



SEÇÃO: ARTIGOS E ENSAIOS

Liberdade em vertigem: Para quem os direitos humanos servem?

Freedom in vertigo: For whom do human rights serve?

Libertad en vértigo: ¿A quién sirven los derechos humanos?

Péricles Ayres Schutz¹

orcid.org/0009-0002-1962-5281
pericles.schutz94@gmail.com

Thadeu Weber

orcid.org/0000-0001-8826-7161
weberth@pucrs.br

Recebido: 29 jan. 2024.

Aprovado: 02 abr. 2024.

Publicado: 06 ago. 2024.

Resumo: Conjectura-se, no presente trabalho, uma análise do problema da fundamentação filosófica-jurídica acerca dos Direitos Humanos. Questiona-se: para quem os Direitos Humanos servem? Os Direitos Humanos são considerados como o resultado de uma vitória histórica da humanidade. Entretanto, o próprio desdobramento da globalização e do capitalismo, após a revolução digital, em capitalismo selvagem, desenfreado, total e radical, resultou na estruturação daquilo que Marx já havia detectado há quase 200 anos: o abismo existente entre os modos de vida de duas humanidades. De um lado os que possuem os meios de produção e efetivam sua cidadania frente aos aparelhos ideológicos do Estado; e do outro, os meros 'cidadãos abstratos', os fantoches que dão sustento a essas superestruturas que promovem a manutenção do *status quo* que ameaça o bem mais precioso que o ser humano possui: a vida. O presente artigo tem por propósito investigar de forma crítica em quais circunstâncias o discurso hegemônico que fundamentou os Direitos Humanos se estabeleceu como um mecanismo de subjetivação e formatação das sociedades contemporâneas por meio principalmente de dois institutos: a liberdade e a propriedade privada. Para tanto, entrelaçar-se-á, de um lado, o aprofundamento das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel que ajudaram a consolidar os Direitos Humanos, e, por outro, a crítica aos Direitos Humanos fundamentada e enunciada por Karl Marx.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Filosofia do Direito; liberdade; Marx; propriedade.

Abstract: This paper seeks to analyze the problem of the philosophical-legal foundation of human rights. It states the question: to whom do Human Rights serve? Human Rights are considered the outcome of a historical victory for humanity. However, the unfolding of globalization and capitalism, particularly after the digital revolution, into savage, unbridled, total, and radical capitalism implied a situation that Marx detected almost 200 years ago: the abyss between the ways of life of two humanities. On the one hand, those who possess the means of production and exercise their citizenship within the ideological apparatus of the State, and on the other hand, the mere "abstract citizens," the puppets who support the superstructures that perpetuate the maintenance of the *status quo*, which threatens the most precious asset that human beings possess: life. Thus, this article aims to critically investigate under which circumstances the hegemonic discourse that lies under human rights has established itself as a mechanism for subjectivizing and shaping contemporary societies, mainly through two institutions: freedom and private property. To achieve this goal, it will intertwine, on the one hand, an in-depth study of the fundamental principles of Hegel's *Philosophy of Law*, which contributed to the consolidation of Human Rights, and, on the other hand, the critique of Human Rights as articulated by Karl Marx.

Keywords: freedom; Human Rights; Philosophy of Law; Marx; property

Resumen: En el presente trabajo, se plantea un análisis del problema de la fundamentación filosófico-jurídica en torno a los Derechos Humanos. Se cuestiona:



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

¿Para quiénes sirven los Derechos Humanos? Estos son considerados como el resultado de una victoria histórica de la humanidad. Sin embargo, el desarrollo mismo de la globalización y el capitalismo, después de la revolución digital, hacia un capitalismo salvaje, desenfrenado, total y radical, ha resultado en la estructuración de lo que Marx ya había detectado hace casi 200 años: el abismo existente entre los modos de vida de dos humanidades. Por un lado, aquellos que poseen los medios de producción y ejercen su ciudadanía frente a los aparatos ideológicos del Estado; y por otro, los meros "ciudadanos abstractos", los titeres que sustentan estas superestructuras que promueven el mantenimiento del statu quo que amenaza el bien máspreciado que posee el ser humano: la vida. Este artículo tiene como propósito investigar de manera crítica en qué circunstancias el discurso hegemónico que fundamentó los Derechos Humanos se estableció como un mecanismo de subjetivación y formateo de las sociedades contemporáneas, principalmente a través de dos institutos: la libertad y la propiedad privada. Para ello, se entrelazarán, por un lado, el desarrollo de las *Lineas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* de Hegel que ayudaron a consolidar los Derechos Humanos, y, por otro, la crítica a los Derechos Humanos fundamentada y enunciada por Karl Marx.

Palabras clave: Derechos Humanos; Filosofía del Derecho; libertad; Marx; propiedad.

INTRODUÇÃO

Frente ao cenário contemporâneo do aprofundamento das injustiças sociais, das desigualdades econômicas, da destruição do meio ambiente e das guerras, questiona-se: por que, mesmo após 234 anos da promulgação da primeira carta dos Direitos Humanos, ainda há enormes problemas que estão levando a sociedade contemporânea à beira de um colapso existencial? Por que o povo, que em princípio deveria ser o detentor do poder soberano do Estado, se conforma² com esse sistema político-econômico capitalista que, mesmo gerando inúmeras riquezas às nações e a um pequeníssimo grupo de pessoas, tem provocado, contraditoriamente, tamanha miséria, fome, pobreza, desigualdade, guerras e destruição? A quem serve esse discurso dos Direitos Humanos que se apresenta, de maneira reducionista, como o resultado de uma vitória histórica?

A passagem do século XX para o século XXI e o advento da revolução digital encaminham uma mudança de paradigma, uma reorganização do poder, da sociedade e do capital. A sociedade contemporânea não é mais aquela pautada apenas conforme a sociedade disciplinar³ da experiência dos regimes totalitários que praticaram a ampliação da arregimentação das populações e a produção de comportamentos disciplinadores e uniformes (indivíduos padronizados como se fossem máquinas); bem como, nem mais aquela do universal e do sentido que possibilitaram a ascensão de uma razão pautada na regulação kantiana das condutas por meio dos direitos e dos valores, mas de uma razão traçada pela técnica, produtora, útil, uma razão da indústria mercadológica que é gestora, fria, calculista, anônima e da ordem. Com a globalização, o indivíduo não é mais visto apenas como o sujeito da obediência, mas também como um sujeito do desempenho, 'empresário de si mesmo'⁴. Esse sujeito de desempenho está 'livre' da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar, e ele se sente soberano de si mesmo, acredita não estar submisso a ninguém, pensa que não obedece a nenhum outro, mas somente a si mesmo.

