



Revista Katálysis

ISSN: 1414-4980

kataly@cse.ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina

Brasil

Bispo dos Santos Neto, Artur

A constituição histórico-ontológica da ética e dos direitos humanos

Revista Katálysis, vol. 14, núm. 2, julio-diciembre, 2011, pp. 172-181

Universidade Federal de Santa Catarina

Santa Catarina, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179620961004>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

**PESQUISA TEÓRICA**

## A constituição histórico-ontológica da ética e dos direitos humanos

**Artur Bispo dos Santos Neto**

Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

### **A constituição histórico-ontológica da ética e dos direitos humanos**

**Resumo:** Procedendo em consonância com as reflexões desenvolvidas por Géorg Lukács e Karl Marx, o presente texto inscreve-se no horizonte de perspectivas abertas pela concepção materialista da história. Partindo do entendimento de que existe uma distinção nodal entre eticidade e direito, busca-se, primeiramente, ilustrar a gênese e o desenvolvimento da eticidade no contexto das sociedades de classes, bem como seus limites e suas possibilidades acerca do processo de constituição do indivíduo plenamente articulado com a universalidade. A a seguir, elenca-se a articulação existente entre direito e complexo econômico, destacando a peculiaridade de sua autonomia relativa frente aos demais complexos que envolvem a totalidade social. Por fim, destaca-se como o estabelecimento das bases ontológicas do sistema da eticidade e do direito, na perspectiva marxiana, permite uma crítica contundente às impostações axiológicas dos direitos humanos e às vacuidades reformistas do sistema da eticidade hegeliana, que têm no Estado sua forma mais elevada de realização.

**Palavras-chave:** Trabalho. Marxismo. Filosofia hegeliana. Estado. Emancipação Humana.

### **The Historic-Ontological Constitution of Ethics and Human Rights**

**Abstract:** Proceeding in consonance with reflections conducted by G. Lukács and Karl Marx, this text places itself on the horizon of perspectives opened by the materialist concept of history. Based on the understanding that there is a nodal distinction between ethnicity and law, it first sought to illustrate the genesis and development of ethics in the context of class societies, as well as their limits and possibilities for the process of the constitution of the individual completely articulated with universality. It then looks at the relationship between law and the economic complex, highlighting the peculiarity of its relative autonomy in relation to the other complexes involved in the social totality. It finally highlights how the establishment of ontological bases of the system of ethics and law, from a Marrian perspective, allows a sharp criticism of the axiological expressions of human rights and of the reformist vacuities of the system of Hegelian ethics, which has the State as its highest form of realization.

**Key words:** Work. Marxism. Hegelian philosophy. State. Human emancipation.

## Introdução

A problemática do *ethos*<sup>1</sup> recebeu uma significação expressiva entre os trágicos gregos; nesse itinerário, destacam-se as produções literárias de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Pelo tratamento de questões concernentes à existência do homem e pelos seus ensinamentos acerca dos preceitos praxeológicos, a produção estética dos clássicos da tragédia grega continua sendo uma referência necessária acerca do *ethos*. Além dos poetas épicos e trágicos, a temática do *ethos* recebeu acento privilegiado na produção dos filósofos gregos. Entre seus pensadores, destaca-se Aristóteles que produziu mais de uma obra sobre dessa problemática: *Ética a Eudemus*, também chamada de ética menor, e *Ética a Nicômaco*, denominada de ética maior. Neste último tratado, Aristóteles dedica vários capítulos à descrição e elucidação de questões essenciais acerca da disposição do caráter humano e da pertinente relevância da justiça no contexto da pólis grega. Observa-se que o sistema da eticidade aparece entre os gregos antigos em profunda articulação à universalidade social, em que a possibilidade de compreensão da existência do indivíduo, cindido de seu universo social, era impossível de ser imaginada<sup>2</sup>. A força do *ethos* emerge da latente unidade entre os interesses dos indivíduos e os interesses que perpassam a totalidade da sociedade.

A relevância de sua tematização aponta para a existência de uma possível ressonância dos ecos das experiências comunais que escreveram as primeiras páginas da história das comunidades tribais, em que a desigualdade não se constituía ainda na forma de desigualdade de classes e a propriedade privada não regulava as relações entre os homens. Por outro lado, a postulação da eticidade grega naufraga nos rochedos da inexistência de qualquer comunidade universal ou história universal nesse momento histórico. Na verdade, quando o grego fala de universalidade, essa universalidade não transpõe os limites fronteiriços de sua territorialidade. Por sua vez, a latente contra posição entre os interesses consanguíneos, que emanam da tradição familiar, e os interesses da pólis, expressos no Estado, muito bem traçados por Sófocles em sua peça *Antígona*, serve para denotar o estreito espaço no qual se movimentava a tentativa de constituição da eticidade na Grécia<sup>3</sup>.

A experiência da eticidade grega estava circunscrita à sua classe dominante, ou seja, aos seus cidadãos, o que implica que a maioria de sua população estava excluída da possibilidade de ser contada entre seus partícipes. A organização da produção e reprodução da existência material da sociedade grega estava fundada na exploração do trabalho escravo. E os escravos eram considerados, segundo Aristóteles, meros seres falantes. E uma sociedade alicerçada na expropriação do trabalho alheio não pode ser con-

siderada como exemplo máximo da eticidade, pelo contrário, ela subsiste nos estreitos limites dos complexos sociais que servem para garantir a reprodução da desigualdade entre os homens como uma coisa natural.

