

Todos os homens são iguais. Mas alguns...- O Estado dos Direitos Humanos no jovem Marx

Rui Manuel de Matos Filipe

Mestre de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
ruifilipe63@hotmail.com

Resumo:

É comum, em Marx, referir uma lacuna quanto àquilo que poderia ser considerado uma teoria do Estado. Esta observação parece justa quando olhamos para a obra de um autor que, sem contar com instâncias pontuais, dedicou-se muito a estudar a estrutura económica da sociedade que procurava criticar. No final, esta seria o modo de organização que abre os horizontes de possibilidade daquela.

Contudo, olhando para alguns dos seus textos, vemos a temática do Estado a surgir explicitamente. E, nestes últimos, esta evidência mostra-se claramente nalguns dos seus escritos de juventude. Dando voz a uma mentalidade política aguçada, auxiliada pelos ares de uma Paris onde estava exilado, e coroando alguns estudos não publicados em vida (*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*), vemos Marx a lançar dois artigos ligados a este tema nos *Anais Franco-alemães*. Falamos aqui da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* e do *Para a Questão Judaica*.

Tendo estes dois textos por base, dando destaque ao segundo, propomos avançar, primeiramente, com a noção do Estado enquanto um dispositivo tradutor de uma deuteroscopia aparentada com aquela que foi descrita na religião por Feuerbach. Este já aparece como a instância de uma vida genérica compensatória face a uma existência individual atomizada e alienada na sociedade civil. Seremos assim confrontados com um Estado incapaz de superar a alienação da vida moderna porque ele mesmo é um sintoma dessa situação. Para este fim será necessário utilizar a distinção, desenvolvida por Marx, entre a emancipação política produtora do Estado moderno e uma tendencial emancipação humana completa.

Após este ponto, tentar-se-á desenvolver a compreensão dos direitos humanos e do cidadão neste contexto crítico da figura do Estado. Aqui, direitos serão compreendidos num processo histórico onde o seu conteúdo está dependente de certos interesses de classes ligados à sua concepção. Levando às consequências últimas esta visão, tentaremos mostrar como certos conceitos como a Igualdade, ou até mesmo a Justiça, já estão dependentes daquilo que poderíamos chamar uma esfera ideológica inerente

às estruturas sociais.

Defenderemos então a tese da impossibilidade, nesta corrente, de fundamentar um projecto emancipatório naquilo que seria um conjunto de direitos humanos abstractos, pois estes já se encontram associados àquela sociedade que está a ser criticada. Aparece assim, como uma das alternativas viáveis para concretizar tal projecto, a superação da alienação a partir de processos de transformação das relações estabelecidas dos homens entre si e com a sociedade em geral.

Palavras-Chave:

Estado; Sociedade Civil; Emancipação; Alienação; Direitos Humanos

1. Bases para uma nova abordagem da Crítica

Quando nos lançamos no oceano de tinta libertada por Marx a questão do Estado, geralmente, não aparece como tendo um tratamento claro quanto ao delimitar desta entidade política habitante das esferas modernas. Lendo a maior parte dos seus textos vemos antes a sua atitude crítica a privilegiar uma compreensão das subtilezas inerentes ao complicado mundo da economia. No final, mesmo podendo-se ter um conhecimento atmosférico do marxismo, com as mais variadas interpretações igualmente aéreas, esta situação apresenta algum sentido. Tomando a esfera económica como o solo primordial de onde brotam as condições de possibilidade adâmicas para uma comunidade humana, a sua análise será um marco necessário para qualquer esforço crítico fundamentado desta última.

Todavia, se recuarmos um pouco na cronologia das próprias obras compostas por este autor, num período passado em exílio numa Paris que o levava a ganhar uma consciência crítica maior, encontramos esta temática não só abordada como também activamente desenvolvida. Falamos aqui dos dois artigos publicados nos Anais Franco-Alemães, a saber, o *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (Doravante: *Contribuição*) e o *Para a Questão Judaica* (Doravante: *Questão Judaica*). Discrimina-se estas duas obras da prosa jovem marxista quanto a este tema porque, ao serem lidas com atenção, podemos encontrar algumas

conclusões que, por um lado, não são de nenhum modo para descurar no geral e, por outro, ainda se podem mostrar de modo residual, ou mesmo mais desenvolvido, na prosa futura deste autor.

E, de entre as inúmeras problemáticas presentes na análise que Marx faz à figura do Estado na sua configuração moderna, a leitura arguta que este faz dos *Direitos Humanos* [*Menschenrechte*] deve ser colhida com especial atenção. Inserida no coração deste tema, ela pode, primeiramente, assumir um papel elucidativo quanto à própria leitura marxista do fenómeno estatal e da natureza da política em geral. Em segundo lugar, ela também abre um âmbito de questionamento mais abrangente quanto a um conjunto de conceitos usualmente ligados à esfera jurídica e, também muitas vezes, à própria moral.

