

O jovem Marx e os limites da política moderna

RESUMO

Este texto pretende apresentar algumas idéias fundamentais do pensamento político do jovem Marx. Tais idéias foram desenvolvidas a partir da crítica à emancipação política moderna. A política, para Marx, na modernidade, através do sistema representativo, cinde os indivíduos em cidadãos e burgueses, sobrepondo o Estado político aos seus membros, configurando-o como o comitê privado da burguesia.

Palavras-chave: Estado moderno; Emancipação política; Emancipação humana; Karl Marx.

ABSTRACT

This text presents some fundamental ideas of the young Marx, which are related to his criticism of the modern view of emancipation. It will be pointed out that Marx believes that the representative system of modernity warps politics, shapes the state as the committee of the bourgeoisie, which privileges its own interests to the detriment of citizens.

Key words: Modern state; Politic emancipation; Human emancipation; Karl Marx.

* Mestrando em Filosofia, Universidade Federal do Ceará/Funcap/Procad UFC - PUCRS.

Em 11 de outubro de 1843, na ocasião com 25 anos, Marx chega a Paris, capital intelectual do mundo, cidade de lutas políticas e sociais e de uma classe operária revolucionária. Em Paris viviam milhares de refugiados alemães, que escaparam das perseguições políticas do governo prussiano. Esses alemães formaram grupos (espécie de sociedade secretas) de orientação socialista, aos quais Marx passou a frequentar. Foi nestes grupos que ele teve contato com os ideais revolucionários do operariado francês, ideais estes que marcarão toda a sua obra daí por diante. Todo esse contexto será fundamental à formação intelectual do jovem filósofo e o dará ânimo para o novo empreendimento que pretende dar termo juntamente com seu amigo Arnold Ruge, a criação de uma revista que divulgasse os ideais revolucionários.¹

Marx passa a dedicar-se com afinco ao projeto da revista, mesmo havendo divergências teóricas entre ele e Ruge.

Arnold quer fazer dela o ponto de convergência dos liberais da Alemanha e da França, ao passo que Karl pretende, pelo contrário, transformá-la em instrumento revolucionário.²

Contudo, em fevereiro de 1844 é lançado o primeiro número da nova revista, chamada *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anais Franco-Alemães), no qual aparecem dois textos de Marx, que serão o carro chefe desse primeiro e único número: *A Questão Judaica* e *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.³ Nesses textos Marx reflete o espírito do periódico, qual seja, unir numa mesma publicação o espírito filosófico alemão, a "humanidade pensadora que é oprimida", a "crítica da arma" e o espírito político francês, a "humanidade sofredora que pensa", a "arma da crítica". Em carta a Ruge em 1843, a qual serviria de abertura

ao primeiro número dos *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Marx deixa transparecer esse projeto:

O sistema de lucro e comércio, de exploração humana e de propriedade produz, muito mais rapidamente do que o aumento da população, uma divisão da sociedade contemporânea que a velha sociedade é incapaz de sanar, porque ela nunca sana ou cria, mas apenas existe e goza. A existência de uma humanidade sofredora que pensa e uma humanidade pensadora que é oprimida deve necessariamente ser desagradável e inaceitável ao mundo animal dos filisteus que nunca agem nem pensam mas apenas gozam. Por nosso lado o velho mundo deve ser trazido à luz do dia e deve ser dada uma forma positiva ao novo. Quanto mais tempo os acontecimentos cederem à humanidade pensante para se recordar e à humanidade sofredora para se reunir, mais perfeito será o produto que o tempo atual leva em seu ventre.⁴

Em ambos os textos, Marx discute temas político-religiosos. A religião era um dos assuntos mais abordados entre os jovens hegelianos. Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach, com quem Marx discute, haviam mostrado o aspecto negativo da religião como impedimento à realização do homem concreto, político. Nesse sentido, Marx afirma que a crítica à religião, como formulada por esses filósofos, é o pressuposto de toda crítica.⁵ Partindo de tais formulações, o jovem Marx edificará seu pensamento político-emancipatório.

