

ESTADO E SOCIEDADE CIVIL: A DINÂMICA ENTRE VALIDADE, EFICÁCIA E EFETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS SOB AS CONDIÇÕES DE REPRODUÇÃO DA SOCIABILIDADE BURGUESA

Vinicius Barbosa de Araújo¹

SUMÁRIO: INTRODUÇÃO; 1. A RELAÇÃO ENTRE ESTADO E SOCIEDADE CIVIL; 2. CIDADÃO E HOMEM: A DUALIDADE DO INDIVÍDUO E OS LIMITES DA EMANCIPAÇÃO MERAMENTE POLÍTICA; CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Resumo: o artigo tenciona discutir a dinâmica existente entre categorias das normas jurídicas como validade, efetividade e eficácia a partir da perspectiva possibilitada por dois construtos teóricos de Marx: a relação de determinação (“*Bestimmung*”) entre Estado e sociedade civil, descrita em textos como *Critica da Filosofia do Direito de Hegel*; e a dicotomia entre emancipação política e emancipação humana, debatida em *Sobre a Questão Judaica*.

Palavras-chave: Estado e sociedade civil, emancipação política e emancipação humana, direitos humanos fundamentais.

Abstract: this paper intents to discuss the dynamics between legal norms’ categories such as validity, effectiveness and efficacy from the perspective enabled for two Marx’s theoretical constructions: the relation of determination (“*Bestimmung*”) between state and civil society, described in texts such as *Critique of Hegel’s Philosophy of Right*; and the dichotomy between political emancipation and human emancipation, debated *On The Jewish Question*.

Keywords: state and civil society, political emancipation and human emancipation, human constitutional rights.

¹ Graduado em Direito pela UNESP, mestrando do programa de pós-graduação em Direito da UNESP.

INTRODUÇÃO

Este texto parte da seguinte consideração: não há em Marx algo como uma teoria do direito, mas elementos que possibilitam uma teorização ainda por se realizar propriamente. O projeto teórico de Marx tem a intenção de examinar as condições de formação, reprodução e dissolução da sociedade civil burguesa por meio daquilo que chamou de *Crítica da Economia Política*. A noção de *crítica* elaborada por Marx, tão central ao seu pensamento, é já apresentada em 1843 no texto conhecido como *Manuscritos de Kreuznach* ou *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – Marx, debatendo a caracterização do Poder Legislativo apresentada por Hegel, conclui a respeito do tipo de crítica empreendida ao pensamento jus-político hegeliano pelos jovens hegelianos de esquerda, com quem viria a romper definitivamente em *A Sagrada Família*:

A crítica vulgar cai em um erro *dogmático* oposto [ao de Hegel]. Assim, ela critica, por exemplo, a constituição. Ela chama a atenção para a oposição entre os poderes etc. Ela encontra contradições por toda parte. Isso é, ainda, crítica dogmática, que *luta* contra seu objeto [...]. A crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente as contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico (MARX, 2005, p. 108).

Pode-se dizer que é pela via da *crítica filosófica* que Marx se aproxima de seus interlocutores, entre eles Hegel e os teóricos da

Economia Política clássica². Desse modo, mais do que apontar a Economia Política como a teorização da lógica de classe da burguesia, Marx esclareceu suas contradições e necessidades internas e externas por o que ela se apresentava como tal, partindo desse *desmantelamento crítico* – fazendo uso, inclusive, da reelaboração de categorias – para construir sua teoria social. No mesmo sentido é o pensamento de Marx tributário do de Hegel, pois mais do que apenas apontar-lhe as resoluções consideradas problemáticas ou aceitar-lhe incólume, Marx partiu de uma reelaboração crítica do arsenal categorial hegeliano para desenvolver um pensamento original³. Tendo isso em vista, há de se formular duas questões: é possível acercar-se de uma teoria do direito pela via da crítica filosófica? As tentativas mais notórias de teorização marxista sobre o direito apreenderam a especificidade do pensamento marxiano, bem como o seu nexu interno?

Certo é que, em seu itinerário cognoscente, Marx oferece três produtos: uma perspectiva ontológica, guiada pela noção de *totalidade* e atenta à *doutrina da essência* hegeliana; uma proposta epistemológica, subordinada à primeira, consistente na elevação do abstrato ao concreto por meio da “elaboração da intuição e da representação em conceitos” (MARX, 1982, p. 15); e uma construção teórica, circunscrita aos limites

² Assume-se aqui que a noção de *três fontes do marxismo*, elaborada por Kautsky e divulgada por Lênin, é, além de problemática, inadequada. Sua crítica é conduzida de maneira bastante pertinente por José Chasin na primeira parte de *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica* (2009).

³ Conforme dito, a aproximação de Marx em relação ao pensamento de Hegel se dá pela via da crítica, consignada especialmente em três textos marxianos que dialogam especificamente com outros hegelianos: a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, em que Marx debate *Princípios da Filosofia do Direito*; *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, cujos ânimos teóricos são a dialética do senhor e do escravo e as noções de externalização (“*Entäußerung*”) e alienação (“*Entfremdung*”), trabalhadas por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*; *Grundrisses*, em especial a *Introdução de 1857*, em que é patente o diálogo com as categorias da *Psicologia do Espírito* (um dos três momentos constitutivos do Espírito Subjetivo hegeliano), bem como com a *doutrina da essência* e a noção de *totalidade*, elementos trabalhados por Hegel, dentre outros textos, nos volumes I e III da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.

históricos de seu objeto de estudo: a sociedade civil burguesa⁴. Longe de fornecer uma resposta às duas questões propostas – exigentes de uma empreitada teórica, exegética e crítica muito para além do que comportaria este releto artigo – e considerando não haver em Marx uma discussão metodológica autônoma em relação ao objeto, defende-se, contudo, ser possível partir-se de sua perspectiva ontológica e de sua proposta epistemológica para se abordar aspectos da sociabilidade humana diversos daqueles especificamente tematizados pelo renano: é esse o arrimo a impulsionar a aproximação ora tentada de paragens tipicamente jurídicas.

De modo preambular, além de declarar a adesão à perspectiva ontológica de Marx, há de se explicitar alguns dos princípios que balizam sua proposta metodológica, bem como de se justificar, *a posteriori*, a opção em utilizar como ponto de articulação um elemento, dentre outros aqui evitados, de sua teoria social: a relação de *determinação* entre sociedade civil e Estado, relação a ser clarificada e resgatada, em seu sentido originário de matiz hegeliano, de leituras vulgares ou desonestas da obra de Marx.

Um estudo competente da noção de método cunhada por Marx é tarefa que também excede as pretensões do presente texto e que o desviaria de seu principal intento⁵. Dessarte, limita-se aqui a apontar –

⁴ Uma das matrizes aproveitadas criticamente pelo projeto teórico de *Crítica da Economia Política* de Marx é certamente o *sistema das carências*, o primeiro momento da sociedade civil, conforme teorizada por Hegel em *Princípios de Filosofia do Direito*. Corrobora a afirmação o seguinte trecho do *Prefácio de 1859 a Para a Crítica da Economia Política*: “relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ (*bürgerliche Gesellschaft*)” (Marx, 1982, p. 25).