Saltando, assim, para esta análise marxista, é preciso salientar como nestes âmbitos, usualmente, é complicado discriminar, dentro das inúmeras mediações neles tecidas, um ponto absoluto que, como um tiro de partida que já pressupõe uma meta específica, nos põe no caminho para elucidar todo este tema. Contudo, recorrendo a um dos textos aqui referidos, neste caso, a *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, é-nos permitido clarear o enquadramento programático projectado por Marx e onde ele mesmo se vai conscientemente colocar. Tem-se aqui em mente a célebre passagem onde, ainda num contexto com muitos ecos feuerbachianos, se apresenta como “*tarefa da filosofia*, que está ao serviço da história” o “desmascarar a auto-alienação humana na sua *forma secular*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*”. Por outras palavras, vindas ainda de Marx, a “crítica do céu” deveria transformar-se em “crítica da terra” num plano geral e, de modo mais particular “a *crítica da religião* em *crítica do direito*, e a *crítica da teologia* em *crítica da política*.”¹ (Marx [1] 1843, 1975: 64)

1. Este é, aliás, um objectivo outras vezes projectado ao longo do pensamento do jovem Marx e que pode ser visto não só como um dos marcos na evolução da sua análise crítica da realidade como também da própria forma como ele elaborava activamente a sua leitura de Feuerbach. Como um exemplo claro disto temos, em

2. Desde logo, um problema de emancipação para o Homem

Esta missão, imposta a Marx por ele mesmo, começa a ganhar alguns contornos específicos em vários momentos do texto ainda agora citado. Um dos primeiros aparece quando o homem é salientado como a figura que comporta a radicalidade a ser concebida pelo pensamento crítico de modo a elucidar a própria realidade social em causa. Como é dito, “ser radical é agarrar as coisas pela raiz” e “para o homem a raiz é o próprio homem” (Marx [1] 1843, 1975: 70). O horizonte por excelência da referida tarefa da filosofia aparece aqui.

Porém, não esquecendo este enquadramento fundamental, no nosso entender, haverá um outro momento deste texto que salienta de modo exemplar o que comporta concretamente aquela inversão rumo a uma “crítica da terra” e abre também as portas para a questão que nos irá demorar daqui a momentos. Fala-se aqui de uma passagem por vezes olvidada face a outras mais altissonantes num texto que, sendo justos onde a justiça é devida, se apresenta como tendo um objectivo fundamental diferente daquele que vai ser agora sublinhado². Contudo, seria negligente da nossa parte não referir o momento no qual, ao querer analisar uma situação particular, Marx apresenta a ideia de uma “revolução parcial, *meramente* política” que não seria a “emancipação *humana universal*”. Esta revolução será definida da seguinte forma:

1845, a quarta tese sobre Feuerbach onde se salienta como “resolver o mundo religioso na sua base mundana” (Marx 1888, 2008: 14) deve levar-nos à crítica desta última e não apenas, ao contrário de Feuerbach, a contentar-nos com a elucidação desta relação entre o plano divino e o mudando.

2. Na realidade, esta *Contribuição*, escrita por Marx, tinha como objectivo principal introduzir a sua crítica à filosofia do direito de Hegel na medida em que a colocava como um esforço rumo a uma nova etapa da própria Crítica. Neste sentido, ele escreve este texto para mostrar a relevância de tal passo para a sociedade de um ponto de vista geral. A análise da filosofia do direito de Hegel seria ao mesmo tempo o desvelar de muitos dos problemas da realidade daquele tempo. Por isto, o tema da emancipação que será agora exposto não será o essencial deste texto. Porém, dado o modo como ela é levemente abordada neste como já sendo parte do projecto apresentado por Marx, tal irá servir de uma óptima introdução ao recorrido neste ensaio.

“Qual a base de uma revolução parcial, meramente política? Apenas esta: uma secção da *sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir da sua *situação particular*, uma emancipação geral da sociedade. 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” (Marx [1] 1843, 1975: 73)

Sublinha-se esta passagem porque ela irá servir de antecâmara do percurso que, nesta fase, no nosso entender, foi percorrido por Marx de modo a concretizar a própria inversão inerente à tarefa da filosofia. Ao colocar na mira aquilo que ele chama de emancipação política, e sendo ela compreendida numa atmosfera acentuadamente antropológica, podemos entrar agora num outro texto onde todos estes projectos referidos encontram uma concretização ao darem azo a uma investigação aprofundada. Como já se pode adivinhar pelo dito até aqui, falamos aqui da célebre *Questão Judaica*.

3. O que é a emancipação meramente política?

À primeira vista, este texto abre com uma questão aparentemente corriqueira com um âmbito polémico que, para alguns, estaria fechada ao próprio enquadramento de onde ela surgiu. Os judeus alemães viam-se proibidos de exercer cargos públicos e, de modo mais abrangente, não tinham o estatuto dos “cidadãos normais” do Estado cristão na Alemanha. Utilizando esta causa como um cavalo de batalha, ela aparecia como meio para as mais variadas facções representarem o seu ideário. O jovem hegeliano Bruno Bauer não irá fugir a esta tendência ao escrever um texto no qual, no final, analisa esta situação como sendo dependente da própria contradição religiosa inerente a este caso. Resumindo um longo raciocínio, ele

dirá que tanto o Estado cristão, como também a comunidade judaica, precisam emancipar-se da religião para formarem uma verdadeira sociedade política onde reina a igualdade humana.

Deste princípio, humilde e claramente localizado, Marx, não esquecendo um vector polémico face ao próprio Bauer, procura dar um passo em frente. Em vez de simplesmente se contentar em delimitar aqueles que devem ser emancipados, e o que deve ser suprimido em tal processo, ele irá antes perguntar pela natureza da emancipação em causa. Ou seja, ele irá perguntar pelas condições inerentes à emancipação, tema central de Bauer no seu texto.

Indo ao coração de algo tocado ao de leve na *Contribuição*, Marx começa a gizar como se desmascara a alienação humana na sua forma secular, ou seja, como, na crítica, a descida do céu para a terra é um progresso. Cabe assim ao filósofo inteirar-se do que se encontra por detrás daquela emancipação política que, segundo Bauer, seria o momento onde o homem se liberta de todos os seus constrangimentos, mas que, segundo a passagem citada aqui por Marx, pode ainda ter os seus problemas.

