



questão judaica, englobando os dois ensaios de Karl Marx, foi publicada em 1844 no primeiro e único dos *Anais Franco-Alemães*, em resposta aos seguintes artigos de Bruno Bauer dedicados ao tema: “A questão judaica”, publicado nos *Anais Franco-Alemães* de 17 a 29 de novembro de 1842, e “Sobre a capacidade de judeus e de cristãos atuais ascenderem à liberdade”, publicado nas *Vinte e uma folhas* de Georg Herwegh, em maio de 1843.

No final de 1842, as divergências entre Marx e Bauer se tornaram irreconciliáveis, e a evolução dos dois intelectuais, que até então havia sido paralela, passa a dirigir-se em sentidos opostos, uma vez que Marx substitui a crítica filosófica por uma crítica de caráter mais político e social, ao passo que Bauer se mantém preso à concepção da filosofia crítica cuja ação acreditava-se ser capaz de engendrar profundas modificações na realidade humana.

Segundo Cornu, o ponto de partida de toda a crítica de Marx a Bruno Bauer foi o fato de este não ter explorado a questão judaica naquilo que ela apresentava de mais fértil, ou seja, de não tê-la transformado numa ampla crítica social. Pelo contrário, Bauer analisou o problema judeu pela ótica da religião e de sua relação com o cristianismo, bem como a relação de ambas com o Estado cristão, reduzindo o problema a uma questão puramente teológica. Para Bauer, não apenas a religião era em si a inimiga irredutível da razão e conseqüentemente do progresso, mas ele acreditava que só a sua supressão teórica, através da dialética, levaria à liberdade humana (Cornu, 1934, p. 140 e 193).

Bauer reivindicava a possibilidade e a necessidade de se evoluir pela ação da filosofia crítica do Estado cristão instaurado por Frederico Guilherme IV em direção ao Estado racional. Marx, pelo contrário, não se propunha em nenhuma medida a sustentar, no conflito contra a Igreja Católica, o governo reacionário, preferindo criticar a ambas as atitudes, tanto a do Estado quanto a da Igreja (Cornu, 1934, p. 172).

Marx se posicionou radicalmente contra Bauer, principalmente porque pensava que a tese de Bauer servisse aos interesses do Estado prussiano, ainda que este não o previsse, legitimando a sua atitude conservadora e reacionária contra os judeus. Consoante Bauer, os judeus, enquanto mantivessem a sua religião, seriam incapazes de serem emancipados já que de nada valeria que a lei geral do Estado lhes outorgasse a igualdade de direitos se a sua lei mosaica lhes impedisse de exercer seus direitos e deveres de cidadãos, como a participação nas sessões parlamentares realizadas aos sábados.

O Estado cristão, na visão de Bauer, agia de forma coerente e legítima, recusando aos judeus a igualdade de direitos com os cristãos. Além disso, para ele, o judeu era o primeiro responsável por sua própria opressão na medida em que se mantinha fiel a uma religião que, na sua visão, favorecia e engendrava o egoísmo, a usura e a tendência dos judeus a se isolarem e se preocuparem apenas com os seus problemas, ignorando a humanidade.

Destarte, a condição primeira da emancipação dos judeus era o abandono da sua religião considerada por Bauer como restrita e egoísta, pois os judeus teriam de sacrificar a sua falta de fé nos povos e a sua fé exclusiva na sua nacionalidade apátrida antes de poderem encontrar-se, de algum modo, em condições de tomar parte nos verdadeiros negócios do povo e do Estado, sinceramente e sem reservas.

Apenas com o abandono de sua religião é que os judeus estariam em condições de promover a emancipação geral. “O Estado cristão não pode, sem abrir mão de sua essência, emancipar os judeus, assim como o judeu não pode, sem abrir mão de sua essência, ser emancipado” (Marx, 1991, p. 14). A emancipação do judeu só seria alcançada, na visão de Bauer, quando o Estado renunciasse à sua religião de Estado, o judeu, ao judaísmo, ao católico, ao catolicismo, ao protestante, ao protestantismo, e assim por diante. Em suma, Bauer dirige sua crítica ao Estado cristão, e não ao Estado geral, e a questão política fundamental da relação do Estado moderno com a religião se resolveria automaticamente pela própria ausência da religião.

