

MARXISMO COMO PERSPECTIVA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Emerson Erivan de Araújo Ramos ¹

RESUMO

Em toda a história, a temática dos direitos humanos nunca esteve tão bem cotada. E apesar disso, as graves violações de direitos básicos não deixam de persistir. Esse fato atesta a insuficiência da esfera jurídica para a solução da desigualdade social e a contenção das diversas formas de violência. É nesse sentido que recorro neste artigo a crítica marxista aos direitos humanos, que o concebe como uma atitude estratégica da sociedade burguesa para amenizar a luta de classes e, sobretudo, garantir o direito de propriedade ligada à posse dos meios de produção. Se é verdade que os direitos humanos foram fundamentais para o combate aos abusos do absolutismo monárquico, também é verdade que logo ele tratou de tornar-se uma forma de proteger a classe burguesa através da proteção do direito de propriedade e da estabilização dos conflitos de classe, como efeito a longo prazo das concessões que se realizam na criação de direitos tais que o salário mínimo, o descanso semanal, a seguridade social, etc. Nesse sentido, o marxismo ainda se apresenta como uma importante teoria crítica dos direitos humanos, que aponta as raízes de sua ineficácia.

Palavras-chave: Teoria Crítica, Marxismo, Direitos Humanos.

INTRODUÇÃO

No contexto vitorioso do positivismo jurídico, os direitos humanos tornaram-se o elo ideológico necessário entre o direito e a justiça, assumindo a missão de reconciliar aquilo que havia se distanciado em virtude do avanço da complexidade social – movida pela divisão social do trabalho (DURKHEIM, 2004). A relação entre direito e justiça é ainda hoje conflituosa e envolve recobrar permanentemente questões essenciais. O que significa fazer justiça? Como estabelecer fronteiras entre as esferas de justiça²? Como se faz justiça em diferentes contextos sociais? É possível realizar justiça em um contexto de sociedade de classes? Essas e outras perguntas igualmente importantes foram trabalhadas sob perspectivas distintas ao longo da história, e são constantemente atualizadas a partir de problemas do presente.

É nesse contexto que os direitos humanos, com frequência, aparecem como a esfera do direito responsável por reconciliá-lo com as questões fundamentais da justiça, de modo que

¹ Graduado e mestre em Direito pela Universidade Federal da Paraíba. Doutorando em Sociologia pela mesma instituição. E-mail: eearamos@gmail.com.

² Nancy Fraser (1996, 1997, 2010) defende, por exemplo, que as demandas por justiça podem ser enquadradas em três conjuntos que exigem respostas próprias para as reivindicações: justiça distributiva, justiça por reconhecimento e justiça por representação.

têm sido objeto dos mais nobres discursos jurídicos desde o fim da Segunda Guerra Mundial – momento de sua efetiva consolidação no âmbito internacional. Contudo, a despeito do *status* jurídico que adquiriu na contemporaneidade, os direitos humanos parecem ser o ramo jurídico mais violado. Uma imensa maioria da humanidade continua a sofrer graves violações de direitos mais básicos.

Segundo as Nações Unidas (GIRLS, 2017), 25 milhões de crianças deixam de frequentar a escola em virtude de conflitos armados em apenas 22 países do globo; no mundo, mais de 821 milhões de pessoas passaram fome em 2018 (MAIS, 2019), sendo que a cada 4 segundos uma pessoa morre em decorrência de inanição (GARCIA, 2017); e, malgrado já extinta na letra da lei em todos os países do mundo, ainda se somam mais de 40 milhões de pessoas escravizadas em todo o planeta (ESCRAVIDÃO, 2018). Esses e outros dados apenas comprovam a pouca eficácia dos direitos humanos e a limitada capacidade de transformação da realidade social a partir desse discurso.

O fato de que os direitos humanos ainda continuam a ser a mais apaixonante das reivindicações na atualidade, mesmo não conseguindo (nem de longe) atingir com eficácia seus fins, demonstra que este permanece vivo não pela força dos resultados, entretanto porque serve a um relevante apelo social. As lutas por esses direitos assumem, não obstante tudo, uma importante função político-social, atendendo a interesses ideológicos bem determinados. É nesse ponto que se faz necessário repensar os direitos humanos.

É nesse ponto que pretendo recobrar a crítica marxista a essa esfera jurídica, que permanece atual. Essa crítica não se confunde com o conservadorismo que procura negar as mais básicas formas de igualdade e liberdade. Antes, trata-se de mostrar as limitações que os direitos humanos possuem na realização da emancipação humana, que é a verdadeira concretização da igualdade e da liberdade.