Não sendo o nosso objectivo fundamental enumerarmos todos os passos dados por Marx neste caminho, não nos podemos esquecer, contudo, das linhas gerais avançadas por ele. Mais do que reduzir esta temática a um assunto religioso (como fazia Bauer), é preciso olhar para o que é produzido por uma emancipação política completa e efectiva, algo já tinha ocorrido no tempo de Marx em França e nos Estados Unidos da América³. Noutras palavras, para compreender a emancipação política é preciso olhar para o seu produto, a saber, o Estado na sua configuração moderna.

3. Uma das grandes linhas argumentativas de Marx era como Bauer parecia ter colocado esta questão num embasamento errado. Deixando-se levar pela temática religiosa, esta torna-se no coração da sua análise da sociedade e da emancipação que ela iria necessitar. Como iremos ver, esta linha de pensamento mostra-se errónea para Marx. Em grande parte, face a tal, ele irá apresentar uma leitura onde aquela radicalidade da figura do humano terá um destaque fundamental para percebermos tanto a emancipação política como também todas as outras possibilidades de transformação da sociedade.

Ainda não esquecendo Bauer, vemos desde logo que não será este Estado o elemento efectivamente capaz de abolir a religião da vivência humana. Olhando para os países onde ele habita, a religião mantém-se ainda como parte integral da vida de muitos. Seja nas catedrais de Paris, ou nos inúmeros locais de seita dos Estados Unidos, esta ilustra com as mais variadas cores a vida muitas vezes originalmente cinzenta nestes locais.

Todavia, seria errado considerar que a religião não muda em parte de estatuto após uma emancipação política criadora do Estado. Para este último, ela deixa de existir enquanto um tema político. O Estado enquanto tal não tem qualquer tipo de religião. Ela (a religião), pelo contrário, recuperando o aparato conceptual de Hegel, irá viver aqui como parte da *sociedade civil*, local onde os homens existem para lá da esfera do Estado.

Esta conclusão de Marx quanto à relação da emancipação política com a religião será central porque, ao contrário de Bauer, ele não irá ficar contente apenas com ela. Na realidade, se podemos referi-la, é porque ela já é fruto de um fenómeno muito mais abrangente, esse sim, verdadeiro objecto cujo interesse de Marx procura escrutinar.

Olhando para a natureza do Estado vemos o mesmo a ocorrer em todas as outras áreas. Por exemplo, quanto à propriedade privada. No Estado, a pertença ou não desta não tem qualquer tipo de importância para os membros dele, afinal de contas, todos são iguais para ele. Porém, se olharmos para a vida de cada um de nós, a posse de propriedade ainda é um elemento essencial que determina activamente a realidade de muitos. E, quem fala de propriedade privada, pode também falar de cultura ou de qualquer outro traço determinante que, na esfera do Estado, é visto como não tendo importância.

Chegado a este ponto, Marx caminha em diante de modo a inverter em parte uma tese de Hegel – o Estado aparece como uma universalidade abstracta porque ele nada mais é do que uma entidade constituída com base na abstracção dos elementos que povoam a

nossa vida na sociedade civil. Tal tese será altamente importante ao apresentar um corolário dela – o Estado, não só não elimina muitos dos elementos que constroem a vida do homem, como precisa deles para se formar como uma criação universalizante que se constroem sobre eles:

“Todavia, com a anulação política da propriedade privada, a propriedade privada não só não é suprimida como é mesmo pressuposta. O Estado suprime, à sua maneira, a diferença do *nascimento*, do *estado* [social, *Stand*], da cultura, da *ocupação* [profissional, *Beschäftigung*], quando declara diferenças *não-políticas* o nascimento, o estado, a cultura, a ocupação, quando (sem atender a estas diferenças) proclama cada membro do povo participante *por igual* da soberania popular, quando trata todos os elementos da vida popular real do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado deixa *actuar* a propriedade privada, a cultura, a ocupação, à maneira *delas* (i.e., como propriedade privada, cultura, ocupação) e fazer valer a sua essência *particular*. Muito longe de suprimir estas diferenças *fáticas*, ele só existe antes no pressuposto delas, ele só se sente como *Estado político*, e só faz valer a sua *universalidade*, em oposição a estes seus elementos.” (Marx [2] 1843,1997: 75)

A emancipação política realmente emancipa, mas apenas de um modo, como já foi referido, parcial. E, sendo o Estado nada mais que o comportamento inerente ao modo de relação entre os homens que compõem aquilo que chamamos de Estado⁴, quando estes se

4. Neste ponto encontramos, muito possivelmente, uma das teses mais recorrentes no pensamento de Marx. Este, mais do que andar à procura de um objecto fixo que seria compreensível na sua existência monolítica, procura antes o modo como se relacionam os vários elementos da realidade. Como fica claro no decorrer do seu pensamento, só deste modo podemos compreender as determinações recíprocas tecidas dentro da realidade. Tal mostra-se no Estado. Mais do que uma entidade fixa, este está dependente dos próprios homens que estabelecem entre si um modo de

philosophy @LISBON

emancipam por meio dele, vemos mais uma vez uma emancipação mediada semelhante àquele processo descortinado por Feuerbach quanto à religião. Do mesmo modo que alguém encontra uma felicidade no céu prometido pela religião ao projectar fantasiosamente um além, quando temos o Estado, cada um se liberta politicamente dos entraves da vida da sociedade civil ao elevar-se num plano abstracto. Apenas ao colocar-se neste plano estatal, já construído sobre as diferenças que subsistem, é que ele se emancipa politicamente.

