

A QUESTÃO JUDAICA

Karl Marx

I

Bruno Bauer, A Questão judaica (*Die Juden frage*).

Braunschweig, 1843.

Os judeus alemães aspiram emancipar-se. A que emancipação aspiram? A emancipação civil, à emancipação política.

Bruno Bauer os contesta: Na Alemanha, ninguém está politicamente emancipado. Nós mesmos carecemos de liberdade. Como vamos, então, libertar-vos? Vós, judeus, sois egoístas quando exigis uma emancipação especial para vós, como judeus. Como alemães, devíeis trabalhar pela emancipação política da Alemanha; como homens, pela emancipação humana. Ao invés de sentir o tipo especial de vossa opressão e de vossa ignomínia como uma exceção à regra, devíeis, pelo contrário, senti-lo como a confirmação desta.

Ou, o que exigem os judeus é, por acaso, que se lhes equipare aos súditos cristãos? Se assim é, reconhecem a legitimidade do Estado cristão, reconhecem o regime de sujeição geral. Por que, então, lhes desagrade o jugo especial, se lhes agrada o jufo geral? Por que se há de interessar o alemão pela emancipação do judeu, se este não se interessa pela emancipação daquele?

O Estado cristão só conhece privilégios. O judeu possui o privilégio de ser judeu. Tem, como judeu, direitos que os cristãos carecem. Por que aspira a direitos que não possui e que os cristãos desfrutam?

Ao pretender a emancipação do Estado cristão, o judeu exige que o Estado cristão abandone seu preconceito religioso. Por acaso ele abandona o seu? Tem, assim, o direito de exigir dos outros que abdicuem de sua religião?

O Estado cristão não pode, sem abrir mão de sua essência, emancipar os judeus, assim como - acrescenta Bauer - o judeu não pode, ... abrir mão de sua essência, ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu, judeu, ambos serão igualmente incapazes: um de outorgar a emancipação, o outro de recebê-la.

O Estado cristão só pode conduzir-se à sua própria maneira diante do judeu, isto é, como Estado cristão, segregando os judeus dentre os demais súditos, fazendo com que este sinta a pressão das outras esferas mantidas aparte, que a sinta com tanto mais força quanto maior o antagonismo religioso do judeu em face da religião dominante. Por sua vez, tampouco pode o judeu conduzir-se com relação ao Estado senão à maneira judaica, ou seja, como um estranho ao Estado, opondo à nacionalidade real sua nacionalidade quimérica e à lei real sua lei ilusória, crendo-se com o direito de manter-se à margem da humanidade, a não participar, por princípio, do movimento histórico, a aferrar-se à esperança de um futuro que nada tem a ver com o futuro geral do homem, considerando-se membro do povo hebraico, que reputa eleito.

A título de que, então, aspirais à emancipação? Em virtude de vossa religião? Esta é a inimiga mortal da religião do Estado. Como cidadãos? Na Alemanha não se conhece a cidadania. Como homens? Não sois semelhantes homens, como tampouco o são aqueles a quem apelais.

Bauer coloca, em termos novos, o problema da emancipação dos judeus, depois de nos brindar com a crítica das formulações e soluções anteriores do problema. Isto é, pergunta-se, a natureza do judeu a quem se trata de emancipar e a do Estado, que há de emancipá-lo? Contesta com uma crítica da religião hebraica, analisa a antítese religiosa entre o judaísmo e o cristianismo e esclarece a essência do Estado cristão, tudo isto com audácia, sutileza, espírito e profundidade e com um estilo tão preciso quanto substancioso e enérgico.

Como, então, resolve Bauer a questão judaica? Qual o resultado? Formular um problema é resolvê-lo. crítica da questão judaica é a resposta a esta formulação. E resultado, resumido, os seguinte.:

Antes de poder emancipar os outros, precisamos emancipar-nos.

A forma mais rígida da antítese entre o judeu e o cristão é a antítese religiosa. Como se resolve uma antítese? Tornando-a impossível. E como se torna impossível uma antítese religiosa? Abolindo a religião. Tão logo o judeu e o cristão reconheçam que suas respectivas religiões nada mais são do que fases diferentes do desenvolvimento do espírito humano, diferentes peles de serpente com que cambiou a história, sendo o homem a serpente que muda de pele em cada uma destas fases, já não se enfrentarão mais num plano religioso, mas somente no plano crítico, científico, num plano humano. A ciência será, então, sua unidade. E, no plano científico, a própria ciência se encarrega de resolver as antíteses.

