

Recebido em set. 2012
Aprovado em nov. 2012

**ESTADO MODERNO E ABSTRAÇÃO DO HOMEM NA SOCIEDADE
CIVIL-BURGUESA: A CRÍTICA DE MARX AOS DIREITOS
HUMANOS**

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO *

RESUMO

Pretendemos apresentar a reflexão de Marx sobre os direitos humanos, tal como ele a expõe em *Para a questão judaica* (1843). Trata-se de pensar a experiência social-política moderna na qual se constitui uma duplicação da existência do homem, com sua redução, e conseqüente isolamento, a membro da sociedade civil-burguesa, par de sua posição como cidadão, membro do Estado político. A crítica de Marx dirige-se a essa duplicação do homem, característica da experiência no Estado político moderno, no qual, por conta desta duplicação, a vida genérica aparece como meio de realização da vida particular egoísta, do membro da sociedade civil-burguesa.

PALAVRAS-CHAVE

Estado Moderno. Sociedade. Karl Marx. Direitos humanos.

* Assistente Social, Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e doutorando em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP.

ABSTRACT

We intend to submit the Marx's reflection about human rights, as he exposes in the *Jewish Question* (1843). It think the modern political-social experience which is a doubling of the existence of man, with its reduction, and consequent isolation, a member of civil society-bourgeois, pair of its position as a citizen, member of the political State. Marx's criticism addressed to this doubling of the man, characteristic of the experience in the modern political State, in which, on account of this duplication, the generic life appears as a means of achieving selfish, private life of bourgeois-civil society member.

KEYWORDS

Modern State. Society. Karl Marx. Human rights.

1 INTRODUÇÃO

Para Marx, o processo de emancipação política do qual resulta o Estado moderno consiste na “dissolução da velha sociedade”, na qual, antes, “os elementos da vida civil (como, por exemplo, a posse ou a família, ou o modo de trabalho) estavam elevados a elementos da vida do Estado” (MARX, 2009, p. 68). Lá, de certo modo, os elementos particulares confundem-se com a própria política, de modo que passa “a relação particular da sua corporação para com o todo do Estado [a se constituir] na sua relação universal própria para com a vida do povo, bem como a sua atividade em situação universal” (Ibidem). Dito de outro modo, universalidade e particularidade nas antigas sociedades pré-capitalistas mantêm uma relação tal que os elementos da vida civil assumem formas de “sociedades *particulares*” e, do mesmo modo, “a unidade do Estado (bem como a consciência, a vontade e a atividade da unidade de Estado – o poder de Estado universal) aparece igualmente como assunto *particular* de um soberano” (MARX, 2009, p. 68-69).

Segundo Marx, a emancipação política moderna foi a revolução capaz de derrubar o “caráter da velha sociedade”. A revolução política foi capaz de fazer emergir o Estado político moderno com base em sua instituição enquanto universalidade separada dos elementos particulares da vida dos indivíduos. Esta transformação, conforme considera Marx,

[...] *suprimiu*, com isso, o *caráter político da sociedade civil*. Destroçou 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. Soltou o espírito político que, de algum modo, estava dissipado, fracionado, diluído nos diversos becos da sociedade feudal; reuniu-o dessa dispersão, libertou-o da sua mistura com a vida civil, e constituiu-o como a esfera da comunidade, dos assuntos *gerais* do povo, em independência ideal relativamente àqueles elementos *particulares* da vida civil. (MARX, 2009, p. 69).

O processo de constituição do Estado político moderno, que podemos chamar com base em Marx de revolução política ou emancipação política, é um processo em que a “sociedade feudal foi dissolvida no seu fundamento, no *homem*. Mas no homem tal como ele era realmente fundamento dela, no homem *egoísta*” (Ibidem). Para Marx, é justamente este fundamento, o “*homem*, o membro da sociedade civil, [que] é agora a base, o pressuposto, do Estado político moderno. É por ele reconhecido como tal nos direitos do homem” (Idem, p. 70). Não que o Estado político seja constituído como expressão imediata desse fundamento egoísta, mas sim que a existência do Estado político universal se manifesta agora como uma exigência para que este fundamento particular se expresse e se efetive como tal.

