. É certo que o governo dos trabalhadores durou pouco mais de dois meses (72 dias), mas o seu efeito simbólico foi muito importante e, na visão de Marx, a Comuna seria a primeira de muitas revoluções sociais que viriam: “seja qual for seu destino em Paris, ela [a Comuna] fará *le tour du monde*”⁴⁷⁴.

A Comuna de Paris, enquanto evento histórico, tem uma importância singular para a tese de Marx dos direitos humanos, que consistia no seguinte: para mudar a sociedade não bastava modificar a superestrutura (política, direitos humanos etc.), mas a base também. Na opinião de Marx, essa tinha sido a principal virtude da Comuna, pois ela deu início “a uma reforma econômica, assim como a uma transformação política”⁴⁷⁵.

Antes de aprofundarmos esta questão, porém, é preciso dizer que o interesse de Marx pela Comuna era tanto pessoal quanto profissional. Em 1871, Marx desempenhava o cargo de Secretário-Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores, e é nessa condição que ele redige o texto que será comentado nesta seção. Só que além do texto oficial (que saiu em nome da referida Associação), existem dois rascunhos escritos anteriormente por ele e deixados na forma de manuscrito. Assim, embora o texto oficial seja utilizado de forma prioritária, isso não impedirá a utilização dos rascunhos sempre que julgarmos que algumas das ideias ali contidas servirão para complementar as teses defendidas no texto oficial.

⁴⁷⁴ MARX, Karl. **A guerra civil na França** (primeiro rascunho). Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 127.

⁴⁷⁵ Idem, p. 131.

Pois bem. Para Marx, a Comuna de Paris foi uma revolução que surgiu na contramão do Estado e, por conseguinte, da política moderna. São dois os motivos: em primeiro lugar, porque todas as outras revoluções utilizaram-se da classe trabalhadora como apoio para tomar o poder político e, depois, ou a excluíram do poder ou a oprimiram; em segundo lugar, porque as revoluções anteriores (com destaque para a Revolução Francesa) só fizeram transferir o poder estatal da mão de um grupo para outro e, nesse ponto, continuaram a centralização do poder estatal iniciada pelas monarquias europeias nas suas guerras particulares contra o feudalismo.

Quanto ao *primeiro motivo*, se é certo que os trabalhadores “tomaram o poder” no sentido mais exato que se pode dar a esta expressão, e, nesta perspectiva, realizaram uma revolução política, também é certo que, ao contrário das outras revoluções, ela foi um governo da e para a classe trabalhadora. Nesse sentido, antes de uma revolução política, a Comuna foi uma *revolução social*. Aqui está o seu diferencial: a principal preocupação da Comuna não era simplesmente a tomada do poder, mas a *emancipação do trabalho*. Isto é possível de ser verificado a partir dos decretos expedidos pelo Comitê Central dos *comunnards*. Dentre eles, destacam-se a abolição do trabalho noturno, a redução da jornada de trabalho, a legalização dos sindicatos e, principalmente, a igualdade dos salários. Como sustentava Marx, a Comuna “era essencialmente um governo da classe operária, o produto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação econômica do trabalho”⁴⁷⁶.

De fato, o objetivo da Comuna era acabar com o fundamento econômico que possibilitava a existência das classes. Para Marx, como ele já vinha defendendo desde o *Manifesto*, esse fundamento consistia na *apropriação seletiva do capital*, o que resultava no seguinte paradoxo: na sociedade burguesa, os que ganhavam (apropriadores) não trabalhavam e os que trabalhavam (produtores) não ganhavam. Com a emancipação do trabalho, porém, “todo homem se converte em trabalhador e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe”⁴⁷⁷. Veja como, neste ponto, as suas ideias ainda são as mesmas do *Manifesto*:

⁴⁷⁶ MARX, Karl. **A guerra civil na França**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 59.

⁴⁷⁷ Idem, p. 59.

A Comuna, exclamam, pretende abolir a propriedade, a base de toda a civilização. Sim, cavalheiros, a Comuna pretendia abolir sua propriedade de classe que faz do trabalho de muitos a riqueza de poucos. Ela visava a expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma verdade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, hoje essencialmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado⁴⁷⁸.

Assim, com a Comuna é possível ver, ineditamente, o *social* predominar sobre o *político*⁴⁷⁹, pois a questão principal, é preciso frisar, não era a tomada do poder, mas a emancipação do trabalho. Agora, é importante destacar que, para Marx, a Comuna não chegava a eliminar a luta de classes, muito embora fornecesse o “meio racional” para que tal luta pudesse “percorrer suas diferentes fases da maneira mais racional e humana possível”⁴⁸⁰. Isso porque ela agia em duas frentes: de um lado, removendo “a obra improdutiva e danosa dos parasitas estatais, cortando a fonte que sacrifica uma imensa porção da produção nacional para alimentar o monstro estatal”, e, por outro lado, realizando o “trabalho de administração” com *salários de operários*⁴⁸¹.

Isso impedia, por exemplo, o surgimento de uma “classe política” economicamente distinta e independente das outras atividades comunais. Mas existiam outros fatores que inibiam a formação desta “classe”. Por exemplo, a maioria dos membros que desempenhavam funções administrativas na Comuna deveriam ser operários ou representantes da classe operária⁴⁸²; além disso, deveriam ser eleitos pelos trabalhadores e poderiam ser demissíveis a qualquer tempo (tal regra valia inclusive para os

⁴⁷⁸ Idem, p. 60.

⁴⁷⁹ Para Marx, este deveria ser o ponto diferencial de uma revolução socialista. Em 1844, ele escrevera o seguinte: “Toda e qualquer revolução dissolve a *antiga* sociedade; nesse sentido, ela é *social*. Toda e qualquer revolução derruba o *antigo* poder; nesse sentido, ela é *política*. [...] Contudo, na mesma medida que uma revolução com alma política é parafrástica ou absurda, uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um *ato político*. No entanto, sem revolução o *socialismo* não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro *político*” (grifos no original). MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classe na Alemanha**, op. cit., p. 51-52. Em 1847, ele trabalha com uma ideia parecida: “Só numa ordem de coisas na qual já não haja classes e antagonismos de classes deixarão as evoluções sociais de ser revoluções políticas”. Cf. MARX, Karl. **A miséria da filosofia**, op. cit., p. 156. Mais à frente ainda, no ainda distante ano de 1874, quando Marx trava uma polêmica com o anarquista Bakunin, ele se utiliza de argumentos deste tipo. Sobre esta polêmica, porém, falaremos em breve (cf. seção 5.4).

⁴⁸⁰ MARX, Karl. **A guerra civil na França** (primeiro rascunho), op. cit., p. 131.

⁴⁸¹ Idem, p. 131.

⁴⁸² MARX, Karl. **A guerra civil na França**, op. cit., p. 56.

magistrados⁴⁸³); por fim, todos eles, como vimos, ganhariam salários iguais. Seria uma espécie de democracia direta, só que muito *sui generis*, visto que ainda teria “representantes”. A diferença para o regime representativo *moderno* é que cada um dos “delegados” ou “representantes” poderia ser substituído a qualquer momento e, o principal, todos estavam *vinculados* por *instruções formais* de seus eleitores, isto é, a classe trabalhadora⁴⁸⁴. Assim, a questão era apenas logística (é impossível colocar todos os cidadãos em uma mesma assembleia), e não política (os representantes se distinguem dos representados).

Essa é uma distinção notável se compararmos com as democracias modernas, pois, salvo as hipóteses de democracia direta (iniciativa popular, plebiscito, referendo etc. – normalmente previstas constitucionalmente), o que acontece é o representante político agir à revelia do representado, muitas vezes apoiando plataformas políticas ou realizando coalizões (nos sistemas pluripartidários) incompatíveis com as propostas pelas quais fora eleito. Isso porque, como nas democracias representativas a legitimação é *a priori* (resume-se à eleição), após eleito é possível que o parlamentar aja conforme as suas próprias convicções, e não necessariamente com as convicções do grupo que o elegeu. Segundo Marx, “a Comuna devia ser *não* um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo”⁴⁸⁵ (grifos nossos). Assim, os “representantes” não teriam legitimação nem *a priori* (como acontece nas democracias representativas) nem *a posteriori* (como acontece nas democracias cesaristas), mas a *todo tempo* e sua função seria *somente* executar as ordens dos trabalhadores, e não deliberar, discutir novos temas etc. etc.

E aqui chegamos a uma questão crucial da tradição marxista, não da Comuna propriamente, que ao que parece era uma democracia sem Estado, mas da própria trajetória conceitual da ideia marxiana da extinção do Estado, que é ligada umbilicalmente à tese da extinção do direito, como veremos em seguida. É que, independentemente do tipo de democracia existente (direta ou, com mais razão, indireta) e da experiência dos *communards*, é mais comum que a democracia venha vinculada à ideia de Estado. Na verdade, se pudéssemos deslocar o debate para a contemporaneidade, não é despropositado

⁴⁸³ Idem, p. 57.

⁴⁸⁴ Idem, pp. 57-58.

⁴⁸⁵ Idem, p. 56.

afirmar que este é o *mainstream* da filosofia política atual, já que os modelos teóricos vigentes não conseguem desconectar a ideia de democracia da existência do Estado⁴⁸⁶, ao contrário de Marx e de parte da tradição marxista que lhe seguiu. De fato, muito recentemente parte desta (ecclética) tradição recuperou o conceito marxiano de “verdadeira democracia” (que abordamos tangencialmente em várias passagens desta Dissertação) e, mediante uma filosofia política normativa, passou a estabelecer as bases do que seria uma democracia sem Estado⁴⁸⁷.

No que atina ao nosso trabalho, porém, resta saber qual a posição de Marx sobre a extinção do Estado em 1871: para uns, como Atienza, Marx abandona esta tese, sustentada desde 1843 (na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*) e aprofundada em 1844 (no artigo “*Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano*” – cf. seção 3.7), substituindo-a pelo “caráter subordinado” da superestrutura jurídico-política à estrutura econômica⁴⁸⁸. Parece-nos, entretanto, que embora em alguns textos isso não fique totalmente claro, o que pode dar margem a interpretações divergentes, como a de Atienza, Marx mantém a tese e, por conseguinte (notadamente na *Crítica ao programa de Gotha*, comentada na seção 5.5), a tese da extinção do direito. Isso porque, como adiantamos acima, ambas são teses conexas: se para Marx o direito é um instrumento de legitimação do Estado, com o fim deste cessaria a razão da manutenção do seu instrumento legitimador. A questão do direito, porém, deixaremos para a última seção deste capítulo, pois a nossa preocupação nesse momento é saber se Marx permanecia ou não com a tese da extinção do Estado.

Como vimos anteriormente, Marx entendia a Comuna como um evento que caminhava na contramão da política moderna, fundamentalmente porque ela foi uma

⁴⁸⁶ Cf., por exemplo, HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Esse *mainstream* é tão forte que consegue infectar pensadores da própria tradição marxista. Cf., a propósito, BADIOU, Alain. A Comuna de Paris: uma declaração política sobre a política. **A hipótese comunista**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 128, para quem é possível interpretar a Comuna como uma espécie de “ruptura com a forma representativa da política ou, se quisermos ir mais longe na provocação legítima, ruptura com a ‘democracia’”.

⁴⁸⁷ Dentre todos, cf. CHASIN, J. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. **Revista Ensaios ad hominem**. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. I, tomo III, 2000; ____. **Marx**, op. cit., cap. II; AVINERI, Schlomo. **The social and political thought of Karl Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, cap. VIII; ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado**: Marx e o movimento maquiaveliano. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Forte Santiago, Eunice Dutra Galéry. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, cap. III; POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político**, op. cit., pp. 164-183.

⁴⁸⁸ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., pp. 19-20.

revolução que, diferentemente das outras, não tomou o Estado para si, como o fizeram as monarquias europeias e, principalmente, a Revolução Francesa. Veja:

A máquina estatal centralizada [...] foi primeiramente forjada nos dias da monarquia absoluta como uma arma da nascente sociedade moderna em sua luta para emancipar-se do feudalismo. [...] A primeira Revolução Francesa, com sua tarefa de fundar a unidade nacional (de criar uma nação), teve de eliminar toda independência local, territorial, municipal e provincial. Ela foi, portanto, forçada a desenvolver aquilo que a monarquia absoluta começara: a centralização e organização do poder do Estado e a expandir a circunferência e os atributos do poder estatal, o número de seus instrumentos, sua independência e seu poder sobrenatural sobre a sociedade real, poder que, de fato, tomou o lugar do céu sobrenatural medieval e seus santos⁴⁸⁹.

Ao contrário da Comuna, todas as revoluções anteriores apenas aperfeiçoaram a máquina estatal, “mas a classe operária”, defendia Marx – e aqui ele se referia especificamente à Comuna –, “não pode simplesmente se apossar da máquina do Estado tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios fins”⁴⁹⁰. Aliás, a “constituição comunal” só poderia ser realizada pela “destruição do poder estatal”⁴⁹¹. Essa posição, porém, que foi exposta com maior clareza por Engels⁴⁹² e mais tarde por Lênin⁴⁹³, não é uma ideia nova, pois desde 1852, mais precisamente em *O dezoito brumário de Luís*

⁴⁸⁹ MARX, Karl. **A guerra civil na França** (primeiro rascunho), op. cit., p. 126.

⁴⁹⁰ MARX, Karl. **A guerra civil na França**, op. cit., p. 54.

⁴⁹¹ Idem, p. 58.

⁴⁹² Engels, na Introdução para a primeira edição de *A Guerra civil na França*, diz o seguinte: “Essa explosão do poder estatal até então existente e sua substituição por um novo poder, verdadeiramente democrático, é descrita com detalhes na terceira parte da *Guerra Civil*. Aqui se fez necessário, porém, expor uma vez mais alguns de seus aspectos, porque justamente na Alemanha a crença supersticiosa no Estado transferiu-se da filosofia para a consciência geral da burguesia e, até mesmo, de muitos trabalhadores. Segundo a representação filosófica, o Estado é a ‘efetivação da ideia’ ou o reino de Deus na Terra traduzido para a língua filosófica, o âmbito em que a verdade e a justiça se efetivam ou devem se efetivar. Disso resulta uma reverência supersticiosa ao Estado e a tudo a ele ligado, reverência que se alastra mais rapidamente na medida em que as pessoas, desde a mais tenra infância, estão acostumadas a imaginar que os negócios e os interesses comuns a toda sociedade não podem ser geridos de outra maneira do que aquela em que o foram no passado, isto é, mediante o Estado e seus oficiais bem remunerados. E ainda se acredita que foi dado um grande passo ao se superar a crença na monarquia hereditária e prestar juramento à república democrática. Na realidade, porém, o Estado não é mais do que uma máquina para a opressão de uma classe por outra, e isso vale para a república democrática não menos que para a monarquia; na melhor das hipóteses, ele é um mal que o proletariado vitorioso herda na luta pelo domínio de classe e cujos piores aspectos o proletariado, assim como a Comuna, não pode evitar eliminar o mais prontamente possível, até que uma nova geração, crescida em condições sociais novas e livres, seja capaz de remover de si todo este entulho estatal”. ENGELS, Friedrich. Introdução à *Guerra Civil na França*, de Karl Marx. MARX, Karl. **A guerra civil na França**, op. cit., pp. 196-197.

⁴⁹³ Cf. LENIN, V. I. **O Estado e a revolução**, op. cit., pp. 57-76.

Bonaparte, Marx já a advogava abertamente. Veja, a propósito, a carta que ele escreveu a Kugelmann:

Se olhares o último capítulo do meu *O 18 Brumário*, constatarás que considero que o próximo experimento da Revolução Francesa consistirá não mais em transferir a maquinaria burocrático-militar de uma nação para outra, como foi feito até então, mas sim em *quebrá-la*, e que esta é a pré-condição de toda revolução popular efetiva no continente⁴⁹⁴ (grifos no original).

Em *O Dezoito brumário*, portanto, Marx passou a adotar uma posição similar a que defendeu em *A guerra civil na França*. É claro que antes disso, em 1844, como sustentamos acima, ele chegou a falar de extinção do Estado, mas ainda sim defendia que o proletariado não deveria extingui-lo imediatamente, mas tomá-lo da burguesia. Basta ler o *Manifesto comunista*. É nesse ponto que Atienza tem razão: o caráter descentralizador da Comuna contrastava fortemente com a centralização que Marx propugnava na época do *Manifesto*⁴⁹⁵.

De fato, no *Manifesto*, que é de 1848, Marx defendia que o objetivo dos comunistas era a formação do proletariado em classe e a derrubada da dominação burguesa através da conquista do poder político pelo proletariado⁴⁹⁶. O proletariado teria que utilizar este poder político para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia e, com isso, “centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado”⁴⁹⁷. Em síntese, Marx defendia uma política de tomada do poder estatal pelo proletariado e centralização de toda a produção no Estado.

Em um texto posterior, escrito em 1850, Marx mantém tal posicionamento:

[...] é de nosso interesse e é nossa tarefa tornar a revolução permanente até que todas as classes proprietárias em maior ou menor grau tenham sido alijadas do poder, *o poder estatal tenha sido conquistado pelo proletariado* e a associação dos proletários tenha avançado, não só em um país, mas em todos os países dominantes no mundo inteiro, a tal ponto que a concorrência entre os proletários tenha cessado nesses países e que ao menos as forças produtivas decisivas estejam concentradas nas mãos dos proletários⁴⁹⁸ (grifos nossos).

⁴⁹⁴ MARX, Karl. Carta de Marx a Ludwig Kugelmann (Londres, 12 de abril de 1871). **A guerra civil na França**, op. cit., p. 208.

⁴⁹⁵ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 237.

⁴⁹⁶ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., p. 47.

⁴⁹⁷ Idem, p. 59.

⁴⁹⁸ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Mensagem do comitê central à liga [dos comunistas]. **Lutas de classe na Alemanha**, op. cit., p. 64.

A mudança só vem mesmo em *O dezoito brumário*, de 1852: “todas as revoluções aperfeiçoaram esta máquina, ao invés de destruí-la. Os partidos que disputavam o poder encaravam a posse dessa imensa estrutura do Estado como o principal espólio do vencedor”⁴⁹⁹. Nesse sentido, vale destacar o prefácio de 1872 ao *Manifesto* – escrito um ano depois de ser publicada *A guerra civil na França* –, em que Marx e Engels reforçam a tese de 1852, chegando a dizer, inclusive, que o *Manifesto*, neste ponto, estaria “ultrapassado”. Veja:

Levando-se em conta o imenso progresso realizado pela grande indústria nos últimos vinte e cinco anos e, com ele, o progresso da organização partidária da classe operária, levando-se em conta a experiência ‘prática’ da Revolução de Fevereiro em primeiro lugar, e mais ainda da Comuna de Paris – na qual, pela primeira vez, o proletariado deteve em mãos durante dois meses o poder político –, este programa está hoje ultrapassado sob certos aspectos. A Comuna, sobretudo, provou que “a classe operária não pode limitar-se a apoderar-se da máquina do Estado, nem colocá-la em movimento para atingir seus próprios objetivos”⁵⁰⁰.

A despeito desta evolução, é preciso atentar para a observação de Atienza. Para o jurista espanhol, em *A guerra civil na França* a questão da extinção do Estado se apresentava de “forma confusa”. Isso porque, argumenta ele, embora Marx falasse de “destruir o poder do Estado” e em algumas passagens qualificasse o poder estatal de “supérfluo”, por outro lado ele (em algumas passagens) fez distinções entre os “órgãos repressivos do Estado” – o exército permanente, a polícia e a burocracia etc. – e as “funções legítimas do Estado”. Isso levou Atienza à conclusão de que “o certo é que [Marx] não parecia referir-se propriamente à extinção do Estado *tout court*”⁵⁰¹.

De fato, existem passagens que impedem que o intérprete realize afirmações peremptórias sobre este tema, como esta: “as poucas, porém, importantes funções que ainda restariam para um governo central não seriam suprimidas, [...] mas desempenhadas por agentes comunais e, portanto, responsáveis”⁵⁰². Ou esta, também citada por Atienza:

⁴⁹⁹ MARX, Karl. O dezoito brumário de Luís Bonaparte. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**, op. cit., p. 386.

⁵⁰⁰ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Prefácio à edição alemã de 1872. **Manifesto do partido comunista**, op. cit., pp. 13-14.

⁵⁰¹ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 236.

⁵⁰² MARX, Karl. **A guerra civil na França**, op. cit., pp. 57-58.

Ao passo que os órgãos meramente repressivos do velho poder estatal deveriam ser amputados, suas funções legítimas seriam arrancadas a uma autoridade que usurpava à sociedade uma posição preeminente e restituídas aos agentes responsáveis dessa sociedade⁵⁰³.

Por fim, esta, extraída do seu primeiro rascunho (que, pelo fato de ser um rascunho, tem que ser lido com a devida cautela):

[...] ao constituir a Comuna, tomaram o comando de sua revolução em suas próprias mãos e ao mesmo tempo encontraram, em caso de sucesso, os meios para mantê-lo nas mãos do próprio povo, substituindo a maquinaria estatal, a maquinaria governamental das classes dominantes, por uma maquinaria estatal própria⁵⁰⁴.

Porém, ao mesmo tempo em que a observação de Atienza não pode ser desconsiderada, parece-nos – como veremos com mais profundidade nos comentários sobre a *Crítica ao programa de Gotha* – que a questão pode ser resolvida interpretando essas “funções legítimas” do Estado como a única parcela do Estado que restaria no chamado “regime de transição” para o comunismo (o “socialismo inferior”), etapa necessariamente anterior ao comunismo e que também é conhecida como “ditadura do proletariado”. Esta é uma questão que não é abordada por Atienza, mas que é fundamental. Para corroborar a nossa tese, que está longe de ser despropositada, veja o que diz Engels sobre a ditadura do proletariado: “Pois bem, senhores, quereis saber como é esta ditadura? Olhai para a Comuna de Paris. Tal foi a ditadura do proletariado”⁵⁰⁵.

Isso leva a crer que, como percebeu o próprio Atienza, “o fundamental para Marx em relação à Comuna, sua verdadeira finalidade, era a emancipação econômica do trabalho” e, conseqüentemente, “todo o resto – incluindo as conquistas democráticas, os direitos humanos – ficava relegado a um segundo plano”⁵⁰⁶. O fácil ele percebeu. O difícil é compatibilizar esta percepção com a sua ideia de que em *A guerra civil na França* havia

⁵⁰³ Idem, p. 58.

⁵⁰⁴ MARX, Karl. **A guerra civil na França** (primeiro rascunho), op. cit., p. 138.