⁵ O item 3 (*O Método da Economia Política*) da *Introdução de 1857* é a leitura adequada a quem deseja conhecer esse aspecto do pensamento marxiano, não se olvidando, contudo, de que o texto apenas pode ser compreendido em suas diversas implicações caso não se ignore a raiz hegeliana de muitas das noções ali presentes, como abstrato, concreto, totalidade, intuição, representação e conceito. Excelentes estudos sobre o tema são o clássico ensaio de Lukács, “*O que é Marxismo Ortodoxo?*”, constante de *História*

espera-se que de modo plausível – alguns princípios-guia de sua proposta epistemológica, cravados, saliente-se, em sua perspectiva ontológica: (a) especificidade categorial e histórica de cada objeto, pois sendo as categorias “formas de modos de ser, determinações da existência” (MARX, 1982, p. 18), cada objeto apresenta suas próprias categorias, e elas, assim, não possuem um sentido apenas epistemológico, mas também ontológico – isto é, não são apenas produtos da elaboração teórica do pesquisador, mas *formas reais constitutivas do próprio objeto*; (b) impossibilidade de universalização imanentista da teoria, pois ela tem validade apenas em relação aos objetos e formas de sociabilidade específicos a que se refere, sujeitos estes ao devir histórico e, pois, ao padecimento; (c) caráter abstrato da teoria em relação à concreticidade da totalidade real – a representação teórica é necessariamente menos rica em mediações do que a totalidade concreta evanescente e nunca pode esgotá-la; (d) permanente necessidade de revisão teórica – consequência do devir sobre os seres e formas categoriais componentes da realidade, restando à teoria, para manter-se válida, acompanhar esse devir, reelaborando-se; (e) inocuidade das definições formais, derivada da adoção de uma perspectiva de totalidade, pois se a elaboração teórica depende de um *movimento ascendente* a partir da totalidade real rumo às suas determinações abstratas e de um *movimento descendente* do abstrato ao concreto, apossando-se assim o pensamento da concreticidade da realidade, há de se admitir que tudo o que é, só o é em conexão com a totalidade mais abrangente que integra, motivo por que sempre se pode intentar um nível mais geral ou mais específico de análise (sempre se pode abordar o objeto do conhecimento em uma cadeia mais ou menos abrangente de mediações).

Tendo em vista tais considerações, assume-se aqui a posição de que as categorias típicas da *Crítica da Economia Política* captadas por Marx *não* podem ser transportadas de modo explicativo e sem mais para outros aspectos da vida social, como, por exemplo, os direitos humanos; contudo, nada impede que se parta das concepções ontológica e

e Consciência de Classe (2003), e *Introdução ao Estudo do Método de Marx*, de José Paulo Netto (2011).

epistemológica de Marx para se abordar outros objetos, desde que respeitada a especificidade categorial de cada novo objeto esquadrihado. O direito, como aspecto particular da vida social, apresenta categorias próprias, cabendo à atividade teórica captar sua estrutura e dinâmica *específicas*⁶. Entende-se que é apenas tendo em conta essas considerações que a apropriação do terceiro produto da atividade intelectual de Marx – sua *teoria social* – pode evitar ciladas positivistas, dogmatismos e leviandades, ainda mais quando levada a dialogar com temáticas a ela estranhas. Marx é extremamente comedido em suas pretensões *teóricas*, pois seu intento é fornecer uma teoria sobre as formas de constituição, reprodução e dissolução da sociedade civil burguesa – nada além –, de modo que se aqui ou acolá aborda outros temas, fá-lo apenas na medida em que eles se relacionam com o seu objeto principal de estudo. E se Marx vislumbra de um modo um tanto quanto unilateral diversos aspectos da vida social a partir da sociedade civil, isso não justifica imputar-lhe, como fez Weber, um “monocausalismo” (NETTO, 2011, p. 14), o que apenas se estará em condições de demonstrar ao examinar a noção de determinação (“*Bestimmung*”) com que Marx trabalha.

Assim, por todos os motivos apresentados, há de se considerar *insuficiente* o aparato *teórico* captado por Marx para a abordagem de aspectos da sociabilidade como o direito e os direitos humanos, uma vez que eles não constituíram tema central de sua investigação; entretanto, conforme aqui se tentará, pode-se valer não apenas de sua perspectiva ontológica e de sua proposta epistemológica, mas também de elementos de sua teoria social, desde que contextualizada, para acercar-se de aspectos diversos da sociabilidade não abordados por Marx. Assim há de se considerar os direitos humanos neste breve estudo e sua abordagem a partir do pensamento marxiano: apesar de sua especificidade, a construção teórica de Marx fornece um modo de conceber a relação entre

⁶ Algumas afirmações de Marx constantes dos *Manuscritos de Kreuznach* podem ser compreendidas como prenúncio de sua proposta epistemológica vindoura: assim, deve-se “partir do sujeito real [por exemplo, a sociedade em sua práxis] e considerar sua objetivação” (MARX, 2005, p 44), pois há de se “apreender a lógica específica do objeto específico” (*idem*, p. 108).

sociedade civil e Estado que pode ser aproveitado pela Teoria do Direito e pela Sociologia jurídica, inclusive na discussão acerca das condições que sustentam os direitos humanos, para o que é bastante pertinente a clivagem entre emancipação política e emancipação humana, proposta na obra *Sobre a Questão Judaica* ao se debater temas como os direitos do homem e do cidadão.

Os direitos humanos, apesar de previstos no ordenamento internacional e de sua pretensão universalizante, não escapam à dinâmica das demais normas jurídicas, apresentando diversas de suas categorias. Entre as diversas categorias que se pode captar no modo de ser das normas jurídicas nas sociedades hodiernas, em que houve a separação entre espaço público e espaço privado, vai-se trabalhar aqui com apenas três: validade, a existência da norma e sua integração ao ordenamento, do que decorre sua força cogente; efetividade, a realização da norma no plano histórico-social por meio da conduta de seus destinatários, isto é, por meio da aplicação e observância da norma; eficácia, a consecução dos objetivos políticos do órgão ou do agente produtor da norma⁷.

1. A RELAÇÃO ENTRE ESTADO E SOCIEDADE CIVIL

O processo de formação do Estado na Modernidade leva a uma forma historicamente inédita de separação entre os aspectos público e privado da vida social a ser universalizada mediante a expansão global do capitalismo (ALVES, 1986). O primeiro teórico a reconhecer a *sociedade civil* como uma esfera da vida social diversa do Estado foi Hegel, e o registro mais patente de sua reflexão sobre o tema é a obra *Princípios de Filosofia do Direito*⁸. Em Hegel, a sociedade civil precede a ascensão

⁷ As categorias de *eficácia* e *efetividade* são recolhidas da proposta de Oscar Correias em *Introdução à Sociologia Jurídica* (1996, p. 169). A categoria de *validade* é concebida do modo que já compõe o patrimônio comum da Teoria do Direito, motivo por que seria despropositado citar uma fonte específica para tanto.

⁸ Os autores contratualistas costumam lançar mão à ideia de “estado de natureza”, um recurso deveras mitológico, para descrever a sociabilidade humana anteriormente à ascensão do Estado. Conquanto o cotejo dos originais de cada pensador em sua língua exija cautela quanto à comparação de conceitos, parece seguro afirmar que a sociedade civil – referida, entre outros, por Locke nos *Dois Tratados sobre o Governo* (1998) – se confunde, nos contratualistas, com a própria sociedade política: a sociedade civil é a

histórica do Estado e subsiste como elemento mediador entre o Estado e a família. A sociedade civil é o “espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria” (HEGEL, 1997, p. 169) em que o sistema das carências se resolve por meio do trabalho, a jurisdição se realiza com possibilitar a defesa da propriedade e as corporações, talvez hoje identificáveis com os diversos sujeitos coletivos da sociedade civil, atuam na defesa dos interesses particulares. Para Hegel, é o Estado, mais precisamente a monarquia constitucional por ele teorizada, o elemento que pode racionalizar o conflito de interesses privados da sociedade civil: o Estado é o protetor e realizador do interesse geral, regulador da sociabilidade, criador e garantidor de direitos e deveres⁹.