Na perspectiva marxiana, a elucidação da gênese do conceito valorativo da eticidade passa necessariamente pela consideração do papel que ocupa o trabalho no processo de constituição do gênero humano. O trabalho está na essência da formação do homem enquanto ser social, pois o homem se faz homem pela mediação orgânica com a natureza, com os outros homens e consigo mesmo; em que todo processo de transformação da natureza é precedida pela capacidade humana de fazer escolhas diante do conjunto de alternativas oferecidas pela realidade material. Nesse aspecto, os valores não são accidentais, mas estão intrinsecamente relacionados ao reino da práxis. É no terreno da práxis efetiva que os indivíduos tomam posição, manifestam sua disposição de caráter e se fazem como seres integrantes de um gênero especial que supera o mutismo natural. Para Lukács (1981b, p. 108):

A substância de um indivíduo é, portanto, aquilo que no curso da sua vida se compõe como continuidade, direção, qualidade da ininterrupta cadeia destas decisões. De fato, precisamente se quer compreender corretamente em termos ontológicos o indivíduo, é necessário nunca esquecer que estas decisões determinam ininterruptamente à sua essência, a dirigem para uma elevação ou para um rebaixamento.

É mister considerar que o trabalho tem sua primeira forma num ato de consciência que se manifesta na capacidade humana de escolher aquilo que vai realizar. É pela mediação da consciência que acontece o processo de escolha, mas a cadeia de alternativas se movimenta dentro de um complexo de ser que existe independentemente dele. A finalidade está articulada à capacidade do sujeito de fazer escolha diante das diferentes alternativas postas pela heterogeneidade do objeto. Não existe qualquer sobrevalorização da consciência no processo de constituição das alternativas, pois estas são determinações da existência e não meras expressões de uma subjetividade que emana do mundo transcendente. Assim, o campo sobre o qual se movimentam as decisões é delimitado pelo complexo de ser que é posto concretamente. Nisso, evidencia-se a contraposição entre a teoria marxiana e a teoria idealista, porque não existe o primado gnosiológico da consciência sobre o ser, pelo contrário, o fundamento é ontológico; e, nesse aspecto, o ponto de partida é o ser social.

Embora o conteúdo do dever-ser, na relação dos homens entre si, seja mais complexo do que o encontrado no processo de trabalho, é fundamental enten-

der a gênese material da capacidade humana de fazer escolhas. Uma vez que o conteúdo das alternativas ultrapassa o intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza e pode emergir num contexto em que elas se opõem mutuamente. Isso é típico da sociedade de classes, em que a moral e o direito configuram-se como tentativas exitosas das classes dominantes incidirem sobre o modo de ser dos indivíduos das classes dominadas. Escreve Lukács (1981a, p. 44),

[...] depois que o comunismo primitivo foi suplantado, por necessidade econômica, pela sociedade de classes, as decisões de cada membro da sociedade relativas à sua própria vida começaram a ser fortemente determinadas pelo seu pertencimento a uma classe e pela participação na luta entre as classes.

Os complexos sociais valorativos que alcançaram um papel significativo no processo de produção e reprodução das sociedades de classes estão relacionados à tentativa de fazer com que interesses privados sejam erigidos à condição de preceitos universais, em que interesses heterogêneos apareçam como se fossem homogêneos; nessa perspectiva, o direito cumple um papel bem mais significativo do que a eticidade. Por isso que vale ressaltar a natureza do direito nas sociedades de classes, uma vez que a eticidade seria uma postulação praxeológica muito mais próxima de uma sociedade fundada na harmonia entre individualidade e universalidade e não na irreconciliável oposição entre interesses privados e interesses coletivos, em que o desenvolvimento da capacidade individual de fazer escolhas não se constitui em oposição aos interesses da coletividade. De acordo com Lukács (1981b, p. 162):

Apenas na ética é eliminado o dualismo assim posto por necessidade social, onde a superação da particularidade do singular alcança uma tendência unitária. A a exigência ética inverte o centro da individualidade do homem agente; ele escolhe entre preceitos que na sociedade se tornaram, por força das coisas, antinônicos, e é uma decisão ditada pelo preceito interior de reconhecer como dever próprio o quanto se conforma à própria personalidade; é isto que ata os fios entre o gênero humano e o indivíduo que supera a própria particularidade.

Na esfera da eticidade, ocorre uma plenitude de realização da individualidade na universalidade, em que esta se exprime na forma de vontade geral enquanto forma superior e mais elevada do que a mera soma da vontade dos indivíduos singularizados. O desenvolvimento da eticidade presume a existência de uma comunidade de indivíduos empiricamente

universais; no entanto, sua irradiação em escala abrangente carece do desenvolvimento das bases objetivas, pois a efetivação do gênero humano reconciliado depende do desenvolvimento social. É fundamental assinalar o caráter contraditório que permeia seu percurso ao longo da história das sociedades de classe e que deve encontrar seu coroamento no processo de emancipação humana, como assinala Marx em *A questão judaica*.