Na verdade, podemos dizer que, na perspectiva de Marx, a emancipação política é justamente a constituição do “homem egoísta”, do “burguês” (isto é, o membro da sociedade civil-burguesa) como fundamento político do Estado. E isto na medida em que este é isolado como particularidade na esfera da

sociedade civil-burguesa, cuja realização se dá mediado pelo próprio Estado como sua forma universal abstrata. “A constituição do Estado político, e a dissolução da sociedade civil nos indivíduos independentes – de que o direito é a relação [...] perfaz-se num e no mesmo ato” (Ibidem). Para Marx, portanto, a reflexão acerca da relação entre Estado (universalidade) e sociedade civil (particularidade) é central para a compreensão da constituição do Estado político moderno. Se antes, na experiência feudal, universalidade e particularidade se diluíam na vida social de modo a praticamente se confundirem, agora, no moderno Estado político, a separação e oposição destes elementos constituem o próprio fundamento da experiência política moderna.

2 SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA E GÊNESE DO “HOMEM”

Que a particularidade seja a forma lógica da sociedade civil-burguesa, sabemos-lo com Hegel. Nas palavras deste filósofo alemão, o princípio da sociedade civil-burguesa é “a pessoa concreta, que como *particular* é fim para si, enquanto ela é um todo de carências e uma mistura de necessidade natural e arbítrio” (FD, § 182).¹ Nesta referência ao princípio que constitui a sociedade civil-burguesa, Hegel aponta elementos que nos conduzem para uma reflexão que considere a sociedade civil numa necessária relação com o Estado, ou se quisermos, com a universalidade. Dizemos isso com base na continuidade da citação referida

¹ Mantemos no corpo do texto a forma tradicional de citação desta obra de Hegel (2000).

anteriormente, em que Hegel apresenta o segundo princípio geral da sociedade civil e de sua exposição especulativa: “a pessoa particular, enquanto ela está essencialmente em *relação* a outra particularidade, assim que cada uma se faça valer e se satisfaça *mediada* pela outra e, ao mesmo tempo, pura e simplesmente só enquanto mediada pela forma da universalidade, é o outro princípio” (ibidem). De modo mais claro, a ligação das particularidades pessoais entre si, egoisticamente posicionadas nesta relação a fim de satisfazer suas próprias necessidades, é, conforme Hegel, mediada pelo princípio da universalidade, cuja determinação mais desenvolvida (*eo ipso*, concreta) é o Estado.

O Estado como universalidade aparece para Hegel como fim ao qual tendem as formas da particularidade postas como família e sociedade civil. É exatamente esta a crítica marxiana de 1843 à concepção hegeliana de Estado: a relação entre família e sociedade civil com o Estado é aí apresentada especulativamente, relação na qual aquelas se expressam “como *manifestação, fenômeno*” deste último. Na perspectiva especulativa, essa relação é captada como atividade interna da ideia. Para Marx, o que ocorre na exposição da Filosofia hegeliana do Direito, que tem como fundamento o movimento especulativo do conceito de liberdade, é a inversão da verdadeira e efetiva relação entre família, sociedade civil e Estado. Essa inversão se expressa quando Hegel concebe a família e a sociedade civil numa forma contrária à que ocorre na realidade: ele as considera não na sua condição de “pressupostos (*Voraussetzungen*) do Estado”, “elementos propriamente

ativos”, “sujeitos reais”, mas como “momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com outro significado” (MARX, 2005, p. 30). Ora, ressalta Marx, “os cidadãos do Estado (*Staatsbürger*) são membros da família e membros da sociedade civil” (Ibidem). Pensados desta forma, eles não podem ser considerados senão como sujeitos constitutivos do próprio Estado. Melhor dizendo: a família e a sociedade civil, cujos membros também são membros componentes do Estado, não podem ser entendidas senão como elementos determinantes do Estado, seus reais pressupostos.