Esse disformismo que se instala nas democracias atuais decorre da instrumentalização do mercado na formatação da sociedade. O mercado e suas relações capitalistas soube e sabe instituir e formatar as vontades subjetivas. Dirige, domina, comanda e governa não mais sob um princípio apenas coercitivo, mas, sobretudo, sob a ótica de uma *liberdade vertiginosa*⁵. O indivíduo acredita que escolhe praticar suas ações de forma livre e consciente. Entretanto, não se dá conta de que suas escolhas foram de antemão moldadas por mecanismos de subjetivação que trabalham em favor dos interesses do mercado e do capital. Essa formatação de vontades se dá de forma sutil:

² Ver mais sobre a questão do conformismo em Frédéric Gros, *Desobedecer*, sexto capítulo.

³ Ver mais sobre a sociedade disciplinar em Michael Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão & Em defesa da sociedade*.

⁴ Ver mais sobre a questão do 'empresário de si mesmo' em Byung-Chul Han, *Sociedade do cansaço*, primeiro capítulo.

⁵ O termo "liberdade vertiginosa" é utilizado como sinônimo de uma representação em que o conceito de liberdade se dá de modo aparente, dissimulado, ilusório. Nas democracias ocidentais observa-se um discurso descritivo de que haveria um maior grau de liberdade, no qual cada indivíduo teria menos restrições e uma amplitude das suas liberdades de escolhas. Entretanto, a subjetividade, ao ser capturada, cooptada e formatada pelo sistema capitalista, disfarça essa liberdade de modo que o indivíduo não se dá conta de que há por trás de suas escolhas mecanismos que o fazem optar e preferir em favor dos interesses econômicos daqueles que detêm o poder. Trata-se de uma liberdade manipulada que formata e padroniza os desejos e vontades.

se faz pelos discursos, pela grande mídia, pelos comerciais e, especialmente, pela divulgação massiva de certos valores, estilos de vida, saberes e outros mecanismos que preparam os homens a quererem aquilo que convém ao mercado e ao sistema econômico-político capitalista.

No entanto, é possível verificar que essa liberdade vertiginosa produzida e raciocinada por esse sistema econômico-político capitalista contemporâneo já havia sido pensada, teorizada e formatada desde a elaboração e constituição tanto dos Estados modernos, pós-Independência Norte-Americana e Revolução Francesa, quanto na fundamentação daquilo que seriam os Direitos do Homem e do Cidadão. Nota-se, inclusive, a formulação de teorias que, no período Iluminista, sustentavam essas ideias de que, tanto a liberdade quanto a propriedade privada, deveriam ser conceitos dos direitos humanos naturais, transcendentais, universais, sagrados e, portanto, inquestionáveis. Mas, é preciso questionar: qual o modelo de liberdade e qual o modelo de propriedade privada são essas que foram defendidas e apregoadas?

O presente artigo apresenta três principais objetivos: a) compreender como essa lógica especulativa burguesa se concretizou tanto na edificação dos Estados Modernos como também na formação do direito (que é o instrumento, o artifício, a base que dá os alicerces de sustentação para esse Estado capitalista soberano) por meio do pensamento, principalmente, hegeliano e da relação íntima entre os conceitos de liberdade e propriedade; b) indicar a cisão e a oposição existente que configuram a estruturação lógica da sociedade civil e do Estado Moderno, através da *Crítica da Filosofia de Hegel* apregoada por Marx; c) e, por fim, enunciar mediante a análise da obra *Sobre a Questão Judaica* de Marx a cisão que decorre entre o *bourgeois* e o *citoyen* que descrevem, especificamente, a quem os Direitos

Humanos verdadeiramente convêm e protege.

CONTEXTOS HEGELIANOS E A ÍNTIMA RELAÇÃO DOS CONCEITOS DE LIBERDADE E PROPRIEDADE COMO FUNDAMENTO DA FORMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E DO ESTADO

A Revolução Francesa de 1789 foi um exemplo de que, sob a égide particular da classe burguesa, e com o discurso filosófico da "*Égalité, Liberté e Fraternité*" se suscitou o entusiasmo nas massas e as confundiu, incorporando-as como se juntas fossem toda a universalidade da sociedade civil. Da minoria da classe burguesa se fez a representação de todo o espectro da sociedade. A vontade da burguesia se estabeleceu como representante universal do povo, o "Terceiro Estado"⁶. Isso significa que os burgueses não estavam reivindicando apenas interesses próprios, mas 'direitos universais'.

Quando dizia o burguês, representante do Terceiro Estado, que precisava de liberdade e propriedade para emancipar-se do *Ancien Régime*, estava também dizendo, retoricamente, que esse direito não seria um interesse (de uma classe) particular, mas de 'todos'. Ocorre que, em contramão a esse interesse de todos, essa emancipação gerou, conseqüentemente, apenas liberdade para aqueles que possuíam o acesso a esse tipo de propriedade privada, isto é: essa emancipação foi apenas para uma classe, a burguesa. Essa classe minoritária se utilizou de um discurso retórico e transformou um interesse que era particular em condições universais para os 'avanços civilizatórios' de toda a sociedade. É uma lógica que se estabelece a partir de uma especulação, não de uma constatação. Qual especulação? A de que esses interesses particulares não são meramente particulares, mas são, anteriormente, uma condição fundamentalmente humana. Constatar-se-á, posteriormente neste

⁶ O abade Sieyès, figura importante na Revolução Francesa, em 1788 publicou a obra *O que é o Terceiro Estado?* Nesse ensaio, Sieyès argumentou que o Terceiro Estado (composto principalmente pela alta burguesia) era a classe mais numerosa e ativa da sociedade francesa (pois, naquele contexto, representavam também os camponeses e os trabalhadores urbanos), mas estava sendo oprimida e desfavorecida em relação às outras esferas de poder, a nobreza e ao clero. Sieyès defendeu que o *Terceiro Estado* deveria ter uma representação maior diante da ordem política. "O que é o Terceiro Estado? Tudo. O que tem sido ele até agora na ordem política? Nada". A obra de Sieyès destacou a importância do terceiro estado na luta pelo poder político e igualdade na França, e suas ideias desempenharam um papel fundamental na transformação política e social que ocorreu durante a Revolução Francesa.

presente artigo, que os direitos universais estabelecidos pela Revolução Francesa irão 'libertar' de fato, mas não a todos. E a quem libertam? Libertam, como se verificará, somente aqueles que possuem acesso ao dinheiro e a cultura, ou seja, aqueles que, em última instância, possuem a propriedade privada burguesa protegida pelo Estado Democrático de Direito.

Mas é um pouco antes da Revolução Francesa acontecer que aparecem dois pensadores de relevância maiúscula para a filosofia política moderna: Jean-Jacques Rousseau e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) revolucionou a concepção do contrato social ao enfatizar o conceito de soberania popular e trazer à tona a ideia de *vontade geral* como fundamentos da declaração política e da efetiva fundamentação da base da democracia. Rousseau originaliza-se a partir de uma hipótese: a do *bom selvagem*⁷. Os seres humanos são bons por natureza, mas é a sociedade e a sociabilidade que corrompe essa bondade inata. O contrato social seria a condição de possibilidade de superar essa corrupção e estabelecer um pacto e uma forma de governo democrático legítimo. Ele pretendia encontrar "uma forma de associação" que defendesse e protegesse de toda "a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um se unindo" obedecesse a todos mas permanecendo tão livres quanto ao momento anterior ao contrato⁸ (ROUSSEAU, 2018, p. 38).