## 1 Direito e complexo econômico

É preciso salientar que, na perspectiva lukacsiana, o direito não é uma coisa natural, mas socialmenteposta pelos homens. Ele emerge num dado momento do desenvolvimento e aprimoramento da divisão social do trabalho, surge como instantâneo indispensável no processo de justificação da expropriação do trabalho alheio. Ele procede do momento histórico em que os vencedores preferem preservar a vida do derrotado tornando-o escravo. E para imprimir mais extensiva e intensivamente esse sistema de dominação, torna-se imprescindível que os preceitos axiológicos dos vencedores sejam incorporados pelos dominados e irradiem sobre a totalidade de seu ser.

O complexo jurídico tem sua fundamentação em bases que são puramente sociais e não de orientação espontânea, como a autoridade dos preceitos valorativos que emanavam da tradição oral. Ele é algo conscientemente posto pelos homens e está relacionado àquele conjunto de atividades que Lukács denomina de atos teleológicos secundários, ou seja, aquelas atividades teleológicas que pretendem incidir diretamente sobre o comportamento e a conduta dos outros homens. Escreve Lukács (1981b, p. 18), “Quanto mais se desenvolve o trabalho, e com ele a divisão do trabalho, tanto mais autônomas se tornam as formas das posições teleológicas do segundo tipo, e tanto mais podem se desenvolver em um complexo por si da divisão do trabalho”.

O direito é um complexo social que não tem nenhuma analogia no mundo natural, pois surge para homogeneizar posições extremamente heterogêneas e contraditórias entre os seres sociais. A peculiaridade que perpassa a capacidade do trabalho de transportar, com seus resultados, a simples reprodução imanente daquele que objetiva, cria as bases para a constituição da escravidão e a dominação de uma classe sobre a outra. A impossibilidade de escrever sua dominação apenas na força conduz à constituição de uma constelação homogênea, controlada pelo direito em interação com a religião, a moral, a educação etc. E quanto mais desenvolvida a sociedade, mais predomina nela a presença da subjetividade e de categorias cada vez mais sociais, sendo

maior a autonomia relativa da esfera jurídica na interação entre os diferentes complexos sociais.

Na esteira de Marx, o filósofo húngaro entende que o direito não passa efetivamente do reconhecimento oficial da primazia ontológica do complexo econômico. Segundo Lukács (1981b, p. 61), “De fato, o direito, surgido porque existe a sociedade de classes, é, por sua essência, necessariamente um direito de classe”. O direito é um reflexo específico do que acontece no mundo objetivo, onde impera a predominância da economia, que é um complexo menos mediado, pois está diretamente articulado à produção e à reprodução da existência material dos homens. No entanto, diferentemente da economia, que é um complexo ontológico espontâneo e resultante do grau de desenvolvimento das forças produtivas, o direito é um complexo posto conscientemente pelos homens.

O propósito da classe que detém o monopólio da força e do direito é ordenar a práxis social segundo o interesse primordial de apropriação do trabalho excedente. Nessa perspectiva, o direito positivo apenas pode se consubstanciar de maneira unitária mediante a manipulação das contradições que perpassa o mundo objetivo. É somente em termos abstratos que consegue alcançar uma plataforma teórica compacta, coerente, dotada de univocidade lógica e avessa a qualquer contradição. Nele, o sistema não se desenvolve como reflexo desta, mas como manipulação que a homogeniza em termos abstrato-ideais. Essa é *démarche* de trânsito de toda a filosofia do direito.

Embora nenhum direito possa existir sem coação, todavia, para funcionar satisfatoriamente, ele presume pressupostos que vão além dos elementos que impregnam o direito positivo ou natural. Por isso que a reflexão sobre o direito deve produzir necessariamente um sistema de dever-ser social, “cujo sujeito, porém, deve ser algo que está para além da ordem jurídica concreta existente” (LUKÁCS, 1981b, p. 71). No entanto, o dever-ser que impregna o ideário de justiça, nos termos jurídicos, nunca consegue transportar os limites da concepção econômica de igualdade que perpassa o reino das mercadorias<sup>4</sup>. A universalidade do direito é a universalidade abstrata fundamental à constituição do movimento da mercadoria. Nessa perspectiva, o direito exprime a igualdade que emana do tempo de trabalho socialmente necessário<sup>5</sup> ao funcionamento da sociedade mais desenvolvida na história das sociedades de classes.

## 2 Crítica marxiana à eticidade hegeliana

A história do capital demonstra a relevância dos preceitos da universalidade e da liberdade ao seu desenvolvimento. Para poder emergir e subsistir em escala universal, ele precisa ser livre para expandir-se

às diferentes regiões do planeta e pôr abaixo velhos sistemas de produção e antigas economias primitivas<sup>6</sup>. Com o estabelecimento de um mercado mundial para a produção e circulação de mercadorias – em que produtos que servem de matéria prima são adquiridos nos mais distantes rincões do planeta e outros são vendidos, industrializados, nas comunidades mais primitivas – temos estabelecidas as bases para se superar a existência de indivíduos locais e começar a história dos indivíduos como empiricamente mundiais, mas somente em-si e nunca para-si; pois ocorre o colapso das fronteiras que tornavam povos próximos bastante equidistantes. É apenas no contexto das relações mercantilistas, também conhecida como etapa de acumulação capitalista, que se torna possível falar em história universal e indivíduos universais, fundamento imprescindível para a constituição do capital, de um lado, e da ética, do outro.