O jovem Marx, por sua vez, dirige sua crítica contra o idealismo de Bauer e se mostra comprometido com a profunda mudança da dialética hegeliana, de modo que o problema judeu possui, para ele, um fundo social que é a verdadeira razão de sua existência, sendo que, para se tratar da emancipação dos judeus, deve-se antes interrogar-se a respeito da natureza da emancipação à qual se almeja.

Segundo Clemesha, a emancipação política preconizada por Bauer como sendo a emancipação final dos judeus não significaria a sua liberdade na medida em que o Estado seria o próprio mediador da emancipação e do homem emancipado, entre a sua existência particular e a sua vida genérica enquanto membro de uma sociedade igualitária apenas no plano ideal, ou seja, politicamente, de modo que, por mais que a emancipação política – através da transformação do Estado cristão em Estado puramente político – significasse um avanço e, de fato, segundo Marx, a emancipação desejável no marco do atual estágio de desenvolvimento social, ela seria sempre parcial e limitada (Clemesha, 1997, p. 13-15).

O problema que surge para Marx a partir da constatação do caráter político dos ensaios de Bauer é que, por meio da emancipação por ele preconizada, não há sequer o direito de exigir que os judeus abandonem o judaísmo. A emancipação política da religião possui a mesma natureza da emancipação política da propriedade individual, ambas levadas a cabo pelo Estado moderno, qual seja, a passagem da propriedade individual e da religião do âmbito público para o privado.

O Estado político, cujo exemplo mais perfeito para Marx seriam os Estados Unidos, suprimiu idealmente a propriedade privada ao abolir o censo de fortuna e a religião, ao conceder ao cidadão o direito à livre escolha de culto. O que não significa que o Estado burguês possa prescindir nem da religião nem da propriedade privada.

Longe de eliminar de fato as diferenças provenientes de religião, nascimento, ocupação etc., o Estado só existe sobre essas premissas, ele só se sente como Estado político e só faz valer a sua genialidade em contraposição a esses seus elementos, sendo que o limite da emancipação política se manifesta imediatamente no fato de que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre. A crítica da emancipação política é, para Marx, a crítica final da questão judaica e a sua verdadeira dissolução no problema de nossa época.

Ao apontar as contradições da concepção de Bauer, Marx estabelece a sua verdadeira natureza, o seu caráter progressivo, e os seus limites. A partir da emancipação política, a questão judaica perde definitivamente o seu caráter particular e se insere no problema da emancipação geral da humanidade.

A *questão judaica* é para alguns, como Vittorio Settembrini, a marca da passagem de Marx do democratismo liberal-radical, de sua primeira juventude, para o comunismo (Settembrini, 1974, p. 135). Para outros, como Robert Mirashi, trata-se de um libelo anti-semita (Mirashi, 1972, p. 58). E, mais recentemente, há interpretações desse escrito como uma primeira manifestação do anti-semitismo contemporâneo, o que é um verdadeiro erro.

A *questão judaica* foi alvo de muitas leituras superficiais e fragmentadas. Maximilien Rubel escreveu que o que chama a atenção na segunda parte do ensaio de Marx é a sua tendência francamente antijudia, a qual Rubel atribuiu a razões psicológicas. Ainda segundo este autor, Marx se acharia no direito e no dever de condenar as práticas de todos aqueles que, saídos da mesma comunidade religiosa que ele, buscavam a sua emancipação na fortuna material, expressando assim um certo ressentimento contra a religião de seus antepassados, religião que se acomoda tão bem a um regime econômico e social desumano, sentimento esse que poderia ser resumido àquilo que os psicólogos modernos chamam de "autofobia judia" (Rubel, 1956, p. 74-75).