O judeu alemão enfrenta, de fato, a carência de emancipação política em geral e a assim chamada cristandade do Estado. Para Bauer, a questão judaica tem, contudo, um alcance geral, independentemente das condições alemãs específicas. Trata-se das relações entre a religião e o Estado, da contradição entre as cadeias religiosas e a emancipação política. A emancipação da religião se coloca como condição, tanto para o judeu que se quer emancipar politicamente, como para o Estado que o emancipa e deve, ao mesmo tempo, ser emancipado.

"Bem, diz-se, - e o próprio judeu o confirma - o judeu deve ser emancipado, não como judeu, pelo fato de ser judeu, não porque professe um princípio geral tão excelente de moral humana; o judeu, como tal, passará a segundo plano: primeiro será cidadão. E será cidadão apesar da condição de judeu e de permanecer judeu, isto é, será e permanecerá judeu apesar de cidadão e de viver num contexto de relações humanas gerais: sua essência judaica e limitada continuará a triunfar sempre sobre seus deveres humanos e políticos. Prevalecerá o preconceito, ainda que predominem os princípios gerais. Todavia, predominando o preconceito, ele dominará tudo mais". "O judeu só pode permanecer na vida política por um sofisma; por conseguinte, se quisesse permanecer judeu, o sofisma seria o essencial e o que afinal haveria de triunfar, isto é, sua vida política seria mera aparência ou exceção momentânea frente à essência e à regra" (Die Fdhigkeit der heutigen luden und Christen, frei zu werden, p. 57)

Vejamos, por outro lado, em que forma coloca função do Estado:

"A França nos tem oferecido recentemente (debates sustentados na Câmara dos Deputados a 26 de dezembro de 1840), com relação à questão judaica - como, constantemente, em todas as demais questões políticas (desde a revolução de julho) - o espetáculo de uma vida livre, restringindo, porém, esta liberdade à letra jurídica, isto é, declarando-a simples formalidade, ao mesmo tempo em que refuta suas leis libertárias com fatos que são a sua própria negação" (Die ludenfrage, p. 64).

"Na França, a liberdade geral não chega a ser lei, a questão judaica ainda não foi tampouco resolvida, porque a liberdade legal - a norma de que todos os cidadãos são iguais - vê-se restringida na realidade, dominada e cindida pelos privilégios religiosos e esta falta de liberdade repercute sobre a lei e a obriga a sancionar a divisão dos cidadãos livres em oprimidos e opressores" (p. 65) .

Quando, então, se resolveria para a França a questão judaica?

"O judeu, por exemplo, deixaria de ser judeu se sua lei não o impedisse cumprir seus deveres para com o Estado e seus concidadãos, de ir, por exemplo, à Câmara dos Deputados e tomar parte nas deliberações públicas em dia de sábado. Seria preciso abolir todo privilégio religioso em geral, incluindo, portanto, o monopólio de uma igreja privilegiada e quando um, vários ou mesmo a grande maioria se acreditasse na obrigação de cumprir seus deveres religiosos, o cumprimento desses deveria ficar a seu próprio arbítrio, como assunto exclusivamente privado" (p. 65). "Quando já não houver religiões privilegiadas, a religião terá deixado de existir. Se suprimirmos da religião sua força de exclusão, já não haverá religião" (p. 66). "Do mesmo modo que o senhor Martin du Nord considera a proposta encaminhada para suprimir da lei a menção do domingo como uma proposta que visa a declarar que o cristianismo deixou de existir, com o mesmo direito (direito perfeitamente justificado) a declaração de que a lei sabática já não tem força de obrigação para o judeu, equivaleria a proclamar a abolição do judaísmo" (p. 97) .

Bauer exige, assim, que o judeu abandone o judaísmo e que o homem em geral abandone a religião, para ser emancipado como cidadão. E, por outro lado, considera a abolição política da religião como abolição da religião em geral. O Estado que pressupõe a religião não é um verdadeiro Estado, um Estado real. "É certo que a crença religiosa oferece garantias ao Estado; mas, a que Estado? A que tipo de Estado?" (p. 97).

Neste ponto, manifesta-se claramente o caráter unilateral da formulação da questão judaica.