⁵⁰⁵ ENGELS, Friedrich. Introdução à *Guerra Civil na França*, de Karl Marx. MARX, Karl. **A guerra civil na França**, op. cit., p. 197.

⁵⁰⁶ No original: “[...] lo fundamental para Marx en relación con la Comuna, su verdadera finalidad, era la emancipación económica del trabajo, [...] todo lo demás –incluyendo las conquistas democráticas, los derechos humanos– quedava relegado a un segundo plano”. ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 238.

uma grande valorização dos direitos humanos⁵⁰⁷ (é preciso lembrar, como vimos na Introdução, que a tese de Atienza é que, embora Marx tenha criticado os direitos humanos no início da carreira, no final ele os valorizou). E a justificativa é a seguinte: o sufrágio universal havia de ser o procedimento para (i) eleger todos aqueles que desempenhassem funções públicas, (ii) controlar os eleitos, visto que o “mandato” poderia ser revogado a qualquer momento, e (iii) superar o parlamentarismo e a divisão dos poderes, pois a Comuna não era um órgão parlamentar, mas uma corporação de trabalho executiva e legislativa ao mesmo tempo.

O problema é que tudo isto seria insuficiente se não houvesse a *emancipação do trabalho*, vale dizer, intervenção na sociedade para resolver as contradições da base material. Às vezes parece que Atienza, como um bom liberal, reduz os direitos humanos às eleições livres, o que leva a crer que não existe nada na sociedade capitalista que não possa ser resolvido a partir do sistema kantiano das liberdades. Como veremos com mais profundidade na seção 6.1, a grande tese de Marx acerca dos direitos humanos é justamente o contrário: os direitos humanos, por si só, não resolveriam *radicalmente* os problemas da sociedade capitalista, porque a emancipação (política) proporcionada por eles era unilateral, agindo tão somente na superestrutura da sociedade, quando para modificar radicalmente a sociedade seria preciso modificar a base material também. Foi isso que a Comuna fez e, nesse sentido, o sufrágio universal foi apenas a forma escolhida pra dar a vazão a este conteúdo:

A grande medida social da Comuna foi a sua própria existência produtiva. Suas medidas especiais não podiam senão exprimir a tendência de um governo do povo e pelo povo. Tais medidas eram a abolição do trabalho noturno para padeiros, a interdição penal da prática, comum entre os empregadores, de reduzir salários impondo a seus trabalhadores taxas sob os mais variados pretextos – um processo em que o patrão reúne em sua pessoa as funções de legislador, juiz e agente executivo, e ao fim surrupia o dinheiro. Outra medida desse tipo foi a entrega às organizações operárias, sob reserva de domínio, de todas as oficinas e fábricas fechadas, não importando se os respectivos capitalistas fugiram ou preferiram interromper o trabalho⁵⁰⁸.

Pois bem. Em *A guerra civil na França* Marx mostrou (ou, o contrário, a Comuna mostrou a ele) que era possível existir uma sociedade sem Estado. O Estado seria, nesse

⁵⁰⁷ Idem, p. 242.

⁵⁰⁸ MARX, Karl. *A guerra civil na França*, op. cit., p. 64.

sentido, apenas mais uma das possíveis formas de organizar a sociedade, mas não a única. Marx, a esta altura, já tinha consolidado a ideia de que o Estado tinha um papel imprescindível no capitalismo, pois era ele que, com a regulação (isto é, o direito), protegia os interesses do capital e, ainda – como estamos vendo com a atual crise, iniciada em 2008 –, socorria o sistema quando ele entrava em crise. Por isso, ele queria acabar com o Estado. Na sua cabeça, este era o modo mais prático de acabar com a dominação. Resta-nos saber se, em 1875, quando ele escreve a *Crítica ao programa de Gotha*, ele ainda mantém esta tese.

5.4. A *Crítica ao programa de Gotha* e o problema da extinção do Estado

Na *Crítica ao programa de Gotha* Marx aborda mais uma vez uma série de problemas relativos ao Estado e ao direito. Esse texto tem algumas peculiaridades que merecem ser destacadas. Primeiramente, ele não foi destinado à publicação. Na verdade, as *Randglossen* [notas marginais] ao Programa de Gotha foram publicadas apenas em 1891 por Engels na revista socialista *Die Neue Zeit*, que era dirigida na época por Karl Kautski. Inicialmente, esse texto se tratava de um anexo a uma carta dirigida a Wilhelm Bracke (enviada em 5 de maio de 1875) e, como era de se esperar, alguns trechos não são suficientemente argumentados. É que há uma grande diferença entre textos que são preparados para publicação e outros que servem apenas para ilustrar algumas ideias, como é o caso deste. De todo modo, neste escrito Marx já mostrava o seu desprezo pelos programas partidários, apesar de ter escrito um em 1848, ou, ao menos, subordinava estes à ação efetiva. Isso porque, para ele, “cada passo do movimento real é mais importante que uma dúzia de programas”⁵⁰⁹.

O *Programa* que foi criticado por Marx era o resultado da unificação, ocorrida em 1875, de dois partidos operários alemães: a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães e o Partido Social-Democrata dos Trabalhadores. Este texto teve dois objetivos: em primeiro

⁵⁰⁹ MARX, Karl. Carta de Karl Marx a Wilhelm Bracke. *Crítica ao programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 20.

lugar, contestar as teses do *Programa*, que se alinhavam às teses de Lassalle, e não às de Marx; em segundo lugar – e é este o motivo que interessa para esta Dissertação –, porque Marx queria esclarecer a sua posição sobre a questão do Estado num momento em que ele e Engels estavam sendo acusados de quererem fortalecê-lo. A crítica vinha de Mikhail Bakunin, o maior teórico anarquista da época. Marx se queixava disso na carta supracitada: “Bakunin me torna responsável não apenas por todos os programas etc. daquele partido, mas até por cada passo de Liebknecht desde o início da sua cooperação com o Partido Popular”⁵¹⁰. Engels também se queixava:

O *Estado popular* foi sobejamente jogado em nossa cara pelos anarquistas, embora já o escrito de *Marx contra Proudhon* e, mais tarde, o *Manifesto Comunista* digam de maneira explícita que, com a instauração da ordem socialista da sociedade, o Estado dissolve-se por si só e desaparece⁵¹¹.

Vimos na seção anterior, ainda que sumariamente, que o *Manifesto Comunista* dizia justamente o contrário: o proletariado deveria centralizar toda a produção nas mãos do Estado e, assim, fortalecê-lo. Vimos, por outro lado, que desde 1852 a posição de Marx já tinha se modificado e, para ele, o proletariado não deveria se apossar do Estado, mas extingui-lo. É nessa linha de raciocínio que deve ser entendida a *Crítica ao programa de Gotha*. Assim, este é um texto que dá seguimento a algumas das teses desenvolvidas em *A guerra civil na França*, só que com uma diferença: enquanto na *Guerra Civil* o conceito de comunidade é tratado de forma positiva, nas *Randglossen* ele é tratado negativamente, através da crítica da ideia de Estado⁵¹².

Em 1874, Marx tinha estudado *Estatismo e Anarquia*, obra em que Bakunin criticava a posição dos marxistas, e aqui, Marx, em resposta ao anarquista, mantinha o posicionamento que ele já tinha adotado desde 1852 sobre a extinção do Estado. Entender este texto é importante para perceber a posição de Marx um ano depois, em 1875, que é fundamentalmente a mesma. Veja:

[Bakunin] Onde há Estado, há inevitavelmente dominação e, por conseguinte, **escravidão**; é impensável dominação sem escravidão, oculta ou camuflada – por

⁵¹⁰ Idem, p. 20.

⁵¹¹ ENGELS, Friedrich. Carta de Friedrich Engels a August Bebel. MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**, op. cit., p. 56.

⁵¹² POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político**, op. cit., p. 169.

isso somos inimigos do **Estado** (p. 278). O que quer dizer o proletariado **organizado como classe dominante**?

[Marx] Quer dizer que os proletários, em vez de combater individualmente as classes economicamente privilegiadas, adquiriram força e organização suficientes para empregar meios comuns de coerção contra elas; porém, eles só podem empregar meios econômicos que suprimam seu próprio caráter assalariado, portanto seu caráter de classe; com sua vitória total chega ao fim, por conseguinte, sua dominação, uma vez que seu caráter de classe [desapareceu].

[Bakunin] O proletariado ocupará porventura os postos mais altos do governo?

[Marx] Num sindicato, por exemplo, o comitê executivo é formado pelo sindicato inteiro? Cessará toda a divisão do trabalho na fábrica e as diferentes funções que decorrem dela? E na formação social bakuniana **de baixo para cima** estarão todos em **cima**? Então não haverá mais **baixo**. Todos os membros da comuna [*Gemeine*] serão simultaneamente encarregados da administração dos interesses comuns da **região** [*Gebiet*]? Então não haverá mais diferença entre comuna e região.

[Bakunin] Os alemães são aproximadamente 40 milhões de pessoas. Serão, por exemplo, todos os 40 milhões membros do governo?

[Marx] *Certainly!* Pois a questão começa com o autogoverno da comuna.

[Bakunin] O povo inteiro governará e não haverá nenhum governante.

[Marx] Quando um governa a si mesmo, segundo esse princípio ele não governa a si mesmo, pois ele é ele mesmo e não outro.

[Bakunin] Então não haverá governo, não haverá Estado, mas, se ele for Estado, então haverá também governantes e escravos (p. 279).

[Marx] Isto é, resumindo: “se a dominação de classe desaparecer e não houver Estado no sentido político atual”.

[Bakunin] Esse dilema se resolve de modo muito simples na teoria dos marxistas. Por esse governo popular, eles entendem (isto é, Bak[unin]) o governo do povo por meio de um número escasso de líderes seletos (eleitos) pelo povo.

[Marx] *Asine!* Ladainha democrática, delírio político! A eleição é uma forma política que [existe] até na menor das comunas russas e no *artel*. O caráter da eleição não depende desse nome, mas das bases econômicas, dos contextos econômicos dos eleitores; e assim que as funções deixarem de ser políticas: 1) não haverá mais nenhuma função governamental; 2) a repartição das funções gerais se tornará uma questão técnico-administrativa [...], que não outorga nenhum domínio; 3) a eleição não terá nada do seu atual caráter político⁵¹³ (grifos no original).

Um ano após este estudo, em 1875, é que Marx escreve a *Crítica ao programa de Gotha*. A questão do Estado se inicia na parte IV e demonstra ser um desenvolvimento do *Resumo crítico*. Marx começa criticando o termo “Estado livre”, que consta do *Programa*. Para ele, a verdadeira liberdade não consiste em tornar o Estado “livre”, mas sim em converter o Estado num órgão que é subordinado (isto é, vinculado) à sociedade e não que a subordina, sendo livre (da sociedade), portanto⁵¹⁴. O Partido Operário Alemão, porém, não pensava assim, e, desse modo, o “Estado livre” não era um termo solto, abstrato, sem

⁵¹³ MARX, Karl. *Resumo crítico de Estatismo e Anarquia*, de Mikhail Bakunin (1874). **Crítica ao programa de Gotha**, op. cit., p. 42.

⁵¹⁴ MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**, op. cit., p. 42.

consequências práticas no seu *Programa*. O Partido considerava o Estado um ser autônomo com princípios próprios (“fundamentos espirituais, morais” etc.) cuja existência prescindia de certo modo da existência da sociedade civil. Para Marx, ao contrário, dever-se-ia afirmar a “sociedade existente” como base do “Estado existente”⁵¹⁵. Marx via a ideia de um “Estado livre” como uma contradição, na medida em que a questão não era dar mais liberdade ao Estado, mas, ao contrário, torná-lo cada vez mais vinculado à sociedade civil, sendo suas práticas cada vez mais assemelhadas às da sociedade civil. No futuro, tal semelhança viraria quase que uma identificação e isso faria com que o Estado (e o direito, seu instrumento legitimador) não fosse mais necessário. Esta era a tese da extinção.

Nesse ponto, Engels, em carta a Bebel, manifesta uma posição muito mais decidida (e clara) do que a de Marx:

O Estado popular livre transformou-se no Estado livre. Em seu sentido gramatical, um Estado livre é aquele Estado que é livre em relação a seus cidadãos, portanto, um Estado com governo despótico. Dever-se-ia ter deixado de lado todo palavreado sobre o Estado, sobretudo depois da Comuna, que já não era um Estado em sentido próprio. [...] Não sendo o Estado mais do que uma instituição transitória, da qual ninguém se serve na luta, na revolução, para submeter violentamente seus adversários, então é puro absurdo falar de um Estado popular livre: enquanto o proletariado ainda *faz uso* do Estado, ele o usa não no interesse da liberdade, mas para submeter seus adversários e, a partir do momento em que se pode falar em liberdade, o Estado deixa de existir enquanto tal. Por isso, nossa proposta seria substituir, por toda parte, a palavra *Estado* por *Gemeinwesen*, uma boa e velha palavra alemã, que pode muito bem servir como equivalente do francês *commune*⁵¹⁶ (grifos no original).

Pela carta de Engels a Bebel, uma coisa pode ser retida: não é possível falar em liberdade enquanto existir Estado, pois ambas são categorias excludentes. Mas essa, é preciso lembrar, é a opinião de Engels, e não necessariamente a de Marx. Como sabem os marxólogos, nem sempre as opiniões dos dois companheiros coincidiam. Atienza, por exemplo, defende que nesse texto Marx entende que o Estado (e também o direito) sofreria uma mudança significativa na sociedade comunista, mas não se extinguiria. Segundo Atienza “o que *desaparece* neste escrito de Marx é a tese da desaparecimento do Estado”⁵¹⁷. Nesse ponto, mantemos a argumentação que foi desenvolvida quando comentamos A

⁵¹⁵ Idem, p. 42.

⁵¹⁶ ENGELS, Friedrich. Carta de Friedrich Engels a August Bebel. MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**, op. cit., p. 56.

⁵¹⁷ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 253.

guerra civil na França (cf. seção 5.3), no sentido de que se, por um lado, não é possível afirmar peremptoriamente que Marx mantinha a tese da extinção do Estado em 1875, pois a exegese dos textos marxianos não confere essa certeza, principalmente quando tais textos são analisados isoladamente, por outro lado, se for considerada a evolução da tese da extinção, isto é, desde 1852 (data de publicação de *O Dezoito Brumário*), quando Marx já defendia que o Estado tinha que ser extinto e que o proletariado, após a revolução política, não poderia se apossar da máquina estatal, mas, pelo contrário, teria que destruí-la, aí é muito difícil imaginar que Marx não defendesse a extinção do Estado.

Aqui é preciso abrir um breve parêntesis para falar de uma questão metodológica, que, nesses casos, interfere diretamente. Como argumenta Balibar⁵¹⁸, filósofos como Marx, que escreveram sobre tudo e sobre todos em tempo real e que deixaram várias obras inconclusas, incorrem constantemente tanto em contradição quanto em omissão, dificultando a vida do intérprete, que é obrigado a decidir sobre os paradoxos e/ou sobre os vazios do modelo teórico. Assim, para Balibar, deve o intérprete se preocupar mais com a evolução dos conceitos do que com a reconstrução abstrata do sistema filosófico ou o preenchimento das suas lacunas. Em casos assim, onde é mais prudente traçar a evolução intelectual do autor pesquisado, diz Balibar, “o conteúdo do seu pensamento não é separável dos seus deslocamentos”⁵¹⁹, isto é, da sua trajetória intelectual. A ideia da evolução conduz o intérprete a analisar não apenas a literalidade de algumas afirmações, mas contextualizadas com a linha que o conceito percorre.

Isso tem tudo que ver com o texto que estamos comentando. Como vimos, a *Crítica ao programa de Gotha* não foi preparada para publicação, o que torna muito precária a atitude de tomar as citações presentes neste texto apenas pelo seu valor de face. Para uma hermenêutica evolutiva, entretanto, que é o que estamos fazendo, é preciso inserir qualquer texto marxiano no “conjunto da obra”, e não tratá-lo isoladamente, como faz Atienza. Segundo Atienza, existem duas grandes provas na *Crítica ao programa de Gotha* que demonstram que Marx teria abandonado a tese da extinção do Estado⁵²⁰. O nosso papel é

⁵¹⁸ BALIBAR, Étienne. **A filosofia de Marx**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, pp. 11-12.

⁵¹⁹ Idem, p. 13.

⁵²⁰ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., pp. 257-259.

demonstrar que, ao contrário do que ele defende, é possível interpretar estas passagens de um modo que se enquadrem coerentemente na evolução da obra marxiana.

Na primeira passagem, Marx afirma que dentre os diferentes Estados atuais, a despeito das suas variadas configurações, todos têm em comum o fato de terem por base a “moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas”. E continua: “Nesse sentido, pode-se falar em ‘atual ordenamento estatal [*Staatwesen*]’ em contraste com o futuro, quando sua raiz atual, a sociedade burguesa, tiver desaparecido”⁵²¹. Já na segunda passagem – que só pode ser lida quando conectada com a primeira – Marx procura responder à seguinte indagação: “por que transformação passará o ordenamento estatal numa sociedade comunista?” Isto é, “quais funções sociais, análogas às atuais funções estatais, nela permanecerão?”. Essa pergunta, porém, diz Marx, “só pode ser respondida de modo científico, e não é associando de mil maneiras diferentes a palavra povo à palavra Estado que se avançará um pulo de pulga na solução do problema”⁵²². Independentemente desta primeira recusa, Marx dá uma dica de uma possível formação da “sociedade do futuro”: “Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*”⁵²³.

Atienza interpreta estes trechos da seguinte forma:

Com isso, Marx apontava à necessidade de pôr fim ao antagonismo sociedade civil–Estado político característico do mundo moderno. Mas o meio de levar a cabo não parecia consistir já em um processo dialético (no sentido forte da *dialética*) que implicasse a eliminação do Estado e sua substituição por um terceiro termo – negação da negação –, mas em um processo de mútua interação (o outro sentido da *dialética*) no qual subsistiam ambos os termos – sociedade civil e Estado –, mas não em relação de antagonismo irreconciliável, mas de subordinação do Estado à sociedade civil – à nova sociedade civil⁵²⁴.

⁵²¹ MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**, op. cit., p. 42.

⁵²² Idem, p. 43.

⁵²³ Idem, p. 43.

⁵²⁴ No original: “Con ello, Marx apuntava a la necesidad de poner fin al antagonismo sociedad civil–Estado político característico del mundo –y el Estado– moderno. Pero el médio de llevarlo a cabo no parecia consistir ya en un proceso dialético (en el sentido fuerte de *dialéctica*) que implicara la eliminación del Estado y su sustitución por un tercer término –negación de la negación–, sino más bien en un proceso de mutua interacción (el otro sentido de *dialéctica*) en el que subsistían ambos términos –sociedad civil y Estado–, pero no ya en relación de antagonismo irreconciliable, sino de subordinación del Estado a la sociedad civil – a la ‘nova’ sociedad civil”. ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 254.

Pois bem. O trecho da primeira passagem que chama atenção é uma *aparente* contradição entre o disposto na *Crítica ao programa de Gotha* e a tese da extinção do Estado, e é esta passagem que os críticos, como Atienza, costumam apontar para defender que Marx teria abandonado a referida tese. Marx fala em “atual ordenamento estatal [*Staatwesen*] em contraste com o futuro” e, mais à frente, indaga por quais transformações passará o “ordenamento estatal” na sociedade comunista. Essas passagens, porém, não podem ser tomadas pelo seu valor de face e, por isso, devem ser contextualizadas com a evolução da sua obra e com outras passagens do próprio texto. Assim, logo em seguida (na mesma página do manuscrito) ele se pergunta: “quais funções sociais, *análogas* às atuais funções estatais, nela permanecerão?” Grifamos o termo “*análogas*” porque algo que é “análogo” certamente não é igual, pois analogia indica “semelhança em algumas particularidades, de funções etc., sem que haja igualdade atual ou completa”⁵²⁵. É claro que entre o Estado (*Staat*) e a comunidade (*Gemeinwesen*) existem semelhanças. Como o próprio Marx sustentou ao responder à crítica de Bakunin em passagem já citada, “a eleição é uma forma política que [existe] até na menor das comunas russas e no *artel*”; o que ela perde na comunidade é o seu “caráter político”, isto é, aquele que implica em dominação de classe. Assim, é preciso entender “ordenamento estatal” da sociedade comunista como uma organização social análoga à promovida pelo Estado sem sê-la efetivamente. A questão aqui não é de forma, mas de conteúdo, e, por isso, como disse Marx, não é associando a palavra povo à palavra estado que se resolverá o problema da desigualdade social.

Um argumento adicional. Quando Marx fala de “Estado atual” (“*heutiger Staat*”) ele *não usa* a expressão entre aspas (como usamos agora). De outro lado, *sempre* quando ele menciona “Estado futuro” (“*Zukunftsstaat*”) ele usa a expressão entre aspas⁵²⁶. Sabemos que, metodologicamente, as aspas têm variadas funções em um texto científico ou literário; uma delas é quando o autor pretende realizar uma *metáfora*. O objetivo disso, como defende Castro Jr., é propor “um significado além da aparência literal da imagem oferecida”. Isso porque, continua este autor, “há uma relação de analogia, de partilhada

⁵²⁵ GREGORIM, Clóvis Osvaldo (coord.). **MICHAELIS 2000**: moderno dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Reader's Digest; São Paulo: Melhoramentos, 2000, v. 1, p. 141.

⁵²⁶ Cf. MARX, Karl. **Kritik des Gothaer Programms**. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me19/me19_013.htm#Kap_II>. Acesso: 02 abr. 2013, principalmente a seção IV.

estrutura, entre as coisas contrapostas pela metáfora”⁵²⁷. Assim, a nossa tese é que se Marx quisesse efetivamente defender a existência do Estado na sociedade comunista, ele não teria a mínima necessidade de colocar tal expressão entre aspas. Se o colocou é porque se tratava de uma metáfora, isto é, de uma organização social semelhante ao Estado, mas não ele *de facto*.

Mas existe outro argumento. O Estado não se extingue de forma abrupta, de uma hora para outra. Há todo um processo histórico por trás da extinção. Essa passagem de uma organização social estatal para uma outra organização social é chamada pelos marxistas (principalmente depois de Lênin) de “transição para o comunismo” ou “socialismo inferior”. Aqui o Estado permaneceria, mas não teria todas as funções que mantinha quando da sociedade burguesa. Esta também é uma preocupação de Marx. Ele indaga sobre quais funções estatais permanecerão quando esta sociedade ruir. Para Marx, na passagem revolucionária do capitalismo ao comunismo, o Estado não poderá ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado* (*revolutionäre Diktatur des Proletariats*). Isto é, a única função “estatal” que permaneceria durante o período de transição de uma sociedade para a outra estaria sob a forma de ditadura do proletariado.