O desenvolvimento da sociedade capitalista trouxe consigo a possibilidade da humanidade pensar a eticidade em termos mais abrangente do que na sociedade grega. No entanto, como essa sociedade é regida pela lógica do capital, em que a relação social fundamental pertence ao mundo da mercadoria, o complexo que realmente serve para reger e justificar seu processo de constituição não será a eticidade, mas o direito. Porque o desenvolvimento das relações sociais se inscreve sob o auspício da contradição entre os interesses individuais e os interesses universais.

A constituição da sociedade capitalista é cortada de alto a baixo como uma diagonal pela oposição entre os interesses privados e os coletivos, entre a universalidade e a individualidade, em que o indivíduo não se concebe como participante da totalidade social, mas como uma mônada cindida em relação ao conjunto da sociedade. Isso emana do próprio modo como se organiza a produção e a reprodução da existência material dos homens nessa forma de sociedade. Primeiro, emana da existência de uma oposição sistemática entre aqueles que detêm o controle dos meios de produção (capitalista) e aqueles que são destituídos dos meios de produção e são obrigados a vender sua força de trabalho no mercado (proletariado). Segundo, procede da concorrência que marca a relação dos homens entre si. De um lado, dos capitalistas enquanto vendedores das mercadorias produzidas com o trabalho alheio, entre os quais existe uma inusitada concorrência que acaba, sempre, culminando na destruição dos mais fracos; de outro, pela concorrência dos próprios trabalhadores entre si, na medida em que são obrigados a vender sua mercadoria no mercado e o número de vagas oferecidas não é suficiente, pois o capital não pode constituir uma sociedade de pleno emprego, haja vista que a constituição de um exército industrial de reserva é fundamental ao processo de reprodução sociometabólico do capital e elementar para seu processo de regência e controle do trabalho (MARX, 1985).

Embora a sociedade capitalista torne pública e notória a possibilidade histórica de efetivação da humanaidade como tarefa dos próprios homens e não como consequência do destino ou obra dos deuses, a existência de uma encarniçada luta para expropriação de excedente produzido pelo trabalho alheio impede qualquer possibilidade de efetivação da eticidade como estatuto ontológico efetivo de superação da contradição entre os interesses privados e os interesses públicos. Escreve Lessa (2002, p. 106):

O mundo burguês, em suma, ao criar um gênero humano socialmente posto, efetiva a base material indispesável para gênese de valores efetivamente éticos, quais sejam, aqueles que tornam socialmente visíveis as necessidades e possibilidades que dizem respeito a toda humanidade. Contudo, esta articulação objetiva, cotidiana, material, de todos os homens ao mesmo processo histórico é imediatamente fragmentada pelo fato de ter por mediação universal a propriedade privada. É isto que, hoje, torna ontologicamente impossível aos valores éticos adentrarem à nossa vida em escala social.

A essência da sociedade capitalista é sempre fazer dos interesses dos capitalistas privados critério e medida das relações sociais, para isso, cumpre um papel fundamental os complexos sociais como o direito, a política, o Estado, a moral etc. No entanto, não deixa de ser pertinente observar a vacuidade das tentativas burguesas de constituir uma ética de bases universais no interior da própria sociedade capitalista<sup>7</sup>.

Na história da *intelligentsia* burguesa, dedicada à elucidação dessa proposição, o nome de Hegel ocupa um papel primordial, porque foi o pensador que melhor conseguiu captar o horizonte de perspectivas que se abriram com a Revolução Francesa. Como filho desse movimento revolucionário, não poderia deixar de atribuir às categorias da subjetividade, da particularidade e da universalidade função primordial na construção de seu sistema filosófico, ainda que tratasse as relações sociais, em determinadas circunstâncias, como essencialmente mistificadas (LUKÁCS, 1978). Isso foi possível porque captou o fato de que a burguesia para se tornar a nova classe dirigente precisava elevar seus interesses particulares à condição de interesses universais. Antes de adentrarmos na polêmica de Marx com a formulação burguesa da propriedade privada expressa na *Declaração universal dos direitos do homem e do cidadão* (1789), é mister considerar a natureza da polêmica hegeliana com os jusnaturalistas e a compreensão marxiana da eticidade anunciada pelo filósofo do idealismo objetivo.

Embora reconheça o mérito de Rousseau, Hegel discorda formalmente da tradição jusnaturalista que afirma a existência de um direito natural. O autor de

*Princípios da filosofia do direito* entende que a igualdade apregoada pelos jusnaturalistas não passa de uma abstração intelectual, pois o indivíduo possui uma constituição que o torna distinto dos demais. Em Hegel (1997, p. 77):

A reivindicação de igualdade algumas vezes apresentada na divisão da terra, e também de toda a riqueza existente, é uma concepção vaga e superficial, tanto mais que, neste caso, intervêm não só a contingência exterior da Natureza, mas também todo o domínio da natureza espiritual com o que ela tem de particular, de diversidade infinita e de sistematização racional.