Em verdade, a questão teórica levantada pelas relações marxismo-judaísmo buscou focar a relação entre a “crítica da religião”, considerada por Marx como o primeiro estágio de toda a crítica, e a “crítica da nação”, considerada pelo socialismo como o objetivo histórico do movimento operário contemporâneo.

Como observa Cornu, *A questão judaica* marca o momento preciso do assentamento das bases do materialismo histórico através da total integração, pela primeira vez na obra de Marx, do homem na sociedade e da atividade humana na atividade social, ou seja, a união interativa entre o sujeito e o objeto, entre o homem e o seu meio (Cornu, 1934, p. 308).

Nesse diapasão, alarguemos a questão judaica acima resumidamente tratada, dela extraindo uma verdadeira crítica dos direitos dos homens e do cidadão. Segundo explicita Binoche, a crítica marxista se abre pela demarcação do homem e do cidadão. Os direitos do cidadão são definidos como os “direitos políticos”, ou seja, direitos que não podem ser exercidos senão em comunidade com os outros. A participação na comunidade e mais precisamente na comunidade política, no Estado, forma seu conteúdo, constatando-se que os direitos do homem, distintos dos direitos do cidadão, nada mais seriam do que os direitos dos membros da sociedade civil-burguesa, do homem egoísta, separado do homem da comunidade (Binoche, 1989, p. 105).

Claude Lefort também se atém a essa questão, seguindo a linha de Binoche, assinalando que a interpretação que Marx faz dos direitos humanos em *A questão judaica* decorre da convicção de que a representação desses direitos apenas prevaleceu no fim do século XVIII, primeiro nos Estados Unidos e depois na França, para dar uma figura à dissociação dos indivíduos no seio da sociedade e à separação entre essa “sociedade atomizada” e a comunidade política (Lefort, 1983, p. 43).

Em sua análise realizada, Lefort argumenta que Marx retém da revolução burguesa o que ele chama de “emancipação política”, ou seja, a delimitação de uma esfera da política como esfera do universal, à distância da sociedade, ficando esta reduzida, ao mesmo tempo, à combinação de interesses particulares e de existências individuais, decompostos em elementos, fazendo desta emancipação política um momento necessário e transitório no processo da emancipação humana.

O fato de esse momento ser concebido pela burguesia como o da realização da emancipação humana faz dele o momento por excelência da “ilusão política”, mostrando a indissociabilidade entre “emancipação” e “ilusão”. Simultaneamente, os elementos particulares da vida civil se destacam como se fossem independentes, a ilusão política coincide, para ele, com a ilusão da independência desses elementos, ou com a representação ilusória dos direitos do homem que têm por fim mantê-la. Resumidamente, a política e os direitos do homem constituiriam os dois pólos de uma mesma ilusão (Lefort, 1983, p. 45).

Consoante Lefort, o argumento de *A questão judaica* se destina a demonstrar, contra a tese de Bauer, que o direito de exprimir convicções religiosas, como as dos judeus, que imaginavam pertencer a um povo à parte, cujas crenças estão aparentemente em contradição com o fato de pertencerem a uma comunidade política, é um direito que manifesta apenas uma cisão advinda, santificada pelos direitos do homem entre o elemento individual, particular, privado, constitutivo da sociedade civil, e a vida do Estado, entre o membro da sociedade burguesa e o cidadão (Lefort, 1983, p. 47).

Segue Lefort dizendo que, com sua obra, Marx torna evidente a instauração de um novo modelo que consagra “a separação do homem com o homem” e, mais a fundo, “o egoísmo burguês”, ficando claro um traço do pensamento da época, mas continua movendo-se no terreno da ideologia, a qual pretende extirpar, ao ignorar a subversão das relações sociais e políticas encobertas sob a representação burguesa dos direitos. Ao estar inteiramente absorvido por essa representação, Marx se deixou persuadir de que ela corresponderia à realidade efetiva da sociedade civil, pulverizada em uma diversidade de interesses particulares e de indivíduos, e sua formação coincidiria com a do Estado

destinado a encarnar, face a ela, uma comunidade política imaginária. Os direitos do homem estariam longe de terem por função mascarar a dissolução dos liames sociais, pois sua função é a de atestar e suscitar uma nova rede de relações entre os homens (Lefort, 1983, p. 49-50).