Já em 1820, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) apresentou a obra *Linhas Funda-*

mentais da Filosofia do Direito, que foi publicada já após a Revolução Francesa. Entretanto, ela se tornou crucial, principalmente pela especulação desenvolvida por Hegel para a consolidação do Estado, arguindo sua notória justificativa do Direito e de sua manutenção efetiva ponderada pela Sociedade Civil. O Estado, para Hegel, é a instituição da liberdade. A liberdade é compreendida por ele como o meio do desdobramento da vontade livre que se autodetermina ao longo do processo histórico. É no Estado que há o desdobramento da Ideia da liberdade (vontade livre) e somente dentro das estruturas jurídicas e sociais que ela pode se concretizar e se substancializar⁹. Assim, a teoria da filosofia do direito de Hegel oferece uma perspectiva inovadora e uma lógica dialética da fundamentação do Estado (cf. HEGEL, 2022).

Apoiando-se na parte do sistema filosófico de sua outra obra *A Ciência da Lógica*, Hegel argumenta que o Estado desempenha um papel vital na mediação e reconciliação dos conflitos entre a esfera do direito abstrato e da eticidade. Sistemáticamente, ele pensa o Estado em um estágio inicial como puro pensamento de si mesmo e como causa de si mesmo (*causa sui*). Isto é, como elemento de pura indeterminação, sendo o direito, a família e a sociedade civil momentos estruturantes dos desdobramentos circunflexos que possibilitam que a vontade do Estado se determine no processo histórico da vontade livre¹⁰.

Há uma autodeterminação do próprio Estado. E a substancialidade ética que se desenvolve no centro do Estado como Ideia da liberdade tem

⁷ Ver em Jean Jacques-Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, primeiro capítulo.

⁸ No processo de legitimação do pacto, o fundamental, portanto, seria a condição de igualdade que se estabelece entre os associados. Cada associado, para formar uma comunidade política soberana, deveria no momento do pacto se alienar. E o que seria se alienar em favor do pacto? Explica Rousseau que "a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade" é a passagem da liberdade natural para a liberdade convencional que respalda a condição de igualdade em que todos que têm o interesse de unir a mais possível perfeição de inclinações comuns entre todos, sem onerar o outro (ROUSSEAU, 2018, p. 38). Assim, obedecer a lei que se prescreve a si mesmo é, para ele, um ato de liberdade efetivo. A soberania não reside num governante ou em uma elite, mas sim na *vontade geral* do povo, que busca o bem comum e a justiça social. A *vontade geral* é essa efetiva ação de cada associado, que em um ato de liberdade, estabelece o seu próprio interesse em face de uma inclinação comum, sem molestar o outro. Um povo só será livre, na visão do autor em comento, quando todos tiverem todas as condições de elaborar suas leis num clima de igualdade, de tal modo que a obediência a essas leis mesmas signifique uma submissão à deliberação de si mesmo e de cada cidadão, como partes do poder soberano.

⁹ Sobre o comunitarismo substancialista de Hegel, ver em Rainer Forst, *Contextos da Justiça*, terceiro capítulo, p.115, 2010.

¹⁰ A ideia da vontade livre é a unidade do Estado na multiplicidade de três momentos, a saber: a) o primeiro momento é a vontade imediata, isto é, "seu conceito, por isso, é abstrato – (é) a personalidade, e o seu ser-ai, é uma Coisa exterior imediata" e se configura na esfera do direito abstrato ou formal; b) o segundo momento é "a vontade refletida dentro de si a partir do ser-ai externo, determinada como singularidade subjetiva em face do universal" é a ideia da vontade na sua cisão ou na sua existência particular, e aqui se configura a esfera da moralidade; c) e o terceiro momento é "a unidade e a verdade desses dois momentos abstratos", isto é, a própria realização da vontade refletida em si e no mundo exterior, ou, em outras palavras, é a "liberdade, enquanto substância", que "existe tanto como efetividade e necessidade como vontade subjetiva", é o que se configura na esfera da eticidade. (HEGEL, 2022, p. 222, §33).

como motor dialético o *Volksgeist* (o espírito do povo). O *Volksgeist* se efetiva por três etapas imanentes ao próprio Estado, e são elas: a) o espírito natural, que é a família; b) a sociedade civil que é, segundo Hegel, o seu fenômeno; e c) o próprio Estado, "como liberdade que na livre autonomia da vontade particular é igualmente universal e objetiva" (HEGEL, 2022, p. 222, §33). É através do espírito efetivo de um povo e de sua relação dos espíritos-dos-povos particulares que o espírito universal do mundo se efetiva e concretiza. Hegel pontua, inclusive, que é nesse momento de efetivação que o direito se torna direito supremo. Enfatiza-se: o direito se torna direito supremo.

Isso significa que "a ciência do direito é mais do que mera descrição das diversas instituições jurídicas" (FLICKINGER, 2023, p.17). Assim, o direito precisa cumprir pelo menos duas reinvidicações: "primeiro, mostrar os passos de implementação da liberdade" (FLICKINGER, 2023, p.17) e "segundo, sua função de instância normativa que se torne visível a arquitetônica da sociedade e do Estado" (FLICKINGER, 2023, p.17). O conceito do direito é, portanto, para Hegel, a lógica positiva e objetiva que fundamenta e consolida o Estado. E isso é decisivo. O direito é quem dá as cartas do jogo para a efetivação e concretização da liberdade. Porém, as perguntas que não querem se calar são: de qual direito está se falando? Qual direito será fundamentado pela história concreta do Estado hegeliano? Para quem serve esse direito? Esse direito fundamenta quais princípios de existência humana? E mais, posterior à Revolução Francesa e à consolidação dos Estados, quais princípios se consolidaram na construção desse direito que, de fato, emanciparam o ser humano a viver com dignidade?

Ora, Hegel está pensando as bases do direito e as fundamentações do sistema jurídico da ideia da liberdade e sua objetivação no Estado a partir de dois principais conceitos, a saber: o conceito de propriedade privada e a sua íntima

relação com o conceito da liberdade individual. Para Hegel, a propriedade privada é um elemento essencial para a realização da vontade livre do Estado como também da liberdade individual do *ser-aí*. Conforme explica o pensador Marcus Lutz Müller¹¹, ao assumir como ponto de partida o direito abstrato na fundamentação do Estado, Hegel retoma alguns pressupostos da "ficção jusnaturalista do indivíduo isolado, portador de direitos naturais, dotado da capacidade de ter propriedade sem a mediação dos outros (como em Locke) e também da capacidade de construir contratualmente a sua sociabilidade".