Como *constituição interna para si*, o Estado organiza racionalmente sua atividade de direcionamento da vida social, pondo-se como uma forma determinada da eticidade, momento do Espírito objetivo, por meio da divisão dos poderes políticos¹⁰: *poder legislativo*, encarregado da elaboração da universalidade abstrata das leis, no qual se dá a participação dos elementos da sociedade civil por meio dos estamentos políticos e das câmaras; *poder governamental*, em que se concentram as funções administrativa e jurisdicional, responsável por conformar ao interesse geral e à universalidade das leis os aspectos individuais e particulares da vida privada; *poder soberano*, encarnado na

sociedade politicamente organizada como Estado e oposta ao estado de natureza. Em Hegel, a sociedade civil é uma esfera de mediação entre a família e o Estado e já se apresenta como um impulso da razão a manifestar-se como Espírito Objetivo. Algo comparável ao estado de natureza somente seria concebível no pensamento de Hegel ao se considerar o indivíduo abstrato e não socializado, isto é, isolado da família e da sociedade civil.

⁹ Nesse sentido, confira-se Hegel (1997, p. 226): “em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos”.

¹⁰ “A Constituição é racional quando o Estado determina e em si mesmo distribui a sua atividade em conformidade com o conceito, isto é, de tal modo que cada um dos poderes seja em si mesmo a totalidade” (HEGEL, 1997, p. 244).

figura do monarca, para o qual convergem as demais determinações, de modo a os indivíduos da sociedade civil encontrarem aí uma unidade, um *universal concreto* revelador da vida social como um *todo orgânico*. Logo, como se vê, Hegel concebe o Estado como o elemento racional e universal da existência social em oposição à irracionalidade e particularidade das esferas da sociedade civil e da família, guiadas pelo interesse privado. Em suma, o Estado *funda* a sociedade civil em termos racionais e a formação do Estado é o fim a que aspiram as esferas particulares da vida social.

Marx, influenciado pela leitura de Feuerbach, examina esse aspecto do pensamento hegeliano no texto conhecido como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, redigido em 1843 em Kreuznach, e conclui, contrariamente a Hegel, que é a sociedade civil o elemento organizador da vida social. Como já registrado, é bem verdade que o *sistema das carências* – um dos momentos da existência da sociedade civil em Hegel – é uma das mais importantes e claras influências sobre o projeto intelectual de *Crítica da Economia Política* desenvolvido posteriormente por Marx; contudo, a ruptura entre eles se dá primeira e germinalmente no tema do Estado. No texto em questão, Marx desenvolve de maneira bastante original e específica uma perspectiva crítica sobre o processo de formação do Estado moderno e sobre sua dinâmica intrínseca: rechaça a determinação do poder soberano, conforme cunhada por Hegel, em defesa da soberania popular e de uma forma de democracia em que o Estado desaparece¹¹; denuncia a composição da burocracia do poder governamental como a de um grupo social particular oriundo da

¹¹ A noção de “verdadeira democracia” (MARX, 2005, p. 51), registrada na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, é vista por muitos estudiosos da obra de Marx como a oposição entre dois princípios abstratos (soberania e democracia), uma vez que Marx ainda se referia a uma noção genérica de “povo” por não ter descoberto a luta proletária, o movimento socialista e a *Crítica da Economia Política*. Outros, entretanto, consideram que aí já se apresenta o veio anti-estatista do pensamento de Marx (por exemplo, LEFEBVRE, 1979, p. 89 e ss.) a influenciar, inclusive, sua concepção de revolução e as reflexões sobre a possibilidade de construção de uma sociedade comunista, livrada dos processos de alienação, fetichismo e reificação e desprovida de Estado, uma vez que “o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil” (MARX, 2009, p. 191). Sobre o problema do sentido e importância dos *Manuscritos de Kreuznach* no evoluir intelectual de Marx, consulte-se Netto (2004).

sociedade civil a buscar contrapor-se às corporações, inclusive com dar à forma do interesse geral o conteúdo do interesse burocrático, do que resulta a universalidade caduca do Estado em seu conflito por prevalência sobre seus pressupostos de existência da sociedade civil. No exame ao § 308 de *Princípios da Filosofia do Direito*, sobre o Poder Legislativo, Marx sintetiza sua mais importante descoberta em Kreuznach:

Hegel se limita, desse modo, a descrever o “Estado político” não como a realidade mais alta, que é em si e para si, da existência social, mas a dar-lhe uma realidade precária, *dependente em relação a outro*: ao descrevê-lo não como a existência verdadeira das outras esferas, mas sim a deixar com que ele encontre nas outras esferas *sua verdadeira existência*. Ele necessita, por toda parte, da garantia das esferas que se encontram fora dele. Ele não é o poder realizado. É a impotência *sustentada*; não é o poder sobre esses sustentáculos, mas o poder do sustentáculo. O sustentáculo é quem detém o poder (MARX, 2005, p. 129).

Portanto, a compreensão da sociedade civil como esfera básica da existência social e suporte ontológico do Estado é pressuposto para a compreensão do papel do Estado na totalidade da vida social. Na relação com a sociedade civil, o Estado não é o elemento determinante, mas o determinado, não é o sujeito, mas o predicado. Essa conclusão ressoa por toda a obra de Marx e o leva a reconhecer o objeto de estudo a que se dedicaria com maior afinco na sua trajetória teórica: a sociedade civil burguesa e sua irracional lógica de reprodução. Com a descoberta da Economia Política e sua crítica, apresentadas por Engels, Marx elaboraria de modo original sua teoria social e a registraria em obras como *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *Miséria da Filosofia*, *Para a Crítica da Economia Política*, *Grundrisse*, *Teorias da Mais Valia*, *O Capital* etc. Em sua teoria social, Marx denuncia a dinâmica de reprodução da sociedade civil burguesa em todos os seus momentos –

produção, circulação, distribuição e consumo – como baseada na exploração do trabalho e concentração de capital, processo que leva à desumanização, à alienação, ao fetichismo e à reificação dos sujeitos, bem como a crises cíclicas que implicam a destruição parcial das forças produtivas ou sua limitação por relações de produção caducas.

Entretanto, o tema do Estado jamais foi abandonado e é ainda enfrentado em obras como *Glosas Críticas ao Artigo “O rei da Prússia e a Reforma Social”, Sobre Questão Judaica, 18 Brumário de Luis Bonaparte, Guerra Civil na França, Crítica do Programa de Gotha* e outras. O pensamento de Marx possui um pronunciado veio antiestatista, pois como muito bem lembra Lefebvre (1979, p. 89):

Contra Hegel, Marx estabeleceu que a essência do ser humano não é política, mas social. [...] As forças sociais, buscando cegamente seu caminho através de seus conflitos, deixam-se submeter pelo poder político: o Estado. As relações sociais (e suas contradições, que dão lugar às lutas de classes) explicam o Estado; e não o inverso como queria Hegel. Esta crítica fundamental visa toda forma política¹².

Em seu desenvolvimento teórico ulterior, Marx passa a entender o Estado como uma forma de alienação que completa o processo de estranhamento ontologicamente primário e germinal dado no seio da sociedade civil entre produtor e seu produto, entre força de trabalho e os meios necessários à produção, entre trabalho vivo e ativo e trabalho passado consubstanciado em instrumento: o estranhamento do sujeito perante o mundo humano, perante si mesmo e sua essência genérica

¹² Chasin chega a uma posição bastante parecida, pois conclui que a crítica de Marx sobre o Estado é “*ontonegativa* [...] porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*” (2009, p. 64).

levaria a uma irracionalidade exigente de regulação política, sem o que não se poderia manter a produção da vida sob a base do trabalho estranhado e de formas irreconhecidas e fetichizadas de práxis. Um dos trechos mais sintéticos em que Marx apresenta o modo como concebe a relação entre sociedade civil e outros aspectos da vida social é o seguinte:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 1982, p. 25).