Vimos que, para Engels, a Comuna de Paris teria sido esta “ditadura do proletariado”, uma organização social guiada por uma democracia direta e que não era uma organização estatal propriamente. A tese, pois, é que quando Marx fala de ordenamento estatal da sociedade do futuro ele está falando apenas desta fase de transição, mas nunca do comunismo. É nesse sentido que concordamos com a crítica de Bobbio a Danilo Zolo:

[...] eu daria mais importância ao ideal da democracia, porque a democracia, uma vez plenamente realizada (e esta somente pode ser a democracia direta e não a representativa), é a sociedade sem Estado, ou pelo menos é uma das formas típicas (creio que é a que Marx tem em mente) da possível extinção do Estado⁵²⁸.

⁵²⁷ CASTRO JR., Torquato. **A pragmática das nulidades e a teoria do ato jurídico inexistente**: reflexões sobre metáforas e paradoxos da dogmática privatista. São Paulo: Noeses, 2009, p. 73-74. Cf., também, o cap. 03 deste livro, onde o autor aborda a “metaforologia” enquanto teoria filosófica.

⁵²⁸ BOBBIO, Norberto. Marx, Engels e a teoria do Estado. Carta a Danilo Zolo. **Nem com Marx nem contra Marx**, op. cit., p. 262.

Pois bem. Apesar de todas estas considerações sobre o Estado, no sentido de que ele desapareceria na sociedade comunista, embora permanecesse na “fase de transição”⁵²⁹, para Atienza, na *Crítica ao programa de Gotha*, “Marx mostrava em relação aos direitos humanos e ao Estado uma atitude mais positiva do que o havia feito em qualquer de suas obras anteriores”⁵³⁰. Quanto ao Estado vimos que isso é falso. Resta saber se tal afirmação é verdadeira quanto aos direitos humanos.

5.5. A *Crítica ao programa de Gotha* e o problema da extinção do direito

A tese desta seção é que se, por um lado, em virtude do caráter abstrato da *Crítica ao programa de Gotha* no que atina à discussão jurídica, não é possível afirmar com plena certeza que Marx ainda mantinha a tese da extinção do direito em 1875, por outro lado não há nenhum respaldo textual em afirmar, como o faz Atienza, que Marx, no referido texto, “adotava uma postura amplamente favorável em relação aos direitos humanos ou, mais exatamente, uma postura que mostrava a necessidade do seu aprofundamento”⁵³¹. A argumentação desta seção vai pelo mesmo caminho da seção anterior, com apenas uma diferença. Quando Marx fala do Estado, tanto em *A guerra civil na França* quando na *Crítica ao programa de Gotha*, se as citações forem interpretadas literalmente (isto é, pelo seu valor de face), não há como não considerá-las ambíguas, pois Marx, embora sustente que o Estado devesse ser extinto, chega a falar em “ordenamento estatal” da sociedade comunista e em “Estado futuro”. É possível, entretanto, interpretar estas passagens de modo a eliminar esta ambiguidade, mas para isso é preciso que *não* se considere a literalidade das citações, mas sim que elas sejam contextualizadas com a evolução da sua obra (cf. seção 5.4). Agora, quando Marx trata do direito, a questão não é de ambiguidade, mas de lacuna. Esta é a diferença. Em determinado trecho, como veremos em breve, Marx fala que na

⁵²⁹ Nesse sentido, LENIN, V. I. **O Estado e a revolução**, op. cit., p. 116, que advertia que se pode falar apenas de “definhamento inevitável do Estado”, pois “a duração desse processo depende do ritmo em que se desenrolar a fase superior do comunismo”.

⁵³⁰ No original: “[...] Marx mostrava hacia los derechos humanos y hacia el Estado una actitud más positiva de lo que lo había hecho em cualquier de sus obras anteriores”. ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 252.

⁵³¹ Idem, p. 262.

sociedade comunista o direito burguês irá ser “superado”, mas não há indicação alguma de que ele será substituído por outro direito ou de que o direito irá se extinguir (ou ser extinto). A situação é distinta porque, na ambiguidade, há duas direções que podem ser tomadas, mas na lacuna não há nenhuma. Aqui, o nosso argumento, apesar do problema ser ligeiramente diferente, é o mesmo: deve-se observar a evolução da tese da extinção do direito.

A abordagem do direito na *Crítica ao programa de Gotha* tem dois objetivos: o primeiro é mostrar como o direito (burguês) é aplicado na sociedade burguesa; e o segundo é mostrar como, na sociedade comunista, o direito burguês (isto é, os direitos humanos) seria superado. Na parte jurídica do texto, Marx inicia dizendo que o seu objeto é a sociedade comunista, mas não como ela funcionará quando a “cultura” burguesa estiver totalmente superada, mas como ela acaba de sair da sociedade capitalista, portanto, diz ele, “trazendo de nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu”⁵³².

Esclarecido o objeto, Marx retoma a tese que ele já havia desenvolvido nos *Grundrisse* e em *O capital*, no sentido de que os direitos humanos tratavam de uma troca de mercadorias equivalentes (cf. seções 5.1 e 5.2). Na transição para o comunismo, a medida destas trocas continuava sendo o trabalho, como no capitalismo. Porém, se na sociedade capitalista havia venda de trabalho por parte do trabalhador-produtor e compra de trabalho por parte do empregador-apropriador, no comunismo todos trabalhavam (como ensinou a Comuna de Paris) e, nesse sentido, todos eram produtores de valor. O produtor individual deveria receber de volta da sociedade exatamente a quantidade de valor correspondente ao que ele ofereceu em trabalho, descontados, é claro, o valor correspondente à jornada social de trabalho (que era a parcela de valor que deveria ficar para a sociedade). Diz Marx:

Ele [o produtor] recebe da sociedade um certificado de que forneceu um tanto de trabalho (depois da dedução de seu trabalho para os fundos coletivos) e, com esse certificado, pode retirar dos estoques sociais de meios de consumo uma quantidade equivalente a seu trabalho. A mesma quantidade de trabalho que ele deu à sociedade em uma forma, agora ele a obtém de volta em outra forma⁵³³.

⁵³² MARX, Karl. *Crítica ao programa de Gotha*, op. cit., p. 29.

⁵³³ Idem, pp. 29-30.

Veja que este sistema é regulado pelo mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, que consiste na troca de equivalentes, segundo a qual “uma quantidade igual de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma”⁵³⁴. Por isso é que “o *igual direito* é ainda, de acordo com seu princípio, o *direito burguês*”, haja vista que “na troca de mercadorias a troca de equivalentes existe apenas *em média*, não para o caso individual”⁵³⁵. Aqui Marx retoma, ainda que implicitamente, a sua ideia de que os direitos humanos constituem uma ilusão comunitária, pois presumem uma igualdade que não existe de fato. Conforme nos manifestamos anteriormente, as ideias de igualdade e liberdade surgem por necessidades contratuais: era preciso conferir autonomia (liberdade) a um sujeito para vender a sua força de trabalho, e isso não era possível de ser feito se ele não fosse um “igual”, ao menos juridicamente (isto é, formalmente). Mas essa liberdade, no capitalismo, é fantasiosa, pois na prática o sujeito vende a sua força de trabalho porque não tem outra opção, a não ser que se considere que alguém que mora numa favela, acorda às quatro horas da manhã, pega duas ou três conduções para engraxar sapatos no centro de uma grande cidade brasileira faz isso porque “quer”. Se ele não fizer, ele (e, porventura, a família sustentada por ele) morre de fome. Marx está preocupado aqui em discutir essa “realidade” por trás da “ilusão”. Não é à toa que ele disse que mesmo no socialismo “esse *igual direito* continua marcado por uma limitação burguesa”⁵³⁶, pois considera a troca de equivalentes “em média”, e não toma por base o “caso individual”, isto é, as peculiaridades de cada pessoa.

O que Marx queria dizer com isso? Será que ele queria dizer que no socialismo não haveria igualdade? É claro que não. Aqui Marx já estava preocupado com a igualdade substantiva, “real”, e não apenas formal, jurídica. A despeito de o socialismo adotar um “padrão igual de medida”, isto é, o trabalho, isso ainda poderia gerar injustiças em uma sociedade de transição (é preciso lembrar que Marx analisa o socialismo com todos os defeitos que ele herda do período capitalista, como informamos acima). Isto porque os trabalhadores são física e mentalmente diferentes e, por conseguinte, irão trabalhar de maneiras diferentes, produzindo valores diferentes (em quantidade e em qualidade),

⁵³⁴ Idem, p. 30.

⁵³⁵ Idem, p. 30.

⁵³⁶ Idem, pp. 30-31.

impossibilitando, pois, que o trabalho, agora distinto, sirva como padrão de medida. Assim, conclui Marx:

Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. *Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade.* O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto *determinado*, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados *apenas como trabalhadores* e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados. [...] [É por isso que] o direito estatal teria de ser não igual, mas antes desigual⁵³⁷ (grifos no original).

Mas estas distorções são, segundo Marx, “inevitáveis” na “primeira fase” da sociedade comunista⁵³⁸, embora na “fase superior” esse tipo de coisa não deva mais acontecer. Veja:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiver crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estrito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever na sua bandeira: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”⁵³⁹.

Pois bem. Existem muitas interpretações sobre a posição de Marx neste texto. Atienza, por exemplo, alerta que em algumas passagens dá a impressão que Marx identificava o direito em geral com o direito burguês, isto é, o direito seria a relação entre intercâmbio de equivalentes. Em outras, porém, ainda segundo o jurista espanhol, ele parecia se referir a todo o direito historicamente existente, e que, por isso, na sociedade comunista seguiria subsistindo o direito, que seria desigual, da mesma maneira que seguiria

⁵³⁷ Idem, pp. 30-31.

⁵³⁸ Idem, p. 31.

⁵³⁹ Idem, p. 31-32.

existindo um tipo de organização social, embora a sociedade burguesa já tivesse sido extinta⁵⁴⁰. As duas interpretações, segundo entendemos, são equivocadas.

A primeira ideia, segundo a qual há uma identificação entre o direito em geral e o direito burguês é uma posição que tem sucesso até hoje e que foi desenvolvida por Pachukanis. Para o jurista russo, como Marx considerava que o direito se tratava de um intercâmbio de equivalentes, haveria um “vínculo interno profundo” entre a forma jurídica e a forma mercantil⁵⁴¹. A conclusão que ele tirou disso foi que a extinção do direito burguês não significava a sua substituição pelo (e a formação do) direito proletário⁵⁴². Esta tese era coerente com a lógica da economia política, pois, segundo ele, do mesmo modo que o desaparecimento de certas categorias econômicas típicas do modo de produção capitalista não conduziria à sua mera substituição por categorias econômicas socialistas, “a transição para o comunismo evoluído” não significava um trânsito a novas formas jurídicas, mas a sua extinção⁵⁴³. Assim, como interpreta Márcio Naves, para Pachukanis o direito proletário continua sendo o direito burguês, só que utilizado pelo Estado Operário na construção do socialismo. Isso quer dizer que “a extensão dos ‘elementos socialistas’ implica a gradativa superação desse direito – e não a sua metamorfose em direito socialista”⁵⁴⁴.

Pachukanis realiza uma inversão conceitual em relação às análises mais comuns dos juristas marxistas. Ele, ao contrário de Marx e da tradição marxista que lhe seguiu, situa o direito – para utilizar a conhecida metáfora de Marx – na base ou infraestrutura da sociedade, o que é flagrantemente contrário ao que Marx defendia (cf. seção 5.1.1), visto que este localizava o direito na superestrutura da sociedade. Isso faz com que, no modelo teórico de Pachukanis, quando se extingue a forma mercadoria também se extingue a forma jurídica, pois ambas estariam na infraestrutura.

Parece-nos, entretanto, que Pachukanis não percebeu uma distinção essencial. Há uma grande diferença entre os direitos humanos – que nascem com a burguesia – e o direito em geral. Apesar dos direitos humanos constituírem o discurso vencedor da modernidade, isso não quer dizer que tenha sido sempre assim. O direito romano, por exemplo, não tinha a pretensão universalista que tem os direitos humanos, ligados que são à criação do

⁵⁴⁰ ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**, op. cit., p. 255.

⁵⁴¹ PASHUKANIS, E. **La teoría general del derecho y el marxismo**, op. cit., p. 43.

⁵⁴² Idem, p. 40.

⁵⁴³ Idem, p. 40.

⁵⁴⁴ NAVES, Márcio. **Marxismo e direito**, op. cit., p. 100.

indivíduo, como já defendia Guilherme de Occam, o maior representante dos nominalistas (por isso é que é precária a ideia de que os direitos humanos existiam antes do surgimento da ideia de indivíduo ou que é possível identificar raízes dos direitos humanos nas civilizações antigas⁵⁴⁵); o direito romano era o direito do cidadão romano, portanto inaplicável, em certo sentido, a quem não possuísse os “direitos de cidadania”. Assim, pensar – como quer Pachukanis – que o direito se extingue com o fim da burguesia é o mesmo que assentir que o direito só teria surgido com a burguesia, o que não é verdade (para o direito em geral, embora seja correto para os direitos humanos). Por outro lado, poder-se-ia argumentar que Marx identificava sim o direito em geral com o direito burguês, mas isso também é equivocado. Marx estudava um objeto específico, que era a sociedade burguesa, e, por conseguinte, o direito analisado por ele só poderia ser o direito burguês. Isso não significava, porém, e isso não passa de uma hipótese, que Marx não soubesse desta distinção, apesar de nunca tê-la feito explicitamente.

A interpretação de Pachukanis parece com a de Mészáros, embora este autor *não* defenda que há incompatibilidade entre o marxismo e os direitos humanos, como sustentava o teórico russo, e mais, ele não é contrário à formação de um direito socialista, que funcionaria no período de transição para o comunismo. Mészáros, amparado na *Crítica ao programa de Gotha*, divide três fases distintas onde os direitos humanos seriam aplicados de forma fundamentalmente diferente. Com isso, ele responde à segunda ideia de Aienza, mencionada acima, segundo a qual o direito, no comunismo, continuaria existindo e tratar-se-ia de um direito desigual. Veja:

- (1) sob as condições da sociedade capitalista, o apelo aos direitos humanos envolve a rejeição dos interesses populares dominantes e a defesa da liberdade pessoal e da auto-realização individual, em oposição às forças de desumanização e de reificação ou de dominação material crescentemente mais destrutivas;
- (2) em uma sociedade de transição, os direitos humanos promovem o padrão que estipula que, no interesse da igualdade verdadeira, “o direito, ao invés de ser igual, teria de ser desigual”, de modo a discriminar positivamente em favor dos indivíduos necessitados, no sentido de compensar as contradições e desigualdades herdadas;

⁵⁴⁵ Em sentido contrário, HERKENHOFF, João Batista. **Curso de direitos humanos: gênese dos direitos humanos**. São Paulo: Acadêmica, 1994, v. 1, p. 37, para quem é possível encontrar as raízes dos direitos humanos nas grandes civilizações do passado, como na legislação da Babilônia (século XVIII a.C), nos pensamentos do faraó Amenófis IV (século XIV a.C), no livro *Deuteronômio* dos hebreus e em *A República*, de Platão.

(3) em uma “fase mais adiantada da sociedade comunista”, quando – sob a premissa do mais alto desenvolvimento proporcional a elas – a sociedade obtém, “de cada um, de acordo com a sua habilidade” e dá “a cada um de acordo com as suas necessidades”, a necessidade de aplicação de um padrão igual não existe mais, uma vez que o desenvolvimento completo de um indivíduo de modo algum interfere na auto-realização dos outros como indivíduos verdadeiros. Sob tais circunstâncias – quando a divisão do trabalho e o Estado estiverem efetivamente suplantados – a questão da efetivação de direitos (mesmo que sejam direitos humanos) não pode nem precisa emergir, uma vez que “o livre desenvolvimento das individualidades” (que nas formas anteriores de desenvolvimento social, incluindo a sociedade de transição, só poderia ser postulado de forma mais ou menos abstrata) é integrante do metabolismo social e atua como seu princípio regulador fundamental⁵⁴⁶.

Apesar de Mészáros interpretar Marx corretamente, a tradição da extinção da forma jurídica, que tem os seus reflexos até hoje, tem levado alguns teóricos, como adverte Atienza⁵⁴⁷, a se perguntar se a chamada “ciência marxista do direito”, com suas críticas ao direito burguês e a insistência na desaparecimento do direito, não haveria entrado em declínio por causa do próprio paradoxo em que está assentada: “uma teoria jurídica que busca a extinção do direito”. Como testemunha Fernández Bulté, um dos mais proeminentes juristas cubanos,

Esse reducionismo, no terreno filosófico, teve uma consequência imediata: toda especulação jusfilosófica restou também diminuída, limitada, apagada e subsumida dentro da única filosofia possível: o materialismo dialético e histórico. Como verdade final, a filosofia marxista, também reduzida a uma dicotomia de bordas imprecisas, eliminava toda outra especulação parcial, derivada. Falar de Filosofia do Direito não só era inútil, mas, para alguns, perigoso⁵⁴⁸.

Mas existem interpretações que podem salvar a tese da extinção da forma jurídica e, ao mesmo tempo, não impedir uma teorização socialista do direito. Pogrebinski, por exemplo, na investigação que fez sobre o conceito marxiano de “verdadeira democracia”, defende que ela não consiste propriamente no fim do direito, mas na superação do “direito formal”: o objetivo da verdade democracia, pois, seria fazer com que a forma jurídica fosse “absorvida por seu conteúdo, de modo a dissolver-se na mesma substância que compõe a

⁵⁴⁶ MÉSZÁROS, István. *Marxismo e direitos humanos. Filosofia, ideologia e ciência social*, op. cit., p. 162.

⁵⁴⁷ ATIENZA, Manuel. *Introducción al Derecho*. Barcelona: Barcanova, 1985, p. 273.

⁵⁴⁸ No original: “Ese reduccionismo, en el terreno filosófico, tuvo una consecuencia inmediata: toda especulación jusfilosófica quedó también disminuida, limitada, borrada y subsumida dentro de la única filosofía posible: el materialismo dialético y histórico. Como verdad final, la filosofía marxista, también reducida a una dicotomia de bordes imprecisos, eliminaba toda otra especulación parcial, derivada. Hablar de Filosofía del Derecho no sólo era inútil, sino que para algunos, peligroso. BULTÉ, Julio Fernández. *Filosofía del derecho*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2003, p. VIII.

verdadeira democracia”⁵⁴⁹. Isso significa que o direito deveria ser tomado não como uma instituição, mas como uma “prática resultante da atividade constitutiva dos homens”⁵⁵⁰. Assim, em Marx haveria uma inversão do que defende a política moderna contemporânea, que estabelece um rol de direitos, ditos fundamentais, como pressuposto de uma democracia, o que termina por privilegiar a forma sobre o conteúdo. Assim, interpreta Pogrebinschi, a extinção do direito, defendida por Marx, é a extinção da “forma jurídica”, e não do direito enquanto substância.

Outra abordagem deste tipo é a que faz Salamanca Serrano. Com a sua *teoría socialista do direito*, que ele chama de *iusmaterialismo*, o ponto de partida para uma teoria do direito materialista não deveria ser o direito enquanto instituição ou o estudo de direitos fundamentais elegidos *a priori*, mas “a vida dos povos e a natureza como a práxis material histórica de satisfação do seu sistema de necessidades/capacidades”⁵⁵¹. Assim como a de Pogrebinschi, esta teoria se enquadra nas concepções materialistas do direito e, portanto, opõem-se tanto ao “formalismo jurídico” (Kelsen e Hart), fundado no conceito de norma, quanto ao “abstracionismo jurídico” (Dworkin e Alexy), fundado em princípios morais. Como sustenta Herrera Flores, as posturas formalistas e abstratas não têm servido muito para diminuir o sofrimento humano⁵⁵². Inclusive, Alexy, sensível ao tema dos direitos humanos, reconhecendo-o como um dos grandes problemas do século XXI, escreveu, juntamente com Alfonso García Figueroa, um recente trabalho sobre o tema⁵⁵³, só que ao contrário do que se poderia imaginar, o foco do livro está voltado para a proteção dos direitos humanos de um certo “Data” – um androide. De fato, com tantos problemas a serem resolvidos no campo dos direitos humanos e da política internacional, como o tráfico

⁵⁴⁹ POGREBINSCHI, Thamy. **O enigma do político**, op. cit., p. 295.

⁵⁵⁰ Idem, p. 296.

⁵⁵¹ No original: “El *hecho de partida* de esta nueva teoría del Derecho es la vida de los pueblos y la Naturaleza como la praxis material histórica de satisfacción de su sistema de necesidades/capacidades”. SALAMANCA SERRANO, Antonio. *Teoría socialista del derecho (iusmaterialismo): nuevo paradigma jurídico*. FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. **Marxismo, realismo e direitos humanos**, op. cit., p. 174. Para a teorização completa do iusmaterialismo, cf. _____. **Teoría socialista del derecho**. Quito: Editorial Jurídica del Ecuador, 2011, vols. 1 e 2.

⁵⁵² HERRERA FLORES, Joaquín. 16 premisas de una teoría crítica del derecho. PRONER, Carol; CORREAS, Oscar (Coord.). **Teoría crítica dos direitos humanos: in memoriam Joaquín Herrera Flores**. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 17.

⁵⁵³ ALEXY, Robert; FIGUEROA, Alfonso Garcia. **Star Trek y los derechos humanos**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.

de pessoas, os genocídios, os terrorismos etc., realmente é muito mais importante debater os direitos humanos de um androide...

CAPÍTULO VI

UMA ANÁLISE MARXISTA DA IDEIA DE UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS: SOBRE OS PROBLEMAS ESPISTEMOLÓGICO E POLÍTICO DESTA PRETENSÃO

Sumário: 6.1. Os direitos humanos como superestrutura: sobre a impossibilidade de mudança radical da sociedade quando a estrutura permanece intacta; 6.2. O problema em torno da defesa da universalização dos direitos humanos a partir de Marx; 6.3. A conexão entre a universalização dos direitos humanos e o imperialismo das potências hegemônicas.