O "reino da liberdade efetivada" (HEGEL, 2022, p. 165, §4) manifesta-se no direito abstrato como estágio de exteriorização apenas imediato da vontade pessoal. É a partir do § 34 e seguintes que Hegel expõe as formas jurídicas pelas quais a vontade livre irá se determinar na concretização do Estado. Pessoa e personalidade, posse e propriedade, alienação da propriedade, contratos, responsabilidade legais e obrigações contratuais, todos esses institutos desenvolvidos no direito abstrato apontam para a pista de que, nesse primeiro passo, a dinâmica exercida pelo pensamento hegeliano insere-se, categoricamente, na lógica do ambiente liberal¹² marcada em seu contexto histórico.

No § 40, por exemplo, Hegel é taxativo:

O direito é, primeiramente, o *ser-aí* imediato que a liberdade se dá de modo imediato: a) Posse que é propriedade; - a liberdade é, aqui, a da vontade abstrata em geral ou, por isso mesmo, a de uma pessoa singular que se relaciona somente a si. b) A pessoa, diferenciando-se de si, relaciona-se a uma outra pessoa, e, na verdade, **ambas têm ser-aí uma para a outra somente como proprietários**. A sua identidade sendo em si **adquire existência pela passagem da propriedade de um à de um outro por vontade comum e com a manutenção do direito de ambos; - no contrato** (...) (HEGEL, 2022, p. 234, §40, grifo nosso).

Observa-se, expressamente, que o direito é o primeiro passo da implementação da liberdade. Ora, é o *ser-aí* imediato, isto é, a manifestação

¹¹ Ver nota explicativa nº 135 da obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel* (HEGEL, 2022, p. 229).

¹² Há muita controvérsia sobre os aspectos liberais do pensamento hegeliano. N. Bobbio, por exemplo, sustenta que a concepção hegeliana do Estado «longe daquela do liberalismo clássico» (BOBBIO, 1991, p. 101).

da vontade que ainda é abstrata, indeterminada, pela qual revela-se também a liberdade imediata. Essa se realiza da forma mais instantânea ou imediata da vontade que se evidencia na *posse* como momento constitutivo da *propriedade*. O *ser-aí* no qual a liberdade se insere é a própria associação da vontade na relação do indivíduo com a posse da coisa. "A pessoa é livre na sua decisão de apossar-se diretamente de uma coisa e fazer dela seu objeto" (FLICKINGER, 2023, p.24). Mas essa tomada da posse originária não tem ainda nenhuma relevância jurídica, pois depende meramente da relação exclusiva do indivíduo com a coisa. É uma relação ainda simples, de uma única via.

Entretanto, é no segundo momento que o direito se torna relevante e inestimável. É no instante em que a pessoa, diferenciando de si mesma, ao se relacionar com uma outra pessoa, que o direito se faz pertinente. A pessoa, que em sua singularidade é imediata e não tem relevância jurídica, concretiza sua capacidade jurídica ao se diferenciar (cf. HEGEL, 2022) na relação de si mesma com outra pessoa através da posse. Isso é decisivo.

Com efeito, é dentro dessa lógica que está justaposta a seguinte fundamentação: a pessoa ao se diferenciar de si mesma na relação com uma outra, epistemologicamente, se faz, além de sujeito, objeto da relação. E, conseqüentemente, essa pessoa pode se autoconhecer por meio da diferenciação com o outro. Conhecer é se diferenciar, é se fazer objeto. Ou seja, nessa relação com o outro, o 'eu' se torna tanto sujeito quanto objeto ao mesmo tempo e, com isso, constitui-se a personalidade. A pessoa que antes se relacionava apenas com o objeto passa a ter, nesse segundo momento, ao se relacionar com outra pessoa, uma relevância jurídica, passa a ter personalidade.

A personalidade é a base de sustentação da diferenciação de uma pessoa com a outra, e é o que positiva o imperativo jurídico do respeito mútuo¹³. Assim, só é possível respeitar o outro quando se faz o movimento dialético de diferenciação com a pessoa mesma, percebe-se como objeto dessa relação e determina-se em face à outra pessoa. Em resumo, isso significa dizer que esse é o pressuposto natural que torna uma pessoa digna de ser pessoa. A pessoa só se determina como pessoa na medida em que respeita as outras pessoas, e vice-versa. E aqui está a base do direito abstrato que sustenta a dignidade da pessoa humana.

Mas Hegel não para por aí. Em seguida ele diz que ambas as pessoas só têm *ser-aí* como proprietários. Ou, em outras palavras, elas só se reconhecem como pessoas enquanto proprietárias. O pilar que estrutura a condição de existência de uma pessoa ser pessoa e ter personalidade é a condição criteriosa de ter a propriedade. Só se tem existência como proprietários. Por quê? Porque, segundo a especulação hegeliana, a sua identidade somente adquire existência por meio da passagem da propriedade de um para o outro e por meio da manutenção desse direito de ambos, que só se efetiva no instrumento do contrato. Mas é qualquer tipo de propriedade? A resposta é não. A propriedade conforme o *ager publicus*¹⁴ do direito romano, por exemplo, não se fez valer nessa lógica especulativa. É somente então aquela propriedade que pode ser trocada pela vontade individual mútua que se estabelece por meio de um contrato. Ou seja, a única propriedade possível em Hegel é a propriedade privada. Em outras palavras, enfatiza-se que o critério hegeliano para caracterizar a existência do ser humano e sua liberdade no seio do Estado só é possível através da passagem do momento de indeterminação da pessoa para o momento

¹³ "O imperativo jurídico é por conseguinte: sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas" (HEGEL, 2022, p. 231, § 36).

¹⁴ O *ager publicus* era uma parte significativa do sistema de propriedade de terras no direito romano. Em latim, *ager* significa terra ou campo, e *publicus* refere-se a algo que é público ou do Estado. O *ager publicus* era composto principalmente por terras que foram adquiridas pelo Estado romano através de várias formas, como a conquista de territórios estrangeiros ou a aquisição de terras de cidadãos romanos que não cumpriram com suas obrigações fiscais. Essas terras eram consideradas propriedade do Estado romano como um todo, em vez de pertencerem a indivíduos privados. Eram frequentemente usadas para fins públicos, como pastagem de gado ou como terras agrícolas trabalhadas por camponeses pobres ou colonos que recebiam permissão para cultivá-las em troca de pagamento de tributos ou de outros serviços para o Estado.

de determinação da sua personalidade. Assim, a existência do *ser-ai* e sua efetivação perante o Estado só é possível na exata medida em que esse é capaz de realizar contratos. E de que modo os contratos podem ser feitos? Somente na mútua relação e no reconhecimento entre, no mínimo, dois proprietários que possuem personalidade. O direito à liberdade do *ser-ai* se equipara rigorosamente ao critério de ser ou não ser proprietário.