As raízes desse “resultado geral” que serviu a Marx de “fio condutor” hão de ser rastreadas, como ele mesmo o admite (*idem, ibidem*), exatamente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – glosas que serviram de ponto de partida à brilhante produção marxiana da década de 1840 –, e é da mais suma importância esclarecer, inclusive para o desenvolvimento do argumento aqui adotado, o real sentido desse trecho tantas vezes citado do *Prefácio de 1859 a Para a Crítica da Economia Política*, trecho que tanto deu margem a deturpações escabrosas, leituras vulgares e críticas rasteiras. A questão gira em torno da noção de “determinação” com que Marx trabalha. Leituras que

imputam a Marx um “monocausalismo”, a exemplo de Weber, ou que tentam derivar todos os fenômenos da sociabilidade a partir da base econômica equivocam-se num mesmo ponto: atribuem às expressões “determinação” e “determinado” – respectivamente “*Bestimmung*” e “*bestimmt*”, no original alemão – um sentido de *causalidade*, como se Marx estivesse a afirmar que, dada certa estrutura econômica (causa), ter-se-iam certas formas jurídicas, políticas e de consciência social (efeitos)¹³. Nada mais equivocado, pois o uso de “*Bestimmung*” segue o mesmo sentido atribuído por Hegel: o de especificação do ser pela diferenciação na totalidade a qual integra. É dessa forma que Hegel concebe, por exemplo, distinguir na *doutrina do ser* a passagem do *ser* (“*Sein*”), como algo abstrato e indiferenciado, ao *ser-aí* (“*Dasein*”), concreto e determinado¹⁴. A determinação (“*Bestimmung*”) é a especificação pela negatividade. A afirmação da *identidade concreta* de algo – e Hegel distingue (2005, p. 227 e ss.) entre a *identidade abstrata*, dada pela exclusão do diverso, e a *identidade concreta*, apreendida apenas por meio das mediações que algo mantém com o todo – só é possível pela distinção em relação àquilo que esse algo não é, mas com que se encontra mediado na totalidade, uma vez que a existência é um mundo de mútua dependência (*idem*, p. 242). O ser considerado isolado do todo é um *ser abstrato* e apenas pode ser percebido como abstrato, pois é necessário um *outro* que o limite e do qual se diferencie para pôr-se como ser determinado e, portanto, concreto: a identidade abstrata *em-si* da totalidade real se especifica pela força do negativo, que, ao negar a identidade formal em prol da diferença, torna o ser determinado e *para-si*, num retorno a partir daquilo que ele não é, mas com que se encontra relacionado.

Portanto, é nesses termos que se deve compreender a relação de determinação entre sociedade civil e Estado: a estrutura e a dinâmica do

¹³ Entende-se que a derivação da *forma jurídica* a partir da *forma mercadoria*, conforme teorização de Pashukanis (1989), apresenta exatamente esse inconveniente.

¹⁴ Afim de se dilucidar de modo definitivo a questão e afastar a leitura leviana de críticos que insistem que “determinação” ou “determinar” em Marx possuem um sentido causalista, resta somente recomendar o cotejo dos originais em alemão do *Prefácio de 1859* de Marx e dos §§ 89 a 95 do vol. I da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel.

Estado não se formam num limbo, mas no contexto das relações dadas de modo fundante na sociedade civil, principalmente a partir da *produção*; essa relação não é uma via de mão-única, pois o Estado, ao ascender historicamente, concentra uma diversidade de funções anteriormente dispersas na sociedade civil e cria outras tantas, retornando sobre ela, alterando-a. É por esse motivo que a expansão das relações mercantis e a concentração do poder político na figura do Estado são dois processos que, deflagrados na Modernidade ocidental ante a derrocada do Feudalismo, elucidam-se mutuamente quando considerados em conexão: se, por um lado, devido ao enfraquecimento das relações nucleares da sociedade feudal, a economia mercantil urbana se expande e passa a ser o centro da vida econômica da Europa ocidental, por outro, o poder político acaba sendo concentrado pela monarquia, dando-se a formação do Estado moderno. A expansão das relações mercantis e o consequente desenvolvimento de um amplo mercado demandam a existência de pessoas que possam livremente trocar valores, o que por sua vez exige uma série de objetivações sociais cuja existência não é compatível com a sociedade feudal: necessita-se de um meio de troca (moeda) comum e amplamente divulgado, bem como de um sistema de pesos e medidas único, sendo empecilhos às relações mercantis a existência de formas monetárias e métricas cuja validade é geograficamente restrita; demanda-se a realização de grandes obras que tornam as vias de conexão, como estradas e fluviovias, eficaz e seguramente trafegáveis e navegáveis; reclama-se a segurança de caravanas no transporte de mercadorias e a atuação de uma força armada ostensiva cujo uso não é monopolizado por quaisquer dos sujeitos ativos no mercado; exige-se a dissolução de vínculos de dependência pessoal assim como a garantia de direitos como liberdade contratual e igualdade jurídica, além da consolidação de um corpo legal unificado para a realização das transações e de uma jurisdição para resolução de conflitos. Tais formas da objetividade social requerem, por sua vez, uma força social que, não identificada imediatamente a elas, possa garantir politicamente seu funcionamento e efetividade: o Estado moderno, que além das funções jurídico-políticas, põe-se como imprescindível para a configuração particular e contingente dos momentos de circulação e transporte de valores na sociedade civil.

Todavia, a existência do aparato estatal e mesmo do ordenamento

jurídico é dependente do modo como se produz e reproduz a vida social na esfera da sociedade civil. Em outros termos, sem a sociedade civil, como suporte econômico e lugar social de *produção material da vida* (inclusive com o apacramento das carências por meio do trabalho e sua divisão social), não há para o Estado e o direito metabolismo social a regular e, portanto, sequer há necessidade ou possibilidade ontológica de existência de poder político ou de ordem jurídica, o que, decerto, dá ao momento de circulação outras características. Portanto, diante do exposto, defende-se que a relação de determinação entre essas diversas esferas da existência social é mais bem descrita por meio daquilo que um dos mais atilados exegetas de Marx, Georg Lukács, chama de *prioridade ontológica* na sua *Ontologia do Ser Social*:

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É algo semelhante à tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode existir o ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência (1979, p. 40).

Logo, em relação ao que mais interessa nesta argumentação, a conclusão de Marx há de ser entendida desta forma: a existência da sociedade civil é condição de existência do Estado. Isso não implica uma relação causal ou unilateral, mas condicionamento ontológico, pois a existência do Estado guarda relativa independência, no sentido de que não é uma simples decorrência da sociedade civil, mas um aspecto da vida social que possui sua própria estrutura e dinâmica, sua própria forma de ser e, portanto, suas próprias categorias. A sociedade civil determina o Estado por gozar de primazia ontológica em relação a ele, tornando-o,

desse modo, algo identificável na existência social; o Estado, por sua vez, delimita a própria sociedade civil tornando-a reconhecível, além de retornar sobre ela e imprimir-lhe certa configuração. Se a existência do Estado não é possível sem a produção material da vida social dada na sociedade civil, a sociedade civil não apresentaria sua configuração hodierna sem o Estado e sequer haveria razão para designá-la como “sociedade civil”, uma vez que, não tendo do que se diferenciar, corresponderia ao todo da vida social¹⁵. O segredo da relação de determinação (“*Bestimmung*”) entre Estado e sociedade civil é a grande descoberta feita por Marx em Kreuznach em 1843.