Em *A Questão Judaica*, Marx expõe, em linhas gerais, a crítica de Bauer. Este discute a situação dos judeus alemães que vivem sob a tutela do Estado prussiano cristão. Os judeus alemães, conforme Bauer, são egoístas, por buscarem uma emancipação apenas para si

¹ A respeito desse período da vida de Marx confira: ATALLI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007; LÁPINE, Nicolai. *O jovem Marx*. Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983; MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.

² Cf. ATALLI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Op. cit., p. 74.

³ Para o estudo de ambos os textos de Marx utilizamos a tradução portuguesa de Artur Morão: MARX, Karl. *A questão judaica*. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989; MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do Direito de Hegel*. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989. Além desta, utilizamos a tradução inglesa da *Marx/Engels Collected Works* (MECW): By Progress Publishers of the Soviet Union in collaboration with Lawrence & Wishart (London) and International Publishers (New York). Volume 3. disponível em: <http://www.redmarx.net/>. Acesso em 10 de ago 2008.

⁴ MARX, Karl. *A correspondence of 1843*. In. MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Op. cit., p. 77.

⁵ MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 77.

dentro de um Estado de privilégios, como era o caso do Estado Alemão. Os judeus queriam usufruir dos direitos de cidadão, mesmo colocando à frente de sua humanidade a religiosidade, isto é, sem abandonarem seus preceitos religiosos. Da mesma forma, o Estado cristão não pode conferir aos judeus seus direitos porque atua de acordo com seus preceitos religiosos. Um Estado religioso não pode agir de outro modo a não ser concedendo privilégios àqueles que comungam seus preceitos, portanto, um Estado cuja liberdade é limitada. Desse modo, os judeus não garantirão os seus direitos, pois o Estado cristão jamais deixará os seus preceitos cristãos do mesmo modo que o judeu não deixará os seus preceitos judaicos.

Ao querer a emancipação do Estado cristão está a pedir que o Estado cristão abandone o seu preceito religioso. Renunciará ele, judeu o seu preceito religioso? Terá então o direito de exigir que outro renegue a sua religião.⁶

Nesse sentido, uma emancipação na Alemanha, ou em qualquer outro Estado religioso, não poderá ocorrer. O objetivo de Bauer é legitimar a emancipação política. Daí ele conclui, após analisar a situação específica do Estado alemão, que o obstáculo à emancipação é a *religião*. Conforme ele, a principal oposição entre o judeu e o cristão é a oposição religiosa. Nesse sentido, abolindo-se a religião efetivar-se-á a emancipação política. Porém,

[...] enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação.⁷

Portanto, Bauer concebe a emancipação política enquanto abolição da religião do seio do Estado. Essa é a sua solução à questão judaica. Nesta perspectiva, a análise de Bauer envereda pelo caminho da contradição entre Estado e religião. A emancipação política, que na concepção de Bauer seria a verdadeira emancipação humana, ocorreria quando o homem pusesse a sua condição de ser religioso

atrás da sua condição de cidadão, para viver uma condição humana universal. Daí podemos inferir a idéia fundamental de liberdade para Bauer: ser livre é desfrutar dos direitos universais do homem que são garantidos pelo Estado. Se alguém quiser cumprir seus preceitos religiosos, que o faça como assunto absolutamente privado. Por exemplo, no caso específico do judeu, ele deixaria realmente de ser judeu se

[...] não admitisse, através do seu código religioso, ser impedido do cumprimento dos deveres para com o Estado e para com os concidadãos; se assistisse e participasse, aos sábados, nos assuntos públicos da câmara de deputados.⁸

Todavia, para Marx, as formulações de Bauer são unilaterais. Ele submete à crítica apenas o Estado religioso, dando à questão judaica um caráter idealista e teológico. Bauer não percebeu que a religião, seja judaica ou cristã, é uma mera projeção das relações sociais. Marx formula um questionamento que nos faz refletir sobre os limites da emancipação política. Para ele,

[...] não bastava perguntar: quem deve emancipar? Quem terá de ser emancipado? A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: que espécie de emancipação está em jogo? Que condições se fundam na essência da emancipação que se procura?⁹

A religião não se opõe à emancipação política, pensa Marx. Antes, ela demonstra a insuficiência de tal emancipação e do Estado que dela resultou, o qual é apenas um reflexo imaginário da sociedade, pois seus ideais políticos de liberdade individual e igualdade de direitos não se cumpriram.