Para Hegel, portanto, a verdade da particularidade está no seu pleno desenvolvimento na forma da universalidade concreta. O universal concreto (ou singularidade), como Estado, é o pleno desenvolvimento da universalidade pela mediação da particularidade. Assim, o universal concreto, enquanto momento mais determinado do desenvolvimento do real, tal como aparece na exposição, é enquanto fundamento do particular “seu fim supremo.” O particular se legitima na medida em que “se eleve à *forma da universalidade* e nessa forma procure e tenha seu subsistir” (FD, § 186). Dito de outro modo a sociedade civil ascende ao Estado e este último é então o seu fundamento, a sua forma desenvolvida.

Opera-se no desenvolvimento da exposição especulativa uma superação da sociedade civil-burguesa que a mantém em suas determinações próprias. A universalidade que age no interior da sociedade civil-burguesa – universalidade esta que a continuidade da exposição vai mostrar dever-se à sua

imanência ao Estado, que desse modo se demonstra ser seu fundamento – se apresenta, antes de tudo, como “sistema de dependência omnilateral”, em cuja primeira visão, no dizer de Hegel, nos aparece como “o *Estado externo* – o *Estado de necessidade constringente e do entendimento*” (FD, § 183). Esse sistema de dependência e constrição (que, contudo, tal como o entendimento com relação às determinações do real, separa e isola os indivíduos postos aí como egoístas) se determina dessa forma porque, nela, “a subsistência e o bem-próprio do singular, bem como seu ser aí jurídico, estão entrelaçados com a subsistência, o bem próprio e o direito de todos” (*idem*); trata-se, segundo Hegel, de uma “conexão” entre os particulares egoístas, que os coloca, em seu egoísmo, e por causa dele, numa dependência ao movimento geral dos demais.

É esse sistema de dependência omnilateral que Hegel denomina também de “sistema de carências”, primeira forma da sociedade civil-burguesa, na qual, justamente, o particular se constitui como “carência subjetiva” (FD, § 189), ou ainda, como *homem*: enquanto o objeto “na sociedade civil em geral é o *cidadão* [*Bürger*] (como *bourgeois*) – aqui, do ponto de vista das carências [...] é o concreto da representação, o que se chama *homem*; portanto, é pela primeira vez aqui e só aqui que se fala nesse sentido de *homem*” (FD, § 190). A categoria do *homem* é, portanto, a do membro da sociedade civil-burguesa, o *Bürger* ou *bourgeois*, quando determinado pelas carências subjetivas, carências essas que não são dadas naturalmente, mas elas mesmas constituídas no interior

das relações sociais em que podem ser satisfeitas. Ainda que essas carências sejam aquelas que, no homem, substituem as do animal (portanto, carências sociais imediatas ou naturais, cf. § 194), elas o são enquanto socialmente mediadas, tanto em sua constituição quanto em sua satisfação: primeiramente, é certo que, por definição, o *homem* é, na exposição especulativa da sociedade civil-burguesa, essa “multiplicação das carências e meios” (que nisso difere do animal, que “tem um círculo restrito de meios e modos de satisfação de suas carências, igualmente restritas”, *FD*, § 190); e é assim porque essa particularidade como carência subjetiva (justamente, o *homem*) é categorialmente produzida pelas relações nas quais se situa, a saber, aquelas em que ela somente “alcança a sua objetividade [...], a sua satisfação á) por meio das coisas externas [...] e â) pela atividade e pelo trabalho [...]” (*FD*, § 189).² Essas carências constitutivas do homem no âmbito da sociedade civil-burguesa se constituem já no interior de relações com outros e são, no interior dessas mesmas relações, satisfeitas: “as carências e os meios tornam-se um *ser* para *outros*, por cujas carências e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada” (*FD*, § 192).