Apesar de sua crítica ao direito positivo, a filosofia hegeliana não deixa de manifestar-se como o último e mais perfeito sistema de direito natural, e enquanto último, representa o fim; e, enquanto mais perfeito, representa a realização do que o precedeu (BOBBIO, 1995). É possível assinalar que a filosofia do direito de Hegel, de um lado, continua na *démarche* da tradição jusnaturalista, por outro, essa tradição do direito positivo encontra na filosofia hegeliana seu cumprimento e sua realização, pois a discussão hegeliana com o direito natural tem a excrescência de dissolução e realização, porque seu sistema da eticidade tem o caráter de síntese reconciliadora em relação aos estágios precedentes.

Na primeira parte de sua obra *Princípios da filosofia do direito*, denominada de direito abstrato, Hegel trata exclusivamente da temática da liberdade na forma como ela é apresentada na *Declaração universal dos direitos do homem e do cidadão*. A referida declaração assenta sua primeira assertiva num postulado eminentemente jusnaturalista, de modo particular em Jean-Jacques Rousseau que assegurava, em sua obra *Do contrato social*, que todos os homens nasciam “livres e iguais”. A escravidão e a desigualdade, apregoadas como naturais por Aristóteles, Grotius e Hobbes, não têm nenhuma fundamentação. Escreve o genebrino: “Se há, pois escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros, sua covardia os perpetuou” (ROUSSEAU, 1978, p. 25). Após sua assertiva metafísica de igualdade, emerge a descrição de outros direitos, tais como direito à liberdade, direito à propriedade, direito à segurança e à resistência à opressão. Assim, ela passa da identificação com a *démarche* jusnaturalista para seu testamento de afinidade com o universo da propriedade privada burguesa e da dominação de classe. Nos artigos seguintes se apresenta uma defesa peremptória da liberdade postulada pelo liberalismo, quer dizer, da forma mais pobre da liberdade nos termos hegelianos. A declaração concebe a liberdade como direito de “fazer tudo que não seja nocivo a outrem”,

ou seja, ela termina aonde começa a liberdade do outro (artigo IV). A liberdade defendida é primordialmente a liberdade da pessoa individual, a isso se soma um conjunto de garantias contra as possíveis acusações e arbitrariedades dos outros ao preceito da propriedade privada. É a defesa do indivíduo em conflito com a totalidade social (artigo VII). Na perspectiva dos artigos II e XVII, ninguém deve ser privado do direito à propriedade, a não ser em caso de necessidade pública legalmente constatado e sob condição de uma justa e prévia indenização.

O possível “caráter social” da propriedade privada mostra sua verdadeira face, ela é indubitavelmente oposta à eticidade e aos interesses da totalidade social – como atesta Marx em *A questão judaica*. Neste momento, a consciência (enquanto experiência do espírito) tem como objeto e fim somente a si e apresenta-se como uma pessoa portadora de direitos, no entanto, esta consciência não passa de um eu abstrato. À proporção que a liberdade de um encontra seu limite na liberdade do outro, Hegel considera esse instante da liberdade como essencialmente pobre e, por isso, precisa ser superado por um princípio mais elevado conceitualmente.

O momento seguinte é a liberdade, correspondente à moralidade kantiana, fundada no dever-ser (*Sollen*). Aí o indivíduo deixa de ser compreendido como uma pessoa portadora de direitos ou como mônada isolada para existir e realizar-se através de seu agir moral, com isso, abre-se um novo campo para a liberdade e surge uma nova forma de direito: o direito da vontade subjetiva. Insatisfeita com a perspectiva jusnaturalista, Kant tenta constituir uma moral universalista fundada na liberdade da vontade subjetiva e Hegel entende essa moral como uma moral abstrata e formal, porque não consegue efetivar-se no plano da história, mas somente no reino dos fins (existência de deus, imortalidade da alma e liberdade)<sup>8</sup>. No entanto, a moral kantiana prepara o terreno para a emergência da eticidade hegeliana, enquanto momento mais elevado da experiência da liberdade; nela, o indivíduo consegue libertar-se do universo solipsista do eu enredado em si mesmo para constituir-se na mediação com os outros. Mas essa relação será bastante complexa e marcada por contradições, encontrando sua síntese reconciliadora no Estado, enquanto complexo que se pretende acima dos interesses que perpassa a sociedade civil.

Observa-se que a contraposição hegeliana ao direito natural é apenas aparente. Ele principia negando para em seguida acabar afirmando-a de uma maneira mais abrangente e universal no Estado, enquanto síntese das vontades privadas. Assim, o reino da eticidade emerge ideologicamente manipulado (como direito burguês) para atender os interesses de uma unidade sintética que ocorre apenas no reino do pensamento, porque,

no âmbito da efetividade, as contradições que perpassam a sociedade civil continuam presentificadas. A crítica hegeliana ao jusnaturalismo não resolve a oposição efetiva que perpassa a particularidade e a universalidade da sociedade capitalista. Ele somente consegue negar a primazia que a tradição jusnaturalista concedia à individualidade, mas isso em termos meramente gnosiológicos e não de forma ontológica. O que efetivamente pressuporia a constituição de outra forma de organização das relações de produção.