Não se trata de investigar, apenas, quem há de emancipar e quem deve ser emancipado.. A crítica tem que indagar-se, além disso, outra coisa: de que espécie de emancipação se trata; quais as condições implícitas da emancipação que se postula. A própria crítica da emancipação política era, de rigor, a crítica final da questão judaica e sua verdadeira dissolução no "problema geral da época".

Bauer incorre em contradições, por não trazer o problema para este nível. Apresenta condições que não se fundamentam na essência da própria emancipação política. Formula perguntas que não envolvem seu problema e resolve outros que deixam sua pergunta sem contestação. Ao se referir aos adversários da emancipação dos judeus, Bauer diz textualmente que "seu erro consistia somente em partir do pressuposto do Estado cristão como o único verdadeiro e de não submetê-lo à mesma crítica que dirigiam ao judaísmo" (p. 3). Verificamos, aqui, que o erro de Bauer reside em concentrar sua crítica somente no "Estado cristão", ao invés de ampliá-la para o "Estado em geral". Bauer não investiga *a relação entre a emancipação política e a emancipação humana*, fato que o faz apresentar condições que só se podem explicar pela confusão isenta de espírito crítico entre emancipação política e emancipação humana em geral. A pergunta de Bauer, dirigida aos judeus: "Tendes, do vosso ponto de vista, direito a aspirar à emancipação política?", opomos o inverso: "Terá o ponto de vista da emancipação política direito a exigir do judeu a abolição do judaísmo e, do homem em geral, a abolição da religião?"

A questão judaica, dependendo do Estado em que vive o judeu, apresenta uma fisionomia diferente. Na Alemanha, onde não existe um Estado político, um Estado como tal, a questão judaica assume uma conotação puramente teológica. O judeu está em contraposição religiosa com o Estado que tem por fundamento o cristianismo. Este Estado é um teólogo *ex professo*. A

crítica, aqui, é a crítica da teologia, uma crítica que se desdobra em duas: em crítica da teologia cristã e em crítica da teologia hebraica. Porém, aqui, continuamos a nos mover dentro dos marcos da teologia, por mais que estejamos certos de atuar criticamente dentro deles.

Na França, no Estado constitucional, a questão judaica é o problema do constitucionalismo, o problema de meia emancipação política. Ao conservar aqui a aparência de uma religião de Estado, ainda que sob uma capa fútil e contraditória consigo mesma, à maneira de religião da maioria, a atitude dos judeus diante do Estado conserva a aparência de uma contraposição religiosa, teológica.

Só nos Estados livres da América do Norte - ou, pelo menos, em parte deles - perde a questão judaica seu sentido teológico para converter-se em verdadeira questão secular. Somente ali, onde existe o Estado político plenamente desenvolvido pode manifestar-se em sua peculiaridade, em sua pureza, o problema da atitude do judeu e, em geral, do homem religioso, diante do Estado político. A crítica desta atitude deixa de ser uma crítica teológica tão logo o Estado deixe de se conduzir de modo teológico em face da religião, tão logo passe a se conduzir como Estado diante dela, isto é, politicamente. E, neste ponto, onde a questão deixa de ser teológica, deixa a crítica de Bauer de ser crítica. "*Il n'existe aux États-Unis ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger à tous les cultes*" **(1)** (Marfe ou l'esclavage aux États-Unis, etc., par G. de Beaumont, Paris, 1835, p. 214). E ainda mais, existem alguns Estados norte-americanos nos quais "*la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques*" **(2)** (obra citada, p. 225). Não obstante, "*on ne croit pas aux États-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme*" **(3)** (obra citada, p. 224). Assim, a América do Norte se apresenta como o país da religiosidade, tal qual nos asseguram unanimemente Beaumont, Tocqueville e o inglês Hamilton. Os Estados norte-americanos nos servem, apesar disto, somente de exemplo. O problema está em saber como se conduz a emancipação política acabada em face da religião. Se até num país de emancipação política acabada nos deparamos não só com a existência da religião mas, também, com a sua existência exuberante e vital, temos nisto a prova de que a existência da religião não se opõe à perfeição do Estado. Todavia, como a existência da religião é a existência de um defeito, não podemos continuar buscando a fonte desse defeito somente na essência do Estado. A religião já não constitui, para nós, o fundamento; apenas e simplesmente, constitui o fenômeno da limitação secular. Explicamos, portanto, as cadeias religiosas dos cidadãos livres por suas cadeias seculares. Não afirmamos que devam acabar com a limitação religiosa para poder destruir suas barreiras seculares. Afirmamos que acabam com a limitação religiosa ao destruir suas barreiras temporais. Não convertemos problemas seculares em problemas teológicos. Depois da história estar mergulhada na superstição durante séculos, dissolvemos a superstição da história. O problema das relações da emancipação política com a religião converte-se, para nós, no problema das relações da emancipação política com a emancipação humana. Criticamos a debilidade religiosa do Estado político ao submetê-lo à crítica, prescindindo das debilidades religiosas de sua estrutura secular. Humanizamos a contradição do Estado com uma determinada religião, por exemplo o judaísmo, vendo nela a contradição do Estado com determinados elementos seculares, humanizamos a contradição do Estado com a religião em geral, vendo nela a contradição do Estado com suas premissas em geral.