Assim, reafirme-se, embora a compreensão da sociedade civil seja condição da compreensão do Estado, a compreensão da sociedade civil não basta para a compreensão do Estado e tampouco as categorias da *Crítica da Economia Política* podem, sem mais, ser transferidas para o Estado. Ademais, conquanto a existência do Estado retorne sobre a sociedade civil, reconfigurando-a, a forma ontologicamente primaz de existência e de reprodução da sociedade civil põe condicionamentos à estrutura e à dinâmica do Estado, de modo que certas configurações ou ações estatais se mostram incompatíveis com ou impotentes ante as forças da sociedade civil: a estrutura do Estado sofre limitações quando conflita com a dinâmica interna da sociedade civil. É essa posição teórica que fundamenta o ponto de vista de Marx ao discutir a relação entre as medidas administrativas e beneficentes do Estado e o pauperismo nas *Glosas Críticas ao Artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”. De um Prussiano*”, redigidas em 1844 em polêmica com Arnold Ruge devido à greve dos tecelões da Silésia:

¹⁵ O mesmo tipo de relação de determinação, de raiz hegeliana, pode ser encontrado entre os momentos componentes da sociedade civil em Marx (1982, p. 6 e ss.): a produção é o momento primário de cuja existência os demais momentos dependem, motivo por que é a produção que lhes coloca, em um primeiro momento, determinações; contudo, os demais momentos – a saber, circulação, distribuição e consumo – retornam sobre a produção, determinando-a e alterando sua estrutura e dinâmica. Saliente-se que Marx, inclusive em crítica a perspectivas hegelianas em Economia, prefere a noção de unidade à de identidade, pois esses momentos não são uma coisa só, mas uma totalidade e, portanto, cada um possui suas *formas específicas de ser*, isto é, suas próprias categorias.

Todos os Estados buscam a causa [das mazelas sociais] nas falhas *casuais* ou *intencionais* da *administração* e, por isso mesmo, em medidas administrativas o remédio para suas mazelas. Por quê? Justamente porque a *administração* é a atividade organizadora do Estado. O Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele *está baseado* nessa contradição. Ele está baseado na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Em consequência, a administração deve restringir-se a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor. Sim, frente às consequências decorrentes da natureza associal dessa vida burguesa, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa espoliação recíproca dos diversos círculos burgueses, frente a essas consequências, a *lei natural* da administração é a *impotência* (MARX, 2010, p. 39).

A argumentação de Marx no texto em questão permite vislumbrar, em conjunto com a reflexão até aqui realizada, algumas das consequências da relação de determinação entre Estado e sociedade civil na dinâmica das sociedades capitalistas: pode-se examinar um dos temas que tanto têm ocupado a reflexão jurídica hodiernamente, as *políticas públicas*, bastante aproximáveis, nesse contexto, das “medidas administrativas e beneficentes” dos governos para enfrentamento do pauperismo. As políticas públicas, como padrões normativos (dotadas, portanto, de juridicidade), são programas de ação estatal vinculados à função administrativa do Estado. Considera-se comumente na teoria jurídica *mainstream* que sua finalidade é a coordenação dos recursos públicos e das atividades privadas para consecução de objetivos socialmente relevantes, realização do interesse público legalmente previsto, prestação de serviços públicos e efetivação dos direitos humanos fundamentais. As políticas públicas de-

certo são alguns dos instrumentos de que se vale o poder político para buscar a regulação do metabolismo social.

A crítica de Marx tem por alvo a ineficácia das medidas administrativas e de benevolência frente à dinâmica geradora do pauperismo, um processo que se dá para além dos limites formais da sociedade política e das possibilidades da Administração. Deve-se compreender, portanto, que Marx não condena propriamente a ideia de políticas públicas – ou melhor, de “beneficência estatal” – como iniciativa de combate às mazelas sociais; entretanto, Marx não pode deixar de expor-lhe os limites advindos da própria configuração que a política assume quando concentrada no Estado moderno capitalista: limites devidos a não poder alterar os seus pressupostos alojados na dinâmica própria à sociedade civil burguesa. Daí a impotência vista na Administração por Marx, uma vez que limitada sua atividade ao âmbito formal por não poder alterar a lógica intrínseca de reprodução da sociedade civil, lógica geradora de pauperismo e baseada na exploração do trabalho pelo capital. Assim, a atividade do Estado apenas pode realizar-se de modo efetivo naquilo que não contraria a dinâmica e a estrutura próprias da sociedade civil, motivo por que atividades estatais destinadas a combater as mazelas sociais geradas pela lógica de reprodução das relações sociais dadas na sociedade civil, entre elas algumas políticas públicas específicas, tenderiam à ineficácia. É a partir desse mesmo marco teórico que assume o dilaceramento da vida social em dois campos estranhos – *vida privada* e *vida pública* – que se pretende discutir a disparidade entre validade, efetividade e eficácia das normas jurídicas, entre elas os direitos humanos, bem como a dualidade dos indivíduos, postos como humanos e cidadãos.

2. CIDADÃO E HOMEM: A DUALIDADE DO INDIVÍDUO E OS LIMITES DA EMANCIPAÇÃO MERAMENTE POLÍTICA

Diversas das consequências do dilaceramento da vida social nos campos estranhos do Estado e da sociedade civil são explorados por Marx em *Sobre a Questão Judaica*, texto conciso mas seminal para a abordagem de uma diversidade de temas a partir do pensamento marxiano, inclusive os direitos humanos. A noção de direitos fundamentais do gênero humano, conquanto remonte à Antiguidade, foi amplamente fundamentada pelo jusnaturalismo e pela *Ilustração* e compôs o ideário das grandes revoluções burguesas instauradas contra o

Absolutismo. A ideia de cidadania, entendida como a condição do titular de direitos outorgados por um poder soberano, desde a tradição jurídico-política da Antiguidade clássica se identificou não com a ideia de direito natural (“jus gentium”), entendido como aquele direito da razão natural existente entre todos os homens, mas com a de direito estabelecido entre os homens associados politicamente (“jus civile”) (BOBBIO, 1995). Assim, mesmo na tradição jusracionalista e liberal, pode-se dizer que havia uma dicotomia entre os direitos do homem e do cidadão. Destarte, grande parte do pensamento político-jurídico construído a partir do final do séc. XVIII tem se voltado a discutir o problema da relação diversas vezes conflituosa entre os direitos humanos – entendidos como universais e imanentes – e a condição de cidadania – particular e contingente.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx enfrenta essa questão central da Modernidade já no momento quando ela atinge um paroxismo consequente da oposição entre sociedade civil e Estado: a dicotomia entre homem e cidadão e os diferentes direitos de cada um. A descoberta da relação de determinação entre sociedade civil e Estado é o construto analítico que permite a Marx examinar as declarações de direitos do homem e do cidadão promulgadas no contexto da Revolução Francesa:

Os droits de l’homme, os direitos humanos, são diferenciados *como tais* dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão. Quem é esse *homme* que é diferenciado *citoyen*? Ninguém mais ninguém menos que o *membro da sociedade burguesa*. Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de “homem”, pura e simplesmente, por que seus direitos são chamados de *direitos humanos*? A partir de que explicaremos esse fato? A partir da relação entre o Estado político e a sociedade burguesa, a partir da essência da emancipação política. Antes de tudo constatemos o fato de que os assim chamados *direitos humanos*, os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. [...] Nenhum dos

assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado. A conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta. [...] Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a *comunidade política* é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro* (MARX, 2010a, p.48-50)

Nesse contexto, o cidadão é o humano alegórico existente ante o Estado, a sociedade política, enquanto o ser ativo da sociedade civil é visto apenas como o proprietário burguês. Destarte, sob a égide da alienação política, tem lugar a cisão artificiosa da vida social, a separação entre o humano e seu gênero, a dualidade instalada como uma existência abstrata na sociedade política, em que o indivíduo é perante o Estado um sujeito de direitos válidos, e como outra existência real na sociedade civil, em que os direitos são compatíveis apenas com a forma de existência de uma categoria particular de indivíduos: o proprietário burguês. Contudo, a existência social e individual na sociedade civil burguesa está baseada no *trabalho estranhado*, núcleo ontológico basilar a partir do qual acabou por formar-se toda uma objetividade social alienada. A fim de se poder compreender a profundidade da

argumentação de Marx em *Sobre a Questão Judaica* nas suas diversas implicações, há de se realizar uma breve digressão de modo a explicitar alguns dos fundamentos filosóficos que, apropriados criticamente, possibilitaram-lhe a elaboração de sua teoria social. Assim, para Marx:

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre. [...] Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ele estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (MARX, 2004, p. 83-4).¹⁶