Para o jovem Marx, a filosofia política hegeliana tenta encobrir a realidade quando postula que o Estado é superior à sociedade civil e quando pretende que a sociedade civil seja determinada pelo Estado. Assim, por trás da cortina da logicidade rigorosa esconde-se um caos de conteúdo que age de maneira completamente contrária à afirmação hegeliana. Hegel deforma a realidade a serviço dos propósitos da monarquia constitucional e do capital. As categorias são unificadas através de um silogismo pseudoracional. Para Marx (2005, p. 91), “O termo médio é o ferro de madeira, é a oposição dissimulada entre universalidade e singularidade”.

O Estado não é uma entidade que está acima dos interesses que perpassam a sociedade, pelo contrário, ele é a cabal expressão de que a sociedade está enredada em contradições claramente inconciliáveis. A contradição que pauta a sociedade civil é garantida pelo Estado, pois este é, indubitavelmente, o instrumento da violência organizada de uma classe sobre a outra. O Estado, ao contrário do que formula Hegel, é uma força especial que serve para organizar a repressão de uma classe sobre outra. Para que possa existir a dominação do escravo, a dominação do servo e a dominação do proletário é preciso que exista um aparato acima das classes sociais que confira poder especial a tal esfera da organização da vida social. Esclarece Lênin (1978, p. 332):

O Estado não vem, portanto, da eternidade. Houve sociedades que passaram sem ele, que não tinham qualquer noção do Estado e do poder de Estado. Numa determinada etapa do desenvolvimento econômico, que esteve necessariamente ligada à cisão da sociedade em classes, o Estado tornou-se, com esta cisão, uma necessidade.

Na perspectiva marxiana, nada realmente comprova que a sociedade civil possa ser apresentada como consequência direta da família e seja elemento intermediário entre a família e o Estado. Hegel não extrai isso da essência do objeto – da família e do Estado –, mas da necessidade lógica de encontrar a síntese entre singularidade e particularidade na universalidade. O que importa para Hegel é “tão somente apresentar, para as correspondentes determinações concretas, as correspondentes determinações abstratas” (MARX, 2005, p. 79).

O problema fundamental de Hegel consiste no uso indevido da mediação. O termo médio acaba (particularidade) servindo de instrumento ou ponte entre os extremos (singularidade e universalidade). Ele reduz a mediação ao seu propósito lógico abstrato, conferindo aos extremos uma mediação que não necessita de mediação na realidade, porque são opostos em essência. O soberano não pode ser o termo médio entre a sociedade civil e o Estado, como a classe média não pode ser a expressão da universalidade, porque é incapaz de reconciliar a totalidade (universalidade) contraditória das relações sociais. As contradições da realidade não são resolvidas no mundo idealizado do Estado hegeliano porque elas são expressões da realidade objetiva dominada pelo mundo da mercadoria. Por outro lado, o Estado, enquanto uma abstração da sociedade civil, não é uma invenção de Hegel, mas produto direto do desenvolvimento das sociedades de classes e, enquanto tal, serve para garantir a expropriação da mais-valia do operariado (SANTOS NETO, 2009).

A filosofia política de Hegel está moldada a partir da circularidade entre sociedade civil e Estado, à sua imagem e semelhança (MÉSZÁROS, 2006). Nessa circularidade não existe alternativa. Por isso que Marx coloca a necessidade de pensar em termos de uma ruptura com a sociedade capitalista e com a circularidade do direito. Em vez da luta pela emancipação política e pela efetivação dos ideais de liberdade expressa na *Declaração universal dos direitos do homem e do cidadão*, Marx anuncia em *A questão judaica*, que é preciso lutar pela emancipação humana. Em vez da constituição de uma revolução política, é preciso colocar na ordem do dia a revolução social. Não basta mudar os dirigentes do Estado, é preciso mudar qualitativamente as relações sociais que submetem o trabalho ao controle do capital. Os limites da lógica hegeliana são determinados pelos limites da sua posição política em face da realidade.

Para Marx, o problema fundamental segue sendo o da emancipação humana e não a emancipação política representada pelos direitos humanos, uma vez que a essência da política é a mesma do direito, ela visa, acima de tudo, garantir a reprodução do poder de uma classe sobre as demais. O jovem Marx (1991, p. 44-45) apreende a natureza dos direitos humanos quando afirma:

Nenhum dos direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse privado e dissociado da comunidade. Longe de conceber o homem como um ser genérico, estes direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva. O único nexo que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoísticas.

No entanto, desde esse momento histórico, no contexto dos anos de formação de Marx, a tarefa da emancipação humana é posto na perspectiva do proletariado como a verdadeira classe emancipatória da humanidade. E ela desempenha esse papel histórico devido ao lugar que ocupa no processo de produção e reprodução das relações materiais.

A superação da contradição existente entre forças produtivas e relações de produção está no fundamento da possibilidade da constituição do proletariado enquanto classe em-si e para-si, que, por sua vez constitui-se como itinerário essencial para uma humanidade emancipada do capital e para a constituição de uma eticidade, enquanto *topos* de manifestação do indivíduo histórico universal (*allgemein*). A condição fundamental para a emancipação humana (reino da eticidade) não pode ser garantida pela emancipação política através da radicalização burguesa da defesa dos direitos humanos, mas somente pela consubstancialização de uma mudança de alto a baixo do velho edifício socioeconômico capitalista...