A emancipação política do judeu, do cristão e do homem religioso em geral é a emancipação do Estado do judaísmo, do cristianismo e, em geral, da religião. De modo peculiar à sua essência, como Estado, o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da religião de Estado, isto é, quando o Estado como tal não professa nenhuma religião, quando o Estado se reconhece muito bem como tal. A emancipação política da religião não é a emancipação da religião de modo radical e isento de contradições, porque a emancipação política não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana.

O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre. E o próprio Bauer reconhece isto tacitamente quando estabelece a seguinte condição para a emancipação política: "Todo privilégio religioso em geral, incluindo, por conseguinte, o monopólio de uma igreja privilegiada, deveria ser abolido; se alguns, vários ou mesmo a grande maioria se acreditasse na obrigação de cumprir seus deveres religiosos, o cumprimento destes deveria ficar a seu próprio arbítrio, como assunto exclusivamente privado".. Portanto, o Estado pode ter-se emancipado da religião, ainda que e inclusive, a grande maioria continue religiosa. E a grande maioria não deixará de ser religiosa pelo fato da sua religiosidade ser algo puramente privado.

Porém, a atitude do Estado em face da religião - e nos referimos aqui ao Estado livre - é a atitude diante da religião dos homens que formam o Estado. Donde se conclui que o homem se liberta por meio do Estado; liberta-se politicamente de uma barreira ao se colocar em contradição consigo mesmo, ao sobrepor esta barreira de modo abstrato e limitado, de um modo parcial. Deduz-se, além disso, que ao emancipar-se politicamente, o homem o faz por meio de um subterfúgio, através de um meio, mesmo que seja um meio necessário. Conclui-se, finalmente, ainda quando se proclame ateu por mediação do Estado, isto é, proclamando o Estado ateu, o homem continua sujeito às cadeias religiosas, precisamente porque só se reconhece a si mesmo mediante um subterfúgio, através de um meio. A religião é, cabalmente, o reconhecimento do homem através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a sua liberdade. Assim como Cristo é o mediador sobre quem o homem descarrega toda sua divindade, toda sua servidão religiosa, assim também o Estado é o mediador para o qual desloca toda sua não-divindade, toda sua não-servidão humana.

A ascensão política do homem acima da religião partilha de todos os inconvenientes e de todas as vantagens da ascensão política em geral. O Estado como tal, anula, por exemplo, a propriedade privada. O homem declara abolida a propriedade privada de modo político quando suprime o aspecto riqueza (4) para o direito de sufrágio ativo e passivo, como já se fez em muitos Estados norte-americanos. Hamilton interpreta com toda exatidão este fato, do ponto de vista político, ao dizer: "A grande massa triunfou sobre os proprietários e o poder do dinheiro". Acaso não se suprime idealmente a propriedade privada quando o despossuído se converte em legislador dos que possuem? O aspecto riqueza é a última forma política de reconhecimento da propriedade privada.