A PARTICULARIDADE DA CRÍTICA MARXISTA

Em termos de uma teoria crítica (FRASER, 1987), é possível bipartir-las da seguinte forma: uma que, alterando os pressupostos da teoria tradicional, ultrapassa os limites já existentes desta, estabelecendo novas barreiras e refundando-a; e outra que, corroendo os pilares da tradição, nega totalmente as bases as quais esta se funda, não deixando mais espaço para seu desenvolvimento, anulando-a então. A teoria marxista enquadra-se nesta última vertente, posto que subverte o discurso dos direitos humanos a fim de abordá-lo em uma perspectiva a qual, mormente, exsurge no sentido de contrapor-se a estes (DOUZINAS, s/d;

ZIZEK, 2010). A razão para tanto está na peculiaridade da análise social elaborada pelo próprio marxismo.

Vale salientar de início, contudo, que o marxismo não é o sistema de exegese da obra de Karl Marx (do conjunto marxiano de escritos) e que a toma como a lei fundante de todo o sentido da realidade. Mas, ao contrário dessa visão simplória, é sim uma opção política que possui um arcabouço teórico baseado em uma série de princípios e conceitos inescapáveis. Antes, o marxismo é um pensamento em sistema, porém sem qualquer codificação.

Dentre alguns desses princípios e categorias teóricas, os mais fundamentais são os que conferem caráter sociológico a sua teoria, isto é, aqueles que procuram entender o funcionamento social (as dinâmica e estrutura da sociedade). Fundamentalmente, dois são os sustentáculos do marxismo: a compreensão de que a sociedade apresenta-se consoante a organização do trabalho e a disposição deste no modo de produção econômico, bem como na ideia de que a unidade social encontra-se dividida em classes antagônicas e economicamente definidas, as quais convivem em inevitável luta³. Na sociedades capitalistas modernas, essas classes são a burguesia e o proletariado⁴.

A exploração, a miséria, a guerra e o trabalho escravo, bem como as demais formas de opressão do ser humano por outro ser humano, são todos oriundos da maneira como o trabalho é socialmente organizado – argumenta Marx. O trabalho é a categoria fundante do ser social⁵ (o fundamento ontológico de toda a realidade social⁶) – que se apresenta de formas

³ “A história de todas as sociedades que existiram até hoje tem sido a história das lutas de classes” (ENGELS; MARX, 1988, p. 75).

⁴ Pouco há que se discutir, para fins deste escrito, sobre os elementos constituintes de uma classe social – se ela é determinada tão somente pela posição que assume na estrutura social direcionada pelo modo de produção ou se a consciência de classe é outrossim necessária para formá-la, de modo que o elemento racional-simbólico torna-se preponderante. Aqui, basta a explicação fornecida pelos próprios Friedrich Engels e Karl Marx (1988, p. 75): “Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social, que empregam o trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos trabalhadores assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviverem”.

⁵ A perspectiva de que o trabalho é a quintessência da realidade social foi desenvolvida mormente por Gyorgy Lukács, ainda que dentro dos limites das obras de Marx. Comparando o mestre e o discípulo, Ivo Tonet esclarece a convergência de ambos quanto a esse ponto teórico: “Segundo ele [Marx], se queremos respeitar o processo real temos que partir não de especulações ou fantasias, mas de fatos reais, 'empiricamente verificáveis', ou seja, dos indivíduos concretos, o que fazem, as relações que estabelecem entre si e suas condições reais de existência. E o primeiro ato dos homens é exatamente o ato de trabalhar. Somente desse modo, seremos capazes de capturar as determinações fundamentais que caracterizam o ser social e seu processo de reprodução. O exame rigoroso do ato de trabalho permite a Marx perceber que este se compõe de dois momentos: a teleologia e a causalidade. Dois momentos, ressalte-se, de igual estatuto ontológico. Ou seja, de um ponto de vista ontológico, a consciência é tão importante como a realidade objetiva. Trabalhar é, portanto, conceber antecipadamente o fim que se pretende alcançar e atua sobre a natureza, o homem cria, ao mesmo tempo, o seu próprio ser. Tanto Marx como Lukács insistem que é por intermédio do ato do trabalho que se realiza o salto ontológico do ser natural ao ser social” (TONET, s/d).

⁶ Engels e Marx (1996, p. 27-28, grifo do autor) escreveram: “Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção”.

particulares durante a história – e o qual todo modo de produção terá como fundamento. A modernidade capitalista, entretanto, particulariza-se com relação aos modos de produção que o antecederam por, no mundo moderno, correlacionar-se a força de trabalho e o capital, de modo que essa conexão funda a sociabilidade capitalista.