A cisão entre o *homem* (*Mensch*), forma imediata ou natural do membro da sociedade civil-burguesa (o *Bürger* ou *bourgeois*), e o membro do Estado exposta aí por Hegel é o ponto de partida de Marx em *Para a*

² Essas atividades e relações são aquelas próprias da economia mercantil capitalista, tal como Hegel, talvez um pouco desajeitadamente, toma da Economia Política.

questão judaica. Como *Bürger*, o “cidadão” se diz aqui como membro da sociedade civil-burguesa, justamente por isso “no sentido do *bourgeois*”, conforme diz Hegel; e, portanto, distintamente do cidadão, no sentido do *citoyen*, o membro do Estado. Em Marx, essa cisão se repõe, do mesmo modo, tendo por um lado, como determinação universal, o membro do corpo político, do Estado, o cidadão, e por outro como determinação particular, o membro da sociedade civil-burguesa, o *burguês* ou, como ser de carências, simplesmente *homem*. Marx apresenta do seguinte modo essa cisão que, para ele, é fundamental à forma política moderna:

[...] o homem, tal como ele é membro da sociedade civil[-burguesa], vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* que é diferente do *citoyen*, porque ele é o homem na sua existência individual sensível *mais próxima*, enquanto o homem *político* é apenas o homem abstraído, artificial, o homem como uma pessoa *alegórica, moral*. O homem real só é reconhecido na figura do indivíduo *egoísta*, o homem verdadeiro só [é reconhecido] na figura do *citoyen* abstrato.³

3 CITOYEN, BOURGEOIS: UNIVERSALIDADE ABSTRATA, PARTICULARISMO EGOÍSTA

Subsidiada pela relação entre sociedade civil-burguesa e Estado pensada por Hegel, a crítica marxiana do Estado político moderno se estabelece em *Para a questão judaica*, onde se desenvolve com base

³ Marx, K. *Para a questão judaica*, p. 70-71.

em sua análise da relação entre emancipação política e emancipação humana. Por meio dessa relação o Estado político moderno, que é expressão da forma da emancipação política, é pensado como meio de realização do particularismo da sociedade civil-burguesa. É justamente por meio da cisão entre sociedade civil-burguesa e Estado que o indivíduo aparece igualmente cindido em burguês e cidadão.⁴ O segundo é condição de realização do primeiro. Da mesma forma, o Estado político moderno, forma da emancipação política, é a condição da realização do elemento particularista da sociedade civil-burguesa, na qual o *homem* aparta-se e isola-se frente aos outros *homens* e de seu ser genérico. Segundo Marx é o próprio processo da emancipação política que põe esta cisão. Diz ele:

Onde o Estado político alcança o seu verdadeiro desabrochamento o homem leva – não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida – uma vida dupla, uma [vida] celeste e uma [vida] terrena: a vida na comunidade política (em que ele se [faz] valer como ser comum) e a vida na sociedade civil[-burguesa] (em que ele é ativo como homem privado, considera os outros homens como meio, se degrada a si próprio à [condição] de meio, e se torna juguete de poderes estranhos) (MARX, 2009, p. 50-51).

⁴ Bercovici, ao tratar da discussão acerca da democracia econômica, aponta como seu fundamento “a constatação de que o trabalhador deveria ser, ao mesmo tempo, cidadão do Estado (*Staatsbürger*) e cidadão da economia (*Wirtschaftsbürger*).” (Bercovici, G. *Constituição e estado de exceção permanente. Atualidade de Weimer*, 2004, p. 60). Esta parece ser a reposição desta cisão aqui desenvolvida por Marx do *citoyen* e *bourgeois*.

Para Marx, nessa experiência moderna a vida genérica do homem se apresenta identificada com a forma do Estado político emancipado. Posto como tal, o Estado político moderno estabelece com a vida material, do indivíduo particular, uma relação de oposição. Se, como membro do Estado, o cidadão, emancipado politicamente, aparece na sua relação de igualdade, ou seja, numa mesma condição diante da vida *comum* (no sentido da comunidade) com os outros cidadãos, já como *homem*, membro da sociedade civil-burguesa, indivíduo isolado, ele expõe toda a sua dimensão egoísta, enquanto separado, diferenciado de outros *homens*. Marx chama a atenção exatamente para o fato de esta aparente contradição ser a própria natureza da emancipação política. Se, para Bruno Bauer, a existência da religião aparecia como uma fissura na vida do Estado político emancipado, para Marx, a aparição da religião (assim como a aparição de quaisquer outros elementos particulares: propriedade, nascimento, ocupação etc.) expressa o modo específico de ser do Estado político moderno.