Deste modo ganha definição a acusação de parcialidade dada à emancipação política. Ela, no final, cria um fenómeno muito semelhante à religião. Criando uma plataforma onde se hipostasia uma certa existência geral, a emancipação política, ao fazer tal, está mais uma vez a criar um plano no qual se dá um fenómeno de compensação da vida fragmentária e povoada de agruras da sociedade civil. Ela não resolve em si muitos dos problemas inerentes à vivência humana, apenas cria, de modo semelhante à religião, um plano geral que, na medida em que se funda nas desigualdades desta, também a ataca. Mais uma vez, ela cria uma “base geral de consolação e justificação” (Marx [1] 1843, 1975: 63) do modo como se desenvolve a existência humana. Neste sentido, jogando com o sentido que pode ter o termo religião, vemos uma existência claramente religiosa/compensatória no mundo da emancipação política.

Todavia, claro está, não podemos cair no erro de considerar tudo isto igual. Se a religião apresentava esta dicotomia essencialmente na própria consciência humana, quando entramos no Estado, este processo já aparece numa entidade efectivamente posicionada diante nós. A vida duplicada do Estado ocorre não só no crânio humano, como também no próprio mundo terreno onde ele habita. Ou seja, o Estado expressa ainda alienação, mas já não aquela inerente ao relação que em muito ultrapassa a sua simples vontade individual. À sua maneira, estes modos de relação entre os elementos no mundo são uma outra esfera objectiva que não pode ser descurada pelo filósofo. Daí que “o comportamento do Estado – nomeadamente, do Estado livre – para com a religião é, no entanto, apenas o comportamento dos *homens* que formam o Estado para com a religião.” (Marx [2] 1843, 1997: 74)

céu religioso. Descendo um patamar, ele já é evidência de como a alienação vive entre nós no mundo real, numa base secular. Este passo em frente da Crítica, dado aqui por Marx, pode alimentar muitas meditações quando são medidas as consequências nele implícitas.

4. O Estado e o Humano dos Direitos

Contra esta noção que acabou de ser desenvolvida, alguns dizem que não só é o Estado o único garante da nossa liberdade, como também é só nele que são verdadeiramente assegurados os Direitos Humanos [*Menschenrechte*] (sendo estes muitas vezes compreendidos tendo sido colocados os óculos do jusnaturalismo). Há, inquestionavelmente, no Estado, uma estrutura jurídica da qual se podem predicar direitos que são aplicados no homem. Contudo, no nosso entender, será exactamente na análise feita por Marx quanto a estes Direitos humanos dentro do Estado que toda a sua leitura da problemática da emancipação política chega ao ponto mais alto dando-nos assim uma base altamente complexa a pensar.

Marx faz uma pergunta tendencialmente simples – qual a forma a partir da qual se apresentam os direitos, e quais são os seus conteúdos específicos? Neste primeiro momento, discriminam-se duas modalidades dentro destes Direitos. Teremos, em primeiro lugar, aquilo que ele intitula de *droits du citoyen* (*direitos do cidadão*) e, em segundo, os *droits de l'homme* (*direitos do homem*) (Marx [2] 1843, 1997: 83).

Quanto aos primeiros destes, vemos que eles não põem em causa de nenhum modo a perspectiva do Estado trabalhada por Marx. Se falamos de direitos do cidadão, estes nada mais são do que as regras capazes de o encaminhar rumo à vida abstracta do Estado. Assegurando a sua participação nesta esfera, são estes direitos os que o vinculam a uma “*participação na comunidade* [*Gemeinwesen*] e, decerto, na comunidade política, no sistema de Estado” (Marx [2] 1843, 1997: 83). Eles são o carimbo onde se aprova a existência

cindida entre sociedade civil e Estado.

Falta, porém, olhar para a outra modalidade dos direitos, os que parecem contemplar o homem propriamente dito na medida em que são *direitos do homem* enquanto este é diferente do cidadão. E, olhando para este outro horizonte, encontramos, sobre um novo cunho, mais uma vez a vinculação à existência tal como ela nasce após emancipação política.

Talvez se encontre um exemplo claro deste fenómeno quando se apreende o que é assegurado de modo basilar nestes direitos. Não sendo nossa intenção esgotar todos eles, podemos, no entanto, salientar aqueles mais importantes que Marx também aborda e que, muitas vezes, são tidos como os valores mais elevados da nossa sociedade. Entre estes, a *liberdade* aparece claramente como um dos direitos fundamentais do homem. Mas, no final, o que se entende por liberdade?

Nas nossas sociedades onde governa a figura do Estado, liberdade surge sempre como a capacidade de cada um fazer tudo desde que tal não prejudique o outro. Esta definição, já inserida nos cânones do nosso senso comum, tem no seu fundo uma noção poucas vezes trazida ao de cima. Esta aparece como uma liberdade do “homem como mónada isolada, virada sobre si própria”. Ou seja, segundo esta noção, vinda do Direito, vincula-se não o “homem relativamente ao homem” mas sim o “isolamento do homem relativamente ao homem” (Marx [2] 1843, 1997: 85).