Mas, uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na natureza do próprio Estado. A religião já não surge como a base, mas como a manifestação da insuficiência secular.¹⁰

⁶ MARX, Karl. A Questão Judaica. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Op. cit., p. 36.

⁷ *Ibidem*, p., 38-39.

⁸ *Ibidem*, p., 36.

⁹ *Ibidem*, p., 39.

¹⁰ *Ibidem*, p., 41.

O homem moderno busca na religião a satisfação de suas carências porque a sociedade não pode suprir tais carências.

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, por quanto continua a imperar na sociedade civil o espírito religioso da separação e os homens continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. Tal emancipação, portanto, não efetiva a liberdade humana porque o homem continua a ter um mediador, o Estado. Este “[...] é o intermediário entre o homem e a liberdade humana [...] constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana.”¹¹ O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a *vida genérica* do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático. Desse modo, embora a emancipação política represente um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade, ela permanece limitada, pois não consegue ultrapassar as contradições sociais, a exploração e as desigualdades humanas de forma geral, mas apenas as reconfiguram. Isso revela que a esfera política, enquanto pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados.

A democracia moderna, vista por essa perspectiva crítica, é caracterizada pela contradição fundamental entre liberdade e igualdade políticas e liberdade e igualdade concretas. Essa é uma contradição imanente à ordem sócio-política burguesa, o que significa dizer que democracia e capitalismo se opõem fundamentalmente. Isso porque democracia pressupõe determinadas condições materiais para efetivar-se, formas concretas de existência que permitam ao homem pleno desenvolvimento

de suas potencialidades, o que o capitalismo, por sua própria organização, não permite; dito de outro modo, a antítese entre capitalismo e democracia revela-se na falta de condições materiais básicas à sobrevivência dos homens, pois democracia requer condições materiais, igualdade e liberdade reais, que o capitalismo não pode garantir, pois suas regras submetem-se às leis do mercado, à acumulação do capital, em sua própria autoreprodução.¹²

Na *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, implicitamente, Marx expõe os elementos fundamentais da crítica religiosa de Feuerbach. Com essa crítica fora desvendada a verdadeira essência da religião, desmistificado e humanizado o ser de Deus, despojando-o do seu caráter sobre-humano. Na verdade, Deus é o próprio homem alienado de si e que elevou sua essência ao universal. Por isso, em Deus o homem encontra apenas o seu reflexo. Com essa idéia, Feuerbach inverte uma das máximas religiosas: o homem não foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas, ao contrário, Deus foi criado à imagem e semelhança do homem. Do mesmo modo, a religião não faz o homem, mas é este quem a constitui, porquanto a religião é a mera expressão efetiva da alienação da *genericidade* (autoconsciência) humana. A religião revela a *universalidade humana*, porém, uma universalidade abstrata, hipostasiada, contraposta à existência real dos indivíduos, do mesmo modo que o Estado cria uma universalidade humana abstrata no direito.

Tal crítica põe em questão o resgate do homem real, sensível, restituindo-lhe todos os seus atributos outrora alienados em Deus. Esse é o *aspecto positivo* da crítica religiosa, do qual a análise marxiana partirá, dando continuidade ao resgate do homem, na busca das condições materiais que possibilitem uma real efetivação das suas potencialidades na existência sócio-política.

Portanto, a crítica de Marx situa-se no campo sócio-político, no qual a religião é produzida. É na vida social que se funda a inversão dos atributos humanos. Nessa perspectiva,

¹¹ *Ibidem*, p. 43.