Ao chegar à conclusão de que os direitos do cidadão, do membro do Estado, se remetem a uma comunidade onde a realidade ainda está por ser definida, cujos direitos dos homens se remetem a uma separação egoísta do burguês, do membro da sociedade civil, dos seus semelhantes, Marx vai elaborar suas proposições acerca dos direitos do homem, associando-as sempre ao burguês, tirando uma série de conseqüências através da análise da declaração mais radical, de 1793, cujo artigo segundo estipula os quatro direitos fundamentais do homem: liberdade, igualdade, da propriedade e segurança.

No que tange à liberdade, Marx a definia como o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudica ao outro, supondo que cada indivíduo seria uma mônada isolada, dobrada sobre si mesmo. Esse direito não estaria fundado sobre a relação do homem com o homem, mas sobre a separação do homem com o homem: “de direito ele está votado a essa separação, o direito do indivíduo limitado a si mesmo”, circunscrevendo a função negativa “não prejudicar” subordinando-lhe a função positiva “poder fazer tudo que [...]”, sem levar em consideração que toda ação humana, no espaço público, seja qual for a constituição da sociedade, liga necessariamente o sujeito a outros sujeitos, sendo esse vínculo um dado primeiro que não depende de mecanismos institucionais ou políticos ou, o que dá no mesmo, sendo o isolamento, o monadismo do indivíduo estritamente impensáveis (Lefort, 1983, p. 46-47).

Quanto à propriedade, Marx a definia juridicamente como o direito que pertence a todo cidadão de fruir e dispor à vontade de seus bens, rendas, do fruto do seu trabalho e de sua indústria, fazendo com que cada homem encontre no outro homem não a realização, mas, ao contrário, o limite da sua liberdade. Já a igualdade ofereceria apenas uma nova versão da teoria da mônada. E a segurança, enfim, seria o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito de polícia, segundo o qual toda a sociedade existe unicamente para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Muito resumidamente, é a garantia do seu egoísmo (Lefort, 1983, p. 44).

Marx não se inquietou enquanto não conseguiu demonstrar que os princípios enunciados nos artigos atinentes às constituições do homem e do cidadão, como a Declaração de 91, ou a Constituição de 95, são transgredidos na prática, e que muitas vezes o seu próprio enunciado autoriza essa transgressão (Lefort, 1983, p. 50).

Binoche também se debruçou sobre a análise dos quatro direitos fundamentais do homem criticados por Marx. Segundo ele, a liberdade nada mais seria que a metáfora da propriedade privada, uma vez que a aplicação prática do direito do homem à liberdade é o direito do homem à propriedade privada que o artigo 16 definiu, de fato, como o direito de fruir e de dispor a seu grado de seus bens, seus rendimentos, dos frutos do seu trabalho e de sua indústria.

A liberdade então se reduziria à liberdade da propriedade privada. Mas se a liberdade pressupõe a propriedade privada, ela pressupõe também, por definição, a igualdade, outro dos direitos fundamentais do homem. A igualdade significaria então o impedimento do livre-arbítrio de um sobre a esfera privada do outro. Assim, a definição da liberdade englobaria analiticamente a de igualdade, em seu senso civil, mas não político, ou seja, não como a igualdade de direito de participar da gestão da comunidade, mas como o direito igual à proteção da lei (Binoche, 1989, p. 106).

Seguindo o seu raciocínio, Binoche aponta que, sendo a igualdade uma igualdade ante a lei, ela implica a segurança como sua garantia, como a “garantia do egoísmo”, já citada, e a segurança, por sua vez, nos levaria novamente à propriedade privada, a qual tem por função proteger, formando-se um ciclo vicioso entre os quatro direitos fundamentais do homem que estariam interligados em função da propriedade privada,

resumindo-se então no direito igual que é dado a cada um de gozar sem temor de sua propriedade. Seria então o direito de ignorar a miséria do outro (Binoche, 1989, p. 106-107).