E, se esta realidade se mostra claramente num direito como a liberdade, tal volta a ocorrer em todos os outros. Olhando para a *igualdade*, ela, no fim, nada mais é do que atribuir a todos os homens exactamente esse estatuto de mónadas isoladas. Por sua vez, o direito à propriedade privada é a possibilidade de ele, de forma igualmente centrada em si, dispor desta como ele entende. Por fim, tudo isto parece ser atado pelo direito à segurança. O que é este direito no Estado? Chamando-lhe o “supremo conceito social” (Marx [2] 1843, 1997: 86), esta é a garantia que não podem prejudicar-nos

nos nossos negócios auto-centrados e egoístas. A Polícia aparece assim como um dos fins mais importantes tutelados pelo Estado, pela Política.

De tudo isto, podemos concluir que o Estado garante um conjunto de direitos do homem que em parte transcendem os do cidadão. Mas eles transcendem os do cidadão na medida em que abordam o homem já não como membro do Estado, ou seja, como cidadão, mas sim como membro da sociedade civil (com todas aquelas fragmentações a ela associada). O homem é diferente do cidadão na medida em que ele é membro de uma sociedade civil que um empunha de um conjunto específico de determinações, e será este que é mantido pelos direitos:

“Nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta, além do homem tal como ele é membro da sociedade civil, a saber: [um] indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado e ao seu arbítrio privado, e isolado da comunidade.” (Marx [2] 1843, 1997: 86)

Nesta frente entrámos mais uma vez nas carências da emancipação política. Os seus direitos já são uma expressão da comunidade cindida de onde são inerentes. Contudo, eles indiciam algo curioso. Na própria divisão feita dos direitos, que inicialmente pode suscitar algumas questões, vemos que, efectivamente, este homem dos direitos, o da sociedade civil, é tomado por excelência como sendo o verdadeiro homem. Esta relação é forte ao ponto de rebaixar a “comunidade política dos emancipadores políticos como mero meio para a conservação desses chamados direitos do homem”. Colocando este ponto noutros termos, a emancipação política declara o “*citoyen* servidor do *homme* egoísta” porque “não [é] o homem com *citoyen*, mas o homem como *bourgeois*, [que] é tomado como homem

verdadeiro e propriamente dito.” (Marx [2] 1843, 1997: 87)

Porque então vemos o próprio plano geral do Estado, criado pela emancipação política, e força compensatória face à vida atomizada da sociedade civil, a ser utilizado como meio para alimentar essa última? Qual o motivo para colocar o homem, na sua modulação egoísta e isolada, como a pedra angular a ser defendida após a revolução política? Marx aqui não nos deixa sem uma resposta tendencialmente capaz de clarear tudo o discorrido até agora.

Seria um erro esquecer o enquadramento histórico no qual todos estes patamares jogam entre si. Encontrando as suas razões suficientes numa temporalidade que lhe dá definição, não podemos esquecer como a emancipação apareceu num devir particular. Esta foi a dissolução da velha sociedade pautada pela feudalidade. E como se deu esse processo? Resumindo, ela foi a dissolução daquilo que era a sociedade civil desse período, sociedade essa que ainda continha em si o modo político que ditava a forma como cada uma das suas partes específicas se ligava de modo geral com o todo da comunidade. Assim, a dissolução desta sociedade foi o resolver “a sociedade civil nas suas partes componentes simples: por um lado, nos *indivíduos*; por outro lado, *nos elementos materiais e espirituais*, que formam o conteúdo vital, a situação civil desses indivíduos.” (Marx [2] 1843, 1997: 89)

Mas o que são essas partes simples que estavam presas na feudalidade e que agora se vêm libertas do jugo do passado? Nada para além dos indivíduos nos seus interesses egoístas que estão aquém de uma esfera geral que, após a revolução política, se torna assunto de um Estado construído sobre todos. O homem egoísta aparece assim como o produto “natural” após os fogos da emancipação política. Nutrido dentro do mundo feudal, mas ao mesmo tempo preso pelas suas regras, ele apareceu agora como o produto imediato de todas estas mediações desenvolvidas num demorado processo histórico. Deste modo ele aparece, sem ser devidamente

criticado e compreendido, como o homem por excelência:

“O homem egoísta é o resultado *passivo* (apenas, *encontrado*) da sociedade dissolvida, [é] objecto da *certeza imediata*, portanto, objecto *natural*. A *revolução política* dissolve a vida civil nas suas componentes, sem *revolucionar* e submeter à crítica essas partes componentes. Ela comporta-se para com a sociedade civil, para com o mundo das precisões, do trabalho, dos interesses privados, do Direito privado, como para com a *base do seu subsistir*, como para com um *pressuposto* não mais ulteriormente fundamentado, portanto, como para com a *base natural*.” (Marx [2] 1843, 1997: 90)

Assim, realmente somos confrontados com Direitos Humanos, contudo talvez não seja de descurar quais são as bases do conteúdo destes. Esta é uma lição importante dada por Marx e que, segundo a nossa perspectiva, não pode ser esquecida por qualquer um que um dia procure pensar correctamente qualquer tipo de emancipação⁵.