A noção de *alienação* ou *estranhamento* (“*Entfremdung*”) é basilar à teoria social marxiana e se refere ao processo descrito por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* em que a consciência-de-si, como algo individual, determina-se por meio da objetivação ou extrusão (“*Entäusserung*”) da sua subjetividade, o que dá origem ao mundo da cultura, uma efetividade dotada de um ser-aí (“*Dasein*”) que é o espírito, a substância e a essência do indivíduo mesmo tornado efetivo: “a cultura e a efetividade própria do indivíduo é portanto a efetivação da substância mesma” (HEGEL, 1998. p. 40); contudo, essa extrusão criadora da cultura excede-se a ponto de ser perdida a unidade entre sujeito e objeto, entre humanidade e mundo humano, pois que a cultura, criada por meio

¹⁶ Nos excertos citados dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, as palavras entre colchetes constam da própria tradução.

da extrusão do sujeito, “frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho, do qual deve agora apoderar-se” (HEGEL, 1998, p. 38), e esse apoderamento, possibilitado ao indivíduo *na e pela* cultura, é ainda efetivação da cultura. Em suma: o processo de *alienação* ou *estranhamento* pode ser entendido como a *extrusão* da humanidade em seu conjunto a resultar na criação do mundo da cultura¹⁷ – um mundo repleto de diversas estruturas, relações e formas objetivo-sociais –, um mundo que, contudo, aparece ao próprio sujeito realizador dessa criação (a humanidade) como algo estranho¹⁸.

A influência da *Fenomenologia do Espírito* nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* é notória. Marx, ao examinar em 1844 as categorias da Economia Política e as relações de produção material da vida na sociedade civil burguesa, encontra já aí traços de alienação ou estranhamento:

O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. [...] Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). [...] Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produziu, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente*

¹⁷ Saliente-se que, para Hegel (1996, p. 42 e ss.), esse mundo da cultura se divide em *mundo da efetividade* – existência do Estado e da riqueza, ou da política e da economia –, dado pela alienação do espírito, e mundo da alienação da alienação do espírito – mundo da fé e do puro pensar.

¹⁸ Segundo Meneses (2006, p. 50-51), comentando a relação entre extrusão e alienação na *Fenomenologia do Espírito*, “devemos ter presente, antes de tudo, que Entäusserung e Entfremdung se opõe como gênero e espécie, ou seja, toda a alienação é um tipo de extrusão, que poderia ser chamada ‘extrusão perversa’, enquanto nem toda extrusão é alienação. [...] A alienação supõe uma extrusão, é gerada por ela, só que seu resultado, ou objetivação, é excessivo: escapa e se perde do sujeito que a produziu. [...] O indivíduo não se reconhece nessa sua exteriorização-objetivação: toma-a como um objeto estranho, e mesmo hostil. Dela não há retorno, isto é, o indivíduo não chega a refazer sua unidade, a reconciliar-se com esse objeto numa unidade verdadeira”.

do produtor. [...] Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o *produto de seu* trabalho como [com] um objeto *estranho* estão todas as consequências. Com efeito, segundo esse pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio (MARX, 2004, p. 80-81).

Enquanto para Hegel o trabalho é possibilidade de efetivação da consciência-de-si do indivíduo – vide o modo como resolve a *dialética do senhor e do escravo* (1997a, p.126 e ss.) –, para Marx o trabalho leva, sob as condições de vida dadas na sociedade civil burguesa¹⁹, à desumanização do sujeito em prol de um objeto-mundo que o subjuga. Parece bastante plausível afirmar que a reflexão sobre a alienação serviu de base à elaboração teórica sobre outros fenômenos presentes na sociabilidade burguesa flagrados por Marx, como o *fetichismo* e a

¹⁹ A dialética do senhor e do escravo comporta, como bem pontua Meneses (2006, p. 53), um momento de alienação por parte do escravo, a saber, o momento em que a consciência-de-si prestes a tornar-se escrava põe, por medo da morte, sua essência na consciência-de-si prestes a tornar-se senhor; contudo, o trabalho é visto por Hegel como a forma por meio da qual a consciência-de-si dominada e feita escrava supera o senhor em auto-reconhecimento e liberdade (pois o senhor passa a ser dependente do trabalho do escravo e seus produtos), pois ao escravo é dado reconhecer-se no seu trabalho. Marx não poderia discordar mais dessa forma resolutive. Marx reconhece que “a grandeza da ‘Fenomenologia’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäusserung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu próprio trabalho”; contudo, há de concluir que Hegel “vê somente o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo” (2004, p. 123-124).

reificação: o fetichismo²⁰ é o aspecto objetivo da alienação, um fenômeno social em que as entificações produzidas (objetivadas) pelos sujeitos aparecem-lhes como dotadas de propriedades próprias e independentes de sua intervenção (algo que é uma relação entre sujeitos aparece imediatamente como uma relação entre coisas); a reificação²¹ é o aspecto subjetivo alienação, manifestando-se como uma aparência de impotência do sujeito frente aos construtos sócio-históricos, como se ele apenas pudesse reiterar suas formas sem jamais alterá-las.

Se em Hegel o mundo da efetividade aparece necessariamente como produto da alienação que há de ser superada pela alienação da alienação na fé e no puro pensamento, em Marx, essa superação é prática, uma vez que o mundo social é “produto da indústria e do estado da sociedade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, sendo que cada uma delas se alça sobre os ombros da precedente” (MARX; ELGELS, 2001, p. 43). Marx e Hegel concordam, entretanto, que no processo histórico a essência humana se forma como um produto da atividade humana sobre o mundo natural, tornando-o mundo humano e fazendo-se humanidade.

Marx parte das condições materiais da existência social para inferir que “a essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (MARX;

²⁰ Marx caracteriza classicamente o *fetichismo da mercadoria* na seção 4 do capítulo I de *O Capital*, após discorrer sobre a relação entre trabalho concreto e trabalho abstrato como produtores de valor de uso e valor de troca, respectivamente, o que possibilita ao valor destacar-se e expressar-se no equivalente geral de troca (forma dinheiro): “o misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas” (MARX, 1983, p. 71).

²¹ A reificação é a objetificação da consciência do sujeito, de tal modo que “o homem é confrontado com sua própria atividade [...] como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas” (LUKÁCS, 2003, p. 199). Em Marx, temos: “a antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, de trabalho privado, que ao mesmo tempo tem de representar-se como trabalho diretamente social, de trabalho concreto particular, que ao mesmo tempo funciona apenas como trabalho geral abstrato, de personificação da coisa e *reificação das pessoas* — essa contradição imanente assume nas antíteses da metamorfose das mercadorias suas formas desenvolvidas de movimentos” (1983, p. 100).

ENGELS, 2001, p. 101). Logo, se o ser humano – como ser genérico, ativo e, portanto, livre – é o criador do mundo humano, do mundo da cultura, há de se concluir com Marx que “toda vida social é essencialmente *prática* [e portanto] todos os mistérios que conduzem ao misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis” (MARX; ENGELS, 2001, p. 102). Logo, as determinações postas ao homem são as já naturalmente existentes – muitas delas superáveis pelo evoluir da práxis e de seu resultado, a cultura – ou as criadas historicamente por ele mesmo. Na práxis, o homem põe em marcha forças sociais que passa a não controlar e se lhe aparecem, devido à alienação, como independentes. Como bem resume Lefebvre, “os homens fazem a sociedade e a História, mas sem saber como, numa mescla ambígua de conhecimento e ignorância, de ação consciente e cegueira” (1979, p. 39).²² Esse desvio pelos aspectos mais filosóficos, sociológicos e econômicos²³ da obra de Marx é imprescindível para compreender-se bem a discussão em *Sobre a Questão Judaica*, pois a alienação pode se dar em outros aspectos da vida social, como na política e no direito.