Indica-se, portanto, o caráter íntimo da relação existente no direito abstrato entre o conceito de propriedade privada e a sua rigorosa fundamentação e participação para a efetiva concretização da Ideia da liberdade e do Estado. O direito abstrato apresenta-se como uma estrutura normativa de movimento duplo: a) que protege os direitos individuais pautados nessa vinculação da propriedade privada com a vontade livre individual; b) e que, por sua vez, proporciona uma estabilidade, uma manutenção e uma segurança pautada na relação da propriedade privada em conexão com a vida em sociedade (substancialidade ética) do Estado. A Ideia do Estado se divide: de um lado está o direito abstrato que ampara o direito do indivíduo, e do outro está a moralidade, que guarda o direito abstrato e o supera, e que, desse modo, sustenta a sociedade civil. Ambas andam juntas e exercem a construção e a manutenção do *status quo* do Estado hegeliano.

É diante desse contexto que os Direitos do Homem e do Cidadão estavam sendo pensados e estavam se estruturando e se firmando. Foi na lógica dos filósofos contratualistas e na lógica do desdobramento do Estado hegeliano que surgiram as constituições dos Estados-Nação, e a ideia primordial do direito como força normativa, que garantiria uma possível universalidade de princípios que comporiam o que seria a retórica do movimento em torno dos direitos do indivíduo (particular) à passagem da dignidade da pessoa humana e/ou direitos humanos (universal). Já é possível, a partir disso, verificar que existe uma eloquência sobre a dissolução entre o direito público, de um lado, e do direito privado, do outro, que se nota também na fundamentação dos Direitos do Homem (*bourgeois*) de um lado

e do Cidadão (*citoyen*), do outro. Ora, há no seio dessa retórica uma cisão clara: de um lado tem-se os direitos do homem; do outro os direitos do cidadão. O que essa cisão significa?

Por fim, com a queda *Ancien Régime* monárquico, implementa-se na França um longo e turbulento período de esquematizações constitucionais na tentativa de se constituir um governo civil. O que se percebe desde a concretização da primeira carta constitucional francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, é essa retórica estabelecida de que todos os homens nascem e são livres e iguais em direitos, e a consubstanciação de que a igualdade, a liberdade, a propriedade e a segurança são direitos naturais imprescritíveis que deveriam ser protegidos inquestionavelmente pelo Estado.

DO ACERTO DE CONTAS COM HEGEL À CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS

Karl Marx (1818-1883) foi um desses pensadores influenciados pelo entusiasmo da filosofia de Hegel. Entretanto, já em 1842, ele demonstrava direcionar seus pensamentos para longe da filosofia de Hegel e já evidenciava sua oposição aos jovens hegelianos do famoso *doktor club*. Para Marx, a teoria política de Hegel revelada na obra *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* consistia e se baseava em seu próprio 'saber particular'. Isto é, segundo Marx, tratava-se de uma mera especulação hegeliana e não de um desenvolvimento científico interno ou, em outras palavras, de um progresso do saber a partir da concretude histórico-empírica. Assim, para apontar tais insuficiências do pensamento hegeliano, Marx escreve, em 1843, uma obra que ficou inacabada, denominada *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, na qual reflete, a partir de uma crítica interna ao pensamento hegeliano, sobre a incapacidade de Hegel e de sua filosofia de solucionar a questão da relação entre a cisão e a oposição entre a sociedade civil burguesa e o Estado.

O 'acerto de contas' de Marx com Hegel reside nessa apresentação do procedimento marxiano que, por meio da crítica interna dos próprios pres-

supostos do fundamento hegeliano, compreende e desvela a gênese essencialmente intrínseca dos fatores que determinam as contradições, tanto do Estado moderno quanto da própria filosofia do direito de Hegel e a sua especulativa justificação do Estado monárquico prussiano. Logo, o que inicialmente se dirigiu a uma crítica à especulação hegeliana, se transformou em uma crítica contundente da concepção hegeliana de Estado e da monarquia prussiana. Nesse contexto, Marx empreende uma vigorosa argumentação em defesa daquilo que ele considera a verdadeira democracia. Sua voz ressoa com poder, destacam-se os fundamentos e os princípios essenciais que sustentam em sua visão uma democracia genuína. Busca romper as amarras das estruturas estatais até então existentes, investigando e estabelecendo um horizonte no qual o poder fosse genuinamente entregue ao povo e a participação cidadã fosse alicerçada na *verdadeira* igualdade e liberdade. E como Marx passa a evidenciar essa crítica à *estatalatria* hegeliana? Ele a indica em dois momentos: na crítica à filosofia do direito de Hegel e na crítica aos Direitos do Homem e do Cidadão.

A crítica da especulação hegeliana se instaura. Marx explora a partir da verificação do § 262 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, em que Hegel descreve o Estado como a "Ideia efetiva, o espírito que se divide a si próprio nas duas esferas ideais do seu conceito, a família e a sociedade civil, enquanto esferas da sua finitude", que há uma cisão e uma oposição entre família, sociedade civil e Estado. Família e sociedade civil são apreendidas "como esferas conceituais do Estado e, com efeito, como esferas da sua finitude, como sua finitude" (MARX, 2013, p. 35). Em outras palavras, isso significa dizer que a família e a sociedade civil são, na verdade, pressupostos, *conditio sine qua non* e, até mesmo, a 'força motriz' da própria determinação e existência do Estado.

O Estado que antes era Ideia efetiva e infinita só se determina, concretiza e se finitiza pelo seu próprio desdobrar-se, isto é, pela sua própria divisão em família e sociedade civil. Por essa sua própria divisão, segundo o seu princípio de de-

terminação, o Estado se manifesta pelas esferas mediadoras, que correspondem à família (que é o Espírito Natural do Estado §33) e à sociedade civil (que é o Fenômeno do Estado §33). Ora, família e sociedade civil são, portanto, as esferas finitas, fenomênicas e determinadas do Estado. A especulação consiste no fato de que a relação real entre a família, a sociedade civil e o Estado são produzidos pela arbitrariedade da Ideia efetiva de que, por sua vez, ao se desenvolver é convertida em uma mera "manifestação de uma mediação que a Ideia efetiva executa nela mesma por detrás das cortinas" (MARX, 2013, p. 35). Considera Marx que Hegel subjetiva a Ideia e a sua relação real com a família e a sociedade civil e a apreende como uma atividade interna que é pura imaginação:

Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos, **na especulação, isso se inverte**. No entanto, se a Ideia é subjetivada, **os sujeitos reais, família e sociedade civil, "circunstâncias, arbítrio" etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, irrealis** e com um outro significado (MARX, 2013, p. 36, grifo nosso).