**... A condição fundamental  
para a emancipação humana  
(reino da eticidade) não pode  
ser garantida pela  
emancipação política, através  
da radicalização burguesa da  
defesa dos direitos humanos,  
mas somente pela  
consubstancialização de uma  
mudança de alto a baixo do  
velho edifício socioeconômico  
capitalista...**

danças políticas e não alterar a composição efetiva do processo de produção da riqueza significa apenas alterar a classe que continuará submetendo o trabalho à lógica do capital.

Marx dá um passo significativo na direção da elucidação do caráter de classe dos direitos humanos quando se põe no itinerário da elucidação da anatomia da sociedade capitalista e do sistema do capital, mostrando as insuficiências dos direitos humanos e

do Estado ético apregoado por Hegel. Ele consegue isso porque ultrapassa a mera crítica do Estado hegeliano mediante a afirmação da necessidade da luta pela emancipação humana. Em sua *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx estende sua crítica a toda tentativa de preservação do velho edifício da sociedade burguesa na constituição do socialismo, destacando que em sua essência todo direito é direito da desigualdade, em que indivíduos desiguais são mensurados sob um determinado ponto de vista com igual medida. Escreve Marx (1980, p. 214):

O direito só pode consistir, por natureza, na aplicação de uma medida igual; mas os indivíduos desiguais (e não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos por uma mesma medida sempre e quando sejam considerados sob um ponto de vista igual.

Apenas quando o trabalho deixar de ser meio de vida para constituir-se como primeira necessidade vital, quando os indivíduos deixarem de ser submetidos à subserviência da divisão do trabalho, tornar-se-á possível o desenvolvimento omnilateral dos homens e a fluência das fontes de riqueza em toda sua plenitude. E isso não pode ser alcançado nos limites dos tribunais jurídicos constituídos pelas classes dominantes.

É fundamental salientar o caráter histórico dos direitos humanos. Eles se inscrevem como uma conquista histórica da humanidade. Não são, portanto, uma dádiva da natureza ou um presente dos deuses, mas um produto da luta dos homens contra a sociedade dos privilégios concedidos pelo acaso do nascimento e transmitidos historicamente de geração a geração.

A ideia de direitos humanos só foi descoberta no século passado. Não é uma ideia inata ao homem, mas este a conquistou na luta contra as tradições históricas em que o homem antes se educara. Os direitos humanos não são, por conseguinte, uma dádiva da natureza, um presente da história, mas fruto da luta contra o acaso do nascimento, contra os privilégios que a história, até então, vinha transmitindo hereditariamente de geração em geração. É resultado da cultura; só pode possuí-los aquele que os soube adquirir e merecê-los (MARX, 1991, p. 38).

Embora os direitos humanos sejam uma conquista histórica e representem um avanço nos termos da luta pela emancipação política, eles não conseguem transpor a esfera da sociedade fundada na regência do capital sobre o trabalho. A constituição de uma nova forma de sociabilidade, que tenha na eticidade a manifestação de uma individualidade empíricamente

universal (em-si e para-si), somente será possível pela alteração radical da totalidade social que produz o indivíduo alienado de si mesmo e da universalidade.

### Considerações finais

Os direitos humanos são tão-somente necessários devido à condição de miséria em que vive a humanidade, em que o trabalho é submetido à regência do capital. Os direitos humanos são fundamentais apenas porque a humanidade ainda não alcançou o reino da liberdade e permanece num nível de sociabilidade em que a maioria de seus partícipes não tem acesso às riquezas produzidas para atender suas necessidades fundamentais. Pelo contrário, as riquezas são controladas por uma minoria que submete o movimento das coisas à lógica de seus interesses. Somente a completa transposição dos interesses privados de uma classe, seja ela a burguesia ou qualquer outra, tornará possível que a humanidade possa redigir uma nova página na história, o *topos* onde a humanidade poderá assegurar: “De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo sua necessidade” (MARX, 1980, p. 215). O que presume a superação do conjunto de complexos parciais que estão articulados à existência da sociedade de classes.

Por fim, como a totalidade social não é um complexo fechado e acabado, pelo contrário, ela é genuinamente aberta à interferência dos homens. Estes fazem a história nem sempre de acordo com a sua consciência, mas de acordo com as circunstâncias em que, da mesma maneira que as circunstâncias fazem os homens, os homens também fazem as circunstâncias. E, semelhantemente, à história dos homens, os complexos sociais não são eternos e imutáveis, mas mutáveis e sujeitos ininterruptamente à eterna lei do devir. Os complexos também nascem, desenvolvem-se e morrem.

Para Lukács (1981b, p. 73), o complexo do direito “nasce quando se torna socialmente importante, assim como a sua superfluidade é o veículo de sua extinção”. Ao apontar a gênese e a possibilidade de extinção do direito e dos outros complexos parciais, Lukács combate aquelas concepções filosóficas que tendem a fetichizar a particularidade da esfera jurídica, enquanto complexo aparentemente eterno e imutável. E abre o terreno para se pensar numa forma de sociabilidade que esteja coadunada com o processo de constituição do comunismo como uma sociedade formada de indivíduos verdadeiramente universais; indubitavelmente, nessa nova forma de sociedade, os direitos humanos não seriam mais necessários porque a humanidade teria conseguido superar a ferrenha contradição entre os modos de produção e as relações de produção.