Com o advento da propriedade privada⁷, a sociedade instituiu um sistema de desigualdades sociais o qual transformou todos os bens (materiais ou imateriais) em patrimônio, inclusive a própria capacidade de trabalho⁸. Nesse ponto, Marx avança fundamentalmente desde uma análise sociológica para uma crítica da economia política. E é nesse salto teórico que se dá a peculiaridade da crítica marxista, o qual, deveras, só foi possível em virtude das radicais historicidade e sociabilidade do ser social que o marxismo sustenta.

A economia política, por sua vez, assume uma importante posição ontológico-social na crítica marxista, fazendo da sociedade civil⁹ o centro dos acontecimentos que condicionam a existência da estrutura jurídico-política. A forma como o trabalho é organizado e disposto na sociedade civil é capaz de condicionar a existência das esferas de sociabilidade levou Marx a elaborar a teoria da infraestrutura/superestrutura, produto do método materialista reconstruído pelo autor e parte central da epistemologia marxista.

Segundo esse modelo, a sociedade é formada por uma base material de cunho econômico (infraestrutura) sobre a qual erigem as relações de níveis ideológico e jurídico-político (superestrutura), tal qual uma relação de essência-aparência. Todas as esferas sociais possuem uma dependência ontológica do trabalho (situado no âmbito da economia), o que

⁷ A narração do surgimento da propriedade privada encontra-se na obra de Engels *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (2002 [1884]). De maneira quase mitológica (mesmo que ainda baseado em estudos antropológicos de J. J. Bachofen e L. H. Morgan), ele enxerga a dissolução das sociedades comunais como o marco civilizatório que impulsionou o desenvolvimento da humanidade ao que se é hoje – para o bem, ou para o mal. Nesse texto, ele interpreta o Estado e até mesmo a família como instituições diretamente dependentes da forma como a propriedade está socialmente disposta; sem, contudo, chegar à profundidade da análise elaborada posteriormente por Marx quando da utilização do método materialista-dialético.

⁸ Até mesmo a capacidade de trabalho é transformada numa mercadoria a ser comprada por um empregador, separando-se o indivíduo de seus atributos – como se possível fosse – e adquirindo, então, valor de troca; perdendo finalmente sua singularidade e adentrando no campo do equivalente geral. Essa é nitidamente a tática ideológica do liberalismo, exposta de maneira mais clara em *Segundo tratado sobre o governo* de John Locke (2005). Afirmam Engels e Marx (1988, p. 82): “Esses operários, obrigados a vender-se diariamente, são mercadoria, artigo de comércio, como qualquer outro; em consequência, estão sujeitos a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado”. Aí estão os primeiros passos do que virá a ser desenvolvido no *Capital* como “fetichismo da mercadoria”, ideia central na cosmovisão marxista.

⁹ A sociedade civil é uma invenção do século XVIII a qual deriva da separação clara entre o social e o político, ideia fortemente desenvolvida por Hegel. Antes disso, não era possível falar de um sem falar do outro, posto que ambos significavam objetos idênticos e, portanto, termos sinônimos. Porém, foi somente no século XIX que a noção de uma esfera organizada contrária ao Estado ganhou força. Em Marx, assim como em Hegel, o conceito de sociedade civil distancia-se largamente do significado que aquela assume na ciência política contemporânea, significando a esfera das relações econômicas (fora, porém não alheia, do Estado).

significa atribuir a este a condição de existência das demais esferas que compõem a realidade social (educação, religião, arte, etc). Por isso, a economia política assume uma prioridade ontológica com relação aos demais âmbitos constituintes do ser social, levando a crer que, mesmo partindo do trabalho, essas outras esferas possuem uma autonomia relativa com relação a este. Eis como Engels e Marx (1996, p. 36) expõem a problemática:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações de suas ideias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real.

Tratando dos pressupostos do método materialista, o trecho transcrito da *ideologia alemã* surge como contraposição ou exata inversão do método idealista hegeliano (de inspiração platônica), para o qual a consciência (razão) determina a existência da realidade. O materialismo visa, assim, determinar as exatas condições sobre as quais a realidade social é construída, bem ainda, quando identificadas, os meios pelos quais é possível sua transformação. Para Engels e Marx (1996, p. 37): “Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã [hegeliana e neohegeliana], que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu”.