¹² “Só se pode falar de democracia quando desaparecem todas as formas de dependência do homem frente ao homem, de exploração e de opressão do homem pelo homem, de desigualdade social e de ausência de liberdade”. Cf. LUKÁCS, György. *Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007, p. 28.

a crítica feuerbachiana mostra-se limitada, revelando seu *aspecto negativo*, pois não desceu à fonte do estranhamento religioso, que, consoante Marx, seria a própria sociedade civil em suas contradições estruturais. Feuerbach não atentou para o fato de que é a insuficiência secular, isto é, a insuficiência da sociedade e do Estado moderno que conduz o homem ao estranhamento de sua essência, na medida em que não são garantidas as condições materiais necessárias à satisfação de suas carências básicas. Sob este aspecto, Marx afirma que é o Estado e a sociedade quem criam a religião enquanto reflexo de sua insuficiência:

[...] o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquela*.¹³

A afirmação marxiana, de que o homem não é um ser abstrato fora do mundo, revela a sua compreensão do princípio antropológico de Feuerbach. Este princípio, porém, é limitado, porquanto não atribui ao homem a determinação histórico-social. Na filosofia de Marx, a superação do antropologismo abstrato de Feuerbach desemboca numa crítica sócio-política, uma crítica ao mundo invertido, à sociedade burguesa, a qual, respaldada pelo Estado, cria a religião enquanto reflexo de sua insuficiência.

Enquanto *teoria geral do mundo*, resumo enciclopédico, a religião revela as contradições e insuficiências seculares. O religioso

que busca em Deus a paz, a satisfação, o bem, revela uma realidade social violenta, injusta e má. Por isso que a religião é a *lógica em forma popular* da sociedade. Enquanto *sanção moral*, a religião justifica os valores sociais que, em geral, encobrem as relações injustas e desiguais. Por um lado, ela ameniza, conforta os homens de seus sofrimentos e, por outro, ela justifica esses sofrimentos. É nesse sentido que ela é a *base geral de consolação e justificação*. Em suma, a religião constitui-se enquanto reflexo da *genericidade humana* não efetivada na vida concreta. Sendo assim, para Marx, a luta contra a religião é uma luta indireta contra as contradições da sociedade civil burguesa; a crítica à religião é uma crítica indireta ao modo de vida do homem na modernidade.

Ao constituir-se como expressão da miséria real dos homens, a religião é, simultaneamente, um protesto contra essa miséria. É nesse sentido que Marx a define como “o suspiro da criatura oprimida, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma;”¹⁴ em poucas palavras, “o ópio do povo.”¹⁵ Desse modo, é preeminente a abolição da religião enquanto felicidade ilusória, pois tal abolição pressuporia a abolição do estado de miséria social. Essa é a *conditio sine qua non* à efetivação da felicidade real dos homens, à liberdade de uma vida de ilusões. Assim a vida humana poderia fundar-se na vontade livre (Cf. HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*), na razão. O homem viveria de acordo com seus valores propriamente humanos, numa relação de aqüidade. Nas palavras de Marx:

A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência a sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, o germe a crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola.¹⁶

Resgato o homem e desmitificada a religião, a tarefa fundamental da filosofia agora

¹³ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Op. cit., p. 77.

¹⁴ Ibidem., p. 78.

¹⁵ Ibidem., p. 78.

¹⁶ Ibidem., p. 78.

é explicitar a verdade deste mundo, isto é, o auto-estranhamento humano na vida social, no trabalho, na política e na economia. Marx está consciente dessa tarefa filosófica e o objetivo dos seus escritos pós 1844 é realizá-la. Superar as formas burguesas de relação, nas quais as esferas sociais pressionam-se umas as outras, imperando a estreiteza do espírito e uma política da insignificância, que não possui valor algum para a vida dos indivíduos, é o intuito da filosofia marxiana.¹⁷ Marx não pretende simplesmente negar um modo determinado de estranhamento, no caso o estranhamento religioso – e alcançar as mesmas conquistas políticas dos Estados modernos, pois isso seria uma mera reconfiguração das formas sociais de estranhamento. O que ele verdadeiramente pretende é revolucionar toda e qualquer forma estrutural de estranhamento nos campos da política, economia, entre outros. Ou seja, o alvo da filosofia radical de Marx “é um inimigo que ela procura, não refutar, mas *destruir*.”¹⁸