6.1. Os direitos humanos como superestrutura: sobre a impossibilidade de mudança radical da sociedade quando a estrutura permanece intacta

Nos capítulos anteriores, vimos a evolução do pensamento de Marx em relação aos direitos humanos. Em síntese, poderíamos dizer o seguinte: na *primeira fase* (1841-1842), Marx *defende* os direitos humanos porque estava influenciado pelo esquema idealista da filosofia alemã, que considerava que os direitos humanos (mais precisamente, a liberdade) eram inerentes aos seres humanos. Na *segunda fase* (1843-1845), Marx *critica* os direitos humanos porque estava influenciado pela política francesa. Apesar de seus teóricos (como Robespierre) considerarem os direitos humanos conquistas universais, Marx logo percebeu que tais direitos haviam surgido em razão das conquistas históricas da Revolução Francesa e, por conseguinte, representavam os interesses da burguesia, e não de todo o povo. E, na *terceira fase* (1846-1883), Marx *abandona* os direitos humanos porque estava influenciado pela economia inglesa, que o despertou para o fato de que a política era uma “ilusão” e que a “verdade” da sociedade se encontrava na economia, mais precisamente no modo onde e como ocorriam as trocas de mercadorias na sociedade, razão pela qual de nada adiantava a igualdade na política diante da desigualdade na sociedade civil.

O objetivo deste capítulo é aprofundar esta crítica e mostrar a atualidade de um pensamento marxista hoje, ainda que o que entendemos atualmente por direitos humanos seja algo, em certa medida, muito mais amplo do que aqueles que existiam na época de

Marx. Assim, o objetivo desta seção é mostrar porque não é possível modificar radicalmente a sociedade valendo-se apenas dos direitos humanos; na segunda seção, o objetivo será mostrar que, em razão da impossibilidade de mudança radical, a universalização dos direitos humanos não pode ser defendida a partir de Marx; e, na última seção, o objetivo será saber por que a universalização, mais do que um problema epistemológico, carrega um problema político, que é o imperialismo dos direitos humanos.

Começemos pela impossibilidade de modificar radicalmente a sociedade a partir dos direitos humanos. Em um texto pouco comentado de 1844, mas que já foi lembrado neste trabalho (cf. seção 3.7), Marx afirma que a reforma política (podemos entender “reforma política” por “direitos humanos”) é uma transformação parcial porque ela, por si só, não tem condições de modificar *radicalmente* a sociedade. A justificativa é simples e decorre do seu modelo teórico (cf. caps. IV e V): embora a burguesia mantenha *politicamente* as injustiças das relações de propriedade, elas *não* são o resultado do domínio político da burguesia; pelo contrário, a dominação política da classe burguesa é que é o *resultado* destas relações de produção. É por esse razão que

Se o proletariado derruba a dominação da burguesia, sua vitória só será passageira, só será um momento a serviço da *revolução burguesa* mesma, como ocorreu em 1794, enquanto o curso da história, seu movimento, não houver criado ainda as condições materiais que fazem necessária a abolição do modo de produção burguês e, conseqüentemente, a queda definitiva do domínio político burguês⁵⁵⁴ (grifos no original).

Essa passagem, quando somada ao seu *Plano de trabalho sobre o Estado*, segundo o qual existe uma “duplicação de todos os elementos em elementos sociais e elementos estatais”⁵⁵⁵, configura o ponto central da crítica de Marx aos direitos humanos. Não é por outra razão que ele caminha da crítica da política para a crítica da economia. Marx considerava a política uma “ilusão”, pois ela tratava como iguais pessoas socialmente

⁵⁵⁴ No original: “Si el proletariado derriba la dominación política de la burguesía, su victoria sólo será pasajera, sólo será un momento al servicio de la *revolución burguesa* misma, como en el año 1794, mientras en el curso de la historia, en su ‘movimiento’, no se hayan creado aún las condiciones materiales que hacen necesaria la abolición de la forma de producción burguesa y por ello también la caída definitiva de la dominación política de la burguesía”. MARX, Karl. La crítica moralizante y la moral crítica. Una contribución a la historia cultural alemana. Contra Karl Heizen. **Escritos de juventud sobre el derecho**, op. cit., pp. 143-144.

⁵⁵⁵ MARX, Karl. Plano de trabalho sobre o Estado. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 543.

desiguais e, por isso, ela nunca poderia ser capaz de construir a igualdade. O argumento marxiano era que quando se age apenas no plano normativo e é deixado intacto o modelo de trocas (o sistema capitalista), isso impossibilita a construção da “real” igualdade. Numa visão otimista, os teóricos da política agiam equivocadamente, pois atacavam os efeitos do problema (a política), e não a causa, que Marx identificava no modo de produção. Mas Marx não era um dos mais otimistas quando se tratava da sociedade civil-burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*), e, por isso, para ele a questão não era epistemológica (“eles não consertam a situação porque não sabem a causa”), mas ideológica (“a burguesia não faz o certo porque fazer o certo é perder seu poder político”).

Hoje não temos tanta certeza se esta tese é completamente verdadeira. Isso porque, embora seja possível e realmente provável que em altas esferas de poder – onde agem lobistas e entidades de classe, além de grandes construtoras, empresários e banqueiros –, a construção da dominação seja feita de um modo mais ou menos arquitetado, a maioria das pessoas – e aqui se inclui funcionários públicos de alta patente, como é o caso de juízes e promotores – acreditam mesmo que o direito tem um grande papel na transformação da sociedade, e, definitivamente, não podemos considerá-los mentirosos ou que eles – ao menos conscientemente – são defensores das classes dominantes.

A despeito disso, parece-nos que a crença no papel emancipatório e pedagógico do direito é otimista demais, para não dizer equivocada. Se é certo que o direito não é uma grande “teoria da conspiração” (isto é, um *locus* onde as classes dominantes subjulgariam as classes dominadas de forma consciente, isto é, *todos* – e não apenas a cúpula – os que pertencessem à classe dominante exerceriam o seu poder sabendo *realmente* o que estariam fazendo), também é certo que o direito também não tem esse poder de guiar e moldar a sociedade. Como alerta Holmes⁵⁵⁶ – um experiente juiz da Corte Suprema dos Estados Unidos –, recuperando a antropologia realista de Hobbes, o direito é feito para o *homem mau*. Este homem paradigmático só se preocupa com as consequências materiais da sua conduta, e não com a conduta em si, vale dizer, ele não procura pautar a sua ação na sua consciência moral ou até mesmo comunitária, mas sim em evitar consequências jurídicas desastrosas para si. Por exemplo, após ir à festa e ingerir bebida alcoólica, o *homem mau*

⁵⁵⁶ Cf. HOLMES, Oliver Wendell. Os caminhos do direito. MORRIS, Clarence (org.). **Os grandes filósofos do direito**. Trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 427.

deixa de dirigir não porque isso representa um risco para os outros (e para si próprio), mas porque pode receber uma multa e ter a Carteira Nacional de Habilitação apreendida; o *homem mau* deixa de cometer um homicídio não por respeito ao próximo, mas porque tem medo de ser encarcerado; o *homem mau* não obedece as regras jurídicas por respeito ao “governo das leis”, mas pelo prejuízo causado pela consequência jurídica da violação da norma. Para os recalcitrantes (e o paradigma do *homem mau* é um exemplo deles), o direito não tem papel pedagógico algum, pois a questão não está no desconhecimento do direito vigente, mas sim em encontrar formas de burlá-lo sem que, com isso, seja-lhes imputável qualquer consequência jurídica.

Assim, como já sabia Holmes, não é possível resolver os problemas sociais apenas com a proclamação de direitos, a não ser que a esfera jurídica fosse de alguma forma absorvida pela sociedade civil, o que até agora não aconteceu e é provável que não aconteça (esse, aliás, seria o papel da educação, e não do direito). Para isso ocorrer seria necessário que o texto normativo tivesse uma *fórmula mágica* que fizesse com que, após a sua publicação, surgisse imediatamente efeitos concretos (ele seria uma espécie de *deus ex machina*). O direito, então, seria um *ser*, e não mais um *dever ser*, e frases como “a lei não pegou” ou “bunda de neném e mão de juiz ninguém sabe o que pode sair” não fariam mais sentido. Aliás, as normas jurídicas teriam uma capacidade imanente de modificar a sociedade e não haveria mais necessidade nem de juízes nem de advogados. O ordenamento jurídico seria um sistema informático, com entradas (*input*) e saídas (*output*), e as normas seriam as informações que tal sistema deveria controlar. Essa grande estrutura funcionaria sozinha, sem mediação humana, que, aliás, nessas horas, mais atrapalha do que ajuda. E assim, sem os homens, o mundo seria perfeito: não haveria mais “problemas de significado” e “conflitos interpretativos”, os tribunais desapareceriam, e, ironicamente, como criticou Reboul, eles se tornariam meras “câmeras de registro”⁵⁵⁷.

O problema é que, como Marx já sabia, as mercadorias não vão sozinhas ao mercado⁵⁵⁸. Analogamente, as normas jurídicas também não agem de maneira autônoma.

⁵⁵⁷ REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 3.

⁵⁵⁸ Na segunda parte de *O capital*, depois de falar extensamente sobre o processo de formação das mercadorias (primeira parte), Marx passa a tratar do processo de circulação das mercadorias, e aqui ele alerta o leitor: “As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos,

Mesmo Pontes de Miranda, que disse ser a incidência automática, teve que diferenciar incidência de aplicação, e defendeu que a incidência, assim como todo o seu modelo teórico, ocorria num plano lógico, de pensamento, e não sociológico⁵⁵⁹. Para um marxista, entretanto, se algo não ocorre no plano sociológico (iato é, no plano prático) ele não ocorre no mundo, porque de nada adianta proclamar que os homens são livres e iguais se isso só serve para embelezar uma parede no *hall* central da ONU. Vivemos em um mundo de pobreza extrema, xenofobia e guerras regionais (principalmente no Oriente Médio), e lutamos contra o tráfico de crianças e de mulheres, a exclusão social e o crime organizado. Se o objetivo é resolver estes problemas, podemos achar tudo na lógica, menos soluções.

Afora isso, é um erro pensar que os cidadãos pautam a sua vida exclusivamente em normas jurídicas. A taxa de homicídios não é maior ou menor porque existe uma regra no Código Penal (art. 121, *caput*) que proíbe matar: os homens matavam antes dela e não irão deixar de matar por causa dela. Não é porque uma das regras do casamento é a fidelidade (Código Civil, art. 1.566, I) que homens e mulheres vão passar a se respeitar, nem é porque existe outra que proíbe o assédio moral (Consolidação das leis do trabalho, art. 483) que gerentes vão deixar de humilhar seus subordinados. Do mesmo modo, não é porque se proíbe a litigância de má-fé (Código de Processo Civil, art. 16) que advogados serão mais éticos e não é porque a Constituição Federal (art. 55, II) diz que os parlamentares devem ter “decoro parlamentar” que nossos “representantes” serão republicanos etc. etc.

O direito não é tão poderoso quanto normalmente se pensa e isso é possível de ver concretamente no Brasil contemporâneo. Apesar das expectativas em torno da emancipação feminina, os homens não deixaram de violentar as suas mulheres por causa da Lei “Maria da Penha” (lei n. 11.340/06). Ao contrário. As estatísticas mostram que, desde a sua publicação, a violência contra as mulheres só fez aumentar⁵⁶⁰, o que é mais coerente com o aumento da violência em todo país do que com o desejo do legislador. Mas não é só isso:

portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias”. Cf. MARX, Karl. **O capital**, livro I, op. cit., p. 159.

⁵⁵⁹ Cf. PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. **Tratado de direito privado**, Tomo I, op. cit., pp. 11-16.

⁵⁶⁰ Desde a promulgação da Lei Maria da Penha (lei n. 11.340/06), as denúncias sobre violência contra a mulher relatadas ao serviço “ligue 180” do governo federal aumentaram 600%. Os dados são da Secretaria de Políticas Públicas para as mulheres. Cf. OUVIDORIA DA MULHER. **Boletim da ouvidoria da mulher/SPM**, ano 3, jun./ago. 2012. Disponível em: <<http://www.spm.gov.br/ouvidoria/botelim-bimestral/boletim-da-ouvidoria-da-mulher-junho-a-agosto-de-2012>>. Acesso em 16 abr. 2013.

um país machista e patriarcalista como o nosso não iria abandonar a sua “cultura” porque o Congresso Nacional (logo ele!) resolveu que era hora de mudar.

Essa é a ideologia do Estado burguês: é possível resolver as contradições estruturais da base material modificando tão-somente a superestrutura política e jurídica. E é aqui que, como defendeu Žižek⁵⁶¹, a percepção de Marx ainda é válida. O essencial não é se o país tem eleições livres, se os juízes são independentes ou se os direitos humanos são respeitados, porque a chave para a liberdade não está *apenas* na esfera política, mas também, e principalmente, na esfera (pretensamente) “apolítica” das relações sociais, de modo que se o objetivo é construir realmente a liberdade, não basta para isso realizar uma reforma política, mas é preciso modificar as relações “apolíticas” de produção. Assim, não importa o quão radical seja nosso anticapitalismo *se* as estratégias de mudança consistem na aplicação dos mecanismos democráticos inventados pelo Estado burguês. Na esteira de Jameson, podemos dizer que sem uma referência explícita à economia o combate à exploração permanece uma luta moral ou ética (como a que acontece atualmente no Fórum Social Mundial), o que conduz aqui e acolá à revoltas pontuais e, quando muito, a atos de resistência, mas nunca à transformação do capitalismo⁵⁶².

Por outro lado, é só pensar na situação oposta: a extinção do direito. Ainda que o direito fosse extinto através de uma outra proclamação, que seria a *Revolução Francesa às avessas*, arriscamos dizer que esse ato não mudaria muita coisa. Do mesmo modo que o direito não é capaz de modificar a sociedade sem que haja, concomitantemente à inovação jurídica, uma atuação positiva (através de políticas públicas, por exemplo) na sociedade civil, não é extinguindo o direito com um “ato jurídico” (!) que seria possível acabar com um conjunto de práticas culturais que se consolidaram com o tempo. Como defende Mészáros, o direito, ainda que extinto, se projetaria na sociedade de alguma outra forma⁵⁶³. Isso porque, embora seja possível que a *forma* jurídica seja extinta, não nos parece viável que exista sociedade sem direito (e aqui divergimos de Marx), ainda que tal seja entendido apenas a partir do aspecto material (cf. seção 5.5, onde discutimos isso com mais profundidade).

⁵⁶¹ ŽIŽEK, Slavoj. Occupy Wall Street, ou O silêncio violento de um novo começo. **O ano em que sonhamos perigosamente**, op. cit., pp. 91-92.

⁵⁶² JAMESON, Frederic. **Representing Capital**. Londres: Verso Books, 2011, p. 150.

⁵⁶³ MÉSZAROS, István. Marxismo e direitos humanos. **Filosofia, ideologia e ciência social**, op. cit., p. 162.

Pois bem. O essencial da crítica de Marx é que a emancipação humana depende de mudanças estruturais no sistema capitalista e que um “bom” direito não é mais relevante do que um “bom” sistema de subsistência (modo de produção), assim como – e isso qualquer civilista experiente sabe – é mais relevante ter “boas” pessoas do que “bons” contratos. A emancipação humana não será alcançada por meio de uma plataforma política que se restrinja a defender os direitos humanos e, por isso, essa não pode ser, definitivamente, o objetivo final da(s) esquerda(s).

Por outro lado, como defendem Reis e Ventura, “nenhum sistema político pelo qual vale a pena lutar pode prescindir do respeito à dignidade humana e do feixe de direitos que dela deriva”⁵⁶⁴. Isso é evidente. Mas nem Marx nem nenhum marxista negam a importância que a emancipação política teve e ainda tem na modernidade. Até porque os direitos humanos de hoje são tanto uma forma de resistência aos Estados opressores quanto um pressuposto da própria legitimidade interna e internacional dos Estados⁵⁶⁵. E aqui é interessante perceber a nova *raison d'être* dos direitos humanos: embora no século XIX ele fosse uma forma de resistência aos poderes do Estado, agora tanto teóricos quanto práticos depositam toda esperança em organizações internacionais, juízes e outros centros do poder público⁵⁶⁶. É uma mudança significativa.

Isso não quer dizer, porém, que agora podemos ficar tranquilos porque os Estados finalmente entenderam (depois de duas guerras mundiais) que é preciso respeitar a dignidade dos seres humanos. Que nada! Os Estados sempre agem por interesse. Sempre foi assim e nada indica que isso irá mudar. E se é certo que muitas vezes eles defendem os direitos humanos, mais certo ainda é que eles sabem o efeito publicitário de ações deste tipo. Kosovo, Sudão e Ruanda são apenas exemplos de ações (no primeiro caso) e de omissões (nos dois últimos casos) que são fruto dos mesmos Estados que se autointitulam “guardiões dos direitos humanos”. A coincidência entre a defesa do e o descaso com os

⁵⁶⁴ REIS, Rossana Rocha; VENTURA, Deisy. Direitos humanos: um estorvo para as esquerdas? **Le Monde Diplomatique Brasil**, ano 6, n. 66, janeiro 2013, p. 28.

⁵⁶⁵ Embora em alguns casos as decisões de alguns tribunais internacionais (como as do Tribunal Europeu de Direitos Humanos e da Corte Interamericana de Direitos Humanos) não tenham força vinculante e, por isso, as cortes constitucionais estatais não tenham obrigação de acatá-las, notadamente aquelas com funções de orientação, tais decisões internacionais, muitas vezes, como alerta Neves, integram a *ratio decidendi* das decisões domésticas, e, assim, não constituem uma mera referência retórica. Cf. NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 262.

⁵⁶⁶ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**, op. cit., p. 30.

direitos humanos não passam de... coincidência. A atuação dos Estados é mais casuísta do que principiológica, como veremos em breve (seção 6.3).

É neste contexto que, juntamente com Ihering, devemos saber que todos os direitos se conquistam pela luta no interior de cada Estado e talvez a ausência desta perspectiva seja o maior defeito das nossas teorias.

Observa-se facilmente que nossa teoria se ocupa mais da balança do que com a espada da justiça. E a nosso ver, o caráter unilateral da concepção puramente científica do direito em que ela se compraz – concepção que, em poucas palavras, encara o direito menos a partir do aspecto realista, como forma de poder, mas antes a partir do aspecto lógico, como sistema de normas abstratas – influenciou o direito de forma pouco condizente com a dura realidade dos fatos⁵⁶⁷.

Para usar a mesma simbologia do jurista alemão, a nossa tese é que a classe dominante não vai deixar de ser dominante quando perceber que o fiel da balança não está reto e, por conseguinte, os pratos da balança não estejam com peso proporcional. Essa foi uma das ilusões da *segunda geração* da Escola de Frankfurt, que ao colocar (assim como a *primeira geração*) como um dos seus eixos centrais o “esclarecimento” da sociedade e, por conseguinte, a adesão espontânea dos participantes do discurso à coerência da razão prática, acreditava que a classe dominante, ao perceber a injustiça proveniente do seu domínio, deixaria de ser dominante: “preferiria o seu presente estado emancipado ao estado ‘inicial’ precedente” e passaria “a ter uma visão mais correta sobre onde estão seus verdadeiros interesses”⁵⁶⁸. Ao contrário. A classe dominante só vai deixar de ser dominante com a espada. E não estamos defendendo, necessariamente, que se deva pegar em armas. O que importa é que as classes que almejam ter reconhecidos determinados direitos e, com isso, necessitem de emancipação, vão ter que lutar para isso, e não esperar que a classe dominante reconheça a injustiça da sua dominação. Neste ponto, estamos com Sachs:

Não se insistirá nunca o bastante sobre o fato de que a ascensão dos direitos é fruto de lutas, que os direitos são conquistados, às vezes, com barricadas, em um processo histórico cheio de vicissitudes, por meio do qual as necessidades e as aspirações se articulam em reivindicações e em estandartes de luta antes de serem reconhecidos como direitos⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ IHERING, Rudolf von. **A luta pelo direito**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 27.

⁵⁶⁸ GEUSS, Raymond. **Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt**. Campinas: Papyrus, 1988, p. 142.

⁵⁶⁹ SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, direitos humanos e cidadania. **Direitos humanos no século XXI**. Brasília: Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais e Fundação Alexandre de Gusmão, 1998, P. 156.

O problema é que uma abordagem marxista, apesar de não poder desprezar a importância dos direitos humanos enquanto *veículo de resistência* no cenário atual, não pode abandonar a sua pretensão de *mudança radical* da sociedade, e, para tanto, não deve se limitar a defender os direitos humanos. Isso porque a questão central não é resistir à opressão, mas sim extingui-la e, assim, promover a emancipação, que por tudo o que foi visto nesta Dissertação e ainda mais nesta seção, não é possível de ser realizada *completamente* através dos direitos humanos (“superestrutura”). O problema é que – como esclarecemos na Introdução (cf. nota de rodapé n. 1) – parte da esquerda acredita que é possível superar tal opressão – que é estrutural, visto que diz respeito ao modo de produção vigente – através de uma política de universalização dos direitos humanos, e o pior, defendem ser possível fazer isso a partir de Marx.

6.2. O problema em defender a universalização dos direitos humanos a partir de Marx

O universalismo foi a principal das características da *Declaração de direitos do homem e do cidadão* (1789). As referências a “homem”, “todo homem”, “todos os cidadãos”, “toda sociedade” etc. foram responsáveis pela exportação do modelo francês para o resto do mundo e o maior sucesso da sua *Declaração* em relação à *Declaração de Independência* americana. Os ventos da *revolução tricolor* influenciaram movimentos de rebeldia muitos anos depois de 1789, e, inclusive, os “direitos do homem” fizeram-se sentir até em Pernambuco, em 1848⁵⁷⁰. Entretanto, dentre tantos teóricos, o grande responsável pela construção do universalismo foi um prático, Robespierre, que enquanto herdeiro do direito natural e do iluminismo, era um ardente defensor da concepção universal. O seu

Ihering também pensa assim: “O fim do direito é a paz, o meio de que se serve para consegui-lo é a luta. [...] Todos os direitos da humanidade foram conquistados pela luta; seus princípios mais importantes tiveram de enfrentar os ataques daqueles que a eles se opunham; todo e qualquer direito, seja o direito de um povo, seja o direito do indivíduo, só se afirma por uma disposição ininterrupta para a luta. O direito não é uma simples ideia, é uma força viva”. IHERING, Rudolf von. **A luta pelo direito**, op. cit., p. 27.

⁵⁷⁰ Cf. QUINTAS, Amaro. **O sentido social da revolução praieira**. 5 ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1977.

*Projeto de Declaração Jacobina*⁵⁷¹ é um texto onde esta tendência pode ser facilmente verificada. Mas não é só. Em todos os seus discursos é notório o apelo universalista⁵⁷². As referências à “humanidade” e ao homem abstrato escondem o único protegido pela *Declaração*: o povo francês, ou, como Marx prefere, uma parcela do povo francês – a burguesia.