## Referências

- BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*: direto, sociedade civil, Estado. São Paulo: Unesp, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. (v. 2).
- LÊNIN, V. I. O Estado e a revolução: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. In: \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, 1978.
- LESSA, S. Política e ética. *Crítica marxista*, São Paulo, Boitempo, n. 14, p. 103-109, 2002.
- LIMA VAZ, H. C. *Escritos de filosofia II*: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1993.
- LUKÁCS, G. *Introdução a uma estética marxista*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- \_\_\_\_\_. O trabalho. Tradução de Ivo Tonet. Mimeografado. Extraído de *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981a. (v. II).
- \_\_\_\_\_. A reprodução. Tradução de Sérgio Lessa. Mimeografado. Extraído de: *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981b. (v. II).
- MARX, K. Crítica ao Programa de Gotha. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, 1980. (v. 2).
- \_\_\_\_\_. *O capital*: crítica da economia política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Livro primeiro, v. 1).
- \_\_\_\_\_; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1987.
- \_\_\_\_\_. *A questão judaica*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*: rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2006.

ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SANTOS NETO, A. B. Os limites da concepção hegeliana do Estado em princípios da filosofia do direito. *Revista de Filosofia Polymatheia*, Fortaleza, v. 5, n. 7, p. 25-49, 2009. Disponível em: <<http://www.uece.br/polymatheia>>. Acesso em: 7 jun. 2011.

## Notas

- 1 “O *ethos*, nesse caso, denota uma constância no agir que se contrapõe ao impulso do desejo (*órexis*). Essa constância do *ethos* como disposição permanente é a manifestação e como que o vínculo profundo do *ethos* como costume, seu fortalecimento e o relevo dado às suas peculiaridades. O modo de agir (*tropos*) do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, deverá traduzir, finalmente, a articulação entre o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito” (LIMA VAZ, 1993, p. 14).
- 2 No capítulo da *Ontologia* dedicado à reprodução social, Lukács (1981b, p. 102) afirma que a filosofia antiga desconheceu a disjunção entre individualidade e sociedade, porque parecia “uma obviedade que o homem e a sociedade constituíssem um fato ontológico simultâneo e incindível. Nem as múltiplas contradições surgidas pela problematização da pôlis tiveram êxito em abalar a indissolubilidade ontológica entre homem e cidadão da pôlis. Por isto, Aristóteles pôde colher, em termos ontológicos, a essência desta relação do homem com a sociedade, e de uma maneira que, no que concerne à questão central, permanece válida até hoje.”
- 3 Na VI seção da *Fenomenologia do espírito*, Hegel traça uma análise do colapso da eticidade grega pela mediação da leitura da peça de Sófocles, onde assinala a contraposição existente entre os laços que pautavam a existência da família (particularidade), representado pela heroína Antígona, e a autoridade que emanava do Estado (universalidade), representado por Creonte.
- 4 Na perspectiva de Marx, a forma mercadoria é uma particularidade do modo de produção da sociedade capitalista, pois ela organiza todo seu processo de produção visando à constituição de um excedente para a troca. Diferentemente das sociedades precedentes, a sociedade capitalista é moldada segundo a subserviência do valor de uso ao valor de troca, em que o mundo da troca de mercadorias serve de mediação das relações entre os homens. A relação dos homens entre si é uma relação entre compradores e vendedores. Conferir capítulo 1 do livro primeiro de *O capital* (1985).
- 5 E o gênio Aristóteles, que tentou apreender a essencialidade do mundo da ética, não pôde elucidar o segredo do valor porque viveu numa sociedade fundada na exploração do

trabalho escravo, em que os homens apareciam como essencialmente desiguais. É somente no contexto da sociedade capitalista que o seu código secreto poderá ser decifrado, ou seja, “quando o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular” (MARX, 1985, p. 62).

- 6 O sistema capitalista destruiu economias milenares como o modo de produção asiático que regulou o processo de produção na Índia e na China, do mesmo modo como destruiu as velhas relações de produção que existiam na África e na América. O mundo foi completamente revolucionado com o capitalismo, as distâncias foram encurtadas e as necessidades naturais tornaram-se cada vez mais necessidades socialmente produzidas para atender o interesse de expansão e acumulação de capitais na metrópole (MARX, 1985).
- 7 Entre seus pensadores destacam-se Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, F.W. Hegel, J. Habermas e Karl-Otto Apel.
- 8 Ao projetar a moralidade para um mundo transcendente – uma vez que afirma a impossibilidade de realização dos postulados de sua metafísica dos costumes no mundo imanente do mundo, pois ele é perpassado pela égide dos desejos e instintos que governa o comportamento dos homens no mundo – Kant, indiretamente, está dizendo que é impossível ser moral (agir de acordo com um preceito universal e desinteressado) na sociedade capitalista, porque ela é regida pela moral pragmática e hedonista do lucro.

**Artur Bispo dos Santos Neto**

[arturbisponeto@gmail.com](mailto:arturbisponeto@gmail.com)

Doutor em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Professor Adjunto do Curso de Filosofia (ICHCA/UFAL)

**UFAL – Curso de Filosofia**

Campus A. C. Simões

Av. Lourival Melo Mota, s/n

Tabuleiro do Martins

Maceió – Alagoas

CEP: 57072-970