A dependência ontológica das diversas esferas da realidade com relação ao modo de produção econômico não implica, contudo, em uma relação mecânica e unilateral entre infraestrutura e superestrutura, como bem explica Ivo Tonet (2004, p. 152-153, grifo do autor):

Para Marx, há um pressuposto fundamental para a correta compreensão de qualquer fenômeno social. Este pressuposto consiste no fato de que as relações que os homens estabelecem entre si na produção econômica (que ele chama de sociedade civil) constituem a dimensão fundante da sociabilidade. Todos os outros momentos, independente do peso e da importância que possam ter em qualquer momento histórico, são dependentes dela. Mas esta dependência tem um caráter ontológico e não mecânico. Lamentavelmente, esta relação entre a dimensão fundante e as outras dimensões foi interpretada, pela maioria dos marxistas, num sentido mecanicista/reducionista. Por sua vez, o combate ao mecanicismo acabou

caindo – sob modos claros ou sutis – no campo oposto, ou seja, na ruptura dos laços essenciais que unem as diversas dimensões do ser social. (...) somente um tratamento ontológico permite manter, ao mesmo tempo, a *dependência essencial* de todas as dimensões sociais com relação à dimensão social fundante e a especificidade e a autonomia das dimensões que têm origem na matriz ontológica.

A natureza da relação entre superestrutura ideológica e jurídico-política e infraestrutura material foi analisada pelo marxista francês Louis Althusser na obra *Aparelhos ideológicos do Estado*. A tese althusseriana assume por esboço um pressuposto extremamente simples e pouco original (visto que se encontra explícito nos próprios escritos marxianos): a formação social sempre necessita reproduzir a si mesma para sobreviver e qualquer meio produtivo nunca prescinde do momento de reprodução das suas condições de produção (ALTHUSSER, 1985). O desenrolar que deu a essa observação, todavia, é que faz dele um dos autores mais criativos do marxismo.

Refletindo sobre o modelo de infraestrutura/superestrutura e inspirando-se diretamente em Antonio Gramsci, Althusser assegura que de fato existe uma autonomia relativa da superestrutura em relação às bases materiais de produção, afastando qualquer possibilidade de relação mecanicista. No entanto, afirma que essa relação não é unilateral: existe uma “ação de retorno” daquela sobre estas, de modo que transformações no âmbito jurídico-político e ideológico possuem implicações também nas bases.

Nesse sentido, é profundamente necessária a análise em específico do direito e do Estado, posto que formam um nível próprio da superestrutura, agindo em conjunto. Althusser enfatiza que toda a tradição marxista tem compreendido o Estado como um aparelho estritamente repressivo, que serve aos interesses da classe dominante (*in casu*, a classe burguesa). O Estado, assim, seria a utilização da força de forma concentrada e burocrática, consistindo na utilização de exército, polícia, prisões, tribunais, etc., para a instauração do governo burguês.

A explanação althusseriana, porém, abandona a estreiteza dessa ideia e alarga-a elaborando novas categorias. Pouco tinha se falado até então de uma acepção menos reducionista e mais ampla a qual entenda o Estado como o *locus* da luta de classes em si; não um instrumento a ser utilizado, mas um complexo campo de batalha que exprime a dialética das contradições do ser social. Para Althusser, se é verdade que o Estado é o ente que concentra o direito à força (isto é, a capacidade legítima de utilizar-se da violência), é verdade também que a sociedade burguesa prescinde da própria truculência para manter-se ao elaborar mecanismos ideológicos.

Destarte, o Estado moderno não aparece tão somente como um aparelho repressivo, todavia constitui-se também de um aparelho ideológico, este composto de uma série de elementos tais que a escola, o sistema político, a religião, a cultura, a mídia, etc. A função do aparelho do Estado, seja ideológico ou repressor, é sempre manter a reprodução das relações de produção.

Em outros termos, consoante Carlos Nelson Coutinho (1996, p 19, grifo do autor):

O Estado deixa então de lhe parecer [para Marx] apenas como a encarnação *formal e alienada* do suposto interesse universal, passando a ser visto como um organismo que exerce uma função precisa: garantindo a propriedade privada, o Estado assegura e reproduz a divisão da sociedade em classes (ou seja, conserva a 'sociedade civil') e, desse modo, garante a dominação dos proprietários dos meios de produção sobre os não-proprietários, sobre os trabalhadores diretos. O Estado, assim, é um *Estado de classe*; não é a encarnação da Razão universal, mas sim uma entidade particular que, em nome de um suposto interesse geral, defende os interesses *comuns* de uma classe *particular*.

Ou, nas palavras do próprio Althusser (1996, p. 71-72, grifo do autor) sobre a importância dos aparelhos ideológicos do Estado (AIE) na constituição da realidade social:

Ao que sabemos, *nenhuma classe pode, de forma duradoura, deter o poder do Estado sem exercer ao mesmo tempo sua hegemonia sobre e nos Aparelhos Ideológicos do Estado*. Cito apenas um exemplo e prova: a lancinante preocupação de Lênin em revolucionar o Aparelho Ideológico de Estado escolar (entre outros) para permitir ao proletariado soviético, que se apropriara do poder do Estado, garantir nada mais nada menos do que o próprio futuro da ditadura do proletariado e a passagem para o socialismo.