Atenta Marx que na verdade família e sociedade civil são esferas "de fato" e que se substanciam nos "indivíduos como a multidão". Os "indivíduos como a multidão" são o que constituem o Estado, isto é, é deles que provém a materialidade do Estado. Logo, não é a Ideia efetiva (Ideia indeterminada do Estado) que se determina na família e na sociedade civil e produz a materialidade do Estado. É o contrário. Argumenta que o "fato é que o Estado se produz a partir da multidão, tal como ela existe na forma dos membros da família e dos membros da sociedade civil" (MARX, 2013, p. 37). O que se retifica é a especulação dos pressupostos ontológicos para a justificação do Estado feita por Hegel:

A realidade empírica é, portanto, tomada tal como é; ela é, também, enunciada como racional; porém, ela não é racional devido à sua própria razão, mas sim porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui outro significado diferente dele mesmo. O fato, saído da existência empírica, não é apreendido como tal, mas como **resultado místico. O real torna-se fenômeno; porém, a Ideia não tem outro**

conteúdo a não ser esse fenômeno. Também não possui a ideia outra finalidade a não ser a finalidade lógica: "ser espírito real para si infinito" (MARX, 2013, p. 37, grifo nosso).

Desse modo, Hegel inverte a relação lógica do sujeito e do predicado. Para ele, o sujeito é a ideia efetiva (a ideia do Estado dentro de si mesma) e, por isso, é a própria condição para o predicado que são a família e a sociedade civil. Nesse desenvolvimento "a condição torna-se condicionado, o determinante torna-se determinado e o produtor é posto como o produto de seu produto" (MARX, 2013, p. 37), ou seja, racionalmente, família e sociedade civil se tornam partes lógicas da fundamentação do Estado.

Mas, conforme aponta Rubens Enderle¹⁵, a crítica marxiana à filosofia do Direito de Hegel não só se concentra especificamente no campo da lógica, mas sim, concentra-se também nos pressupostos ontológicos que produzem essa inversão. Explica que "o que Marx denuncia como o 'mistério' da especulação hegeliana" (MARX, 2013, p. 25) é o fato de que há uma espécie de "ontologização da ideia, com a conseqüente desontologização da realidade empírica" (MARX, 2013, p. 25). Ou, em outras palavras, significa dizer que a ideia efetiva é feita de sujeito, na medida em que em sua essência reside a sua capacidade de gerar, a partir de si mesma, suas próprias determinações concretas e finitas.

A extinção desse desenvolvimento especulativo da justificação do Estado hegeliano se dá, segundo Marx, a partir do momento em que o centro de gravidade da lógica é deslocado para fora de seu próprio eixo. E o que isso significa? Para ele, Hegel não carece de uma boa lógica, mas necessita de um método que determine de uma forma "racional" a incorporação dessa lógica a uma necessidade ontológica. Entretanto, Marx pondera que se essa lógica é desenvolvida

apenas nos limites do pensamento subjetivo, o resultado disso são meras tautologias. É por isso que Marx acredita que essa lógica, ao invés de se conceber a partir de uma filosofia idealista, deve se configurar fundamentalmente nas bases materialistas, isto é, na própria substancialidade ontológica do mundo concreto. É pela análise factual-histórico-empírica que se deve tomar como base a racionalidade para a fundamentação do Estado. Ora, na medida em que a existência da materialidade do Estado provém da constituição dos indivíduos como multidão, há uma procedência empírica da existência de fato do próprio Estado em sua forma e em seu conteúdo, uma vez que, desse modo, torna-se efetiva a própria substancialização desses indivíduos, tanto como membros da família quanto como membros da sociedade civil.

Por outro lado, em um segundo momento e em conformidade com a crítica interna ao pensamento hegeliano de que o Estado representava em sua imanência essa cisão e oposição entre o Estado, a família e a sociedade civil, Marx apresenta e fundamenta em sua obra *Sobre a Questão Judaica*¹⁶, publicada em 1843 nos Anais Franco-Alemães, o prelúdio decisivo a respeito dessa abstração *fetichista* do Estado político que, necessariamente, caracterizava aquela separação do cidadão de um lado, enquanto membro do Estado, e o homem civil do outro, enquanto membro da sociedade civil. É a análise crítica dessa separação que permitiu a Marx perceber e pensar o antagonismo de classes que para ele representaria, posteriormente, uma das bases argumentativas da obra *O Capital*.

Na monarquia absolutista, tal antagonismo social se esculpia na forma estamental. A constituição política girava em torno do rei, da nobreza e do alto clero, enquanto os outros estamentos sociais não participavam da vida ativa da políti-

¹⁵ Ver a apresentação do livro *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, publicado pela Editora Boitempo em 2013, p. 25.

¹⁶ O objeto de discussão em torno da questão judaica discorria sobre a condição e a emancipação política dos judeus na sociedade alemã do século XIX. Os judeus que viviam na Alemanha, ainda monárquica naquela época, não dispunham do *status* de cidadãos por conta de sua religião. Eram, por esse motivo, marginalizados a ponto de serem oprimidos, tanto economicamente quanto socialmente pela sociedade alemã. Bruno Bauer, um pensador hegeliano, debruçou sobre a questão argumentando que os judeus não podiam desfrutar de sua emancipação política dentro da constituição do Estado porque, antes de participarem da sociedade civil, deveriam abdicar, desassociar e se libertar do judaísmo. A religião era o motivo pelo qual, para Bruno Bauer, não haveria uma efetiva emancipação política para os judeus. Marx, filho de pais judeus, critica profundamente essa ideia.

ca. É a partir da Revolução Francesa que essa configuração se modificou: os estamentos se transformaram em classes sociais. Essa transformação possibilitou, segundo Marx, em uma outra configuração da vida política da sociedade civil. Entretanto, mesmo com a libertação do Estado, as estruturas sociais de manutenção do poder se conservaram. Não mais por meio da mera burocracia hereditária e da diferença social que se configurava no *Ancien Régime*, mas sim por meio da separação entre a vida política e a vida em sociedade civil. De um lado, a organização burocrática deu espaço à fundação do direito por meio da realização dos contratos no seio do Estado; do outro, a organização social em sociedade civil se estabeleceu como vida privada apolítica do Estado. Essa configuração da separação daquilo que viria a ser o público e o privado fora o que Marx denominou da existência de uma "vida dupla".

O que Marx argumenta? Ele observa que no Estado democrático, como nos Estados Unidos da América, a questão da religião é secular. Na democracia o Estado se liberta da religião, o Estado se laicifica. E mesmo com o Estado laico, as pessoas civis não se libertam das suas respectivas religiões. "Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o dualismo da vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política" (MARX, 2010, p. 44). Marx já prognostica a separação do Direito público e do Direito privado diante da constituição do Estado. "O homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além da sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida" (MARX, 2010, p. 44). Em outras palavras, o que Marx identifica é que há uma vida privada, a verdadeira vida, na qual o homem se estabelece como religioso na medida em que essa religião representa o "espírito da sociedade burguesa" e uma outra vida abstrata que não se relaciona com essa vida privada e individualizada que é a vida política do Estado.