Antes de mais, não podemos continuar sem pôr em causa aqueles que defendem uma perspectiva algo ingénua do Direito (muitas vezes auxiliada pela bitola jusnaturalista) enquanto fonte última para harmonizar uma sociedade que, devido a agruras inerentes ao sujo mundo empírico, se encontra em estados de tensão. Segundo esta perspectiva desenvolvida por Marx, seria errado considerar os direitos como uma ordem objectiva acima de nós que, de acordo com as mentes mais iluminadas capazes de os apreender, deviam ser

5. Esta perspectiva quanto ao que acarreta uma leitura insuficiente da realidade social, incapaz de discriminar as mediações inerentes a um determinado estado de coisas imediato, volta a aparecer mais tarde nas *Teses sobre Feuerbach*. Nestas refere-se como o próprio “materialismo *contemplativo*” ao não compreender como “actividade prática” o “mundo sensível” torna-se apenas na “visão [*Anschauung*] dos indivíduos isolados na «sociedade civil»” (Marx 1888, 2008: 15). Ou seja, até mesmo o materialismo, ao se ficar apenas pelo que aparece imediatamente aos sentidos, acaba por nos apresentar uma leitura que só compreende o existente na sua presencialidade sem, portanto, entrar nos caminhos que a ele chegaram (e que dele nos podem levar a outras situações).

depois devidamente aplicados na realidade.

Os conflitos da sociedade não são apenas fruto de um grupo, detentor de direitos, que vê estes violados, e de um outro que os viola. Também não podemos entender progresso como sendo uma contínua tomada de consciência cada vez mais sábia de uma ordem jurídica que, no início, devido à rudeza das nossas cabeças, era ininteligível.

Contrariando estas visões, Marx mostra como uma ordem jurídica está já dependente e em grande parte ligada à própria sociedade que se encontra debaixo da lupa da análise crítica. E, neste sentido, o próprio Direito em si pode ser alvo de uma compreensão no qual ele deixará de ser um simples manual para termos uma vida bem-aventurada, para ter antes uma relação muito mais complicada com o todo da comunidade.

No caso específico que temos vindo a analisar, estes direitos expostos mostram claramente um papel de alto-relevo no que toca a vincular uma ordem social e a assegurá-la entre os membros dela. Ao atribuir direitos aos homens, sem dúvida que se está a dar-lhes um conjunto de seguranças e liberdades que em parte podem ser da sua utilidade. Tal nunca é posto em causa. Muitas destas seguranças dadas pelos direitos permitem ao homem saber as “regras do jogo” de modo a planear o seu viver. Em certos momentos estas, olhando para o passado, até podem ser vistas como sendo altamente importantes pois dão a cada homem uma capacidade de desfrutar a sua vida de um modo até então inaudito. À sua maneira, elas fundamentam muitas das liberdades modernas que muitas vezes são prezadas (com alguma razão) nos nossos dias.

Porém, não nos podemos esquecer como estes direitos concretizam esta função. Primordialmente, eles vinculam os homens, com aquilo que pode ser chamado uma estrutura formal (tendo no entanto um conteúdo inerente), a um modo muito específico da existência. São eles que condenam a vida de cada um a ter de se reger por uma modalidade de vida egoísta e isoladora (podendo-se combater contra tal com as mais variadas consequências medidas

por um espectro que vai desde o ligeiro sucesso até ao completo desastre).

Por outro lado, também é por estes direitos que se estabelece concretamente o modo como nos ligamos com a existência compensatória inerente ao Estado. Eles são a estrada que nos leva a essa existência geral criada sobre as carências de uma vida atomizada. É com recurso a eles que somos levados àquela igualdade de cariz necessariamente abstracta de membro da comunidade política.

Em ambos os casos, os direitos são não uma simples imposição de uma ordem jurídica acima de nós, mas a vinculação das nossas vidas a um modo específico de comunidade cindida. Relembrando o que foi atrás dito, eles não ultrapassam de nenhum modo os problemas inerentes à vida estatal, em vez disso eles são os mediadores concretos por excelência capazes de estabelecer a comunidade da emancipação política. Não só vinculam a existência isolada de cada homem, como ditam as regras do mundo geral que compensa essa situação.

Indo um pouco mais longe, podemos admitir que eles também podem ser vistos como parte de um processo que, na falta de melhor termo, pode ser chamado de subjectificação. Por isto entendemos um desenvolvimento no qual, mais do que simplesmente aplicar externamente uma regra, vemos antes um funcionamento dinâmico, inserido numa esfera temporal, onde se determina as qualidades dos membros da realidade comunitária em causa. Neste sentido, os direitos são parte essencial para criar os próprios sujeitos que por sua vez irão viver debaixo dos seus ditames. É deles que se cria parte do *sujeito político* não apenas como uma figura jurídica, mas como um ser particular na realidade.

Claro que tal processo é mais abrangente, e não está só apenas ligado à aplicação dos direitos. Estes, como foi mostrado neste caso específico, já são em si dependentes da superação da sociedade feudal atrás referida. Foi dentro desta que se estabeleceu a possibilidade de tal sujeito e da sua manutenção futura nas nossas

philosophy @LISBON

sociedades onde o Estado vive. Tal, no fim, se calhar é o que melhor evidencia um dos vectores marxistas quanto aos direitos.

Estes deixaram de ser compreendidos tendo como base qualquer noção jusnaturalista, ou como sendo decorrentes de um ordem racional objectiva (entre outras hipóteses), para serem concebidos como conquistas históricas obtidas por grupos da sociedade que conseguiram levar avante os seus interesses e fundaram um novo paradigma societário mais de acordo com estes. Esta é uma noção altamente importante que, não sendo agora levada às suas consequências, será no entanto referida daqui a momentos para compreender como numa visão marxista a questão dos direitos, e do seu modo de obtenção, não os mete de lado absolutamente, podendo até ser essencial no que toca a transformar a realidade.