Esta última observação nos permite compreender que os Aparelhos Ideológicos do Estado podem não apenas ser meios mas também o lugar da luta de classes, e frequentemente de formas encarniçadas da luta de classes.

O direito, porém, não possui uma posição estável na dicotomia ideológico/repressivo. Antes, participa ativamente dos dois âmbitos, sendo ora parte do aparelho repressor (quando em situações limites, garantindo as condições de reprodução das condições de produção), ora parte do aparelho consensual ideológico. Nesse contexto, é fácil concluir que, não por acaso, em uma sociedade burguesa (enquanto parte do aparelho de Estado), o direito assume uma posição estratégica na manutenção das relações de exploração capitalistas.

Uma interpretação do direito a partir do marxismo só é possível se levado em conta todo esse arcabouço teórico até agora exposto. Chegado a este ponto, o qual se crê suficiente para a compreensão do fenômeno jurídico na sociedade burguesa, é preciso, finalmente, avançar para a análise em especial dos direitos humanos, cristalizados no pós-Segunda Guerra

Mundial como a verdadeira luta contra a exploração do homem pelo homem.

OS DIREITOS HUMANOS COMO PRODUTO DA SOCIEDADE BURGUESA

Mesmo que o direito possua um estatuto epistemológico próprio, a teoria jurídica marxista descreve-o como um fenômeno de aspecto político (MASCARO, 2014, cap. 12), uma vez que acompanha as transformações do Estado¹⁰ e transforma-o em uma forma de dominação da classe dominante sobre a classe dominada. Nesse sentido, expõem os próprios fundadores dessa tese:

Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, segue-se que todas as instituições comuns são mediadas pelo Estado e adquirem através dele uma forma política. Daí a ilusão de que a lei se baseia na vontade e, mais ainda, na vontade destacada de sua base real – na vontade livre. (ENGELS; MARX, 1996, p. 98)

Os problemas da teoria do direito e da administração da justiça pelo Estado possuíam lugar de destaque nas obras de Marx e Engels. Para os autores, o Estado moderno exsurge como o lugar de instauração da luta de classes e exercício do poder da classe dominante sobre as demais classes sociais, utilizando-se para tanto de mecanismos jurídicos aparentemente legítimos. O direito moderno emana do discurso criador da modernidade institucional e busca defender os interesses e projetos de uma cosmovisão o qual faz parte. O direito moderno é o direito burguês, que adquire sua forma atual quando da substituição do absolutismo monárquico pela democracia liberal (MASCARO, 2013).

A crítica que se faz ao direito, não diferentemente, faz-se também aos direitos humanos. Por mais justos que pareçam ser, estes direitos inserem-se em um contexto político próprio, o qual envidam esforços para defender. Assim, ainda que aparente um paradoxo, a ideologia dos direitos humanos é a ideologia liberal (surgida nesse contexto) e busca garantir a reprodução das relações de produção do capitalismo – e, portanto, a exploração. Essa realidade é escamoteada pela farsa a qual esses direitos participam.

Se os direitos humanos hoje são um consenso na sociedade burguesa, é porque Marx, desde o início, estava certo. “O que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? As ideias dominantes de uma época

¹⁰ O maior nome da moderna Ciência do Direito, Hans Kelsen (2006), foi o principal defensor da teoria monista do Estado, que o concebe como uma ordem jurídica. Para esse autor, direito e Estado não são apenas indissociáveis por natureza, mas, sim, constituem entes idênticos em sua essência.

sempre formam as ideias da classe dominante”, escreveram Marx e Engels (1988, p. 94). E em outra obra:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. (...) As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias (...). (ENGELS; MARX, 1996, p. 72, grifo do autor)

Eis, finalmente, a razão por que os direitos humanos, inobstante praticamente sem eficácia em qualquer lugar do mundo¹², permanecem como o destino da humanidade, motivo de toda batalha. O fato é que os direitos humanos são um grande engodo que vela o processo de exploração ao qual toda a humanidade está submetida, escondendo sorrateiramente os grilhões a que esta permanece submetida. Para tal posicionamento, Marx analisa em *A questão judaica* alguns artigos da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de julho de 1789, confeccionado logo após o início do processo revolucionário francês. Nele, a defesa da propriedade privada e da liberdade burguesa contra o sistema absolutista é uma constante. O artigo 2º do texto legal afirma: “O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”.