Por isso, conclui, criticamente, que a argumentação de Bauer sobre os judeus não procede. A

emancipação política não liberta os homens de sua religião, apenas liberta o Estado. Assim sendo, afirma Marx que os judeus, para desfrutarem de sua emancipação política, não precisariam, necessariamente, apenas passar por uma reforma religiosa e se transformar em não-judeus. Isso não seria suficiente. A superação da opressão judaica só poderia ocorrer através da superação das contradições do sistema que separa o homem individualizado do homem político, que separa o burguês e o cidadão. Marx percebe, portanto, que numa democracia plenamente realizada essa separação que se consubstancializa em uma vida dupla deveria ser extinta e deveria se efetivar uma outra forma de emancipação: a emancipação humana. Essa seria a única capaz de promover a construção de uma sociedade verdadeiramente fraterna e politicamente igualitária.

A Revolução Francesa, para Marx, se limitou, portanto, a emancipar politicamente apenas uma parcela pequena da sociedade civil: apenas os burgueses, possuidores de propriedade privada e capital, que obtiveram seus direitos políticos efetivados e sua vida individual consagrada e protegida pelo Estado. A outra parte, isto é, a grande maioria do povo se tornou meros cidadãos abstratos que, por não possuírem propriedade privada e capital, não puderam se efetivar politicamente no Estado. Vale ressaltar que dentro dessa lógica os primeiros Estados democráticos se estruturaram politicamente com o voto censitário. Ou seja, a estrutura burocrática do poder estatal se manteve ligada economicamente a uma classe protegida agora por um Direito, qual Direito? Os direitos humanos, que na sua primeira disposição chamou-se de Direitos do Homem e do Cidadão, que foi analisada também minuciosamente em sua forma por Marx.

O filósofo alemão aponta para a contradição entre os direitos civis políticos garantidos pelos Estados modernos e as condições de vida material da maioria das pessoas. Por um lado, ele argumenta que o sistema econômico implementado nesse Estado cria uma divisão profunda entre os que detêm o poder econômico e os que são privados dele, o que significaria,

consequentemente, uma impossibilidade real de igualdade e liberdade genuínas. E, por outro lado, ele observa que mesmo que fossem concedidos formalmente certos direitos, como liberdade de expressão, liberdade de ter uma religião ou até mesmo a liberdade de possuir propriedade privada, a grande maioria dos indivíduos, contraditoriamente, seriam privados e não poderiam ter acesso aos meios econômicos necessários para desfrutar plenamente desses direitos de cidadania.

É em *Sobre a Questão Judaica* que Marx testemunha como o Direito se torna o pretexto que oportuniza o Estado a explorar os limites da emancipação parcial política do cidadão. A classe dos proletários está, diante dessas regras do jogo estabelecidas pelo Direito, impossibilitada de reivindicar os seus próprios direitos particulares. Isto porque a classe dos proletários está submetida não a uma injustiça particular, mas à injustiça enquanto tal. A pobreza do proletariado não é resultante das condições naturais da vida, mas produzida artificialmente e socialmente por um modelo lógico operacional burguês de Estado. Como exemplo disso, destacam-se dois artigos da Constituição Francesa de 1793:

Artigo 2: *Ces droits (les droits naturels et imprescriptibles) sont l'égalité, la liberté, la sûreté et la propriété*¹⁷.

Artigo 16: *Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie*¹⁸.

Explica Marx que a aplicação prática do direito à liberdade equivale à aplicação prática do direito à propriedade privada (burguesa), uma vez que é possível observar que tais direitos em sua aplicação são direitos naturais, isto é, são advindos da natureza humana, e imprescritíveis. Não caducam nunca. Em outras palavras, significa dizer que tais direitos são inquestionáveis e invioláveis, e se constituem em cláusulas pétreas. Tanto a liberdade, que para o direito burguês consiste em poder fazer tudo o que não prejudique a nenhum

outro, quanto a propriedade, que consistem em desfrutar a bel prazer (sem levar o outro em consideração) de seu patrimônio e dispor dele como quiser, configuram uma prática individualizada que "compõe a base da sociedade burguesa" (MARX, 2010, p. 49).

O filósofo alemão ainda enfatiza que "nenhum dos direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa" (MARX, 2010, p. 50). Ou seja, os direitos humanos não abordam efetivamente as estruturas sociais subjacentes que geram a desigualdade e a opressão, mas apenas libertam o indivíduo que possui propriedade privada como ente genérico da sociedade "recolhido ao seu próprio interesse privado e a seu capricho privado e separado da comunidade" (MARX, 2010, p. 50).

Desse modo, esses direitos apresentam e deixam transparecer dois modos de vida: a) a vida do homem como membro da sociedade burguesa, que é a vida privada do homem apolítico, como "uma moldura exterior ao indivíduo" (MARX, 2010, p. 50); que é o indivíduo egoísta e independente; e b) a vida de um cidadão rebaixado, abstrato, com uma liberdade reduzida, que utiliza da sua cidadania apenas como mero meio para a conservação dos seus direitos naturais: a propriedade privada burguesa e a liberdade egoísta. E o que une esses dois modos de vida? "O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade privada e de sua pessoa egoísta" (MARX, 2010, p. 50).

A lógica social que subjaz é a lógica operacional de um Estado protetor dos direitos naturais, que não deve intervir em nada que seja dos interesses privados daquele indivíduo egoísta que constitui a sociedade civil. "A vida política se declara como um simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa" (MARX, 2010, p. 51). Por isso, Marx conclui que:

(...) o direito humano à liberdade deixa de ser um direito assim que entra em conflito com a

¹⁷ Artigo 2: Estes direitos (os direitos naturais e imprescritíveis) são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.

¹⁸ Artigo 16: O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à vontade de seus bens, rendas, fruto de seu trabalho e de sua indústria.

vida política, ao passo que pela teoria da vida política é tão somente a garantia dos direitos humanos, dos direitos do homem individual e, portanto, deve ser abandonada assim que começa a entrar em contradição com os seus fins, com esses direitos humanos (MARX, 2010, p. 51).

Salienta-se, portanto, que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não se denomina assim por uma questão meramente fortuita, posto que há, objetivamente, uma justificativa de ser assim. O que Marx reitera é que existe uma retórica nos direitos humanos que separa, de um lado o cidadão (*citoyen*), que detém direitos políticos inseridos dentro de um Direito e um Estado burguês e, de outro lado, o homem (*bourgeois*) que detém direitos apolíticos, indisponíveis ao Estado e a política, de qualquer alteração. O que se denuncia é a tirania do burguês que, pretensamente, não se importa com a vida do cidadão, mas sim, com a vida do *bourgeois* que, por dispor de direitos apolíticos, pode agir como bem entender com a sua propriedade privada; e que, por sua vez, pode direcionar como quiser a economia do Estado legislando conforme seus próprios interesses. O *citoyen* se apresenta, nesses aspectos, apenas com uma atuação política parcial, e que detém direitos específicos, limitados, pois não é dado a essa figura o poder de legislar (plenamente) e efetivar sua cidadania na esfera do Estado.