Não obstante, a anulação política da propriedade privada, ao contrário e longe de destruir a propriedade privada, a pressupõe. O Estado anula, a seu modo, as diferenças de nascimento, de status social, de cultura e de ocupação, ao declarar o nascimento, o status social, a cultura e a ocupação do homem como _diferenças não políticas, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a estas diferenças, co-participante da soberania popular em base de igualdade, ao abordar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Contudo, o Estado deixa que a propriedade privada, a cultura e a ocupação atuem a seu modo, isto é, como propriedade privada, como cultura e como ocupação, e façam valer sua natureza especial. Longe de acabar com estas diferenças de fato, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como Estado político e só faz valer sua generalidade em contraposição a estes elementos seus. Por isto Hegel determina, com toda exatidão, a atitude do Estado político em face da religião, ao salientar: "Para que o Estado adquira existência como realidade moral do espírito que se conhece a si mesma, é necessário que se distinga da forma da autoridade e da fé; esta distinção só se manifesta na medida em que o lado eclesiástico chega a separar-se em si mesmo; somente assim, sobre igrejas especiais, o Estado adquire e leva à existência a generalidade do pensamento, o princípio de sua forma" (Hegel, Rechtsphilosophie, 1ª, ed., p. 346) . Com efeito, só assim, acima dos elementos especiais, o Estado se constitui como generalidade.

O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé à margem da esfera estatal, na sociedade civil, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em juguete de poderes estranhos. O Estado político conduz-se em relação à sociedade civil de modo tão espiritualista como o céu em relação à terra. Acha-se, com relação a ela, em contraposição idêntica e a supera do mesmo modo que a religião, que a limitação do mundo profano, isto é, reconhecendo-a também de novo, restaurando-a e deixando-se necessariamente dominar por ela. O homem, em sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação carente de verdade. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal.

O conflito entre o homem, como crente de uma religião especial e sua cidadania, e os demais homens enquanto membros da comunidade, reduz-se ao divórcio secular entre o Estado político e a sociedade civil. Para o homem, como bourgeois, "a vida política é só aparência ou exceção momentânea da essência e da regra". É certo que o bourgeois, assim como o judeu, só permanece na vida política por um sofisma, do mesmo modo que o citoyen só por sofisma permanece judeu ou bourgeois.. Mas esta sofística não é pessoal. É a sofística do próprio Estado político. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o trabalhador e o cidadão, entre o latifundiário e o cidadão, entre o indivíduo vivendo e o cidadão. A contradição entre o homem religioso e o homem político é a mesma contradição que existe entre o bourgeois e o citoyen, entre o membro da sociedade burguesa e sua aparência política.

Bauer ignora a luta secular a que se reduz, em última análise, a questão judaica, isto é, a relação entre o Estado político e suas premissas, sejam estas elementos materiais, como a propriedade privada, etc., ou elementos espirituais, como a cultura e a religião; desconhece a luta entre o interesse geral e o interesse particular, o divórcio entre o Estado político e a sociedade burguesa: deixa de pé estas antíteses seculares, limitando-se a polemizar contra sua expressão religiosa. "É justamente o seu fundamento, a necessidade que assegura à sociedade burguesa sua existência e garante sua necessidade, que vai expor sua existência a perigos constantes, nutrir nela um elemento inseguro e provocar uma fusão sujeita a mudanças constantes de pobreza e de riqueza, de penúria e de prosperidade, que provocam a mudança em geral" (p. 8) .

Confronte-se todo o capítulo "A Sociedade Civil" (p. 8-9), escrito de conformidade com os princípios gerais da Filosofia do Direito de Hegel. A sociedade civil, em contraposição ao Estado político, se reconhece como necessária porque o Estado político se reconhece como tal.

Não há dúvida que a emancipação política representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual. É óbvio que nos referimos à emancipação real, à emancipação prática.

O homem se emancipa politicamente da religião ao bani-la do direito público para o direito privado. A religião já não é o espírito do Estado, onde o homem - ainda que de modo limitado, sob uma forma especial e numa esfera especial - comporta-se como ser genérico, em

comunidade com os outros homens; ela se converte, agora, no espírito da sociedade burguesa, da esfera do egoísmo, no espírito do bellum omnium contra omnes **(5)** Já não é a essência da comunidade, mas a essência da diferença. Converteu-se na expressão da separação do homem de sua comunidade, de si mesmo e dos outros homens, daquilo que foi em suas origens. Não é mais do que a confissão abstrata da inversão especial, do capricho particular, da arbitrariedade. A infinita dispersão da religião na América do Norte, por exemplo, já lhe dá exteriormente a forma de incumbência individual. A religião se viu pressionada a baixar ao nível dos interesses particulares e desterrada da comunidade como tal. Porém, não nos deixemos enganar sobre as limitações da emancipação política. A cisão do homem na vida pública e na vida privada, o deslocamento da religião em relação ao Estado, para transferi-la à sociedade burguesa, não constitui uma fase, mas a consagração da emancipação política, a qual, por isso mesmo, não suprime nem tem por objetivo suprimir a religiosidade real do homem.