Em Hegel, a formação do Estado se dá por meio de uma alienação, mas é somente por meio dessa alienação que o indivíduo pode se tornar efetivo: tanto é assim que o indivíduo singular e a sociedade só são efetivos para Hegel sob o Estado político, sua essência a congregá-los no espírito objetivo feito universal concreto. Em Marx, parece plausível afirmar que o Estado é também fruto da alienação, mas da alienação de forças sociais tomadas de uma irracionalidade que passa a exigir regulação política; no Estado, todavia, a humanidade não encontraria sua essência, como para Hegel, mas a estranharia ainda mais. A dicotomia entre cidadão e homem, característica das declarações de direitos analisadas por Marx em *Sobre a Questão Judaica*, é produto da

²² Referência clara ao seguinte e famoso excerto marxiano: “os homens fazem a sua própria história; contudo não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (2011, p. 25).

²³ Saliente-se, contudo, que o pensamento de Marx constitui uma unidade que, se cindida nas áreas de interesse dadas pelo atual estado da divisão do trabalho científico, perde seu sentido e extensão.

esquizofrenia própria da sociabilidade burguesa, isto é, do traço de alienação típico dessa sociabilidade. A cidadania é a aparência ideológica que encobre o processo de estranhamento entre o indivíduo humano e seu ser genérico essencial, um processo que resulta no reconhecimento de uma forma particular e contingente de ser humano, o proprietário burguês, como a essência da humanidade, excluindo todas as outras formas particulares do gênero humano. Marx considera que o núcleo da alienação e da dicotomia entre humano e cidadão na sociedade moderna é a *emancipação meramente política*, parcial, a emancipação que coloca o Estado como a mediação necessária entre o indivíduo e seu ser genérico e livre de sujeito criador da realidade social.

A emancipação política, isto é, a concessão de direitos garantidos politicamente pelo Estado, baseia-se na afirmação de individualidades por meio do que um grupo particular da sociedade civil ou todos os sujeitos associados politicamente ascendem à condição de cidadania e assim passam a gozar de prerrogativas em relação ao Estado, direitos e garantias positivos e negativos (participação política, provocação da jurisdição, controle do Executivo etc.). Contudo, se se considera o proprietário burguês como a essência humana universal, outras particularidades humanas não podem efetivar-se no plano concreto da vida, na sociedade civil, ainda que figurem como sujeitos de direitos garantidos pelo ente político. Ademais, esclareça-se: *a emancipação política é a aparência imediata dada ao indivíduo dos limites que o Estado político sofre em sua relação de determinação (“Bestimmung”) com a sociedade civil.*

Apesar de o debate realizado por Marx se referir a um cenário específico, diversas de suas conclusões sobre a emancipação política são úteis e mesmo indispensáveis para se discutir a problemática contemporânea em torno dos direitos humanos, pois mesmo o processo de constitucionalização das diversas gerações de direitos fundamentais – entre eles, direitos de caráter patentemente coletivo – não escapa ao processo resultante do dilaceramento da realidade social em dois campos estranhos, uma vez que o Estado não pode garantir a efetividade e a eficácia dos direitos humanos se isso contradiz seus pressupostos de existência alojados na sociedade civil. Isso porque “o limite da emancipação humana fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação

sem que o homem fique livre dela” (MARX, 2010a, p. 38-39). Contudo, a luta pelo estabelecimento desses direitos, isto é, pela emancipação política, *não é vã*, pois, conforme o próprio Marx admite:

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui (2010a, p. 41).

Por esse motivo, *Sobre a Questão Judaica* é um texto imprescindível para se debater a temática dos direitos humanos a partir de uma perspectiva que se pretenda tributária de Marx. Por exemplo, a luta por reconhecimento de direitos empreendida ainda hoje por diversos grupos identitários particulares da sociedade civil – mulheres, homossexuais, etnias marginalizadas etc. – pode ser discutida a partir da problematização da emancipação política. Isso, porque a luta desses grupos particulares tem por objetivo alcançar, no plano da sociedade política, a condição de cidadania e o *status* de sujeito de direito, o que remete de forma geral à questão judaica, debatida por Marx. Marx denuncia em sua época que a dicotomia entre “*droits de l’homme*” e “*droits du citoyen*” não é nada mais do que a tentativa política e alienada de consagrar uma forma contingente e particular de individualidade (o homem branco, proprietário, europeu e maior de idade, protótipo do burguês) como a essência humana universal – o que exclui as outras formas particulares de humanidade existentes na sociedade civil não apenas da condição de cidadania efetiva, mas de diversos construtos do gênero humano. Logo, *a luta pela emancipação política é a luta para que cada vez mais particularidades humanas sejam incluídas no que as constituições políticas e o ordenamento jurídico estatal consagram, implícita ou explicitamente, como sujeito de direitos humanos fundamentais; por isso, a luta pela emancipação política identifica-se com a luta pela ampliação da democracia – ainda que a democracia apresente todos os limites advindos do dilaceramento da vida social em*

Estado e sociedade civil.

Por esse motivo, o estabelecimento de direitos humanos fundamentais – seja por um Estado nacional soberano, seja pelo ordenamento internacional – ainda não transcende os limites da emancipação política, limites da própria sociedade política, cuja configuração é limitada ao contrariar a estrutura e a dinâmica fundamentais da sociedade civil. A forma definitiva de dissolução desse estado de coisas implica *um passo para além* do reconhecimento de outras formas particulares de humanidade como cidadãos e sujeitos de direito, motivo por que Marx, sem desprezá-la, aponta os *limites* da *emancipação meramente política*. Há de se reivindicar, assim, a *emancipação humana* e suas implicações. A emancipação humana certamente implica a superação da alienação tanto na esfera da vida pública quanto na da vida privada, isto é, a destruição do poder político e a reabsorção de suas legítimas atividades organizativas por uma sociedade livrada dos processos de alienação, fetichismo e reificação; contudo, além disso, a emancipação humana também implica a possibilidade de fundar a sociabilidade sobre bases efetivamente racionais e promover o reencontro de cada sujeito singular existente e ativo com o próprio gênero humano e sua capacidade criativa, algo possível apenas em uma sociedade em que todas as particularidades humanas não restritivas de outras particularidades possam ser reconhecidas como partícipes do gênero humano por aquilo que compartilham de universal. Se esse modo de relação social toma ou não a forma de *direito* é algo a se discutir, pois que exige o desvendamento da *essência do direito*: se um produto da sociedade de classes monopolizado, a partir da Modernidade, pelo Estado, ou se um construto cultural capaz de cumprir uma função emancipadora²⁴. Saliente-se ainda

²⁴ Questão capciosa é a seguinte: *qual a compreensão de Marx sobre o direito?* Conquanto tenha cursado Direito nas universidades de Bonn e Berlim entre 1836 e 1838, o contato com essa ciência se deu pelo prisma das duas escolas predominantes em seu tempo e contexto: o *Historicismo* jurídico, principalmente a partir de Savigny, e o *Hegelianismo* jurídico, em muito devido à influência do jurista Eduard Gans. Se Marx rompe com Hegel na questão do Estado e o direito é entendido pelo último como a força racional impulsionadora da coesão da sociedade como um todo orgânico a se dar no Estado, parece óbvio que Marx, condenando o Estado como forma irreconciliável de alienação,

que desse processo não decorre o desprezo pelas particularidades e individualidades ou sua supressão, mas exatamente o contrário: a possibilidade de livre desenvolvimento das potencialidades individuais pela subjetivação e fruição dos construtos histórico-sociais do gênero humano tem como condição justamente a impossibilidade de tomar-se, como ocorre nas sociedades de classe, uma manifestação particular e contingente de humanidade como o gênero humano universal²⁵. Apenas desse modo pode realizar-se a fraternidade entre as particularidades humanas, manifestas como grupos identitários.