Portanto, ao tratar, aparentemente, de problemáticas religiosas, Marx realiza uma minuciosa análise da natureza da sociedade civil burguesa, a partir de uma discussão acerca da diferença entre emancipação política e emancipação humana. A primeira, ocorrida na modernidade com o advento das revoluções burguesas, em especial a Revolução Francesa, possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo, gerando homens fragmentados, divididos. Esse espírito social burguês pode ser sintetizado na afirmação hobbesiana da *bellum omnium contra omnes*. A emancipação humana, do contrário, é a realização da verdadeira liberdade, o retorno do homem a si, a efetivação da sua

genericidade, é a revolução não apenas das estruturas políticas, mas sociais.

O fato que reflete a contraditoriedade da emancipação política é a cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o *homem genérico, universal*, porém, que não existe efetivamente, enquanto o *bourgeois* é o indivíduo, entendido como ser privado, particular, o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se juguete de poderes estranhos.¹⁹

A *vida genérica* do homem no Estado democrático-burguês é imaginária, dotada de uma universalidade irreal. Nesse sentido, a individualidade egoísta (característica do *bourgeois*) surge como a determinação essencial do homem e a sua existência se contrapõe à existência do *citoyen* do mesmo modo como a existência do ser religioso se contrapõe à existência do cidadão.²⁰ Nesse sentido, até que

¹⁷ Cf. WOOD, Allen W. *Karl Marx: arguments of the philosophers*. New York: Routledge, 2004, p. 44.

¹⁸ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Op. cit., p. 80.

¹⁹ MARX, Karl. *A questão judaica*. Op. cit., p. 45.

²⁰ “Nesta divisão e contradição que se reproduz em cada indivíduo [...] o cidadão é o servidor do burguês, do *homme* que a ‘Declaração dos direitos do homem’ tem em vista. Marx mostra que, mesmo durante a Revolução Francesa, na fundamentação teórica de todas as Constituições [...] é conservada esta relação, pela qual o cidadão é paradoxalmente diferenciado do ‘homem’ e subordinado a ele [...] Isto significa que a revolução política (burguesa), ainda que em seu período heróico aspire a ir além do seu restrito horizonte burguês, deve – enquanto perdurar o sistema capitalista – regressar às condições normais da sociedade burguesa, ou seja, à sua contraditoriedade, pela qual o homem é dividido e alienado de si mesmo.” Cf. LUKÁCS, György. *O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Op. cit., p. 168.

ponto o espírito religioso foi abolido da sociedade com a emancipação política?

A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornalista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão.²¹

Desse modo, embora a Revolução Francesa, enquanto expressão máxima do movimento emancipatório moderno, tenha despertado a consciência humana para a cidadania e lançado as bases para a constituição dos Estados modernos e dos Direitos Humanos, por outro lado ela consolidou o espírito do capitalismo, que trouxe consigo a dilaceração da determinação social do homem e o estranhamento em todas as esferas da sua vida.

Marx mostra, portanto, que a emancipação política manteve o espírito da religião e, sendo assim,

[...] a contradição em que o adepto de uma religião particular se encontra quanto à sua cidadania é apenas uma parte da universal contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil.²²

É nesse sentido que a emancipação política não é a verdadeira emancipação humana. Conclui-se que a natureza da emancipação política é contraditória e se o homem desejar emancipar-se humanamente, não deve livrar-se primeiramente da religião, mas antes deve ultrapassar as estreitezas da emancipação política moderna, ou seja, os limites da política democrático-burguesa.