Não é somente nesse trecho da declaração que a propriedade aparece como direito fundamental do indivíduo. Mais enfaticamente ainda, o artigo 17º do mesmo texto legal reitera: “Sendo a propriedade um direito inviolável e sagrado, ninguém pode dela ser privado, a não ser quando a necessidade pública, legalmente comprovada, o exigir com evidência e sob condição de uma justa e prévia indenização”. Esses artigos são a expressão máxima dos direitos humanos em sua primeira geração, constituinte dos direitos civis e políticos de evidente inspiração lockeana. Em Locke, a propriedade é mais importante do que a liberdade porque a própria liberdade constitui uma propriedade.

Desde Hobbes, o problema da propriedade já vinha sendo discutido a partir de um prisma que caminhava para o liberalismo, associando-a à ficção do contrato social. Para o absolutista inglês, a propriedade surge apenas com o pacto originário, posto que durante o estado de natureza, ninguém poderia ter segurança sobre nada, sobre nenhuma posse, já que nesse momento todos tinham direitos sobre todas as coisas. A distribuição dos bens ocorre por concessão do soberano, quando este é instituído durante o contrato social, fazendo dos bens

disposições estáveis, formando a propriedade. Se as leis forem suprimidas, defende Hobbes, ninguém poderá mais saber o que é seu ou o que é de outrem.

Locke debruça-se mais pacientemente sobre a questão da propriedade, que é fundamental na sua análise da esfera política. Deveras, ele expôs a questão da propriedade com muito mais detalhes que Hobbes, problematizando essa categoria. Voltando-se mais uma vez contra aquele quem o inspira, acredita que a propriedade existe já desde o estado de natureza. E não só, tal qual a igualdade e a liberdade, é um direito natural do homem. Por isso, a função do poder político, tanto quanto garantir que os homens sejam livres e iguais, é defender suas propriedades¹¹.

O liberal inglês inicia sua teoria da propriedade argumentando que a primeira de todas elas é a propriedade de si mesmo. E escreve:

Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-se a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*. (LOCKE, 2005, p. 409, grifo do autor)

Os homens, através do trabalho, agem sobre a natureza, alterando-a e produzindo um bem. Como o trabalho é uma propriedade de cada um, o homem que, trabalhando, produziu um bem, torna-se proprietário do bem que produziu. Assim, esse algo que gerou com seu próprio trabalho (que está entre suas propriedades primeiras), é excluído do direito comum a todos, tornando-se próprio do homem que a produziu. Assim, aquele que cultiva uma terra, trabalha e beneficia-se dela, torna-se proprietário dessa terra. E com esse raciocínio, Locke infere que o trabalho é o fundamento do direito de propriedade e, não só, é ele que agrega valor às coisas. Aquele que emprega seu trabalho trabalhando sobre um bem comum adquire o direito de propriedade sobre aquilo o qual seu trabalho resultou.

As pessoas devem trabalhar, porém, não apenas para satisfazer as suas necessidades. A acumulação não é só permitida, mas desejada, uma ordem de Deus. Trabalhar para produzir além do que se necessita é contribuir para o bem-estar de todos (TADIÉ, 2005, p. 60). Para evitar que o que se acumulou venha a se deteriorar – que aquele que colheu, por exemplo, uma saca de bolotas (argumenta Locke) venha a perder aquilo que não vá consumir –, é que

¹¹ “Ao passo que Hobbes não se arriscou a inferir o direito natural de assegurar a conservação pessoal a partir de um *dominium* qualquer, Locke restabelece a tradição, iniciada por Gerson e desenvolvida por Suarez e Grócio, segundo a qual o homem é proprietário de sua liberdade” (ISRAËL, 2009, p. 129).

surge o dinheiro. O dinheiro é o meio necessário para a acumulação, e que permite que se desfrute dos produtos da propriedade para além do que se consumirá imediatamente. Foi assim que o desenvolvimento do comércio, segundo Locke, foi possível. Eis o fundamento político do capitalismo, inferido pelo autor a partir da lei da natureza, e dos direitos inatos do homem.

Para isso, ele expõe que a propriedade não é um bem material simplesmente. Antes, ela engloba a vida, a liberdade e os bens que cada um possui, tratando-se de “o domínio (*dominium*) propício à constituição de uma individualidade” (ISRAËL, 2009, p. 129). Isso faz com que a propriedade não seja transferível, pois ninguém pode alienar a própria vida ou sua liberdade, ainda que consinta. Quando Locke afirma que a finalidade do poder político é a preservação das propriedades de todos, ele está remetendo a esse complexo aqui exposto, que constitui a categoria propriedade. Ele está afirmando que o estado é garantidor dos direitos individuais, dentre os quais o próprio direito de posse sobre seus bens.