Contudo, ainda no marco da sociabilidade burguesa, se o Estado não deve ser o único ator a reconhecer e garantir os direitos humanos, mesmo por meio da jurisdição, ele não pode se furtar desse dever e, na sociedade civil, cada movimento ou organização que promove uma cultura de direitos humanos não pode ignorar que a sociabilidade burguesa é nociva a esses direitos e geralmente obstrui o seu desenvolvimento, já que essa sociabilidade favorece o individualismo, a competição e a negação de formas comunitárias de vida. Ademais, os resultados da dinâmica social descrita por Marx em 1844 ainda permanecem: uma pessoa pode ser uma cidadã, um sujeito de direitos

condene em bloco o direito. Mesmo o chamado “direito abstrato”, o direito propriamente jurídico, estaria incluso na crítica, já que também se realiza no sistema hegeliano por meio do Estado, inclusive pela codificação. A verdade é que a avaliação de Marx sobre a instituição social “direito” focaliza o conceito de direito vislumbrado em sua época e contexto. Mas se se livra o direito das determinações absolutamente contingentes das sociedades de classe – sociedades capitalistas ou pré-capitalistas – a crítica ainda permanece? A questão implica um estudo exegético profundo que extrapola as possibilidades deste texto. Há algumas teorizações conseqüentes sobre o direito na tradição marxista (como Stucka e Pashukanis), mas há de se questionar se elas são as únicas possíveis e mesmo se deveras captam a articulação intrínseca ao pensamento de Marx, apropriando-se competentemente dos elementos caracterizados na introdução deste artigo (ontologia, epistemologia e teoria social).

25 Assim, para Marx não se trata de construir uma “nação proletária”, como pretendeu a maior parte do movimento socialista do séc. XX, mas uma sociedade sem classes e, indo mais além, uma sociedade que, abrigando as diversas particularidades humanas por aquilo que elas compartilham de universal, torne obsoletas ou de pouca importância distinções como homem, mulher, branco, negro, ocidental, oriental, heterossexual, homossexual etc.

válidos, e não gozar de condições próprias de dignidade humana, porque a cidadania pode coexistir com a violação de direitos humanos. Em outros termos: *a validade das normas jurídicas, como os direitos humanos, também apresenta todos os limites da emancipação política*, já que o Estado busca o monopólio da produção do direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dessa clivagem entre humano e cidadão, consequência da clivagem entre sociedade civil e Estado, pode-se pensar a dinâmica entre validade, efetividade e eficácia das normas jurídicas genericamente consideradas, entre elas os direitos humanos fundamentais. Trecho de Marx que dá o mote a essa discussão é o seguinte:

Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida real e preenchido com uma universalidade irreal (2010a, p. 40-41).

Como dito, uma vez que o Estado monopoliza a produção do direito, a validade das normas jurídicas apresenta os limites da emancipação política. O ordenamento jurídico, inclusive na teorização de Hegel, tende a uma universalidade abstrata a se concretizar quando se dirige à vida concreta. Logo, embora a validade de uma norma dependa apenas de sua criação segundo as regras estabelecidas pelo próprio ordenamento, sua efetividade e eficácia dependem das condições existentes na sociedade civil. A efetividade da norma, correspondente a sua aplicação pelos agentes estatais e a sua observação pelos cidadãos, está hipotecada às reais possibilidades de o Estado intervir sobre a estrutura e a dinâmica da sociedade civil. Portanto, ainda que se parta de um funcionamento ideal do Estado, as normas jurídicas podem tender à

ineficácia ao contrariem a lógica de reprodução da sociedade civil, pressuposto de existência do Estado. *Se as limitações da emancipação política são a forma como a relação de determinação entre Estado e sociedade civil aparece ao indivíduo, os limites postos à efetividade das normas jurídicas hão de ser vistos como um aspecto particular dessa relação.*

Já a eficácia das normas jurídicas, isto é, a consecução dos objetivos perseguidos pela norma, está hipotecada à sua adequação à dinâmica de reprodução da sociedade civil burguesa: normas jurídicas consoantes essa dinâmica, tendem à eficácia; normas jurídicas contrárias a essa dinâmica, tendem à ineficácia. Nesse sentido, os direitos humanos fundamentais podem apresentar um *sentido ideológico* no capitalismo, pois que podem servir ao ocultamento das relações tipicamente capitalistas em prol de uma promessa de se realizarem no futuro por meio de sua aplicação: por mais que as teorias do Direito Constitucional crítico intentem a construção de uma hermenêutica constitucional transformadora por meio da ampliação da aplicabilidade das normas constitucionais, devem atentar para que essa prática verdadeiramente crítica está ainda adstrita aos limites da emancipação política.

Logo, ser um sujeito de direitos humanos fundamentais válidos não implica a possibilidade de materialização desses direitos no capitalismo, e mesmo a jurisdição, como uma função estatal, é incapaz de atender a demanda social por justiça devido ao condicionamento ontológico colocado pela dinâmica de reprodução da sociedade civil: daí a “universalidade irreal” do sujeito apontada por Marx. Ou seja, conquanto os indivíduos se apresentem como formalmente iguais na sociedade política, como sujeitos portadores de direitos, as normas jurídicas são incapazes de subverter a dinâmica de alienação, fetichismo e reificação das relações sociais capitalistas dadas na esfera da sociedade civil.

Um sistema social baseado em exploração, desumanização, alienação, fetichismo e retificação, bem como na cisão da vida em espaço público e espaço privado, não é compatível com a eficácia e a efetividade dos direitos humanos fundamentais. Esses dois aspectos das normas jurídicas – efetividade e eficácia – pedem condições sociais que implicam o que Marx chamou de *emancipação humana*: a possibilidade de fundar a sociabilidade sobre bases efetivamente racionais e promover

o reencontro de cada sujeito singular existente e ativo com o próprio gênero humano e sua capacidade criativa livrada dos processos de alienação característicos da sociabilidade capitalista.

Referências

- ALVES, Alaôr Caffé. **Estado e Ideologia**: aparência e realidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. **Dialética e Direito**: linguagem, sentido e realidade. Barueri: Manole, 2010.
- CHASIN, José. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**. São Paulo: Ícone, 1995.
- _____. **Estudos Sobre Hegel**: direito, sociedade civil, Estado. São Paulo: UNESP, Brasiliense, 1991.
- CORREAS, Oscar. **Introdução à Sociologia Jurídica**. Porto Alegre: Crítica Jurídica, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1997a, Parte I; 1998, Parte II.
- _____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**: em compêndio. São Paulo: Loyola, 2005, vol. 1 Ciência da Lógica; 2011, vol. 3 Filosofia do Espírito.
- LEFEBVRE, Henri. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro: Forense, 1979.
- _____. **Marxismo**. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a Tradição Liberal**: liberdade, igualdade, Estado. São Paulo: UNESP, 1998.
- LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- LUKÁCS, György. **Introdução a uma Estética Marxista**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. **Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

- MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política. Salário, Preço e Lucro. O Rendimento e suas Fontes.** São Paulo: Abril cultural, 1982.
- _____. **O Capital:** crítica da Economia Política. São Paulo: Abril Cultural, 1983, t I. vol. 1.
- _____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. **Miséria da Filosofia – Resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Glosas Críticas ao Artigo “‘O Rei da Prússia e a Reforma Social’. De um Prussiano”*, in **Lutas de Classes na Alemanha.** São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. **Sobre a Questão Judaica.** São Paulo: Boitempo, 2010a.
- _____. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte.** São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____.; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MENESES, Paulo. **Abordagens Hegelianas.** Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.
- NETTO, José Paulo. *Marx, 1843: o crítico de Hegel in Marxismo Impenitente:* contribuição à história das ideias marxistas. São Paulo: Cortez, 2004.
- _____. **Introdução ao Estudo do Método de Marx.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- PASUKANIS, Eugeny B. **A Teoria Geral do Direito e o Marxismo.** Rio de Janeiro: Renovar, 1989.