Mas não pense que este paradigma morre com a crítica de Marx. Ele constitui algo tão forte que a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) não abandonou a perspectiva universalista (inclusive, o universalismo já vem em seu nome). Isso pode ser visto a partir de uma leitura ainda que superficial de seus artigos. A maioria deles ou começa com “*toda* pessoa” (proposição universal afirmativa) ou por “*ninguém*” (proposição universal negativa)⁵⁷³. Assim, o universalismo, tanto em sua versão remota (1789) quanto em sua versão moderna (1948), ainda é atual e, hoje, mais do que nunca, está difundido. Veja o que diz Bobbio:

Uma vez constatado o declínio da concepção universalista do direito, não queremos com isso dizer que o universalismo jurídico esteja morto também como exigência moral, ou como tendência prático-política. Pelo contrário: o universalismo como tendência nunca morreu e, nos últimos anos, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial e a criação da Organização das Nações Unidas, está mais vivo do que nunca. O universalismo jurídico ressurgiu hoje não mais como crença num direito nacional eterno, já estabelecido em caráter definitivo, mas como vontade tendente a constituir um *único direito positivo*, que reúna numa unidade todos os direitos positivos existentes, e que seja produto não da natureza, mas da história, e esteja não no início do desenvolvimento social e histórico (como o direito natural e o estado de natureza), mas no fim. A ideia do Estado mundial único é a ideia-limite do universalismo jurídico contemporâneo; é uma unidade que se busca não contra o positivismo jurídico, com um retorno à ideia de um direito natural revelado à razão, mas através do desenvolvimento, até o

⁵⁷¹ ROBESPIERRE, Maximilien de. Sobre a nova declaração dos direitos. **Discursos e relatórios na convenção**. Trad. Maria Helena Franco Marins. Rio de Janeiro: EDUERJ / Contraponto, 1999, pp. 90-94.

⁵⁷² “Os Representantes do Povo Francês reunidos em Convenção Nacional, reconhecendo que as leis humanas que não emanam das leis eternas da justiça e da razão não passam de atentados da ignorância ou do despotismo contra a humanidade; convencidos de que o esquecimento ou o desprezo dos direitos naturais do homem são as únicas causas dos crimes e das desventuras do mundo, resolveram pronunciar-se, a fim de que todos os cidadãos, podendo comparar incessantemente os atos do governo com o objetivo de qualquer instituição social, não se deixem jamais oprimir e aviltar pela tirania; a fim de que o povo tenha sempre diante dos olhos as bases de sua liberdade e de sua felicidade; o magistrado, a regra dos seus deveres; o legislador, o objeto de sua missão”. Idem, pp. 90-91.

⁵⁷³ Cf. NAÇÕES UNIDAS. Declaração universal dos direitos humanos. Aprovada pela Res. nº 217, durante a 3ª Sessão Ordinária da Assembleia Geral da ONU, em Paris, França, em 10-12-1948. BRASIL. **Legislação de direito internacional**. 3 ed. São Paulo: Rideel, 2008.

limite extremo, do positivismo jurídico, ou seja, à constituição de um direito positivo universal⁵⁷⁴.

Agora, a grande questão é: podemos defender a universalização dos direitos humanos a partir de Marx? A nossa tese é que *não*. E os argumentos não são poucos.

Primeiro. É preciso prestar atenção ao caminho que percorre a obra de Marx e a interpretação que ele faz dos direitos humanos. Marx, embora parta da ideia de que os direitos humanos são universais (inerentes aos seres humanos e, nesse sentido, a-históricos), ele chega à conclusão de que, na verdade, os direitos humanos são particulares e concretos (direitos históricos conquistados pela Revolução Francesa). No final das contas, Marx considerava que os direitos humanos eram os direitos da burguesia e que a pretensão de universalização da Declaração era a ambição de universalização da própria burguesia, isto é, “de seu modo de vida, de sua hegemonia, de sua necessidade e de se manter estável, de sua própria garantia enquanto classe e enquanto a classe que detém o poder e a produção estatal de direitos”⁵⁷⁵. E embora seja possível argumentar que durante o período 1841-1842 Marx defendeu os direitos humanos, o que é verdade, isso só ocorreu durante os *dois* primeiros anos de uma carreira de aproximadamente *quarenta* anos. A partir do seu rompimento com Hegel (1843), Marx radicalizou cada vez mais a sua tese de que para mudar a sociedade seria preciso modificar a infraestrutura (o modo de produção) e não apenas a superestrutura (os direitos humanos, a política etc.). Assim, seria muito estranho e contraditório que ele defendesse a universalização de algo que não era competente (na sua perspectiva) para modificar a sociedade, assim como também é estranho que marxistas o façam amparados no seu pensamento.

⁵⁷⁴ No original: “Constatata la caduta della concezione universalistica del diritto, non vogliamo con questo dire che l’universalismo giuridico sai morto anche come esigenza morale, o come tendenza pratico-politica. Tutt’altro: l’universalismo come tendenza non è mai morto, e in questi ultimi anni, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, e la creazione dell’Organizzazione delle Nazioni Unite, è più vivo che mai. L’universalismo giuridico oggi risorge non più come credenza in un eterno diritto naturale, già dato una volta per sempre, ma come volontà tesa a costituire un *único diritto positivo*, che raccolga ad unità tutti i diritti positivi esistenti, e che sia prodotto non della natura, ma della storia, e sia non all’inizio dello sviluppo sociale e storico (come il diritto naturale e lo stato di natura), ma alla fine. L’idea dell’único stato mondiale è l’idea-limite dell’universalismo giuridico contemporaneo; è un’unità cercata non contro il positivismo giuridico, con un ritorno all’idea di un diritto naturale rivelato alla ragione, ma attraverso lo sviluppo, sino al limite estremo, del positivismo giuridico, cioè alla costituzione di un diritto positivo universale”. BOBBIO, Norberto. **Teoria generale del diritto**. Torino: G. Giappichelli Editore, 1993, p. 278 [trad. bras.: BOBBIO, Norberto. **Teoria geral do direito**. Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 317].

⁵⁷⁵ PROGREGINSCHI, Thamy. Emancipação política, direitos de resistência e direitos humanos em Robespierre e Marx. In: **DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 46, n. 1, 2003, p. 137.

Segundo. Marx caminha da *defesa* dos direitos humanos ao *abandono* deles. Embora possa ser argumentado que ele não possui uma única abordagem dos direitos humanos, o que está correto, não se pode objetar que a evolução do seu pensamento se direciona à tese da *insuficiência* dos direitos humanos como instrumentos competentes para se atingir a emancipação humana. Isso porque ele percebeu que, além dos direitos humanos, o direito de forma geral era um dos instrumentos de legitimação de classe e, portanto, defendia sempre, ainda que não exclusivamente, mas predominantemente, a classe social que estivesse no poder (cf. cap. IV). Isso não significa, porém, que os interesses das classes sociais dominadas fossem (e, hoje, sejam) terminantemente desprezados pelo âmbito jurídico, mas sim que quando tais interesses, de meras reivindicações sociais tornam-se normas jurídicas, eles configuram ganhos mínimos que atuam apenas na periferia do ordenamento e não alteram as relações sociais por inteiro. Além disso, eles são muito instáveis, pois eclodindo a primeira crise econômica já se pensa em modificá-los. Veja, a propósito, o direito do trabalho. Desde a crise da “bolha imobiliária” norte-americana em 2008 há uma explosão de desemprego tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, e tanto por lá quanto por cá (em *terra brasilis*) a flexibilização das normas trabalhistas já é uma dura realidade. É por esta razão que Marx caminha da crítica da política para a crítica da economia, porque a emancipação política é, para ele, uma ilusão (se comparada à emancipação humana), e Marx, definitivamente, não queria universalizar uma ilusão.

Terceiro. A tese de Marx era que não adiantava insistir em reformas políticas (superestrutura) se não eram resolvidas as contradições existentes na base material. No sistema capitalista existe uma *falsa* crença de que o homem é livre para fazer o que bem quiser, diferentemente da antiguidade, onde existia a escravidão, e do medievo, onde existia a servidão, que reduziam os homens da época à condição de obrigados. Mas no capitalismo o homem ainda não se emancipou da condição de obrigado, pois se ele não trabalhar ele morre, enquanto outros podem viver de renda, de herança, de pensão etc. Mas não é só isso. Hoje, na era do desemprego estrutural, além do “exército industrial de reserva”, existem determinadas pessoas que nunca conseguirão entrar nem nesta categoria: são os miseráveis, que só comem o que encontram no lixo e têm que agradecer se não morrerem de infecção intestinal antes dos trinta anos; e são os *idiotas* (no sentido que lhe dá a medicina), filhos oriundos de um relacionamento promíscuo entre irmãos que dormem numa casa que só tem

um cômodo e que, desde a mais tenra infância, vêm seus pais transarem na sua presença... Jameson identifica esta contradição e argumenta nestes termos: agora os explorados não são mais apenas aqueles que produzem o mais-valor, mas também aqueles que são impedidos (estruturalmente) de terem um trabalho assalariado explorado⁵⁷⁶. Se, por um lado, não é com direitos humanos que se modifica esta situação, por outro lado, argumentar que os direitos humanos são uma forma de resistência também não é coerente com uma perspectiva marxista (é, na verdade, foucaultiana), que não objetiva resistir à opressão, mas sim extingui-la. É muito estranho defender que é possível a universalização dos direitos humanos a partir de Marx se no final da sua carreira ele não defendeu os direitos humanos, mas, de modo contrário, abandonou-os.

Quarto. Não há ambiguidade na abordagem de Marx dos direitos humanos. Embora ele reconhecesse a sua importância enquanto emancipação política, ele sempre defendeu a sua insuficiência enquanto instrumento para a emancipação humana, razão pela qual é inviável defender a universalização dos direitos humanos a partir da sua obra. Tanto Atienza (cf. Introdução) quanto Aron (cf. seção 4.3) defendem que a relação de Marx com os direitos humanos é ambígua: se, por um lado, ele dizia que eles eram insuficientes, por outro, ele atribuía a eles grande importância. Isso não nos parece correto, inclusive uma tese deste tipo não encontra amparo no pensamento de Marx. Os direitos humanos foram importantes, sim, no momento em que a nação francesa precisava ultrapassar a opressão do Antigo Regime. Marx nunca negou esse “progresso”. Inclusive, em *A questão judaica*, ele afirmou que os direitos humanos não eram um “estágio”, mas a “realização plena da emancipação política”⁵⁷⁷. O problema é que o objetivo dele era a emancipação humana, que seria real, prática, e não uma ilusão. Nesta perspectiva, não parece correta a postura de Atienza que sustenta que Marx encarava os direitos humanos e o comunismo como uma relação de “meios e fins” (cf. seção 4.2), a não ser que o comunismo, para Marx, tivesse sido estabelecido pela Revolução Francesa, o que não parece ser o caso. Como vimos anteriormente (seção 5.1), Marx nega isso explicitamente nos *Grundrisse*. Os direitos humanos só geram “emancipação política”, e não “emancipação humana”, o que torna

⁵⁷⁶ Cf. JAMESON, Frederic. *Representin Capital*, op. cit., p. 149.

⁵⁷⁷ MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*, op. cit., p. 42.

impossível uma tese desse tipo, porque o “meio” escolhido não é suficiente (em Marx) para atingir o fim pretendido.

Quinto. Há uma oposição *apriorística* entre Marx e os direitos humanos, o que torna impossível defender a universalização dos direitos humanos a partir dele. Embora haja argumentos no sentido de que Marx nunca deixou de defender “o desenvolvimento livre das individualidades” em uma sociedade de indivíduos associados e não necessariamente opostos⁵⁷⁸, isso se trata de um *esquema ideal*. Não ideal no sentido de utópico, impossível de ser realizado; ideal no sentido de deontológico, de filosofia política normativa, enfim, de programa de ação. Esse era o esquema proposto por Marx, que funcionaria em uma sociedade comunista; mas, definitivamente, não eram os direitos humanos da sua época. Assim, embora Marx tenha se oposto à “primeira geração de direitos” (os únicos direitos humanos que ele conhecia), isso não quer dizer que ele se oporia aos direitos humanos de hoje ou a uma plataforma jurídica socialista. Como não podemos e, fundamentalmente, não queremos saber o que Marx diria dos direitos humanos atuais, o que um marxista pode fazer é tomar o modelo de Marx como parâmetro para ter opiniões próprias. Assim, entendemos que embora o marxismo não possa desprezar os direitos humanos – e é nesse sentido que não há uma incompatibilidade absoluta (*apriorística*) entre o marxismo atual (não estamos falando de Marx, mas de uma tradição filosófica posterior a ele) e os direitos humanos – também não há razão alguma para estabelecer que a luta em torno da efetivação dos direitos humanos seja o projeto final dos marxistas e, com mais razão, dos comunistas. Certamente, é uma etapa importante, mas de todo modo insuficiente para se atingir a emancipação humana.

Pois bem. Embora Marx não sirva para a estratégia de universalização dos direitos humanos, consideramos mesmo assim que a sua base teórica é apta para estudar, criticar e sugerir mudanças nos direitos humanos. Partindo de Marx, consideramos que os direitos humanos não são universais, mas concretos, no sentido que não são concedidos à humanidade por inteiro, de modo que apenas com as lutas sociais é que “os de baixo” vão conseguir ter alguma emancipação (cf. seção 6.1); que, de todo modo, é uma emancipação instável, bastando uma crise econômica para se perder tudo o que foi conquistado⁵⁷⁹. É o

⁵⁷⁸ MÉSZAROS, István. *Marxismo e direitos humanos. Filosofia, ideologia e ciência social*, op. cit., p. 161.

⁵⁷⁹ Como argumenta Joaquín Herrera Flores, “o direito – quando reconhece e garante os resultados das lutas sociais – não pode sustentar-se por si mesmo; necessita do apoio (e da crítica) de grupos de interesses ou de

que estamos vendo desde 2008. Inclusive, se os direitos humanos forem universais e, no dizer de Bobbio, já estiverem garantidos⁵⁸⁰, basta apenas lutar pela sua efetivação e a história acabou... Porém, se forem concretos eles ainda *careceriam* de fundamentação e inserir-se-iam na luta de classes, devendo as classes não abrangidas pelo ordenamento jurídico lutar tanto pela criação de novos direitos (fundamentação) quanto pela sua efetivação!

No fundo, o problema da universalização dos direitos humanos é um problema dialético. Ao mesmo tempo em que não é possível (da perspectiva marxista) a universalização dos direitos humanos, posto que eles são sempre particulares e concretos, só através das lutas jurídicas é que a sociedade conquista mais espaços de reconhecimento⁵⁸¹. Assim, é o fato da sua concretude que possibilita a noção de que só com a luta por direitos concretos é que eles, ainda que concretos, poderão ser ampliados.

Mészáros, amparado em Marx – em citação já reproduzida neste trabalho (cf. seção 5.5) –, divide três fases distintas onde os direitos humanos seriam aplicados de forma fundamentalmente diferente. Reconhece que no comunismo o direito já estaria misturado com o metabolismo social e, por isso, não seria mais necessário (ao menos sob o aspecto formal), mas afirma categoricamente que “enquanto estivermos onde estamos, onde o ‘livre desenvolvimento das individualidades’ estiver tão distante de nós como está, a realização dos direitos humanos é e permanece uma questão de alta relevância para todos os socialistas”⁵⁸². Isto porque, em raciocínio inverso, enquanto tivermos direitos humanos ou necessidade de tê-los é porque não chegamos – não sabemos nem se iremos chegar! – a um grau tal de sociabilidade que ele seja desnecessário. Por isso, Marx não defende e não poderia defender (como requisito de coerência) a sua universalização, pois uma ideia deste

movimentos e organizações sociais que defendem cada um por seu lado diferentes formas de regulação das relações sociais” (No original: “el derecho –cuando reconoce y garantiza los resultados de las luchas sociales– no puede sostenerse por si mismo; necesita del apoyo (y de la crítica) de grupos de interes o de movimientos y organizaciones sociales que defienden cada uno por su lado diferentes formas de regulación de las relaciones sociales”). HERRERA FLORES, Joaquín. 16 premisas de una teoría crítica del derecho. PRONER, Carol; CORREAS, Oscar (Coord.). **Teoria crítica dos direitos humanos**, op. cit., p. 13.

⁵⁸⁰ Cf. BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**, op. cit., p. 50.

⁵⁸¹ Nesse sentido, ainda que encare a “luta jurídica” como uma esfera onde atuam os argumentos morais, o que constitui uma interpretação “liberal” de Hegel, cf. HONNETH, Axel. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Translated by Joel Anderson. Cambridge: MIT Press, 1995.

⁵⁸² MÉSZAROS, István. Marxismo e direitos humanos. **Filosofia, ideologia e ciência social**, op. cit., p. 162.

tipo seria incompatível com a própria configuração do comunismo, sistema político onde, ao menos em teoria, não existiria necessidade de direitos humanos.

Mas existem problemas adicionais na proposta universalista. O principal é o que diz respeito à expansão do capital e é normalmente conhecido por “imperialismo dos direitos humanos”. Preocupados com isso é que juristas críticos alertam sobre a relação entre a universalização dos direitos humanos e a expansão capitalista, argumentando que há uma tendência mundial de reconhecer como democráticos apenas aqueles Estados que aceitam a economia de mercado⁵⁸³. Como bem percebeu Žižek, tanto os entusiastas do capitalismo como os que defendem a universalização dos direitos humanos querem demonstrar que um (o capitalismo) e outro (os direitos humanos) podem ser aplicados em qualquer lugar.

O capitalismo é a primeira ordem socioeconômica que *destotaliza o significado*: ele não é global no nível do significado. Não há, afinal, uma ‘visão capitalista’ global, uma ‘civilização capitalista’ propriamente dita: a lição fundamental da globalização é precisamente que o capitalismo pode se acomodar a todas as civilizações, dos cristãos aos hindus, do Ocidente ao Oriente. A dimensão global do capitalismo só pode ser formulada no nível da sociedade sem significado, como o real do mecanismo de mercado global⁵⁸⁴.

É sobre a inconsistência desta proposta que tratará este fim de capítulo.

6.3. A conexão entre a universalização dos direitos humanos e o imperialismo das potências hegemônicas

Conectado ao problema da universalização dos direitos humanos, uma questão interessante e necessária de ser debatida é a das intervenções humanitárias. Aqui, o foco consiste em saber como fica a *autonomia* dos Estados num contexto em que eles, enquanto signatários da Carta das Nações Unidas, seriam co-responsáveis pelo estabelecimento do chamado sistema de “governança global” e, por conseguinte, teriam que respeitar e

⁵⁸³ Cf. LIMA, Martônio Mont’alverne Barreto; LEITÃO, Rômulo Guilherme. Democracia em Marx: o necessário resgate da crítica no direito constitucional da atualidade. **Revista Sequência**, n. 53, dez. 2006, p. 83.

⁵⁸⁴ ŽIŽEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto da pós-ideologia. **O ano em que sonhamos perigosamente**, op. cit., p. 60.

promover o direito internacional (pretensamente universalista) dos direitos humanos. Numa perspectiva marxista, isso tem uma importância ainda mais abrangente, pois, principalmente após 1989, com o desmantelamento da União Soviética e a ascensão dos Estados Unidos como única superpotência mundial, fica evidente, na política externa norte-americana, o *imperialismo* desempenhado pelos (e em nome dos) direitos humanos. Isto porque tal política consiste na invasão dos mais variados Estados para (i) a implantação da democracia ou para (ii) o enfrentamento da “guerra contra o terror”⁵⁸⁵. Como é notório, ambos os objetivos dizem respeito à universalização dos direitos humanos, vale dizer, universalização de uma *específica* forma de governar e guiar o Estado.

Nesse tema, há uma dicotomia muito difícil de ser resolvida. De um lado, há o princípio da *não intervenção*, baseado na soberania estatal, e, de outro, os direitos humanos, baseados na dignidade humana e sujeitos à proteção internacional. A dicotomia está no fato de que se, por um lado, é preciso evitar grandes desastres humanitários, por outro é necessário conter políticas que usem os direitos humanos como pretexto para interferir *indevidamente* (isto é, desrespeitando o princípio da soberania) na política interna dos Estados, como é o caso da “guerra contra o terror”. O passo inicial para a implementação desta política foi dado após os ataques terroristas de 11 de setembro, quando o então presidente George W. Bush lançou a “Estratégia de Segurança Nacional” (*National Security Strategy*), baseada na teoria da “legítima defesa preventiva”. Esse documento diz que o objetivo prioritário americano, no que atina à segurança nacional, é destruir todas as organizações terroristas e que, para isso, os Estados Unidos não hesitarão em agir sozinhos

⁵⁸⁵ Segundo Jubilut, “no atual cenário internacional parece que as situações que consensualmente comportam intervenções militares são (i) as graves e generalizadas violações de direitos humanos – as quais ensejam as intervenções humanitárias e aqui englobam tanto as intervenções humanitárias em sentido estrito quanto as operações de paz incluindo intervenções para *state-building* – e (ii) o combate ao terrorismo – sobretudo em face da possibilidade de utilização de armas de destruição em massa e do fato de que o terrorismo moderno fragmenta as ameaças e multiplica a possibilidade de dano”. JUBILUT, Liliana Lyra. **Não intervenção e legitimidade internacional**. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 105. Sobre a configuração da “situação intolerável de violação dos direitos humanos”, a qual autoriza a intervenção, merece o destaque de Hobsbawm, para quem “todas essas premissas são por vezes justificáveis, embora, como o debate sobre o Iraque e o Irã comprova, seja rara a existência de acordo universal a respeito do que constitui precisamente uma ‘situação intolerável’”. HOBBSAWM, Eric. Prefácio. **Globalização, democracia e terrorismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 15-16.

para exercer seu direito de autodefesa, agindo preventivamente contra tais terroristas, para impedi-los de fazer o mal contra o povo americano⁵⁸⁶.

O argumento central do Estado americano (mas não só dele) é que com as armas de destruição em massa não é razoável exigir que os Estados esperem ser atacados para, somente depois, iniciarem um contra-ataque⁵⁸⁷. O argumento, a despeito de ter virtudes *prima facie*, esconde um problema. É que as ações estatais de combate ao terrorismo são muito difíceis de serem controladas pela ONU, pois não há consenso sobre quais atos estão abrangidos no conceito de terrorismo. É certo que a ação de homens-bomba e àquela que destruiu o World Trade Center são práticas terroristas, mas existem inúmeras outras práticas que estão situadas em uma *zona cinzenta* na qual é impossível decidir *a priori* pelo enquadramento ou exclusão da ação na categoria de “atos terroristas”, o que torna a decisão *predominantemente* política. Um outro problema é o fato do terrorismo normalmente não estar ligado a Estados, e como a intervenção só pode ter por alvo os Estados⁵⁸⁸, isto é, entes dotados de soberania, qual a legitimidade internacional que há em intervir num Estado com base no fato de que os terroristas perseguidos são seus nacionais?