No bojo da crítica à emancipação política, Marx expõe o caráter formal-abstrato e os limites dos Direitos Universais dos homens, fazendo uma análise crítica desses direitos na sociedade capitalista e compreendendo o discurso burguês que os fundamenta. Os Direitos Humanos, consoante Marx, nada mais são do que os direitos do burguês egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. Tal fato

já revela uma contradição, haja vista tais direitos só poderem ser exercidos na comunidade, na relação com os outros. "O seu conteúdo é a participação na vida da comunidade, na vida política da comunidade, na vida do Estado."²³ Contudo, esses mesmos direitos justificam a sociedade moderna fragmentada. Nesse sentido, apresenta-se uma contradição essencial dos Direitos Humanos: por um lado tais Direitos são garantidos a todos os indivíduos enquanto membros da comunidade política e, por outro, eles não são efetivados para todos, haja vista a sociedade burguesa, na qual esses Direitos devem ser exercidos, assentar-se na separação entre os homens, como vimos acima. Nesta perspectiva, Marx afirma que os Direitos Universais do homem são direitos meramente formais, os direitos de um homem alegórico.

Para reforçar sua argumentação, Marx analisa os quatro Direitos fundamentais do homem estabelecidos pelas Constituições modernas, a saber: liberdade, propriedade, igualdade e segurança. A *liberdade* é definida como o direito que o homem tem de fazer tudo o que bem entender, contanto que não prejudique os outros. Já o direito à *propriedade* permite ao homem dispor, de acordo com sua vontade, dos seus bens e rendas, bem como dos frutos do seu trabalho ou da sua indústria. A *igualdade* é o direito que todos têm de desfrutar, na mesma medida, dos direitos e bens sociais. Por fim, o direito à *segurança* permite a conservação da ordem.

Marx não se opõe a esses direitos, ele reconhece que são conquistas históricas importantes e não apenas um dom da natureza ou dote da história; ele tem consciência de que são "o prêmio da luta contra o acidente do nascimento e contra os privilégios" (MARX, 1989, p. 54).²⁴ que a história foi transmitindo geração após geração. Contudo, ele pretende que esses mesmos direitos sejam realmente efetivados. Observa que a constituição social burguesa não é capaz de realizá-los, que a Declaração Universal dos Direitos do Homem nada mais é

²¹ MARX, Karl. *A questão judaica*. Op. cit., p. 46.

²² *Ibidem.*, p. 53.

²³ *Ibidem.*, p. 54.

²⁴ MARX, Karl. *A questão judaica*. Op. cit., p. 54.

do que uma formalidade. Além disso, constata que os Direitos do homem "constituem apenas os direitos de um membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade."²⁵

O direito à liberdade funda-se na separação entre os homens (não ir ao encontro do outro para não prejudicá-lo), é o direito do indivíduo circunscrito em si mesmo, encarado como uma mônada. O complemento ou efetivação da liberdade dá-se na propriedade. Cada homem circunscreve-se aos limites de sua propriedade e nela é livre. É o direito do interesse pessoal. Como salienta Marx, o sentido implícito do direito à propriedade faz cada indivíduo ver no outro o limite de sua liberdade, o que é um indício da fragmentação social e do caráter abstrato da comunidade política. A igualdade e a segurança são garantias do processo de fragmentação social, do individualismo. Toda a sociedade existe para garantir a cada pessoa a conservação dos seus direitos, ou na compreensão de Marx, para garantir o egoísmo.

Portanto, Marx realiza uma revisão crítica dos Direitos Humanos para desvelar o seu verdadeiro significado e compreender a natureza do seu discurso. A conclusão é que nenhum dos referidos Direitos ultrapassa a esfera da individualidade, do egoísmo, dos interesses privados, enfim, da sociedade civil, não vão além do indivíduo separado da comunidade, confinado em si próprio. A única ligação que existe entre os homens na sociedade democrático-burguesa é o interesse de conservação de suas individualidades egoístas. Marx mostra como os defensores dos direitos políticos do homem

[...] reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para preservar os chamados direitos do homem; e que, por conseqüência, o *citoyen* é declarado

como servo do "homem" egoísta, a esfera em que o homem age como ser genérico vem degradada para a esfera onde ele atua como ser parcial; e que, por fim, é o homem como *bourgeois* e não o homem como *citoyen* que é considerado como o homem verdadeiro e autêntico.²⁶

A *determinação genérica* que torna os homens seres sociais é negada, é-lhes exterior. A *universalidade humana*, sua vida política torna-se ilusória, existindo apenas na formalidade dos Direitos Humanos.

Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem egoísta, e o homem verdadeiro unicamente na forma do *citoyen* abstrato.²⁷

Para ultrapassar a emancipação política e atingir a verdadeira emancipação humana, na qual o homem real e individual possa desenvolver e efetivar na comunidade política todas as suas potencialidades, tendo em si o cidadão abstrato e "como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e em suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico".²⁸, eliminando toda forma de exploração social, será necessária uma revolução nas estruturas da sociabilidade do capital. Enquanto não forem superadas as condições materiais da modernidade, do capitalismo em geral, a propriedade privada, o trabalho estranhado etc., o princípio do egoísmo, a fragmentação humana continuará prevalecendo na sociedade.²⁹

A filosofia possui, para o jovem Marx, um papel fundamental nessa superação. Ela não pode mais permanecer alheia à realidade humana estranhada, não pode constituir-se como fim em si mesma; deve ir além da crítica formal, teórica e tornar-se crítica radical, isto é, corres-

²⁵ Ibidem., p. 56.

²⁶ Ibidem., p. 58.

²⁷ MARX, Karl. *A questão judaica*. 1989. p. 62.

²⁸ Ibidem., p. 63.

²⁹ Todavia, é lícito ressaltar que a emancipação humana defendida por Marx não pretende negar a individualidade concreta e tornar o homem um ser genérico abstrato. Isso resultaria na massificação dos indivíduos e levaria Marx a incorrer no mesmo erro dos defensores da emancipação política. O que ele pretende é que os indivíduos possam efetivar sua genericidade, que se realizem enquanto seres universais na particularidade de suas vidas, em seu trabalho e, de uma forma geral, em suas relações sociais, na comunidade política.

ponder aos anseios dos homens em sua realidade fática, historicamente determinada.³⁰

O caráter abstrato da filosofia exige sua negação. Porém, tal negação não significa a sua supressão, antes sua realização, pois “é impossível abolir a filosofia sem a realizar.”³¹ De que modo ocorre a negação da filosofia? Conforme Marx, mediante a sua apreensão pelos homens reais (massa), transformando-se em força material, capaz de modificar radicalmente as estruturas fundamentais da vida social (o poder material). Na medida em que essa negação ocorre, a filosofia realiza-se, ou seja, os seus ideais de liberdade, igualdade etc. terão as condições necessárias de efetivarem-se. Com essa dialética, Marx lança as bases de sua teoria da emancipação.

A emancipação política libertou o homem da servidão religiosa, do mesmo modo que o florescimento do capitalismo libertou o servo do senhor. Entretanto, a liberdade individual não significa a liberdade social. O homem moderno continua servo de um poder exterior, o poder do capital e de sua política econômica. A condição para a real emancipação humana é a total dissolução da moderna servidão, das condições miseráveis de vida, nas quais

[...] o homem surge como ser humilhado, escravizado abandonado, desprezível – condições que dificilmente se exprimam melhor do que na exclamação de um francês, quando da proposta de um imposto sobre cães: ‘pobres cães! Já vos querem tratar como homens.’³²

A proposta de Marx à superação da servidão moderna é, portanto, a unidade entre filosofia e homens.

Sem dúvida, a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas; a força

material só será derrubada pela força material; mas a teoria em si torna-se também uma força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas ao demonstrar-se ad hominem, e demonstra-se ad hominem logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem.³³

Para se realizar, a filosofia deve corresponder às necessidades históricas dos homens, os quais serão o elemento passivo, a base material da revolução social, que rompe com as barreiras gerais da política moderna. Uma revolução social (emancipação humana) vai além de uma revolução parcial. A base de uma revolução parcial, meramente política é a tomada do poder por um segmento social particular, ou seja,