O direito de propriedade é um direito individual, isto é, uma particularidade de cada homem, que se opõe aos demais membros da sociedade política. Os direitos, por sua vez, também são propriedades (parte do domínio humano), e por isso excluem o que é comum, para instituir o que é particular. Não a lei divina é a fonte propriedade – como propôs Filmer afirmando a herança de Adão –, mas o trabalho.

É a teoria lockeana que está por trás dos direitos civis e político, sobretudo até fins do século XIX. E ao garantir a propriedade privada, os direitos humanos corroboram com a estrutura de classe vigente, lançando por terra qualquer possibilidade de assegurar a defesa da igualdade e da liberdade. Contudo, o problema certamente não se resolveria com a simples retirada do instituto jurídico da propriedade do rol de direitos humanos, visto que as normas jurídicas estão dialeticamente envolvidas com a síntese das relações materialmente existentes, constituindo e sendo constituídas pelo ser social.

Os direitos civis e políticos, que hoje constituem a primeira geração de direitos humanos, foram instituídos a partir das revoluções burguesas e são a espinha dorsal do Estado democrático liberal. Assim, a crítica aos direitos humanos em Marx pode ser encarada da seguinte forma:

Foi precisamente a natureza individual e privada desses direitos civis modernos que induziu Marx, em sua obra juvenil sobre *A questão judaica*, a caracterizá-los como meios de consolidação da sociedade burguesa, da sociedade capitalista. Não hesito em dizer que, num determinado e decisivo sentido, Marx estava certo. Tomemos, por exemplo, o modo pelo qual Locke (e as várias Constituições que nele se inspiraram) tratou a questão da

propriedade, apresentada como o direito natural fundamental, cuja garantia é a razão essencial pela e para a qual o Estado existe. Locke começa definindo o direito de propriedade como o direito aos frutos do nosso trabalho; mas, logo em seguida, diz que – com a invenção do dinheiro, que permite acumular o trabalho passado – tornou-se legítimo comprar a força de trabalho de outros, sobre cujos frutos teríamos também direito de propriedade. Vemos aí um claro exemplo de como um direito universal (todos temos direito aos frutos do nosso trabalho) torna-se um direito burguês, particularista e excludente, restrito aos proprietários dos meios de produção.

Foi nesse sentido que Marx criticou os chamados "direitos do homem", no sentido de que – entendidos como direitos únicos e exclusivos – eles se transformam na prática em prerrogativas apenas de um tipo de homem, o homem proprietário da classe burguesa. (COUTINHO, 1999, p. 46-47)

E, sob o mesmo viés:

A interpretação sintomática marxista pode demonstrar, de forma convincente, o conteúdo que fornece à noção de direitos humanos o seu específico giro ideológico burguês: os direitos humanos universais são, com efeito, o direito dos homens brancos proprietários a trocar livremente no mercado, explorar trabalhadores e mulheres, e exercer dominação política. (ZIZEK, 2010, p. 26)

A crítica marxista, entretanto, não se resume ao ataque às liberdades públicas instituídas pela Revolução Francesa, as quais conferem *status* de direito natural à propriedade e à liberdade contratual. Mais além dos direitos civis, a crítica de Marx estender-se-ia aos próprios direitos sociais, que ganharam força com as experiências socialistas, e ainda que revelem um real avanço na condição de vida do proletariado (VILLEY, 2007; MASCARO, 2017). Isso não significa que o marxismo seja contra qualquer melhoria da qualidade de vida do operariado, mas ocorre que esse tipo de concessão da sociedade burguesa apenas oculta sob sua máscara a face do algoz.

Em *A questão judaica*, Marx afirmou que a crítica à religião, em verdade, deve ser a crítica ao mundo que constrói a religião. Sob o mesmo aspecto, *mutatis mutandis*, podemos dizer que a crítica aos direitos humanos deve ser a crítica ao mundo que os possibilita em suas fragilidades. Destarte, Marx não prega um abandono absoluto dos direitos humanos, todavia sua superação; de modo que não é a forma jurídica que precisa ser abolida, no entanto, antes, crê que as bases socio-econômicas (infraestrutura) têm de ser modificadas para tornarem esses direitos efetivos (MÉSZAROS, 1983).

Atacar os direitos humanos não significa retirá-los de pronto da órbita jurídica. Seria irracional pensar o mundo de hoje, em tal contexto, sem esses direitos. Não se trata de

simplesmente aboli-los, logo que os direitos humanos são operatórios e o último apelo de muitos para protegerem-se dos abusos do Estado e da arbitrariedade do próprio direito posto. É preciso, antes, transformar a realidade do ser social a fim de que instaure, finalmente, a igualdade e a liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em dias de hoje, os quais se fala corriqueiramente em “crise do marxismo”, é de se esperar que soe estranho escrever acerca da crítica aos direitos humanos elaborada por Marx, posto que se crê que o próprio marxismo tenha caído por terra quando do fim do socialismo real na União Soviética e da instalação da nova Rússia capitalista. Contudo, a perpetuação da ineficácia dos direitos humanos parece demonstrar que a crítica marxista à forma jurídica do capitalismo está mais viva do que nunca.