São estes os diversos problemas que, conectados ao problema central da universalização dos direitos humanos, serão tratados, a partir de uma perspectiva marxista, neste fim de capítulo. Começemos pela *não intervenção*. O princípio da não intervenção é um postulado antigo no direito internacional. Há quem diga que a sua história vem desde a *Paz de Westphalia*⁵⁸⁹ (1648). Independentemente das suas origens, o certo é que o seu percurso é longo e ele não chegou à modernidade sem passar por inúmeros atropelos. Apesar disso, a *não intervenção* conseguiu atravessar as diversas ordens internacionais anteriores à nossa (Viena e Versailles, principalmente) e na *Ordem Internacional Contemporânea* se encontra positivada na Carta das Nações Unidas. O seu objetivo, como esclarece Amaral Junior (em tom nietzscheano), é o “desejo de conter a ação dos Estados

⁵⁸⁶ O documento diz, literalmente, o seguinte, em relação aos Estados Unidos: “*will not hesitate to act alone, if necessary, to exercise our right of self-defense by acting preemptively against such terrorists, to prevent them from doing harm against our people*”. Cf. UNITED STATES OF AMERICA. **The National Security Strategy of the United States of America**. Washington: Casa Branca, Sept., 17, 2002, pp. 5-6.

⁵⁸⁷ FRANK, T. *Recourse to force: state action against threats and armed attacks*. Hersch Lauterpacht Memorial Lectures. 6. printing. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005. *Apud* JUBILUT, Liliana Lyra. **Não intervenção e legitimidade internacional**, op. cit., p. 103.

⁵⁸⁸ Nesse sentido, VICENT, R. J. **Nonintervention and international order**. Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 5.

⁵⁸⁹ JUBILUT, Liliana Lyra. **Não intervenção e legitimidade internacional**, op. cit., p. 46.

poderosos que não reconhecem nenhuma autoridade superior”⁵⁹⁰. Na Carta da ONU, inclusive, a não intervenção foi bastante privilegiada e, após uma longa discussão, ela foi deslocada para o setor dos princípios que deveriam reger as relações internacionais a partir de então. É neste contexto que o art. 2º, 4 da *Carta* diz que “Todos os membros deverão evitar em suas relações internacionais a ameaça ou o uso da força contra a integridade territorial ou a independência política de qualquer Estado...”, e o art. 2º, 7 estabelece que “Nenhum dispositivo da presente Carta autorizará as Nações Unidas a intervirem em assuntos que dependam essencialmente da jurisdição de qualquer Estado ou obrigará os Membros a submeterem tais assuntos a uma solução”. Em nível regional, também há menção ao princípio: basta ver os artigos 1º, 3º, b, 13, 19, 20 e 21 da Carta da Organização dos Estados Americanos (OEA). Para concluir o panorama, é possível conceituar a intervenção como sendo todos os

atos de interferência e coação empreendidos por um Estado, grupo de Estados, grupo não estatal (com ou sem auxílio de entes estatais) ou Organização Internacional, contra outro Estado, objetivando manipular comportamentos nesse, limitando o campo de ação e autonomia reservado pelo Direito Internacional aos entes internos (estatais ou não estatais), podendo tal interferência ser legal ou ilegal com base na violação ou não das regras do Direito Internacional⁵⁹¹.

Mas existem *exceções* ao princípio da *não intervenção* autorizadas pelo Direito Internacional. Dentre todas, é importante citar duas. A primeira é a *legítima defesa*. O art. 51 da Carta da ONU diz que “Nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva no caso de ocorrer um ataque armado contra um Membro das Nações Unidas...”. Como já dissemos acima, contrariamente a este dispositivo, os Estados argumentam que esperar um ataque militar, para, só assim, poder atacar, não é razoável, principalmente hoje em razão das armas de destruição em massa, razão pela qual esta norma deveria ser flexibilizada. O problema é que tal prática pode

⁵⁹⁰ AMARAL JUNIOR, Alberto do. A intervenção: problema da política e do direito. **Carta internacional**, ano X, n. 109, mar. 2002, p. 6. Como argumenta Olivier Corten, ao longo do século XIX, os países mais fracos “foram submetidos ao colonialismo e ao imperialismo das potências que se diziam portadoras dos valores da ‘civilização’. Mais especificamente, o argumento humanitário era constantemente invocado pelos Estados ocidentais para justificar as ações militares na África e no Extremo Oriente”. CORTEN, Olivier. Les ambiguïtés du droit d’ingérence humanitaire, **Le Courrier de l’Unesco**, Paris, jun. 1999. *Apud* ROBERT, Anne-Cécile. As vicissitudes do “direito de ingerência”. **Le Monde Diplomatique Brasil** (Dossiê 09 – Guerras Humanitárias), ano 1, jan./fev., 2011, p. 64-65.

⁵⁹¹ JUBILUT, Liliana Lyra. **Não intervenção e legitimidade internacional**, op. cit., p. 40.

gerar abusos, como se vê na já citada doutrina da “legítima defesa preventiva”, de George W. Bush. A outra exceção é o *cumprimento do dever legal* e tem por fim proteger os nacionais que se encontram no estrangeiro. Esta intervenção, chamada de “intervenção por humanidade”, não se confunde com a “intervenção humanitária”. A diferença é que esta última consiste em fornecer abrigo, assistência médica e sanitária, além de outras espécies de auxílio à população de uma zona que careça de cuidados, sem que haja necessariamente qualquer ato de interposição entre as populações atingidas e os responsáveis pela situação aflitiva⁵⁹². Na “intervenção por humanidade”, pelo contrário, é preciso haver um comportamento ativo do Estado, objeto da intervenção, em relação à população vitimada. Esta “intervenção por humanidade” adianta algumas das práticas que, posteriormente, seriam incentivadas pela ONU e intensamente debatidas, como, por exemplo, a questão da solidariedade internacional. A sua legitimidade está no fato de que ela serve de proteção às normas do direito internacional, a exemplo dos direitos humanos⁵⁹³.

Após esta longa e necessária explanação sobre o princípio da *não intervenção*, podemos voltar ao objeto deste capítulo. Entendemos que o problema central desta temática é que os mesmos países que estão à frente das intervenções contemporâneas (que visam à implementação dos direitos civis e políticos) também são os que se recusam a fazer qualquer reforma mais substancial das regras de comércio internacional e a reconhecer e procurar efetivar os direitos econômicos, sociais e culturais. Esta ambivalência é sentida em todos os sistemas regionais de proteção aos direitos humanos. No sistema interamericano, por exemplo, enquanto todos os vinte e cinco (25) Estados-partes ratificaram os direitos civis e políticos consagrados na Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica) em 1969, os direitos econômicos, sociais e culturais só foram consagrados vinte anos depois (Protocolo de San Salvador), em 1988, e atualmente só possui a ratificação de catorze (14) Estados-partes. No âmbito europeu, a situação é semelhante, pois a Convenção Europeia de Direitos Humanos, que dispõe sobre os direitos

⁵⁹² AMARAL JUNIOR, Alberto do. **O direito de assistência humanitária**. (Tese de Livre-docência). São Paulo: USP, 2001.

⁵⁹³ JUBILUT, Liliana Lyra. **Não intervenção e legitimidade internacional**, op. cit., p. 103.

civis e políticos, foi ratificada por quarenta e sete (47) Estados-partes, já a Carta Social Europeia apresenta ratificação de apenas vinte e sete (27) Estados-partes⁵⁹⁴.

Além disso, enquanto o Conselho de Segurança, responsável por garantir os direitos civis e políticos, foi dotado de competência decisória para tomar uma “ação pronta e eficaz” (Carta da ONU, art. 24), o Conselho Econômico e Social, responsável por garantir os direitos econômicos, sociais e culturais, somente pode fazer “*recomendações* à Assembleia Geral, aos membros das Nações Unidas e às entidades especializadas interessadas” (Carta da ONU, art. 62) (grifo nosso). Mas não para por aí. O Conselho Econômico e Social não possui a mínima ingerência – quando deveria – nas instituições financeiras internacionais criadas em Bretton Woods: o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial. O que, na prática, tornam estas instituições subordinadas às grandes potências econômicas, em especial aos Estados Unidos. E antes que os conservadores de plantão aleguem que tal afirmação não passa de antiamericanismo imotivado, é preciso saber, como esclarece Comparato, que os Estados Unidos possuem 17,6% de participação no FMI, e como as decisões mais importantes só podem ser tomadas por 85% dos “acionistas”, o FMI é controlado *de iure e de facto* pelos americanos⁵⁹⁵. Isto leva a crer que, embora estas instituições financeiras tenham sido criadas para fomentar os direitos humanos e diminuir as desigualdades regionais, tanto na teoria quanto na prática elas se tratam de *longa manus* do poder ianque e das nações mais poderosas. Mas não é apenas no Direito Mercantil Internacional que isso se verifica. No Direito Penal Internacional a situação é semelhante e não surpreende que a ONU só tenha realizado tribunais criminais para países periféricos sem grande influência – econômica e política – no panorama mundial, como a Ex-Iugoslávia, Ruanda, Serra Leoa, Camboja e Líbano⁵⁹⁶. Os Estados Unidos, por outro lado, além de terem sido contra o Estatuto de Roma (que criou o Tribunal Penal Internacional), até hoje não aderiram ao Tribunal Penal Internacional. Mesmo assim, o presidente americano Barack Obama, que atualmente se encontra em seu segundo

⁵⁹⁴ PIOVESAN, Flávia. Direito ao desenvolvimento. **Temas de direitos humanos**. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 166.

⁵⁹⁵ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6 ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 548

⁵⁹⁶ Cf. a seção “International Courts and Tribunals” do sítio da ONU. Disponível em: < <http://www.un.org/en/Law/>>. Acesso: 21 mar. 2013.

mantado presidencial, ganhou o *Prêmio Nobel da Paz* em 2009, embora só tenha gerado expectativas de contribuir para a paz mundial, sem nada fazer *efetivamente*.

Nesta perspectiva, é irrelevante (ou, ao menos, desprovido da importância que em geral os juristas mais otimistas lhe conferem⁵⁹⁷) o fato da Declaração de Direitos Humanos de Viena, de 1993, consagrar a “indivisibilidade” dos direitos humanos, isto é, a interdependência entre os direitos civis e políticos, de um lado, e os direitos econômicos, sociais e culturais, de outro⁵⁹⁸, porque ao que parece a intervenção nos Estados visa apenas o restabelecimento dos direitos civis e políticos, mas não dos direitos econômicos, sociais e culturais, o que é muito estranho, já que o discurso é que os direitos humanos são “indivisíveis” e “interdependentes”. É claro que isso pode ser contra-argumentado. É possível alegar que o avanço em direção a esta etapa leva algum tempo ou que não é tão simples efetivar direitos econômicos e sociais etc. etc. De fato, mas cabe à sociedade civil o papel de criticar a incoerência da ONU: embora haja um grande esforço para restabelecer a democracia no Oriente Médio, restabelecendo as eleições livres e a independência dos juízes, que são questões importantes, não há registro de intervenção (militar ou não) para combater a fome, a miséria ou as grandes epidemias, como a da Aids, que há muitos anos assolam os países africanos. E será que estas não são questões que, embora pontuais, atingem a democracia? Será que a dificuldade de subsistência, por questões de subnutrição ou de doenças invasivas, não impede a participação política? Será que a má redistribuição de renda não possibilita os esquemas de “vendas de voto”, tão típicos do interior do Brasil? Isso só se resolve com ação, e não com cartas de boas intenções. Se a interdependência dos

⁵⁹⁷ Nesse sentido, podemos citar como exemplos: CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. A proteção internacional dos direitos humanos no limiar do novo século e as perspectivas brasileiras. CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto (ed.). **A incorporação das normas internacionais de proteção dos direitos humanos no direito brasileiro**. San José da Costa Rica/Brasília: Instituto Interamericano de Direitos Humanos, Comitê Internacional da Cruz Vermelha, Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, Comissão da União Europeia, 1996, p. 173; PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 13 ed. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 223; _____. A constituição brasileira de 1988 e os tratados internacionais de proteção dos direitos humanos. **Temas de direitos humanos**, op. cit., pp. 41-50; HERNANDEZ, Matheus de Carvalho. A ascensão do tema dos direitos humanos no Pós-Guerra Fria: a Conferência de Viena. **Mediações**, Londrina, v. 15, n. 1, pp. 54-73, jan./jun., 2010.

⁵⁹⁸ “5. Todos os Direitos do homem são universais, indivisíveis, interdependentes e interrelacionados. A comunidade internacional tem de considerar globalmente os Direitos do homem, de forma justa e equitativa e com igual ênfase. Embora se devam ter sempre presente o significado das especificidades nacionais e regionais e os antecedentes históricos, culturais e religiosos, compete aos Estados, independentemente dos seus sistemas político, econômico e cultural, promover e proteger todos os Direitos do homem e liberdades fundamentais”. VIENA. Declaração e programa de ação de Viena. BRASIL. **Coletânea de direito internacional, constituição federal**. 11 ed. rev., ampl. e atual. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, p. 807.

direitos humanos não for posta em prática, de nada adianta tal reconhecimento no plano normativo.

A questão de fundo parece estar no fato de que os juristas em geral são muito confiantes no poder do direito (cf., a propósito, o que falamos acima sobre a teoria do “*homem mau*”, de Holmes), mesmo quando ele não é capaz de modificar a sociedade se a modificação não for feita também na própria sociedade. Marx entendia isso perfeitamente. Como vimos acima (seção 6.1), para Marx todas as entidades existem de forma duplicada, como entidades civis e entidades do Estado⁵⁹⁹, razão pela qual não seria possível efetivar a igualdade apenas no sistema normativo. Assim, diante da inefetividade de um ato unilateral (que modifica só a superestrutura deixando a infraestrutura intacta), a pergunta que não quer calar é a seguinte: por que insistir em um instrumento (os direitos humanos) que, sozinho, não será capaz de resolver a maioria dos problemas sociais?

Uma conclusão possível é que, afóra os efeitos simbólicos, o que está por trás da universalização dos direitos humanos é a possibilidade da livre circulação do capital⁶⁰⁰. E antes que os conservadores de plantão comecem a esbravejar, entendemos que isso não é tão difícil de ser verificado. Em primeiro lugar, não existe o menor interesse em promover a igualdade social (a menos que a desigualdade interfira no poder de compra de mercadorias) e o controle estatal da economia (a não ser quando o sistema capitalista está em crise⁶⁰¹, como é o caso desde 2008; nessas horas, o velho burguês, que contesta tanto o Estado “grande”, corre logo para ele em busca de salvação). Em segundo lugar, é só pensar na preocupação dos Estados Unidos e da União Europeia (e, de certo modo, do Ocidente em geral) com a chamada “Primavera Árabe”. De fato, embora os governos ocidentais apoiassem o movimento “pró-democracia”, que incluía a disseminação dos valores “universais” da liberdade, eles começaram a ficar incomodados com o teor emancipatório

⁵⁹⁹ MARX, Karl. Plano de trabalho sobre o Estado. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**, op. cit., p. 543.

⁶⁰⁰ Nesse sentido, ŽIŽEK, Slavoj. Contra os direitos humanos. **Mediações**, Londrina, v. 15, n. 1, Jan./Jul., 2010, p. 26, para quem “os direitos humanos universais são, com efeito, os direitos dos homens brancos proprietários a trocar livremente no mercado, explorar trabalhadores e mulheres, e exercer dominação política”.

⁶⁰¹ Cf. HALIMI, Serge. As marionetes políticas e seus benfeitores. **Le Monde Diplomatique Brasil**, op. cit., pp. 77-81.

do movimento egípcio: é que mais do que a *liberdade de mercado*, os manifestantes queriam a *justiça econômica e social*⁶⁰².

Ambiguidades deste tipo (“queremos democracia, *pero no mucho*”) acontecem porque a despeito do universalismo dos *direitos humanos* ser algo novo, propostas universalistas, como reconheceu o próprio Bobbio (cf. seção 6.2), não são bem uma novidade na história das ideias, assim como também não são novidade propostas universalistas que fundamentam e, ao mesmo tempo, escondam os *reais* motivos por trás das ações dos grandes impérios. O Império Britânico, por exemplo, dizia que o uso do seu poderio naval tinha por fim “abolir o tráfico de escravos”, bem como, no século XIX, os neo-colonialistas exploravam os Estados africanos e, em troca disso, levavam a esses povos (supostamente) “atrasados” os “benefícios da civilização”. No século XVI, os jesuítas ibéricos “salvavam as almas dos índios” e um pouco mais atrás os cruzados conduziam uma “guerra santa”. Portanto, a universalização dos direitos humanos (que também aparece como “difusão dos valores da democracia”) não é construída sem intenções: é apenas uma *nova* justificativa para o exercício de um *novo* poder mundial, no caso dos Estados Unidos. A pretensão de universalismo de grandes impérios é uma ideia tão velha quanto a história; a novidade sempre está nas justificativas que fundamentam as pretensões universais, e não propriamente na construção de universais.

A nossa tese é que a ideia da universalização dos direitos humanos é uma hipótese improvável, independentemente, inclusive, de uma perspectiva marxista; isso porque, enquanto cultura, os direitos humanos fazem parte de uma tradição muito específica – a civilização ocidental. Mas, embora não seja o nosso objetivo discutir a universalização em termos tão abrangentes, o que conduziria este trabalho ao problema do multiculturalismo, e embora a proposta de universalização seja provavelmente falsa, ao menos do ponto de vista de Marx, o problema não é só epistemológico. Antes fosse. Do ponto de vista *político*, esta é uma tendência tanto atual quanto perigosa, pois esconde o *imperialismo* por trás de intenções pacifistas e garantidoras de dignidade.

Segundo Hobsbawm, o imperialismo dos direitos humanos tem características peculiares. Em primeiro lugar, parte da proposição da legitimidade e até da necessidade de

⁶⁰² ŽIŽEK, Slavoj. Inverno, primavera, verão e outono árabes. **O ano em que sonhamos perigosamente**, op. cit., p. 75.

intervenções armadas internacionais para implantar ou impor os direitos humanos em uma era de crescente barbárie⁶⁰³. Em segundo lugar, os regimes tiranos seriam imunes à mudança interna, de modo que apenas a força armada externa poderia conduzi-los a adotar os valores e instituições políticas ocidentais⁶⁰⁴. Em terceiro lugar, acredita-se que tais instituições podem ter êxito em qualquer lugar e, assim, cuidar eficazmente dos problemas transnacionais e trazer a paz ao invés de instaurar a desordem⁶⁰⁵.

Quanto à primeira premissa, embora os direitos humanos sejam o instrumento apto para acabar com a barbárie e instaurar a ordem, não é o que vimos no Afeganistão e no Iraque – os dois últimos países que os Estados Unidos intervíram nos últimos tempos. Para só ficar num exemplo, uma pesquisa da Escola de Saúde Pública John Hopkins Bloomberg estimou que ocorreram mais de seiscentas mil (600.000) mortes no Iraque desde a ocupação da coalizão liderada pelos norte-americanos, embora menos de um terço (26%) tenha sido atribuído aos militares da coalizão que invadiu o país de Saddam Hussein⁶⁰⁶. Isso revela que a invasão do Iraque, que deu origem a uma guerra civil sem precedentes neste país, ao contrário de semear a ordem, provocou a barbárie, e hoje, mesmo com a retirada das tropas do Iraque, este país não conseguiu retomar o nível administrativo que possuía antes da invasão.

Quanto à segunda premissa, embora alguns países só consigam mudar as suas estruturas políticas a partir de uma ação externa, não é o que vimos com os recentes acontecimentos que originaram a “Primavera Árabe”. Na Tunísia, após um jovem queimar fogo no próprio corpo em razão das condições de vida do país, o então presidente Zine el-Abdine Ben Ali, pressionado pela situação e pelos protestos que se multiplicavam, fugiu para a Arábia Saudita. No Egito, os manifestantes, inspirados pela situação da Tunísia, foram às ruas e provocaram a renúncia de Hosni Mubarak. Por fim, na Líbia, embora os manifestantes tenham tido mais trabalho, eles conseguiram derrubar o coronel Muamar Kadafi, após 42 anos no poder. Nenhum desses países recebeu ajuda do Ocidente, assim

⁶⁰³ HOBBSAWM, Eric. Prefácio. **Globalização, democracia e terrorismo**, op. cit., pp. 14-15.

⁶⁰⁴ Idem, pp. 18-19.

⁶⁰⁵ HOBBSAWM, Eric. A disseminação da democracia. **Globalização, democracia e terrorismo**, op. cit., pp. 14-15.

⁶⁰⁶ JOHN HOPKINS BLOOMBERG SCHOOL OF PUBLIC HEALTH. **Updated iraq survey affirms earlier mortality estimates**. Disponível em: <<http://www.jhsph.edu/news/news-releases/2006/burnham-iraq-2006.html>>. Acesso em: 29 jan. 2012. Este problema, denunciado pela John Hopkins, é o que a teoria militar chama de “danos colaterais”. Para uma crítica deste conceito, cf. BAUMAN, Zygmunt. **Danos colaterais: desigualdades sociais numa era global**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

como as suas revoltas não foram consequência de uma intervenção internacional. Principalmente na Líbia, onde os acontecimentos iam se sucedendo concomitantemente a uma guerra civil. É claro que é possível o contra-argumento, no sentido de que não houve a instauração de uma democracia liberal, mas houve, inegavelmente, alguma mudança no modo de fazer as coisas.

Por fim, quanto à terceira premissa, embora os direitos humanos possam ser aplicáveis em qualquer lugar e serem instrumentos competentes para resolver os problemas de qualquer sociedade, essa assertiva incorre em um erro fundamental, que é a ideia de que os atos de força podem produzir *de imediato* grandes transformações culturais. O problema é que a menos que já existam condições favoráveis na sociedade receptora dos direitos humanos, como a possibilidade de adaptação (o que exige certa flexibilidade cultural) e aceitação da nova política, há chances bem remotas de uma manobra deste tipo dar certo. O argumento de Hobsbawm é neste sentido:

A democracia, os valores ocidentais e os direitos humanos não são como produtos tecnológicos de importação, cujos benefícios são óbvios desde o início e que são adotados de uma mesma maneira por todos os que têm condições de usá-los, como uma pacífica bicicleta ou um mortífero AK 47, ou serviços técnicos, como os aeroportos. Se fossem, haveria maior similaridade política entre os numerosos Estados da Europa, da Ásia e da África, todos vivendo (teoricamente) sob a égide de constituições democráticas similares⁶⁰⁷.