[...] uma seção da sociedade civil emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir de sua situação particular, uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe; por exemplo, se possuir ou facilmente puder adquirir dinheiro ou cultura.³⁴

Se toda luta por uma transformação das estruturas sociais necessita de uma base material, de um fundamento por meio do qual ela possa realizar-se, para Marx, esse fundamento é o próprio homem, que sofre diretamente as contradições da moderna sociedade. Porém, esse homem não é o indivíduo isolado, mas o ser social, pertencente à classe que arca com as consequências imediatas da sociedade burguesa, com as deficiências “civilizadas” do

³⁰ Essa idéia de Marx reflete o anseio do movimento Jovem Hegeliano, a saber, a transformação da realidade política. Contudo, enquanto os hegelianos permaneciam numa crítica filosófica, tomando a filosofia em si mesma como instrumento de transformação, Marx propunha sua negação-realização (*Aufhebung*), ou seja, que ela se tornasse uma força material ao ser apreendida pelos homens, tornando-se para estes o norte de suas ações. Cf. ROSALVO, Schütz. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2001, p. 52-53: “[...] a problemática da relação entre filosofia e ação aqui levantada vai ao encontro da questão central dos jovens hegelianos, no sentido de que todos eles buscavam a transformação da realidade, e da crença de que a filosofia seria o instrumento adequado para este fim. No entanto, como a simples crítica da realidade não conseguia transformar a realidade, Marx propõe, então, uma outra relação a ser estabelecida entre filosofia e realidade, não apenas enquanto crítica, mas que a filosofia para mudar a realidade teria que se realizar”.

³¹ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Op. cit., p. 84.

³² *Ibidem.*, p. 86.

³³ *Ibidem.*, p. 86.

³⁴ *Ibidem.*, p. 89.

mundo político moderno. Essa classe é o *proletariado* (a arma da crítica). Justamente por sofrer diretamente os limites da emancipação política, o proletariado tem o papel fundamental no processo da emancipação humana. Na medida em que essa classe identifica seus objetivos e interesses aos objetivos e interesses da própria sociedade, tornando-se seu representante geral, temos o princípio da revolução social, da emancipação humana. "Só em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular poderá reivindicar a supremacia geral."³⁵ Portanto, para superar as contradições da sociedade moderna, a filosofia tem sua arma material no proletariado, do mesmo modo que este tem sua arma intelectual na filosofia.

A filosofia é a cabeça desta emancipação e o *proletariado* o seu coração. A filosofia não pode realizar-se sem a ab-rogação do proletariado, o proletariado não pode ab-rogar-se sem a realização da filosofia.³⁶

Creio que o grande mérito dos textos marxianos publicados nos Anais Franco-Ale-mães é pôr em questão a legitimidade do Estado moderno, rompendo com uma tradição filosófico-política (de Hobbes a Hegel) que afirmava a sua necessidade enquanto elemento constituidor da sociabilidade humana. Para Marx, os próprios indivíduos trazem em si o princípio da sociabilidade na medida que são seres genéricos e objetivam essa genericidade mediante sua atividade vital, o trabalho, criando um feixe de relações sociais e articulando o complexo social em uma totalidade. O capitalismo porém, corrompe essa determinação humana fazendo do ser social um mero apêndice do burguês egoísta.

Referências Bibliográficas

ATALLI, Jacques. *Karl Marx ou o espírito do mundo*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

LUKÁCS, György. *Concepção aristocrática e concepção democrática do mundo*. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

LÁPINE, Nicolai. *O Jovem Marx*. Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

MARX, Karl. *Marx/Engels Collected Works* (MECW). By Progress Publishers of the Soviet Union in collaboration with Lawrence & Wishart (London) and International Publishers (New York). Volume 3. Disponível em: <http://www.re-dmarx.net/>. Acesso em: 10 ago 2008.

_____. A questão judaica. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

MCLELLAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCS, 2001.

WOOD, Allen W. *Karl Marx: arguments of the philosophers*. New York: Routledge, 2004.

³⁵ Ibidem., p. 90.

³⁶ Ibidem., p. 93.