O enigma, como o chama Binoche, seria: “como se pode afirmar simultaneamente os direitos do homem e os do cidadão, a separação e a comunidade?” Responder-se-ia que estes são o meio de conservar aquelas, ou seja, os direitos do cidadão teriam por destinação exclusiva a conservação dos direitos do homem (art. 2o da Declaração de 91, art. 1o da Declaração de 93). Marx, por sua vez, coloca em evidência duas relações contraditórias entre o homem e o cidadão, uma teórica e outra prática.

O que interessa a Marx não é saber se a Declaração de 1793 é o acabamento ou a denegação da Declaração de 1789, mas a contradição que persiste nos dois casos entre as duas relações, teórica e prática, do homem e do cidadão. É a solução deste enigma que permite a Marx a desmistificação do cidadão depois daquela do homem (Binoche, 1989, p. 108-109).

Esta solução se dá a partir da constatação de uma justaposição, existente na época feudal, do civil e do político, pois a sociedade civil tinha um caráter político naquela época, pois o status social era também um status político que conferia direitos e deveres específicos. O Estado nada mais era do que uma hierarquia entre o senhor feudal e seus vassallos, sustentada pelos ideais teológicos da época.

Com a Revolução Francesa, há uma emancipação política frente à religião, que passa a tratar então, mais genericamente, de uma emancipação humana. Estando a esfera política liberada da religiosa, passa-se à questão da sociopolítica, da definição precisa do social e do político, pois a justaposição sociedade civil/Estado se encontra rompida. O indivíduo se cinde em homem e cidadão, de modo que todos os homens devem ser igualmente cidadãos quaisquer que sejam seus atributos sociais, e o direito à participação na comunidade política deve ser de todos os homens, e não apenas dos membros da sociedade civil-burguesa, do homem egoísta, separado do homem da comunidade. Aí se encontra toda a problemática e crítica dos direitos fundamentais feita por Marx e brevemente aqui analisada sob a luz do pensamento de Lefort e Binoche.

Portanto, ao escrever *A questão judaica*, Marx quis demonstrar, contra a tese de Bauer, que o direito de exprimir convicções religiosas, como as dos judeus, que se colocam como um povo à parte, uma comunidade particular, quebra com a lógica da comunidade política, exaltando o elemento individual, particular, trazido pelas concepções sobre os direitos dos homens originadas na Revolução Francesa, em detrimento da vida do Estado, da citada comunidade política. Sua crítica a Bruno Bauer foi o fato de este não ter transformado a questão judaica numa ampla crítica social. Marx elaborou suas proposições acerca dos direitos do homem associando-os sempre aos direitos de uma classe burguesa, fazendo uma crítica da emancipação política, tirando da questão judaica o caráter particular ao suplantá-la e inseri-la se no problema da emancipação geral da humanidade.

NOTAS

¹ Mestrando em Ética e Filosofia Política pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Bolsista da CAPES.

REFERÊNCIAS

BINOCHÉ, B. 1989. *Critiques des droits de l'homme*. Paris, Presses Universitaires de France, 125 p.

CLEMESHA, A.E. 1997. *O marxismo e a questão judaica: elementos para a história de uma relação difícil*. São Paulo, SP. Dissertação de Mestrado. Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, 197 p.

CORNÜ, A. 1934. *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre*. Paris, Félix Alcan, 427 p.

LEFORT, C. 1983. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, 247 p.

LEFORT, C. 1991. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 331 p.

MARX, K. 1991. *A questão judaica*. 2ª ed., São Paulo, Moraes, 127 p.

MIRASHI, R. 1972. *Marx et la question juive*. Paris, Gallimard, 256 p.

RUBEL, A. 1956. *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*. Paris, Marcel Rivière, 272 p.

SETTEMBRINI, V. 1974. *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*. Milão, Laterza, 314 p.