Essa crítica não ignora que os direitos humanos são formados por núcleos antagônicos (MASCARO, 2017), que se confrontam. Os direitos humanos servem ao direito à propriedade como servem aos direitos das pessoas LGBTs pelo casamento igualitário e às mulheres pelo direito ao aborto. Isso revela que os direitos humanos, por vezes, constituem um ramo estratégico para a defesa da justiça por reconhecimento e outras reivindicações sociais. A grande questão, porém, é que as condições de produção da desigualdade contra a qual os direitos humanos são criados não vão ser resolvidas pelo direito, mas, sim, pela mudança nas regras políticas que antecedem o direito.

Refletindo a partir de pressupostos teóricos da própria cosmovisão marxista, para que os direitos humanos consigam finalmente ser efetivados, em termos de verdadeiras liberdade e igualdade, é preciso que tenha de abolir a si mesmos. O que parece ser juridicamente impossível, é bastante fácil de compreender se se sujeitar o fato ao crivo do método dialético. Por esse norte, a luta dos direitos humanos é exatamente a luta por sua abolição pela superação.

Especialmente após a grande crise econômica de 2009 iniciada no EUA, e mediante as inúmeras outras pequenas crises do neoliberalismo, as teses levantadas pelo marxismo estão cada vez mais vivas e merecem ser ainda discutidas e levadas a cabo. Àqueles que acreditam que o marxismo está morto, este artigo é uma resposta.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

COUTINHO, Carlos Nelson. Cidadania e modernidade. **Perspectivas**, São Paulo, n. 22, p. 41- 59, 1999.

_____. **Marxismo e política**: a dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 1996.

DOUZINAS, Costas. **O que são os direitos humanos?** Disponível em: <<http://revolucoes.org.br/v1/curso/costas-douzinhas/que-sao-direitos-humanos>>. Acessado em: 30 out. 2012.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão social do trabalho**. São Paulo: Martins Fontes: 2004.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Centauro, 2002.

_____; MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Global, 1988.

_____. **A ideologia alemã**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

ESCRAVIDÃO moderna atinge mais de 40 milhões no mundo. **G1**, 20 jul. 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2018/07/20/escravidao-moderna-atinge-mais-de-40-milhoes-no-mundo.ghtml>>. Acessado em: 20 jul. 2019.

FRASER, Nancy. FRASER, Nancy. **Justice interruptus**: critical reflections on the “postsocialist” condition. New York: Routledge, 1997.

_____. O que é crítico em uma teoria crítica?. *In*: **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

_____. Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia y género. **Revista Internacional de Filosofía Política**, Madrid, nº 8, p. 18-40, dez.1996.

_____. **Scales of justice**: reimagining political space in globalizing world. Nova York: Columbia University Press, 2010.

GARCIA, Maria. A cada 4 segundos uma pessoa morre de fome no mundo. **Observatório do Terceiro Setor**, 1º mar. 2017. Disponível em: <<https://observatorio3setor.org.br/noticias/cada-4-segundos-uma-pessoa-morre-de-fome-no-mundo/>>. Acessado em: 20 jul. 2019.

GIRLS, worst affected as conflict keeps more than 25 million children out of school – UNICEF. **UN News**, 24 de abr. 2017. Disponível em: <https://news.un.org/en/story/2017/04/555852>>. Acessado em: 20 set. 2019.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MAIS de 821 milhões de pessoas no mundo passaram fome em 2018. **Agência Brasil**, 16 jul. 2019. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2019-07/mais-de-821-milhoes-de-pessoas-no-mundo-passaram-fome-em-2018>>. Acessado em: 20 jul. 2019.

MARX, Karl. **A questão judaica**. São Paulo: Centauro, 2005.

MASCARO, Alysson. Direitos humanos: uma crítica marxista. **Lua Nova**, 2017, nº.101, p.109-137.

_____. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2014.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Ensaio, 1983.

TONET, Ivo. **Democracia ou liberdade?** Maceió: Edufal, 2004.

_____. **Cidadania ou emancipação humana?** Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/044/44ctonet.htm>>. Acessado em: 30 de outubro de 2012.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ZIZEK, Slavoj. Contra os direitos humanos. **Mediações**, Londrina, v.15, n.1, p. 11-29, jan./jun. 2010.