A emancipação política do Estado não significa a extinção do elemento particular, cujo âmbito próprio é a sociedade civil-burguesa; pelo contrário, significa a sua posição em um novo patamar, em uma nova relação com a universalidade, justamente no Estado político que mantém uma relação mediata com o particularismo burguês. A relação entre o que se apresenta como elementos particulares (“da vida popular real”) e o Estado feito universalidade pelo isolamento desses mesmos elementos não se constitui

como uma anulação dos primeiros, mas os confirma por meio do próprio Estado; e se constitui, do mesmo modo, como condição da existência do Estado politicamente emancipado. Ou seja:

O Estado suprime, à sua maneira, a diferença do *nascimento*, do *estado* [social, *Stand*], da cultura, da ocupação [profissional, *Beschäftigung*], quando declara diferenças não-políticas o nascimento, o estado, a cultura, a ocupação, quando (sem atender a estas diferenças) proclama cada membro do povo participante *por igual* da soberania popular, quando trata todos os elementos da vida popular real do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado deixa *atuar* a propriedade privada, a cultura, a ocupação, [a religião] à maneira *delas* (i. e., como propriedade privada, cultura, ocupação, [religião]) e fazer valer a sua essência particular. Muito longe de abolir 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 esses seus elementos (Idem, 50).

Ao Estado, portanto, não corresponde, em seu processo de emancipação política, a dissolução “da vida popular real” de seus membros. Ao contrário, é por meio da existência destes indivíduos agora na forma particular que ele se põe, opositivamente, como universal, como sua vida comum alienada. “Sem dúvida! Só assim, *por cima* dos elementos *particulares*, [é que] o Estado se constitui como universalidade” (Ibidem). É fundante da realização da emancipação política do Estado essa cisão dos indivíduos e, nesta cisão, a separação entre a sua dimensão particular e a sua dimensão universal.

A questão fundamental, contudo, é a pergunta pela gênese dessa condição do membro da sociedade-civil burguesa como *homem*: “Por que é que o membro da sociedade civil é chamado ‘homem’ (pura e simplesmente homem), por que é que os seus direitos são chamados *direitos do homem*? A partir de quê nós explicamos esse fato?” (Idem, p. 63). Na perspectiva de Marx, cuja polêmica com Bruno Bauer tem como pano de fundo sua própria interlocução com Hegel, essa pergunta se torna importante com base na discussão hegeliana sobre o *homem* como ser de carências imediatas e naturais socialmente mediadas, constituído como tal nas relações sociais próprias à sociedade civil-burguesa. Em Hegel já está posta a natureza histórico-social do isolamento da condição imediata e natural do *homem* como ser de carências constituídas e satisfeitas no interior de um sistema de dependência omnilateral, de um estado de dependência e constrição universal; por isso é que, para ele, o *Mensch* é o *Bürger*, “no sentido do *bourgeois*”. Se o isolamento e a distinção do homem como ser de carências naturais e imediatas, em face de sua existência política, não são um fenômeno natural, mas social, cabe a pergunta, propriamente dialética, sobre a gênese desse fenômeno histórico. O próprio Marx responde essa questão nos seguintes termos: “A partir da relação do Estado político com a sociedade civil[-burguesa], a partir da essência da emancipação política” (Ibidem). Se, por sua essência, a emancipação política moderna explica a produção do *homem*, é porque essa forma de emancipação constitui e mantém a sociedade civil-

burguesa, lugar onde, segundo já Hegel, o homem é isolado e abstraído como ser de carências imediatas. Em outras palavras, a emancipação política põe, para os indivíduos, a sua dupla existência como homem (burguês) e cidadão. É por meio dessa relação entre sociedade civil-burguesa e Estado que Marx pensa a dupla existência do homem na modernidade. Trata-se em Marx de pensar a gênese e o princípio imanente da constituição do homem pelas relações constitutivas da sociedade civil-burguesa, como ser de carências imediatas e naturais no interior de um “sistema de dependência e constrição” (Hegel).