Outra crença bastante antiga, que dá base a esta premissa, é que é possível universalizar a democracia porque ela se trata de uma técnica. Em primeiro lugar, a política é composta por uma série de valores específicos e não há sistema de governo que possa desprezá-los, e, nesse sentido, a democracia não pode ser aplicada de forma padronizada (vale dizer, ocidentalizada) em todos os lugares⁶⁰⁸. Em segundo lugar, é possível que a (ilusória) neutralização gerada pela noção de que a democracia é uma técnica gere injustiças que contradigam a própria formação dos direitos humanos, como alerta Marcelo Neves ao se referir às comunidades indígenas:

⁶⁰⁷ HOBBSAWM, Eric. Prefácio. *In: Globalização, democracia e terrorismo*, op. cit., pp. 18-19.

⁶⁰⁸ Aristóteles já advertia sobre isso, referindo-se a Platão, argumentando que “Erram, assim, os que julgam ser um só o governo, político ou real, econômico ou despótico – porque acreditam que cada um deles só difere pelo maior ou menor número de indivíduos que compõem e não pela sua espécie” (1252a5; Pol. I, 2). Isso porque “toda cidade é uma espécie de associação, e que toda a associação se forma tendo por alvo um bem; porque o homem só trabalha pelo que ele tem conta de um bem” (1252a1-2; Pol. I, 1). Cf. ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala, s/d, p. 13.

Um universalismo superficial dos direitos humanos, baseado linearmente em uma certa concepção ocidental ontológica de tais direitos, é incompatível com um diálogo constitucional com ordens nativas que não correspondem a esse modelo. Ao contrário, a negação de um diálogo construtivo com as ordens indígenas em torno dessas questões delicadas é contrária aos próprios direitos humanos, pois implicaria uma “ultracriminalização” de toda a comunidade de autores e coautores dos respectivos atos, afetando-lhes indiscriminadamente corpo e mente mediante uma ingerência destrutiva⁶⁰⁹.

Por fim, como esclarece Adorno e Horkheimer, ainda que se referindo à indústria cultural, o campo onde a técnica atua é o espaço dos economicamente mais fortes e a padronização daí originada não é um imperativo da técnica enquanto tal, mas da sua função específica na economia atual⁶¹⁰. Isso porque a técnica carrega uma “neutralização” cuja função é eximir o sujeito de assumir as responsabilidades por sua ação. Isso vale para qualquer um que decide: do magistrado (que supostamente não decide por si, mas “aplica” as leis, e, como já criticava Kelsen, faz parecer que a decisão é um “ato de conhecimento”, e não um “ato de vontade”⁶¹¹) ao político (que não fala por si, mas pelo “povo”, embora nas democracias indiretas e nas semi-diretas o “povo”, após a escolha eleitoral, praticamente não tenha ingerência sobre as decisões dos seus “representantes”).

O problema é que esta padronização, criada pela técnica, não se restringe mais à indústria cultural da época dos teóricos frankfurtianos e agora ela se irradia por caminhos ainda mais globais – os sistemas políticos. A alienação cultural, assim como a alienação religiosa, é uma alienação ainda parcial, mas a alienação da política, assim como a da propriedade privada (da qual Marx se queixava – cf. seção 3.6), é muito mais abrangente, pois diz respeito à própria sobrevivência. O perigo na proposta de universalização dos direitos humanos está no fato de que a sua implementação é feita através de intervenções militares (Iraque e Afeganistão) e de embargos econômicos (Cuba), ambas envolvendo a vida de muitos civis. Todos os Estados que não permitem a livre circulação (seja de capital, seja de pessoas: ambas com fins mercadológicos) escolhem com quem querem lidar: com a OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte) e o Conselho de Segurança da ONU,

⁶⁰⁹ NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**, op. cit., p. 266.

⁶¹⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**, op. cit., p. 100.

⁶¹¹ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**, op. cit., pp. 393-395.

no caso de intervenções militares (foi o caso de Kosovo), ou com a Assembleia Geral da ONU, no caso das sanções políticas (é o caso do Irã).

Assim, independentemente do que disseram sobre o fim da história e das grandes ideologias, o que parece é que vivemos – sob o imperativo da técnica – numa época cada vez mais ideológica, que se traduz no discurso da impossibilidade de vivermos em outro sistema político e/ou em outro modo de produção, o que já foi chamado de “ditadura da falta de alternativas”⁶¹². Adorno, entretanto, já havia percebido esta desfaçatez:

A própria organização do mundo em que vivemos é a ideologia dominante – hoje muito pouco parecida com uma determinada visão de mundo ou teoria – ou seja, a organização do mundo converteu-se a si mesma imediatamente em sua própria ideologia. Ela exerce uma pressão tão imensa sobre as pessoas que supera toda a educação. [...] [É preciso] levar em conta o peso imensurável do obscurecimento da consciência pelo existente⁶¹³.

⁶¹² UNGER, Roberto Mangabeira. **O que a esquerda deve propor**. Trad. Antônio Risério Leite Filho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 9.

⁶¹³ ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 143.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há uma crítica recorrente à obra de Marx a qual concordamos: não existe, em Marx, uma teoria do Estado, da política ou da ética, pois a sua análise teria sido fundamentalmente negativa, crítica. Balibar sustenta, inclusive, que o que Marx fez não chega a ser uma filosofia, mas uma espécie de não-filosofia ou antifilosofia⁶¹⁴. De fato, muitas das suas obras carregam no título o termo “crítica” e a maioria dos seus trabalhos consiste na destruição dos mais variados sistemas de pensamento, mostrando as contradições e as omissões dos autores criticados. Quanto ao direito, a observação desenvolvida acima se mantém, pois não há uma teoria *do* direito no pensamento de Marx, mas apenas uma teoria *sobre* o direito (também, à sua maneira, crítica, negativa, e não propositiva), isto é, mais próxima de uma sociologia jurídica (o que termina por enquadrá-la numa “análise externa”, no sentido de Hart) do que de uma teoria geral do direito (que seria, a rigor, uma “análise interna”). É por essa razão que nossa investigação não se preocupou em identificar uma “teoria marxiana” dos direitos humanos, coisa que não existe de fato; pelo contrário, optamos por realizar uma análise da evolução que o conceito de direitos humanos percorre na sua obra. Isso evitou uma série de problemas, como a de ter que preencher os vazios da sua crítica ou a de sanar as suas contradições.

Uma possível interpretação para esta postura “negativa” poderia ser buscada no papel que Marx imaginava ter a própria filosofia. Como ele expôs na undécima tese sobre Feuerbach (cf. seção 3.8), os filósofos tinham interpretado o mundo de diferentes maneiras, quando, na verdade, o objetivo deveria ser transformá-lo. Assim, a questão central para Marx era a modificação dos paradigmas materiais; tudo o mais seria prescindível, descartável. Por isso, para mudar *radicalmente* a sociedade seria preciso modificar as contradições da base material, e não simplesmente o direito ou a política. Nesse sentido, as conquistas políticas seriam *falsas* caso não encontrassem correspondência na sociedade civil, isto é, caso não resolvessem o problema real.

Quando Marx inicia os estudos econômicos ele quer investigar em que condições se dão a liberdade e a igualdade no sistema capitalista. Ele quer saber qual é a “realidade” social por trás da “ilusão” jurídico-política. E isso implica em um sentido bem mais

⁶¹⁴ BALIBAR, Étienne. **A filosofia de Marx**, op. cit., p. 9.

modesto e concreto para a filosofia. A filosofia não consiste em saber o *quid est* das coisas, isto é, não é o seu papel saber o que é a liberdade ou o que é a igualdade. Na verdade, o seu objetivo é bem mais delimitado. Deve-se perguntar o que se entende quando se diz que um homem é livre; ou o que se quer dizer quando identificamos que um homem é igual ao outro. São questões muito mais contextualizadas. No caso de Marx, a pergunta seria: o que são a liberdade e a igualdade no sistema capitalista? Elas significam a mesma coisa do ângulo da política e da sociedade civil? Para Marx, como sabemos, a resposta é negativa, pois a realidade estaria na sociedade civil e a política não passaria de uma ilusão.

É por isso que não se pode defender a universalização dos direitos humanos a partir de Marx, pois ele, definitivamente, enquanto crítico da ideologia, não queria universalizar uma ilusão. Para resolver os problemas sociais seria preciso modificar a realidade, e não a ilusão. Focar a ação na ilusão possibilitaria até, em alguns casos, a produção do efeito inverso da *razão de ser* dos direitos humanos; e aqui a questão não é apenas ideológica, no sentido de que a aparência de igualdade impossibilitaria que os homens lutassem por igualdade de fato. A questão respira ares concretos, ou alguém tem dúvida de que, com a “PEC das Domésticas” (Emenda Constitucional n. 72/2013), que concedeu uma série de direitos trabalhistas a estas trabalhadoras e, em tese, promoveu uma emancipação social, vai haver demissão em massa e substituição dos empregados domésticos por “diaristas”? Este é um exemplo claro da tese de que de nada adianta modificar os direitos humanos se não há uma modificação precedente no sistema capitalista; essa ideia, inclusive, configura a grande lição de Marx sobre a ideologia: a ideologia não é apenas uma ilusão, mas um instrumento físico que impede a emancipação real.

Uma outra interpretação para o pendor crítico e negativo de Marx pode estar no fato de que os direitos humanos não são um objeto identificável no plano social. E isso gera um paradoxo: embora eles sejam o núcleo fundamental de qualquer sistema de justiça, e hoje é difícil achar alguma doutrina política ocidental que discorde disso, por outro lado, eles servem para justificar as mais variadas posturas políticas, da esquerda à direita. Assim, como alerta Villey⁶¹⁵, quando manipulados por Hobbes, eles serviram para combater a anarquia e fortalecer o absolutismo; por Locke, serviram para criticar o absolutismo e fundamentar o liberalismo; quando os males do liberalismo vieram à tona, eles foram a

⁶¹⁵ VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**, op. cit., p. 162.

justificativa para o desprezo dos seres humanos pelos regimes totalitários; e se os homens o levassem a sério, certamente eles os conduziriam novamente à anarquia.

Diante desta manipulação arbitrária, que também vale para a política, Marx pensava que era preciso buscar a causa disso tudo. Desde muito cedo (mais precisamente em 1842), porém, ele percebeu que o fundamento da sociedade capitalista não era a política ou o direito, mas o capital. Na verdade, a política e o direito eram consequências do capital ou, ao menos, fenômenos que tinham relação de subordinação com o capital. O capital sim era o paradigma material que condicionava o Estado e, por conseguinte, os direitos humanos, tornando-os esferas parciais que não mereciam uma atenção exclusiva. Por isso é que a sua postura foi fundamentalmente crítica em relação a essas esferas, não merecendo nenhuma delas uma abordagem independente, vale dizer, autônomas em relação ao capital. Lênin percebeu isso muito bem e a sua tese serve para ilustrar o porquê da crítica marxiana aos fenômenos superestruturais: “se Marx não nos deixou uma ‘Lógica’, deixou a *lógica* de ‘O capital’”⁶¹⁶.

De fato, por mais paradoxal que isso possa parecer, Marx é um teórico do capitalismo, e não do socialismo. A sociedade que Marx tentou entender e, para isso, dedicou a sua vida inteira, foi a sociedade burguesa, que representa o ápice do domínio do capital. Esta é a razão da tese de Lênin, citada acima. Inclusive, em diversos momentos da sua vida Marx se recusou a falar de como seria o socialismo, limitando-se a dar explicações muito gerais. Isso não quer dizer, porém, que ele não tinha ideias de como deveria ser uma sociedade socialista. A interpretação tem que ser um pouco mais elaborada. É que Marx tinha plena consciência de que a “sociedade do futuro” não poderia ser conduzida ou explicada através de um sistema estático, mas, ao contrário, seria o próprio *fazer histórico* que criaria a nova sociedade. Em carta a Ruge, Marx confirma o nosso argumento: “não antecipamos dogmaticamente os acontecimentos mas procuramos descobrir o novo mundo pela crítica do antigo”⁶¹⁷.

Talvez essa seja a melhor diretriz para um jurista marxista, e é a melhor diretriz mesmo que esteja fundada em um paradoxo, posto que, para Marx, o melhor modelo para a

⁶¹⁶ LENIN, V. I. Cadernos filosóficos. **Obras escolhidas** (6º volume). Lisboa: Moscou: Edições Avante, Edições Progresso, 1989, p. 280.

⁶¹⁷ MARX, Karl. Marx a A. Ruge. Early Texts. Ed. by D. McLellan. Oxford, 1971. *Apud* MCLELLAN, David. **Karl Marx**, op. cit., 89.

emancipação social é aquele que não obedece a modelos prévios. Isso significa que o *desejo* de emancipação social é o melhor dos modelos, embora para consegui-la não haja um caminho “certo” previamente concebido. Na verdade, se o fim (*telos*) a ser atingido deve ser “modelizado”, o modo de fazê-lo não deveria. Talvez o grande erro dos regimes socialistas soviéticos tenha sido agir de forma dogmática e, por isso, entraram em um paradoxo perverso: para construir a “autêntica” dignidade humana (que só poderia ser obtida a partir de uma igualdade material) desprezaram a própria vida humana...

O positivismo mais tacanho, porém, não poderia fazer nada a respeito, porque o Estado soviético estava amparado pela lei. Assim, para evitar situações deste tipo foi que, após a Segunda Guerra Mundial, inaugurou-se uma nova era, chamada por muitos de pós-positivismo, cuja tendência consistia na criação de mecanismos que pudessem controlar a ação estatal, seja com princípios morais, seja com o estabelecimento de um novo rol de direitos fundamentais, ou, o que se mostrou mais comum, unindo as duas estratégias. A ideia geral era dar *pedigree* a determinados direitos, ditos “fundamentais”, conferindo a eles o *status* de incondicionais em face dos demais bens ou valores sociais⁶¹⁸. Essa função seria desempenhada pelos princípios e seriam eles que impediriam o desrespeito à dignidade humana por parte do Estado. Assim, a opinião comum é que não se deveria mais deixar *apenas* a cargo do Estado a definição dos direitos humanos ou do direito em geral, pois a consequência disso para a humanidade poderia ser novamente desastrosa.

O problema é que para atingir a dignidade humana é preciso que todos os homens possam usufruir determinados bens sociais, como, por exemplo, educação e saúde de qualidades. Mas isso não é possível de ser atingido sem o Estado, pois os direitos sociais são aqueles que só podem ser obtidos com a “ação estatal”. Mas será que quando o Estado procura efetivar os direitos, a efetivação em si já não promove uma *redefinição* desses mesmos direitos? Os direitos “concretos” (efetivos) já não seriam diferentes dos direitos “abstratos” (normativos)? Se sim, como controlar esta mudança?

Se considerarmos essas perguntas pertinentes, o que precisamos agora é de uma teoria que fundamente a “ação estatal”, sem que (i) despreze a dignidade humana e

⁶¹⁸ CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. **Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito**: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras. Belo Horizonte: Ed. Fórum, 2011, p. 74.

descambe no totalitarismo; (ii) limite-se a um discurso das liberdades; (iii) limite-se à esfera “interna”.

Quanto ao primeiro ponto, é preciso repensar como se daria esta igualdade material, pois não se pode simplesmente retirar a igualdade formal do ordenamento, imaginando que é assim que se promove a igualdade factual dos homens. Talvez esse seja um dos primeiros problemas dos totalitarismos. É preciso lembrar que a igualdade formal pode servir de parâmetro para lutas em torno da igualdade material, vale dizer, ela pode servir como um horizonte argumentativo tendente a demonstrar a distância e disparidade existente entre a igualdade formal e a igualdade material dos homens.

Quanto ao segundo ponto, parece-nos uma *contradictio in terminis* fundamentar os direitos humanos atuais a partir do “discurso das liberdades” kantiano, como é o senso comum dos juristas. É certo que a moral kantiana impede que os homens sejam tratados como meios, e, com isso, é possível realçar a dignidade que carrega todos os seres humanos pelo simples fato de serem homens. Por outro lado, como os direitos econômicos, sociais e culturais têm que ser efetivados pelo Estado (através de uma ação), quem os fundamenta melhor é Hegel. Em primeiro lugar, porque o seu conceito de liberdade não leva em conta apenas o indivíduo (como temos em Kant), mas o outro; em segundo lugar, em Kant, o direito é fruto da razão e a razão está no indivíduo, já em Hegel, apesar do seu direito ser fruto também da razão, a razão está no Estado; por fim, e como consequência, em Hegel há a predominância do direito público sobre o privado, enquanto em Kant acontece o contrário.

Por fim, quando ao terceiro ponto, se é certo que esta nova teoria tem que ir além das posturas formalistas, que justificam qualquer ação estatal (e, nesse ponto, é preciso reler Hegel com os olhos de hoje, pois não é o fato de uma ação ser estatal que ela seja racional), também é certo que ela não pode sucumbir aos modelos principiológicos, que pensam que (i) é possível que os princípios possam ser retirados *diretamente* do ordenamento jurídico (Dworkin), quando, na verdade, eles são fruto dos próprios métodos (ideológicos) de criação e aplicação das leis; ou que (ii) na colisão entre direitos é preciso fazer referência apenas a conflitos internos (Alexy) sem atentar para os “conflitos reais”, que só acontecem na sociedade civil (como Marx já sabia), e que dão origem e substância aos (aparentes) “conflitos internos”.

Esta teoria, porém, que teria muito que aprender com Marx, ainda está por vir.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. **A democracia contra o Estado: Marx e o movimento maquiaveliano.** Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Forte Santiago, Eunice Dutra Galéry. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

ACADEMIA DE CIÊNCIAS DA URSS. **Manual de economia política.** Rio de Janeiro: Vitória, 1961.

ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito: uma crítica à verdade na ética e na ciência (em contraposição à ontologia de Nicolai Hartmann).** 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

_____. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo.** São Paulo: Noesis, 2011.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALEXY, Robert; FIGUEROA, Alfonso Garcia. **Star Trek y los derechos humanos.** Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.

ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx.** Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. Advertência aos leitores do livro I d' *O capital*. In: MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de circulação do capital.** Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

AMARAL JUNIOR, Alberto do. **O direito de assistência humanitária.** (Tese de Livredocência). São Paulo: USP, 2001.

_____. A intervenção: problema da política e do direito. In: **Carta internacional**, ano X, n. 109, mar. 2002, pp. 6-7.

ARENDT, Hanna. **Sobre a revolução.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARISTÓTELES. **A política.** Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala, s/d.

_____. **Metafísica**, v. II. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARON, Raymond. **O marxismo de Marx.** Trad. Jorge Bastos. São Paulo: Arx, 2003.

ARRUDA, Thiago. A liberdade como não-coação e a propriedade privada: o campo econômico e político sob o capitalismo. *In: Prima f@cie*, João Pessoa, v. 10, 18, ano 10, jan./jul., 2011, pp. 379-405.

ATIENZA, Manuel. **Marx e los derechos humanos**. Madrid: Editorial Mesquita, 1983.

_____. **Introducción al Derecho**. Barcelona: Barcanova, 1985.

_____; MANERO, Juan Ruiz. **Marxismo y filosofía del derecho**. Ciudad de México: Distribuciones Fontamara, 1993.

AVINERI, Schlomo. **The social and political thought of Karl Marx**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do Estado**. São Paulo: Globo, 2008.

BADIOU, Alain. **O (re)começo do materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979.

_____. A Comuna de Paris: uma declaração política sobre a política. *In: A hipótese comunista*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

BALIBAR, Étienne. **La crainte des masses**. Politique et philosophie avant et après Marx. Paris: Galilée, 1997.

_____. **A filosofia de Marx**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

BALLWEG, Ottmar. Retórica analítica e direito. Trad. João Maurício Adeodato. *In: Revista brasileira de filosofia*, v. XXXIX, fasc. 163, julho-agosto-setembro. São Paulo, 1991, pp. 175-184.

BANDEIRA DE MELLO, Celso Antônio. **Curso de direito administrativo**. 25 ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2007.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da história: os paradigmas revolucionários**, v. 3. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BASTOS, Ronaldo. **O conceito do direito em Marx**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2012.

BAUER, Bruno. **L'aptitude juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres**. Disponível em: <<http://boitempoeditorial.files.wordpress.com/2010/06/bruno-bauer.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Danos colaterais: desigualdades sociais numa era global**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BOBBIO, Norberto. **Teoria generale del diritto**. Torino: G. Giappichelli Editore, 1993.

____. **Liberalismo e democracia.** Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2000.

____. **A era dos direitos.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

____. Marx e a teoria do direito. *In: Nem com Marx nem contra Marx.* Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

____. Marx, Engels e a teoria do Estado. Carta a Danilo Zolo. *In: Nem com Marx nem contra Marx.* Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

____. **Teoria geral do direito.** Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política.** Trad. VARRIALLE *et alii*. 5ª ed. Brasília: UNB, 1993, v. 1.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas.** Trad. Lucia Guidicini e Alessandro Berti Contessa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. Cidadania e democracia. *In: Lua nova* [online], 1994, n. 33, São Paulo, pp. 05-16.

BERMUDO, José Manuel. **El concepto de praxis en el joven Marx.** Barcelona: Ediciones Península, 1975.

BONACCINI, J. A. **Kant e o problema do idealismo alemão.** Rio de Janeiro / Natal: Relume Dumará / EDUFRN, 2003.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional.** 26 ed. São Paulo: Malheiros, 2011.

BRASIL. Lei n. 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. *In: Vade Mecum RT.* São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011.

BULTÉ, Julio Fernández. **Filosofía del derecho.** La Habana: Editorial Félix Varela, 2003.

BURKE, Edmund. **Reflexões da revolução na França.** Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2012.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. A proteção internacional dos direitos humanos no limiar do novo século e as perspectivas brasileiras. *In: CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto (ed.). A incorporação das normas internacionais de proteção dos direitos humanos no direito brasileiro.* San José da Costa Rica/Brasília: Instituto Interamericano de Direitos Humanos, Comitê Internacional da Cruz Vermelha,

Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, Comissão da União Europeia, 1996.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. O direito constitucional como ciência de direcção – o núcleo essencial de prestações sociais ou a localização incerta da socialidade (contributo para a reabilitação da força normativa da “Constituição Social”. *In: ___ et all.* (Coords.). **Direitos fundamentais sociais**. São Paulo: Saraiva, 2010.