De qualquer modo, este é o caso da emancipação política. E, usando uma expressão até agora não utilizada, podemos ver como estes direitos falados já estão altamente contaminados pela sociedade do capitalismo. É desta que nasce a medida a partir da qual se mede o valor de cada homem no mundo. A sua liberdade e a sua igualdade são acima de tudo para aqueles que de melhor modo vivem a maneira egoísta de defender interesses privados. Aqueles que, por falta de talento, ou consciente vocação, não o fazem, estão muitas vezes sujeitos a uma vida menos agradável.

Tentando resumir tudo o que foi dito, Marx, no final, coloca-nos numa posição algo complicada. Podemos dizer, com alguma certeza, que a esfera do Direito, nesta visão bem fundamentada, é em si algo que, no futuro da obra de Marx, tem algo de ideológico. É verdade que os direitos são em si uma entidade presente nas nossas vidas, deste modo eles não são simplesmente ideias nas nossas cabeças. Contudo, olhando para o conteúdo destes, algo como a igualdade ou a liberdade já está em si dependente do enquadramento social onde aparece. A própria Justiça enquanto valor fundamental a ser enaltecido nasce como sendo decorrente dele. Enaltecê-la enquanto valor objectivo que deve ser aplicada numa realidade empírica onde

ela nem sempre é respeitada não faz sentido. Por outro lado, não haveria melhor definição de uma tendência ideológica, do que ver estes conceitos a terem uma influência na história por si apenas enquanto ideias ou figuras de uma axiologia para lá deste mundo.

E, se levarmos este ponto um pouco mais longe, as consequências de tal podem ser ainda mais complicadas e preocupantes. Quem fala de uma ordem jurídica pode muito facilmente falar também de uma ordem moral nestes assuntos. Quantas vezes ocorre a aplicação da lei contemplando como horizonte de fundo uma moral. Afinal de contas, liberdade e igualdade, entre outros, são muitas vezes vistos como, fundamentalmente, valores morais. A própria justiça surge como um valor moral máximo a ser aplicado nas nossas vidas. Se levamos ao fundo Marx, todas estas ideias podem ter claramente um valor objectivo inerente à realidade, mas sempre de um modo relativo (ou talvez relacionado). Não existe nada que os torne necessariamente valiosos por si e, talvez de modo mais preocupante, não existe nenhuma força metafísica, ou nenhum grilo falante legítimo, que os vincule como regra de ouro às nossas vidas.

Afirmamos complicação neste ponto porque estes são caminhos muitas vezes tomados por aqueles que defendem uma emancipação ou pelo menos um levantamento mais forte da sociedade (não estando alguns grupos de inspiração marxista desligados desta atitude). Se, de acordo com a nossa leitura de Marx, não pode ser feito um apelo a uma ordem moral e/ou a uma suposta Justiça que vê os seus direitos não cumpridos, como é então possível uma emancipação? Afinal de contas foi sobre este baluarte que se começou a escrever.

5. Para lá do Justo e do Bom (caminhos para uma possível emancipação)

Mantendo-nos ainda numa prosa jovem marxista, vemos a emancipação a ganhar neste período um caminho claro – a superação da alienação. Como foi destacado, toda esta leitura do Estado, e dos Direitos Humanos, em Marx, esteve ligada a uma compreensão de

como as esferas da alienação podem fazer parte da nossa realidade terrena. Faltaria não ficar por esta análise e seguir em diante de modo a transformar a própria sociedade tornando tal alienação impossível. Esta noção parece já ser ensaiada na própria *Questão Judaica*.

Tomando, sem dúvida, ainda alguns contornos extremamente gerais nas suas formulações, Marx projecta a resolução deste problema real como estando dependente da capacidade dos homens individuais recuperarem a sua natureza genérica enquanto parte da sua existência efectiva, e não em modo hipostasiado (seja este o céu religioso ou o Estado). Ou seja, eles devem converter a sua existência genérica num elemento próprio de cada um, e não apenas colocá-lo numa instância externa, já alienada, no qual já têm uma relação algo lateral com ela:

“Só quando o homem individual real retoma em si o cidadão abstracto e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas «forces propres» como *forças sociais*, e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – [é] só então [que] está consumada e emancipação humana.” (Marx [2] 1843, 1997: 90-91)

A emancipação completa, humana, aparece assim como recuperação efectiva daquilo que foi alienado, e não apenas a criação de uma esfera compensatória onde tal é abordado de forma mediada e parcial. Uma exigência deste género, como não pode deixar de ser sublinhado, leva necessariamente a um horizonte para lá da política e da religião. Seguindo o seu curso, após mostrar-se como a alienação também infecta a nossa vida terrena, é preciso compreender então em que local ela pode ser combatida. Talvez seja aqui o ponto-chave onde se encontra o porquê de uma ida rumo à economia.

Referindo por alto ainda um outro texto, temos o exemplo deste percurso nos *Manuscritos de 1844*. Ganhando definição aquilo que seria a essência genérica que o homem recupera, e o horizonte onde se dá esta, a relação do homem com o seu produzir aparece como sendo fundamental. Se esta essência já era compreendida enquanto tendo importância na maneira como um homem produz o seu viver em sociedade, como já se podia antever em alguns enunciados da própria *Questão Judaica*, cabe aos homens modificarem o próprio modo como esta se liga a cada um individualmente. Assim, a transformação da natureza do trabalho será fundamental porque, como Marx refere, a “*relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do operário com a sua produção.*” (Marx 1932, 2008: 116) Portanto, se o trabalho produz alienação no nosso mundo, é na sua modificação que encontramos uma solução para esta.