4 A CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO DIREITOS DO MEMBRO DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA

Um *topos* privilegiado para a compreensão dessas posições de Marx pode estar na sua análise dos direitos humanos. Para Marx, o exercício dos direitos humanos está condicionado à existência do homem como ser político. Ou seja: “esses direitos humanos são direitos *políticos*, direitos que só podem ser exercidos na comunidade [*Gemeinschaft*] com outros” (Idem, p. 60). Estabelece-se aqui uma relação que expressa a duplicidade em que o homem se constitui na experiência política moderna. Por um lado, é posto, inserido, na comunidade, na forma de seu ser genérico, ao qual correspondem os chamados *droits du citoyen*; por outro lado, considerado na sua existência particular, como membro da sociedade civil-burguesa, são-lhe correspondentes os *droits de l’homme*. No dizer

de Marx, “os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, não são outra coisa senão os direitos do membro da sociedade civil[-burguesa, *bürgerliche Gesellschaft*], i.e., do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (Idem, p. 63). Desse modo, o *homme* é, antes de tudo, o *bourgeois*, o membro da sociedade civil-burguesa, cujas relações de carência e dependência universal o constituem. Essa sinonímia entre o *homem* e o *burguês* é aqui fundamental, justamente porque aponta a gênese da redução dos indivíduos à condição de *homme* na própria sociedade civil-burguesa, na sua condição de *bourgeois*. Por isso a dupla posição dos direitos segue a dupla existência dos indivíduos na modernidade, os primeiros (direitos do *homem*) apresentando-se como fim dos segundos (do *cidadão*), de modo que estes se constituem como possibilidade de efetivação daqueles. O que aqui está expresso é mais precisamente a própria condição da sociedade civil-burguesa na sua relação com o Estado. Os direitos do homem, direitos do membro da sociedade civil-burguesa, encontram na esfera do Estado, na sua forma de emancipação, na cidadania política, a possibilidade mesma de sua formalização e realização.

Nesse sentido, o que Marx intenta é a exposição crítica – isto é, a apresentação dos limites – da própria natureza da emancipação política: não apenas como constituição do cidadão enquanto ser genérico acima de todos os elementos particularistas do homem, expressão do seu interesse privado, mas também como abstração desses elementos que persistem e permanecem enquanto

tais isolados na sociedade civil-burguesa. Por isso ele define desse modo a emancipação política moderna:

A revolução política dissolve a vida civil [-burguesa] nas suas partes componentes, sem revolucionar e submeter à crítica essas mesmas partes componentes. Ela comporta-se para com a sociedade civil[-burguesa], para com o mundo das carências [*Bedürfnisse*], 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 sua base natural (Idem, p. 70).

O Estado moderno, portanto, se relaciona com a sociedade civil-burguesa como com “sua base natural”, pois indica precisamente que o homem, constituído enquanto tal no “mundo das carências, do trabalho, dos interesses privados, do Direito privado” (Marx), é uma condição tornada natural pela forma moderna da emancipação política, cuja essência é a constituição de uma esfera política universal que produz, como base, a esfera dos particularismos, a sociedade civil-burguesa em oposição àquela. Se Hegel havia notado que as carências imediatas e naturais eram, contudo, mediadas socialmente, de modo que essas imediatidade e naturalidade têm sua gênese num sistema de carências e satisfação caracterizado pelo trabalho e pela dependência recíproca e constringente, Marx agora chama atenção para a naturalização, em face do e pelo próprio Estado moderno, das relações sociais que, no âmbito da sociedade civil-burguesa, constituem o homem, ao assim isolarem-no, como ser

de carências a serem satisfeitas no interior de referido “sistema”. Nele ocorre o *isolamento do homem*, ao mesmo tempo, *diante de si mesmo*, uma vez que duplicado em homem e em cidadão, e *diante dos outros homens*, igualmente isolados em existências abstratas, através da efetivação dos direitos cidadãos, dos membros do Estado. É porque se encontram socialmente isolados numa forma de existência natural e, portanto, duplicados em *homem e cidadão*, que os indivíduos se encontram isolados e separados uns dos outros.