____. O direito dos pobres no activismo judiciário. *In: ___ et all.* (Coords.). **Direitos fundamentais sociais**. São Paulo: Saraiva, 2010.

CARVALHO NETTO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. **Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito**: a produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras. Belo Horizonte: Ed. Fórum, 2011.

CASTRO JR., Torquato. **A pragmática das nulidades e a teoria do ato jurídico inexistente**: reflexões sobre metáforas e paradoxos da dogmática privatista. São Paulo: Noeses, 2009.

CHASIN, J. Marx: a determinação ontonegativa da politicidade. *In: Revista Ensaio ad hominem*. Santo André: Estudos e Edições Ad Hominem, n. I, tomo III, 2000.

____. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2008.

CORNU, Auguste. Marx/Engels: del idealismo al materialismo histórico. Buenos Aires: Platina Stilcograf, 1965, cap. II. *Apud* CHASIN, J. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

CORTEN, Olivier. Les ambiguïtés du droit d’ingérence humanitaire, **Le Courier de l’Unesco**, Paris, jun. 1999. *Apud* ROBERT, Anne-Cécile. As vicissitudes do “direito de ingerência”. *In: Le Monde Diplomatique Brasil* (Dossiê 09 – Guerras Humanitárias), ano 1, jan./fev., 2011, pp. 64-65.

COUTINHO, Carlos Nelson. **A democracia como valor universal**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

DAVID, Ricardo. **Princípios de economia política e tributação**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DE MASI, Domenico. **O ócio criativo**. Trad. Léa Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

DEL VECCHIO, Giorgio. **Los derechos del hombre y el contrato social**. Trad. M. Castaño. Madrid: Editora Reus, s/d.

DEMÓCRITO. Fragmentos. *In*: VVAA. **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DEWEY, John. **La experiência y la naturaleza**. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1948.

DOUZINAS, Costa. **O fim dos direitos humanos**. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo, 2009.

DRIVER, Stephanie Schwartz. **A declaração de independência dos Estados Unidos**. Trad. Mariluce Pessoa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

DURKHEIM, Émile. “O contrato social” e a constituição do corpo político. Trad. Raquel Seixas de Almeida Prado. *In*: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza. **O pensamento político clássico**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EIDT, Celso. **O Estado racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da gazeta renana (1842-1843). (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 1998.

ENDERLE, Rubens. Apresentação. *In*: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. O jovem Marx e o “manifesto filosófico da escola histórica do direito”. *In*: **Crítica Marxista**, n. 20. São Paulo: Editora Revan, 2005.

ENGELS, Friedrich. Crítica ao programa de Ekefurt. *In*: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, LENIN, Vladimir I. **Crítica ao Programa de Gotha, Crítica ao Programa de Ekefurt e Marxismo e Revisionismo**. Porto: Portucalense, 1971.

_____. Do socialismo utópico ao socialismo científico. *In*: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

_____. Introdução. *In*: MARX, Karl. As lutas de classes na França. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

_____. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos**, v. 1. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

_____. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Trad. B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Carta a Joseph Bloch**. Disponível em: <www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>. Acesso: 10 mai. 2010.

_____. Introdução à *Guerra Civil na França*, de Karl Marx. In: MARX, Karl. **A guerra civil na França**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Carta de Friedrich Engels a August Bebel. In: MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Carta a Mehring (14 de julho de 1893). In: FERNANDES, Florestan (org.). **Marx e Engels: história**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Ática, s/d.

_____; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. 2 ed. Trad. Livia Cotrim e Márcio Naves. São Paulo: Ensaio, 1991.

EPICURO. A filosofia e o seu objetivo. In: Antologia de Textos de Epicuro. In: **Epicuro e Lucrécio: o epicurismo e “Da natureza”**. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, s/d.

_____. Física. In: Antologia de Textos de Epicuro. In: **Epicuro e Lucrécio: o epicurismo e “Da natureza”**. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, s/d.

EHRlich, Eugen. **Fundamentos da sociologia do direito**. Brasília: UNB, 1986.

ÉSQUILO. Prometeu acorrentado. In: **Prometeu acorrentado; Sófocles; Medeia**. Trad. Alberto Guzik. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

FEITOSA, Enoque. **Direito e humanismo nas obras de Marx no período de 1839-1845**. (Dissertação de Mestrado). Recife: UFPE, 2004.

_____. **O discurso jurídico como justificação: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

_____. Direitos humanos: entre a promessa formal e as demandas por sua concretização (um ensaio de interpretação marxista). In: STAMFORD, Artur. **O judiciário e o discurso dos direitos humanos**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.

_____. Forma jurídica e método dialético: a crítica marxista ao direito. In: FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. **Marxismo, realismo e direitos humanos**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Teoria da norma jurídica: ensaio de pragmática da comunicação normativa**. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

_____. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. São Paulo: Atlas, 2010.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papyrus, 1998.

_____. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: **Princípios da filosofia do futuro**. Lisboa: Edições 70, 1998.

FRANCE. **Déclaration des droits de l'homme et du citoyen**. Disponível em: <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>>. Acesso em: 19 set. 2012.

FRANK, T. Recourse to force: state action against threats and armed attacks. Hersch Lauterpacht Memorial Lectures. 6. printing. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005. *Apud* JUBILUT, Liliana Lyra. **Não intervenção e legitimidade internacional**. São Paulo: Saraiva, 2010.

FURET, François. **Marx e a revolução francesa**. Trad. Paulo Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

GEUSS, Raymond. **Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt**. Campinas: Papirus, 1988.

GORBACHEV, Michail. **Perestroika: novas ideias para o meu país e o mundo**. Trad. J. Alexandre. São Paulo: Ed. Best Seller, s/d.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Cadernos do cárcere**, vol 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GRECO, Rogério. **Curso de direito penal**. 12 ed. Rio de Janeiro: Impetus, 2010.

GRIMAL, Pierre. **A mitologia grega**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GUEVARA, Ernesto. O que deve ser um jovem comunista. *In: Textos políticos*. Trad. Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 2009, p. 36.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes: 2012.

HALIMI, Serge. As marionetes políticas e seus defensores. *In: Le Monde Diplomatique Brasil* (Dossiê 08: Crise Bancária – o roubo do século), ano 1, nov./dez. 2011, p. 77-81.

HART, H. L. A. **O conceito de direito**. Trad. Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Science of logic**. Londres: Allen and Unwin, 1969.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**, v. 1. Lisboa: Edições 70, 1988.

____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, ou, direito natural e ciência do estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

____. Prefácio. *In: Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, direito natural e ciência do estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. 6^a ed. Petrópolis, RJ / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**: parte I. Trad. Márcia Sá. Petrópolis: Vozes, 1988.

HERKENHOFF, João Batista. **Curso de direitos humanos**: gênese dos direitos humanos. São Paulo: Acadêmica, 1994, v. 1.

HERNANDEZ, Matheus de Carvalho. A ascensão do tema dos direitos humanos no Pós-Guerra Fria: a Conferência de Viena. *In: Mediações*, Londrina, v. 15, n. 1, pp. 54-73, jan./jun., 2010.

HERRERA FLORES, Joaquín. 16 premisas de una teoría crítica del derecho. *In: PRONER, Carol; CORREAS, Oscar (Coord.). Teoria crítica dos direitos humanos: in memoriam Joaquín Herrera Flores*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBS, Eric J. **A era das revoluções**: Europa 1789-1848. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Panchel. 19 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

____. A disseminação da democracia. *In: Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

____. Prefácio. *In: Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HOLMES, Oliver Wendell. Os caminhos do direito. *In: MORRIS, Clarence (org.). Os grandes filósofos do direito*. Trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HONNETH, Axel. **The struggle for recognition**: the moral grammar of social conflicts. Translated by Joel Anderson. Cambridge: MIT Press, 1995.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

IHERING, Rudolf von. **A luta pelo direito**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

JAMES, William. Quinta conferência: pragmatismo e senso comum. *In: Pragmatismo*. Trad. Jorge Caetano da Silva. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. Segunda conferência: o que significa pragmatismo. *In: Pragmatismo*. Trad. Jorge Caetano da Silva. São Paulo: Martin Claret, 2005.

JAMESON, Frederic. **Representing Capital**. Londres: Verso Books, 2011.

JUBILUT, Liliana Lyra. **Não intervenção e legitimidade internacional**. São Paulo: Saraiva, 2010.

JOHN HOPKINS BLOOMBERG SCHOOL OF PUBLIC HEALTH. **Updated iraq survey affirms earlier mortality estimates**. Disponível em: <<http://www.jhsph.edu/news/news-releases/2006/burnham-iraq-2006.html>>. Acesso em: 29 jan. 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martins Claret, 2005.

_____. Introdução ao estudo do direito. *In: Introdução ao estudo do direito / Doutrina do direito*. Barueri, SP: EDIPRO, 2007.

KAUTSKI, Karl. **As três fontes do marxismo**. Trad. Carlos Roberto Lourenço. São Paulo: Centauro, 2002.

KELLER, Alfred J. **MICHAELIS**: dicionário escolar alemão: alemão-português, português-alemão. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2009.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. 4 ed. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Teoria pura do direito**. 8 ed. Trad. João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal, lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

LEFORT, Claude. Direitos do homem e política. *In: A invenção democrática*: os limites do totalitarismo. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LEI DAS DOZE TÁBUAS. *In: Código de Hamurábi; Código de Manu, excertos (capítulo oitavo e nono); Lei das XII Tábuas*. 3 ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

LENIN, V. I. Cadernos filosóficos. *In: Obras escolhidas* (6º volume). Lisboa: Moscou: Edições Avante, Edições Progresso, 1989.

____. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. *In: As três fontes*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

____. **O Estado e a revolução**: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LIMA, Martônio Mont'alverne Barreto; LEITÃO, Rômulo Guilherme. Democracia em Marx: o necessário resgate da crítica no direito constitucional da atualidade. *In: Revista Sequência*, n. 53, dez. 2006, pp. 81-94.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2011.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. **Marx**, ontología del ser social. Trad. Manuel Ballester. Madrid: Akal, 2007.

LYRA FILHO, Roberto. **Karl, meu amigo**: diálogo com Marx sobre o direito. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed. / Instituto dos Advogados – RS, 1983.

MAGALHÃES, Fernando. **Dez lições sobre Marx**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MARX, Carlos. Carta a Ruge. *In: Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónodo de Cultura Económica, 1987.

____. Debates sobre la ley castigando los robos de leña. *In: Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónodo de Cultura Económica, 1987.

____. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. *In: Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónodo de Cultura Económica, 1987.

____. El editorial del número 179 de la “Gaceta de Colonia”. *In: Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónodo de Cultura Económica, 1987.

____. El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho. *In: Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónodo de Cultura Económica, 1987.

____. Prólogo. *In: Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. In: Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónodo de Cultura Económica, 1987.

____. Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura: por um renano. *In: Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónodo de Cultura Económica, 1987.

____. Reflexiones de un joven al elegir profesión. *In: Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fónodo de Cultura Económica, 1987.

MARX, Karl. Marx a A. Ruge. *In: Early Texts*. Ed. by D. Mcllellan. Oxford, 1971. *Apud* MCLELLAN, David. **Karl Marx: vida e pensamento**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

____. As lutas de classes na França. *In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Textos*, v. 3. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

____. O dezoito brumário de Luís Bonaparte. *In: Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos*. Trad. José Arthur Gianotti. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

____. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. *In: Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005.

____. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Trad. João Maia. 7 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

____. Ad Feuerbach. *In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

____. Plano de trabalho sobre o Estado. *In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

____. Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação. *In: Liberdade de imprensa*. Trad. Cláudia Schiling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2007.

____. Carta al padre. *In: Escritos de juventud sobre el derecho: textos 1837-1847*. Trad. Rubén Jaramillo. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2008.

____. Introdução. *In: Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

____. La crítica moralizante y la moral crítica. Una contribución a la historia cultural alemana. Contra Karl Heizen. *In: Escritos de juventud sobre el derecho: textos 1837-1847*. Trad. Rubén Jaramillo. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2008.

____. **O capital**: crítica da economia política, livro terceiro: o processo global de produção capitalista, volume VI. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

____. Prefácio. *In: Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

____. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

____. Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. *In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Lutas de classe na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

____. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

____. **A guerra civil na França**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

____. **A guerra civil na França** (primeiro rascunho). Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

____. Carta de Marx a Ludwig Kugelmann (Londres, 12 de abril de 1871). *In: A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

____. **Grundrisse**: manuscritos econômico-filosóficos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

____. As a privilege of particular individuals or a privilege of the human mind? *In: On freedom of the press*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/free-press/ch01.htm>>. Acesso: 27 ago. 2012.

____. Carta de Karl Marx a Wilhelm Bracke. *In: Crítica ao programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

____. **Crítica ao programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

____. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. Disponível em: http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_465.htm. Acesso em: 21 dez. 2012.

____. Opponents of a free press. *In: On freedom of the press*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/free-press/ch01.htm>>. Acesso: 27 ago. 2012.

____. Prussian Censorship. *In: On freedom of the press*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/free-press/ch01.htm>>. Acesso: 27 ago. 2012.

____. Resumo crítico de *Estatismo e Anarquia*, de Mikhail Bakunin (1874). *In: Crítica ao programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

____. **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie**. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_316.htm>. Acesso em: 21 ago. 2012.

____. **Kritik des Gothaer Programms**. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me19/me19_013.htm#Kap_II>. Acesso: 02 abr. 2013.

____. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

____. Posfácio da segunda edição. *In: O capital*: crítica da economia política: livro I: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

____. Prefácio da 1ª edição. *In: O capital*: crítica da economia política: livro I: o processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

____. **A miséria da filosofia**: resposta à filosofia da miséria de Proudhon. Trad. Paulo Roberto Banhara. São Paulo: Escala, s/d.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Marx-Engels correspondance**. Paris: Éd. Sociales, 1971, t. I.

____. Prefácio à edição alemã de 1872. *In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. O manifesto do partido comunista*. Trad. Sueli Tomazzini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001.

____. **O manifesto do partido comunista**. Trad. Sueli Tomazzini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2001.

____. **A sagrada família**, ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo: Centauro, 2005.

____. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

____. Mensagem do comitê central à liga [dos comunistas]. *In: Lutas de classe na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

- MCLELLAN, David. **Marx y los jóvenes hegelianos**. Barcelona: Martinez Roca, 1969.
- _____. **Karl Marx**: vida e pensamento. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. Trad. Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. Marxismo e direitos humanos. *In*: **Filosofia, ideologia e ciência social**: ensaios de negação e afirmação. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. **Para além do capital**. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao direito**. Trad Ana Prata. 3 ed. Lisboa: Ed. Lisboa, 2005.
- MÜLLER, Friedrich. **Teoria estruturante do direito**, v. 1. 2 ed. Trad. Peter Naumann e Eurides Avance de Souza. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.
- NAÇÕES UNIDAS. Declaração universal dos direitos humanos. Aprovada pela Res. nº 217, durante a 3ª Sessão Ordinária da Assembleia Geral da ONU, em Paris, França, em 10-12-1948. *In*: BRASIL. **Legislação de direito internacional**. 3 ed. São Paulo: Rideel, 2008.
- NASCIMENTO, Amauri Mascaro. **Compêndio de direito sindical**. São Paulo: LTr, 2003.
- NAVES, Márcio. **Marxismo e direito**: um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2008.
- NEVES, Marcelo. Constitucionalização simbólica e desconstitucionalização fática: mudança simbólica da constituição e permanência das estruturas reais de poder. *In*: **Anuário dos cursos de pós-graduação em direito da UFPE**, a. 7, n. 7. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1997.
- _____. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. **A constitucionalização simbólica**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

____. A força simbólica dos direitos humanos. *In: Revista eletrônica de direito do estado*, n. 4, p. 5. Disponível em: <<http://www.direitodoestado.com.br/artigo/marcelo-neves/a-forca-simbolica-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 07 ago. 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. Verdade e mentira no sentido extra-moral. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. *In: Comum*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, jul./dez., 2001, pp. 7-21.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Código penal comentado**. 10 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

OLIVEIRA, Manfredo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

OUVIDORIA DA MULHER. **Boletim da ouvidoria da mulher/SPM**, ano 3, jun./ago. 2012. Disponível em: <<http://www.spm.gov.br/ouvidoria/botelim-bimestral/boletim-da-ouvidoria-da-mulher-junho-a-agosto-de-2012>>. Acesso em 16 abr. 2013.

PASHUKANIS, E. **La teoria general del derecho y el marxismo**. Trad. Carlos Castro. Ciudad de México: Editora Grijalbo, 1976.

PESSANHA, José Américo Motta. Marx e os atomistas gregos. *In: MARX, Karl. Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, s/d.

PIOVESAN, Flávia. A constituição brasileira de 1988 e os tratados internacionais de proteção dos direitos humanos. *In: Temas de direitos humanos*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

____. Direito ao desenvolvimento. *In: Temas de direitos humanos*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

____. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 13 ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

PLATÃO. **A república**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo. Martin Claret, 2004.

PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti. Prefácio. *In: Tratado de direito privado*. Tomo I. Rio de Janeiro: Editor Borsoi, 1954.

____. **Tratado de direito privado**. Tomo XX. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1983.

PROGREBINSCHI, Thamy. Emancipação política, direitos de resistência e direitos humanos em Robespierre e Marx. *In: DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 46, n. 1, 2003, PP. 129-152.

____. **O enigma do político:** Marx contra a política moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

____. Liberdade + Igualdade = Emancipação. *In:* LIMA, Martonio Mont'alverne Barreto; BELLO, Enzo. **Direito e marxismo.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

PREVE, Costanzo. **Il filo de Arianna:** quindici lezioni di filosofia marxista. Milano: Vangelista, 1990.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade.** Disponível em: <<http://brasil.indymedia.org/media/2007/07//387423.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2008.

QUINTAS, Amaro. **O sentido social da revolução praieira.** 5 ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1977.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica.** Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REIS, Rossana Rocha; VENTURA, Deisy. Direitos humanos: um estorvo para as esquerdas? *In:* **Le Monde Diplomatique Brasil**, ano 6, n. 66, janeiro 2013, pp. 28-29.

ROBESPIERRE, Maximilien de. Sobre a constituição. *In:* **Discursos e relatórios na convenção.** Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: EDUERJ / Contraponto, 1999.

____. Sobre a nova declaração dos direitos. *In:* **Discursos e relatórios na convenção.** Trad. Maria Helena Franco Marins. Rio de Janeiro: EDUERJ / Contraponto, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Do contrato social.** Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

RUBY, Christian. **Introdução à filosofia política.** Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, direitos humanos e cidadania. *In:* **Direitos humanos no século XXI.** Brasília: Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais e Fundação Alexandre de Gusmão, 1998.

SALAMANCA SERRANO, Antonio. **Teoria socialista del derecho.** Quito: Editorial Jurídica del Ecuador, 2011, vols. 1 e 2.

____. Teoría socialista del derecho (iusmaterialismo): nuevo paradigma jurídico. *In:* FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. **Marxismo, realismo e direitos humanos.** João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

SALDANHA, Nelson. **Da teologia à metodologia:** secularização e crise do pensamento jurídico. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SAROTTE, Georges. **O materialismo histórico no estudo do direito**. Trad. Joaquim Monteiro Matias. Lisboa: Ed. Estampa, 1972.

SAYEG, Ricardo; BALERA, WAGNER. **O capitalismo humanista**. Petrópolis, RJ: KBR, 2011.

SCHIMITT, Carl. **Théologie politique**. Paris: Gallimard, 1988.

SCHNERB, Robert. **O século XIX: o apogeu da civilização europeia**. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

SERPA LOPES, Miguel Maria de. **Curso de direito civil**, v. 6. 3 ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1964.

SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das normas constitucionais**. 2 ed. São Paulo: Revista do Tribunais, 1982.

_____. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo: Malheiros editores, 1996.

SILVA, Romero Júnior Venâncio. **A crítica da religião em Marx: 1840-1846**. (Tese de Doutorado). Recife: UFPE, 2010.

STALIN, J. V. Sobre el materialismo dialectico y el materialismo historico. *In: Cuestiones del leninismo*. Pekin: Ediciones em lenguas extranjeras, 1977.

TARSO, Paulo de. Epístola aos Gálatas. *In: VVAA. O novo testamento de nosso senhor Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Sociedade bíblica do Brasil, s/d.

TEIXEIRA, Aloisio. Marx e a economia política: a crítica como conceito. *In: Revista Econômica*, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, v. II, no. 4, 2000.

THOMPSON, Edward Palmer. Folclore, Antropologia e História Social. *In: As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: UNICAMP, s/d.

TRINDADE, José Damião de Lima. **Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels: emancipação política e emancipação humana**. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2011.

UNGER, Roberto Mangabeira. **O que a esquerda deve propor**. Trad. Antônio Risério Leite Filho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

UNITED STATES OF AMERICA. **The National Security Strategy of the United States of America**. Washington: Casa Branca, Sept., 17, 2002.

_____. Declaration of Independence. *In: America's founding documents*. United States of America: American Products Publishing Company, 2005.

VAISMAN, Ester; ALVES, Antônio José Lopes. Apresentação. *In*: CHASIN, J. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Apresentação – a significação da fenomenologia do espírito. *In*: HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. 6ª ed. Petrópolis, RJ / Bragança Paulista: Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2011.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. 2 ed. Trad. Luiz Fernando Cardo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VENEZUELA. **Constitución de la república bolivariana de la Venezuela**. Disponível em: <<http://www.cgr.gob.ve/contenido.php?Cod=048>>. Acesso em: 12 abr. 2013.

VICENT, R. J. **Nonintervention and international order**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

VIENA. Declaração e programa de ação de Viena. *In*: BRASIL. **Coletânea de direito internacional, constituição federal**. 11 ed. rev., ampl. e atual. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WEBER, Max. **Ciência e política** – duas vocações. São Paulo: Ed. Cultrix, 1970.

WHEEN, Francis. **Karl Marx**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. Trad. A. M. Botelho Hespanha. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem**: o sublime objeto da ideologia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. Contra os direitos humanos. *In*: **Mediações**, Londrina, v. 15, n. 1, Jan./Jul., 2010, pp. 11-29.

_____. Bem-vindo ao deserto da pós-ideologia. *In*: **O ano em que sonhamos perigosamente**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Da dominação à exploração e à revolta. *In*: **O ano em que sonhamos perigosamente**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Inverno, primavera, verão e outono árabes. *In*: **O ano em que sonhamos perigosamente**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

____. Occupy Wall Street, ou O silêncio violento de um novo começo. *In: O ano em que sonhamos perigosamente*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

____. *The Wire* ou O que fazer em épocas não eventivas. *In: O ano em que sonhamos perigosamente*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.