Aqui se irá abrigar, neste período jovem, a emancipação humana para Marx. Ela será a transformação da sociedade de forma a que as esferas nesta produzidas pelo nosso trabalho não nos sejam entidades externas, ou seja, como foi dito, a recuperação efectiva daquilo que até então tem sido alienado no nosso viver. Será nesta corrente que o comunismo começa a ser projectado enquanto forma concreta de resolução dos problemas da sociedade:

“O *comunismo* como supressão positiva da propriedade privada (enquanto *auto-alienação humana*) e por isso como *apropriação* real da essência *humana* pelo e para o homem; por isso como regresso completo, consciente e advindo dentro de toda a riqueza do desenvolvimento até agora, do homem a si próprio como homem *social*, i. é, humano” (Marx 1932, 2008: 147).

Claro que esta colocação do problema, e da sua resolução, pode suscitar algumas questões pertinentes. Marx consegue

evadir tanto um registo jurídico como um moral para fundamentar a emancipação. Porém, precisamos perguntar se neste processo a essência humana não acabará por representar um papel análogo a estes vectores criticados por Marx. Assim, em vez de recorreremos a uma ordem moral que devíamos aplicar na terra para tudo ter um final feliz, seria antes preciso recuperar a essência humana até então alienada para concretizar este. No nosso entender, esta pergunta, no final, está dependente de outra que planifica toda esta problemática – é esta essência humana, tratada por Marx na juventude, trans-histórica? Será, mais uma vez, um tesouro que sempre comportámos (talvez nos nossos corações) mas que ainda não o conseguimos apreender de forma a ser efectivamente recuperado nas nossas vidas?

De acordo com a nossa leitura, seria difícil responder afirmativamente a esta pergunta. Ainda há momentos, ao falar-se dos direitos, salientou-se como estes estão em parte ligados a um processo de subjectificação em que o próprio homem é uma matéria passiva capaz de ser determinada de variados modos. Se falamos de homem “natural”, este é muitas vezes mais o tomar imediatamente um fruto de mediações anteriores que não foram elucidadas, não a afirmação de uma existência trans-histórica (tal só seria feito pelos interessados nessa “naturalidade” ou pelos menos atentos). Seria então complicado contrapor, para negar este homem “natural” trans-histórico, uma essência geral trans-histórica.

Claro que estes dois planos poder-se-iam colocar em pontos diferentes. O homem, nas suas modulações e mediações dentro da história, podia ser apenas o delapidado, sempre específico e localizado, desse mármore primordial que seria a própria essência, sempre igual no seu fundo, mas sempre tomando formas diferentes aqui e ali. Todavia, pensamos que também não é esse o caso. No fundo, nós nunca vemos Marx a definir essa essência de um modo específico e fixo.

Se nos é permitido avançar com uma leitura que tem o seu

quê de questionável, ao falar de essência humana genérica, Marx, neste período, parece estar a querer pensar a própria forma como o ser humano se projecta num horizonte social que ultrapassa os limites simples do indivíduo tomado na sua individualidade. A questão fundamental torna-se, assim, no modo como cada um se liga a este horizonte.

No passado, ele parecia ser apenas vivido por muitos ao se ligarem ao céu religioso. Na era da emancipação política, tal mediação é feita por excelência no Estado. O próprio produzir alienante falado por Marx discrimina acima de tudo como se produz essa relação. Os conteúdos alienados da essência já são em si tão multiformes quanto os processos históricos no qual se dá a dialéctica entre produtor e meio geral onde este produz.

Assim, a questão da emancipação localiza-se no modo como se modificam as relações sociais para que a própria esfera comunitária onde vive o homem já não permita um menorizar de cada um ao estar desligado do meio que o alimenta. No fundo, já havia sido isto o pano de fundo da emancipação política. Ela foi o conquistar de um mundo ainda preso pelas cadeias da feudalidade. Ela foi um conquistar de seguranças até então inauditas na história quanto ao modo como cada um pode ter algo a dizer, e a fazer, para a sua comunidade. Neste sentido, fez, e ainda faz, sentido lutar por direitos que podem dar uma maior dignidade à nossa vida.

Contudo, se queremos ganhar direitos que nos favorecem de modo mais omnilateral, ou até mesmo ir rumo a uma sociedade onde a ordem está de tal modo estruturada que a própria esfera jurídica perde a sua importância (pois como temos visto até agora, esta tem um papel compensatório e vinculativo) talvez seja preciso levar ao fundo a mensagem por detrás da emancipação humana. Quebrando os liames da nossa era, esta procura estabelecer uma relação autónoma de cada um com o meio que o alimenta e o cerca. Procura, nesta perspectiva construtiva, criar uma igualdade não só formal, mas igualmente efectiva. Até se concretizar esta visão (se ela

for de algum modo possível) realmente seremos todos iguais, mas alguns (que sabem bem quem são) continuarão sempre mais iguais que os outros.

Referências:

- Marx, K. (1975). *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* (Artur Morão, Trad.). In Edições 70 (Ed.). *Escritos de Juventude* (61-77). Lisboa: Edições 70.
- Marx, K. (2008). *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* (Editorial Avante, Trad.), In Colección Os Grandes Filósofos (55-243), Madrid: Prisa Innova S.L.
- (Marx [2]) – Marx, K. (1997). *Para a Questão Judaica* (José Barata-Moura, Trad.). Lisboa: Edições Avante .
- Marx, K., Engels, F. (2008). *Teses sobre Feuerbach* (Álvaro Pina, Trad), In Barata-Moura, J., Chitas, E., Melo, F., Pina, A. (Ed.) *Marx Engels Obras Escolhidas em Três Tomos – Tomo I* (13-16). Lisboa: Edições Avante.