Nas reflexões de Marx sobre as declarações históricas dos direitos do homem e do cidadão, esses aparecem com uma relação na qual a dimensão particular, egoísta, burguesa propriamente dita, se constitui, como direitos do homem, na base mesma dos direitos do cidadão. Neles, se manifesta essa redução dos indivíduos a uma existência natural, por meio da qual se institui o isolamento e a cisão do homem em face de si mesmo e, em consequência, em face de outros igualmente reduzidos, isolados e cindidos. Conforme indica a Declaração de 1793, em seus artigos 1º e 2º, “os direitos naturais e imprescindíveis são: a igualdade, a liberdade, a segurança, a propriedade”. Posto de tal modo nas conhecidas declarações, “o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudique os direitos de outrem” (1793 e 1791, com pequenas nuances), a liberdade corresponde, na interpretação de Marx, ao direito que de modo mais decisivo se caracteriza pelo isolamento do homem, pela sua posição frente a outro homem na forma de uma oposição. Ora, este direito à liberdade “não se baseia na vinculação do homem com

o homem, mas, antes, no isolamento do homem relativamente ao homem” (MARX, 2009, p. 64), que, como outro, separado, aparece-lhe como seu limite. Se a liberdade é então o direito que afirma a oposição homem-homem, a relação limite, o isolamento, por sua vez o direito à propriedade é, nas palavras de Marx, “a aplicação prática” daquele primeiro. No direito humano à propriedade expõe-se, concretamente, o “interesse próprio” pelo qual o homem pode *à son gré* usufruir de seus bens. Neste sentido então, Marx conclui: “Aquela liberdade individual, assim como esta aplicação dela, formam a base da sociedade civil[-burguesa]. Ela faz com que cada homem encontre no outro homem, não a realização, mas antes a barreira da sua liberdade” (Ibidem). Ou seja: o direito à liberdade expõe ao homem, diante do outro homem, a existência de seu interesse particular, de sua vontade arbitrária, que se confronta com outra vontade igualmente particular e arbitrária. Dito de outro modo, o direito à liberdade expõe o homem, diante de outro homem, como homem simplesmente, como *bourgeois, égoïste*.

Ao direito humano da liberdade, Marx associa ainda outro direito, o direito humano à igualdade, a qual “não é senão”, segundo o referido autor, “a igualdade da liberdade acima descrita, a saber: que cada homem seja, de igual modo, considerado como essa mônada que repousa sobre si [própria]” (Idem, p. 64-65). Pensada, portanto, com base em “seu significado não-político” – i.e., como determinação da sociedade civil-burguesa, lá onde o homem se constitui e se encontra – a igualdade expressa a condição pela

qual o indivíduo, precisamente enquanto homem, se determina como particularidade apartada e isolada dos outros indivíduos. A igualdade aí posta se refere ao fato de os homens, porquanto constituídos enquanto tais na sociedade civil-burguesa, serem igualmente indivíduos egoístas sob a forma da particularidade. E para então que cada um dos indivíduos possa apresentar-se em seu isolamento e garantir que essa sua dimensão egoísta seja assegurada, o direito à segurança, conforme Marx, se impõe como necessário. Segundo a interpretação marxiana: “A segurança é o supremo conceito social da sociedade civil[-burguesa], o conceito de polícia, porque a sociedade toda apenas existe para garantir a cada um dos seus membros a conservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade” (Idem, p. 65). O egoísmo, pelo qual o homem se constitui no seu isolamento dos outros homens como membro da sociedade civil-burguesa, é pois o mote dos direitos humanos. E a segurança é a condição *sine qua non* este egoísmo pode se efetivar.

Para Marx, todos os chamados direitos humanos permanecem no âmbito da condição egoísta, produzida, nas condições da sociedade civil-burguesa, pela redução dos indivíduos ao *homem*, ser de carências naturais, e ao seu duplo, o *cidadão*, no qual se hipostasia uma elevação à existência genérica. As palavras de Marx, a esse respeito, são muito claras:

Nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta, além do homem tal como ele é membro da sociedade civil[-burguesa], a saber: [um] indivíduo remetido a si,

ao seu interesse privado e ao seu arbítrio privado, e isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, [é] antes a própria vida genérica, a sociedade, [que] aparecem como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação da sua autonomia original. O único vínculo que os mantém juntos é a necessidade da natureza, a carência [*Bedürfnis*] e o interesse privado, a conservação da sua propriedade e da sua pessoa egoísta (Idem, p. 65-66).