A desintegração do homem no judeu e no cidadão, no protestante e no cidadão, no homem religioso e no cidadão, não é uma mentira contra a cidadania, não é a evasão da emancipação política; representa, isto sim, a própria emancipação política, o modo político de emancipação da religião. É certo que nas épocas em que o Estado político nasce violentamente, como tal, do seio da sociedade burguesa, quando a auto-emancipação humana aspira realizar-se sob a forma de auto-emancipação política, o Estado pode e deve ir até à abolição da religião, até sua destruição, assim como vai até à abolição da propriedade privada, das taxas exorbitantes, do confisco, do imposto progressivo, à abolição da vida, à guilhotina. A vida política trata de esmagar - nos momentos de seu amor próprio especial - aquilo que é a sua premissa, a sociedade burguesa e seus elementos, e a constituir-se na vida genérica real do homem, isenta de contradições. Só pode consegui-lo, todavia, mediante contradições violentas com suas próprias condições de vida, declarando permanente a revolução; o drama político termina, por conseguinte, não menos necessariamente, com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa, do mesmo modo que a guerra termina com a paz.

Não é, com efeito, o chamado Estado cristão, que professa o cristianismo e o tem por fundamento, como religião de Estado e adota, por conseguinte, uma atitude de exclusão diante das outras religiões, o Estado cristão em sua forma acabada; esta forma acabada se adequa muito mais ao Estado ateu, ao Estado democrático, ao Estado que relega a religião entre os demais elementos da sociedade burguesa. O Estado teológico, que ainda mantém em caráter oficial a profissão de fé no cristianismo, que ainda não se atreve a proclamar-se como Estado, não consegue expressar de forma secular, humana, em sua realidade como Estado, o fundamento humano cuja expressão superabundante é o cristianismo. O chamado Estado cristão é, só e simplesmente, o não-Estado pois não é possível realizar em criações verdadeiramente humanas o cristianismo como religião mas, tão-somente, o fundamento humano da religião cristã.

O chamado Estado cristão é a negação cristã do Estado, mas, de modo algum, a realização estatal do cristianismo. O Estado que continua a professar o cristianismo sob a forma de religião não o professa sob a forma de Estado, pois conduz-se religiosamente diante da religião; noutras palavras, não é a execução real do fundamento humano da religião, é o apelo à irrealidade, à forma imaginária deste produto humano. O chamado Estado cristão é o Estado imperfeito deste produto humano. O chamado Estado cristão é o Estado imperfeito e a religião cristã serve de complemento e de instrumento de santificação desta imperfeição. A religião se converte para ele, portanto e necessariamente, num meio; este é o Estado da hipocrisia. Há uma grande diferença em o Estado acabado contar a religião entre suas premissas, em razão de deficiência implícita na essência geral do Estado, e o fato do Estado imperfeito declarar a religião como seu fundamento, em razão da deficiência que sua existência especial traz consigo, como Estado imperfeito. No segundo caso, a religião se converte em política imperfeita. No primeiro, imputa-se à religião a própria imperfeição da política acabada. O

chamado Estado cristão necessita da religião cristã para aperfeiçoar-se como Estado. O Estado democrático, real, não necessita da religião para seu aperfeiçoamento político. Pode, ao contrário, prescindir desta, já que nele o fundamento humano da religião se realiza de modo secular. O chamado Estado cristão, por sua vez, conduz-se politicamente em face da religião e religiosamente diante da política. E, ao degradar as formas de Estado a mera aparência, degrada igualmente a religião a simples aparência.

Para explicar esta antítese, examinemos a construção baueriana do Estado cristão, construção nascida da contemplação do Estado cristão-germânico.

"Ultimamente - diz Bauer - para demonstrar a impossibilidade ou a inexistência de um Estado cristão, costuma-se invocar aquelas sentenças evangélicas de que o Estado (atual) "não só não acata, como também não pode acatar, se não quiser dissolver-se totalmente" (como Estado). Porém, isto não se resolve tão facilmente. "Que postulam estas sentenças bíblicas? A negação sobrenatural de si mesmo, a submissão à autoridade e à revelação, a repulsa do Estado, a abolição das relações seculares. Pois bem, tudo isto é o que postula e pratica o Estado cristão. Este Estado assimilou o espírito do evangelho e, se não o predica com as mesmas palavras é, simplesmente, porque este espírito se manifesta sob formas estatais, isto é, sob formas que, embora tomadas da natureza do Estado e do inundo, ficam reduzidas a mera aparência no renascimento religioso que são obrigadas a experimentar. Este Estado é a repulsa da instituição que se realiza sob formas estatais".