No entanto, é o homem (*bourgeois*) que detém a soberania e o caráter político imediato de determinação de seus interesses frente à constituição e à totalidade do Estado. Consequentemente, adverte Marx, que os direitos humanos não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a liberdade religiosa, não liberam da propriedade, mas apenas lhe outorgam a liberdade da propriedade, não libertam da sujeira do lucro, mas, muito antes, lhe outorgam a liberdade para lucrar (cf. MARX, 2010). Ou seja, os direitos humanos não libertam o homem, mas apenas lhe outorgam e lhe concedem a liberdade formal para exercer privadamente as amarras da religião, da propriedade e do lucro.

É por meio da emancipação política que se

buscou, frente ao *Ancien Régime*, conferir ao homem o *status* de membro da sociedade burguesa. Transformou-o, por um lado, em um indivíduo independente e egoísta; e, por outro, visou torná-lo cidadão, mas apenas como pessoa ou entidade moral. No entanto, é por isso que essa emancipação política é meramente parcial. A verdadeira emancipação humana decorre, segundo Marx, a partir da realização plena do indivíduo concreto. Somente quando o "homem individual real" tiver recuperado para si a sua condição de cidadão abstrato e, a partir disso, tornar-se uma entidade singular na qualidade de ser humano será possível, efetivamente, a partir de suas próprias forças concretizar, por meio de seu trabalho individual e em suas relações pessoais, a vida prático-empírica. O processo de emancipação requer que o homem reconheça e organize suas próprias forças como forças sociais, integrando-as, harmoniosamente, na estrutura da vida coletiva. Afinal, a força social não deve ser separada da força política, mas entendida como uma extensão vital do indivíduo, capaz de agir de forma colaborativa e coletiva. Somente quando o homem compreender a importância de unir suas forças individuais às forças sociais, poderá atingir uma emancipação verdadeira e completa, transcendendo as barreiras impostas pela separação artificial entre o indivíduo e a coletividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destaca-se que não se trata de rejeitar a emancipação política ocorrida no século XVIII, já que há uma conquista histórica frente ao contexto anterior associado à Revolução Francesa que deve ser perpetuada. Há uma conquista histórica na ordem emancipatória do gênero humano, mas apesar de necessária, é insuficiente. A lógica que subsiste é, no entanto, a de ultrapassar tal emancipação política, que é parcial, sucedendo-a rumo à libertação e à emancipação total. Esse movimento é a exigência da consolidação e da efetivação daquilo que Marx, radicalmente, pensava sobre a "verdadeira democracia". Os processos constitutivos para uma "verdadeira democracia"

não decorreriam mais por meio do estabelecimento de princípios constitucionais universais fundamentados em verdades auto-evidentes, transcendentais ou por meio de uma condição hipotética de uma natureza humana baseada em conceitos inquestionáveis e inalienáveis, como se tais conceitos fossem cláusulas pétreas. Trata-se de um movimento de dessacralização do Estado, isto é, de desmistificação da idolatria estatal, instituída principalmente por Hegel.

Essa "verdadeira democracia", conforme explica Marx, na obra *Crítica ao Programa de Gotha*, é a "autofundação continuada da política e do social" (MARX, 2010, p. 87). Refere-se a uma democracia que em sua constituição se anuncia como "uma forma aberta para a sua própria transformação, privada de qualquer transcendência, consciente de seus próprios limites" (MARX, 2010, p. 87). Isso é, uma forma aberta a mudanças. E ainda acrescenta que "seu princípio seria o movimento" e que haveria sempre "a possibilidade mantida de retificação" que deveria ser promovida pelo "próprio portador" dessa democracia, qual seja: o povo (cf. KOUVÉLAKIS, 2003).

Com o "dualismo da sociedade civil e do Estado", Marx descobre e denuncia "a não propriedade e a classe do trabalho imediato, do trabalho concreto", que são característicos da relação capitalista de produção, como fundamentos das condições de uma política feita pelo Estado para o oprimido. Sugere-se, de acordo com a perspectiva apresentada, que o direito humano à liberdade, por exemplo, não é um direito absoluto e universal como aquele proposto pela Declaração dos Direitos Humanos, uma vez que sua efetivação dependeria de uma outra condição, a saber: da obtenção ou não da propriedade privada. Somente o *bourgeois* teria essa realização plena do indivíduo político concreto, enquanto o *citoyen*, separado da vida política, teria acesso apenas a uma condição de *pseudo-liberdade*, uma *liberdade vertiginosa*.

Constata-se, com base nos argumentos apresentados, que é evidente que existe uma íntima relação entre os conceitos de propriedade privada e liberdade, os quais, especificamente, em sua

premissa fundamental, desempenharam um papel ideológico na constituição dos Direitos Humanos. Isso leva à conclusão de que as prerrogativas que sustentam os Direitos Humanos foram moldadas e influenciadas pelas preocupações e pelos interesses da classe burguesa. Concretamente, por mais que, em alguns momentos, tais direitos busquem discursivamente proteger as liberdades individuais e a dignidade da pessoa humana, é factível e plausível argumentar que, na prática, aqueles que possuem menos propriedade privada, proporcionalmente, têm menos garantias de direitos e uma menor efetivação da realização de sua liberdade e da sua cidadania.

Referências

- BOBBIO, Norberto. Estudos sobre Hegel. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FLICKINGER, Hans-Georg. Ao lado do poder: Hegel, um crítico do direito liberal. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023.
- FORST, Rainer. Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2015.
- GROS, Frédéric. Desobedecer. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEGEL, Georg W. F. A Ciência Da Lógica: (excertos). São Paulo: Barcarolla, 2011.
- HEGEL, Georg W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito: direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HOBBES, Thomas. Leviatã. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KOUVÉLAKIS, Stathis. Philosophie et revolution: de Kant à Marx. Paris: PUF-Actuel Marx, 2003.
- LOCKE, John. Segundo tratado do governo civil e outros escritos. Petrópolis. Vozes. 2001.
- MARX, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. Crítica do Programa de Gotha. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social: princípios do direito político. São Paulo: Edipro, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Petrópolis: Vozes, 2021.

TAYLOR, Charles. Hegel: sistema, método e estrutura. São Paulo: É realizações, 2014.

Péricles Ayres Schutz

Possui graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2019) e pós-graduação *lato sensu* em Direito Constitucional pela Academia Brasileira de Direito Constitucional (2021). É graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2023) e mestrando na mesma universidade com área de concentração de pesquisa em ética e filosofia política. Atua como pesquisador CNPq na linha de pesquisa Estado e Teoria das Justiças coordenada pelo professor Thadeu Weber, em que aborda a problemática da "Estilística conceitual do Desobedecer".

Thadeu Weber

Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (1977), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1980) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992). Atualmente é professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, nos programas de pós-graduação em Filosofia e em Direito e na graduação em Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: liberdade, ética, direito, estado e teorias da justiça.

Endereço para correspondência

PÉRICLES AYRES SCHUTZ

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Avenida Ipiranga, 6681, Escola de Humanidades

Partenon, 90619900

Porto Alegre, RS, Brasil

THADEU WEBER

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Avenida Ipiranga, 6681, Escola de Humanidades

Partenon, 90619900

Porto Alegre, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Mais H Consultoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.