Daí que as declarações dos direitos humanos se refiram ao homem, simplesmente *homem*, reduzido na sociedade civil-burguesa à “necessidade da natureza”, à “carência” e ao “interesse privado” – portanto, e em consequência, ao “indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado [particular] e ao seu arbítrio privado, e isolado da comunidade”. Nessa crítica de Marx aos direitos humanos a relação entre o homem e o cidadão é exposta no interior da relação entre a sociedade civil-burguesa e o Estado, justamente ao explicar essa duplicação dos indivíduos pela abstração (isolamento, separação) da condição dos mesmos às necessárias carências naturais no interior das relações sociais burguesas. O princípio constituidor do Estado político moderno, a vida humano-genérica, torna-se um meio exterior de realização do princípio constituidor da sociedade civil-burguesa, o *homem* tal como aí se constitui. É neste sentido que, para Marx,

[...] a cidadania de Estado rebaixa mesmo a *comunidade política* dos emancipados políticos a mero meio para a conservação destes chamados direitos do homem; que, portanto, declara o *citoyen*

servidor do *homme* egoísta; [que] degrada a esfera em que ele se comporta como ser parcelar; [que,] finalmente, não [é] o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* [que] é tomado por homem verdadeiro e propriamente dito. (Idem, p. 66).

5 CONCLUSÃO

Nesta compreensão de Marx, a sociedade civil-burguesa se apresenta numa relação de determinação para com o Estado político moderno. Trata-se de uma experiência na qual “a vida política declara-se um mero meio, cuja finalidade é a vida da sociedade civil[-burguesa]” (Idem, p. 66), isto é, a dimensão humano-genérica (universal) se subsume à dimensão humano-particular; o cidadão torna-se possibilidade de realização do homem burguês. Mas essa relação não aparece para os indivíduos assim de modo claro. Se, na exposição marxiana, a relação de subordinação da esfera política com relação à esfera da vida burguesa fica evidente, esta forma da relação não se apresenta de modo tão visível na realidade: “na consciência dos emancipados políticos, a relação está posta de cabeça para baixo e a finalidade aparece como meio [e] o meio como finalidade” (Idem, p. 68). Noutros termos, portanto, o que aparece na consciência política dos indivíduos é a vida estatal posta como fim, da qual então a vida civil-burguesa (em termos hegelianos, o particular) seria apenas o meio (nesse sentido, o próprio Hegel, em sua *Filosofia do direito*, teria adotado a inversão própria à “consciência dos emancipados politicamente”).

E este é o enigma da política na modernidade. Constitui o processo de emancipação política do Estado essa consciência política na qual a relação daquele com a sociedade civil-burguesa aparece invertida, assim como, e inseparavelmente, a condição civil-burguesa produz-se como condição natural do homem. A condição carente do homem, como condição à parte, isolada em si mesma num interior de um sistema que medeia seu surgimento e sua satisfação, torna-se ela objeto de certeza imediata, portanto, “natural”, ponto de partida supostamente natural da vida genérica, que a superaria justamente no Estado:

O homem, tal como é membro da sociedade civil[-burguesa], o homem impolítico, aparece, porém, necessariamente como o homem natural. Os *droits de l’homme* aparecem como *droits naturels*, pois a *atividade autoconsciente* concentra-se no *ato político*. O homem *egoísta* é o resultado *passivo* (apenas, *encontrado*) da sociedade dissolvida, [é] objeto de *certeza imediata*, portanto, objeto *natural* (Idem, p. 70).



6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERCOVICI, G. *Constituição e estado de exceção permanente. Atualidade de Weimer.* Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

HEGEL, G. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito – Terceira parte: A Eiticidade.* Segunda seção: A sociedade civil. Tradução Marcos Lutz Müller. Campinas: Unicamp, 2000.

MARX, K. *Zur Judenfrage. Karl Marx & Friedrich Engels Werke*, B 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976.

_____. *Para a questão judaica.* Tradução José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel.* Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