E, em continuação, Bauer desenvolve o critério de que o povo do Estado cristão nada mais é do que um não-povo no caudilho a que se encontra submetido. Este, contudo, por sua origem e natureza, lhe é completamente estranho, isto é, foi instituído por Deus e se coloca à frente dele, sem intervenção sua, do mesmo modo que as leis deste povo não são obra sua, mas revelações positivas; que seu chefe necessita de mediadores privilegiados para entender-se com o verdadeiro povo, com a massa; que a massa se rompe numa multiplicidade de círculos especiais formados e determinados ao acaso, distintos entre si pela natureza de seus interesses, paixões especiais e preconceitos, que recebem como privilégio a autorização de discernir uns dos outros, etc. (p. 56).

Contudo, diz ainda o mesmo Bauer: "A política deixa de ser política quando já não deseja suplantar a religião, da mesma forma que não podemos considerar como assunto doméstico o ato de lavar panelas, se este for considerado rito religioso" (p. 108). Pois bem, no Estado cristão-germânico, a religião é "assunto doméstico", do mesmo modo que os "assuntos domésticos" assumem a forma de religião. No Estado cristão-germânico, o poder da religião é a religião do poder.

Separar o "espírito do evangelho" da "letra do evangelho" é um ato irreligioso. O Estado que faz da prédica evangélica sua letra política, outra letra que não a do Espírito Santo, comete sacrilégio aos olhos de sua própria religião, ainda que não o cometa aos olhos dos homens. Ao Estado que professa o cristianismo como norma suprema, que professa a Bíblia como Carta, deve-se-lhe opor as palavras da Sagrada Escritura, que é sagrada, como Escritura, até na letra. Este Estado, assim como o esterco humano em que repousa, incorre numa dolorosa contradição -insuperável do ponto de vista da consciência religiosa - quando se lhe atiram aquelas sentenças evangélicas de que "não só não acata, como também não pode acatar, se não quiser dissolver-se totalmente". E, por que não quer dissolver-se totalmente? Ele mesmo não pode contestar-se nem contestar os outros. Ante sua própria consciência, Estado oficial cristão é um vir-a-ser cuja realização resulta inexecutável, que só logra comprovar a realidade de sua existência ao mentir a si mesmo e que, portanto, permanece ante si próprio como um objeto de dúvida, como um objeto inseguro, problemático. Por isto, a crítica tem todo o direito de obrigar o Estado que apela à Bíblia a reconhecer sua consciência deformada, já que nem ele mesmo sabe se é fantasia ou realidade, desde o momento em que a ignomínia de seus fins

seculares, aos que a religião somente serve de capa, entram em contradição insolúvel com a honorabilidade de sua consciência religiosa, que vê na religião a finalidade do mundo. Este Estado só pode redimir-se de seu tormento interior convertendo-se em guardião da igreja católica. Diante dela, diante de uma igreja que considera o poder secular como seu braço armado, o Estado é impotente, impotente o poder secular que afirma ser o império do espírito religioso.

Notas:

- (1) Nos Estados Unidos não existe religião de Estado, nem religião declarada como da maioria, nem a preeminência de um culto sobre outro. O Estado é alheio a todos os cultos.
- 2) A Constituição não impõe crenças religiosas nem a prática de um culto como condição dos privilégios políticos.
- (3) Nos Estados Unidos não se acredita que um homem sem religião possa ser um homem honesto
- (4) Nota da Tradução Brasileira: O direito de voto estava condicionado a determinado teto. O indivíduo que não possuísse o mínimo estipulado não podia ser eleitor.
- (5) Guerra de todos contra todos.

A alienação e não o homem rege, certamente, o chamado Estado cristão. O rei, único homem que aqui significa alguma coisa, é um ser especificamente distinto dos demais homens e, além disso, um rei por si mesmo religioso, que se acha em relação direta com o céu, com Deus. Os vínculos que aqui imperam continuam a ser vínculos fundados na fé. Por conseguinte, o espírito religioso ainda não se secularizou realmente.

Todavia, o espírito religioso tampouco se pode secularizar realmente pois, o que é este espírito, senão a forma não-secular de um grau de desenvolvimento do espírito humano? O espírito religioso só pode vir a realizar-se na medida em que o grau de desenvolvimento do espírito humano, de que é a expressão religiosa, venha a destacar-se e a constituir-se em sua forma secular. O fundamento deste Estado não é o cristianismo, mas o fundamento humano do cristianismo. A religião continua a ser a consciência ideal, não-secular de seus membros, porque é a forma do grau humano de desenvolvimento que nele se processa.

Os membros do Estado político são religiosos pelo dualismo existente entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade burguesa e a vida política; são religiosos, na medida em que o homem se conduz, frente à vida do Estado, - que está muito além de sua individualidade real - como se esta fosse sua verdadeira vida; religiosos, na medida em que a religião, aqui, é o espírito da sociedade burguesa, a expressão do divórcio e do distanciamento do homem em relação ao homem. A democracia política é cristã na medida em que nela o homem, não apenas um homem, mas todo homem, vale como um ser soberano, como ser supremo; porém, o homem em sua manifestação não-cultivada e não-social, o homem em sua existência fortuita, o homem tal qual se levanta e anda, o homem tal qual se acha corrompido por toda a organização de nossa sociedade, perdido de si mesmo, alienado, entregue ao império de relações e elementos inumanos; numa palavra, o homem que ainda não é um ser genérico real. A imagem fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, porém como um ser estranho, distinto do homem real, esta é, na democracia, realidade sensível, presente, máxima secular.

Quanto mais a consciência religiosa carece, aparentemente, de sentido político, de fins terrenos, quanto mais for, aparentemente, incumbência do espírito retraído do mundo, expressão da limitação do entendimento, produto da arbitrariedade e da fantasia, quanto mais concentrada no além, tanto mais religiosa, tanto mais teológica ela é considerada na

democracia acabada. Enquanto as concepções mais díspares do mundo agrupam-se umas junto às outras à maneira do cristianismo e, ainda mais, pelo fato de nem sequer se lhes fazer a exigência do cristianismo, mas apenas da religião em geral, o cristianismo adquire aqui a expressão prática de seu significado religioso-universal (cf. obra citada de Beaumont). A consciência religiosa recria-se na riqueza da antítese religiosa e da diversidade religiosa.

Vimos, portanto, como a emancipação política em relação à religião a deixa de pé, ainda que não se trate de uma religião privilegiada. A contradição em que se encontra o crente de uma determinada religião com sua cidadania nada mais é do que uma parte da contradição secular geral entre o Estado político e a sociedade burguesa. A consagração do Estado cristão reside na abstração da religião de seus membros, quando o Estado se professa como tal. A emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação a esta.

Por isto, não dizemos aos judeus, como Bauer: não podeis emancipar-vos politicamente se não vos emancipais radicalmente do judaísmo. Ao contrário, dizemos: podeis emancipar-vos politicamente sem vos desvincular radical e absolutamente do judaísmo porque a emancipação política não implica emancipação humana. Quando vós, judeus, quereis a emancipação política sem vos emancipar humanamente, a meia-solução e a contradição não residem em vós, mas na essência e na categoria da emancipação política. E, ao vos perceber encerrados nesta categoria, lhes comunicais uma sujeição geral. Assim como o Estado evangeliza quando, apesar de já ser uma instituição, se conduz cristãmente frente aos judeus, do mesmo modo o judeu pontifica quando, apesar de já ser judeu, adquire direitos de cidadania dentro do Estado.

Mas, se o homem, embora judeu, pode emancipar-se politicamente, adquirir direitos de cidadania dentro do Estado, pode reclamar e obter os chamados direitos humanos? Bauer nega esta possibilidade. "O problema está em saber se o judeu, como tal, isto é, o judeu que se confessa obrigado por sua verdadeira essência a viver eternamente isolado dos outros, é capaz de obter e conceder aos outros os direitos gerais do homem".

"A idéia dos direitos humanos só foi descoberta no século passado. Não é uma idéia 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. São o resultado da cultura; só pode possuí-los aquele que os soube adquirir e merecê-los".

"Sendo assim, pode realmente o judeu chegar a possuir estes direitos? Enquanto permanecer judeu, a essência limitada que faz dele um judeu tem que triunfar necessariamente sobre a essência humana que, enquanto homem, o une aos demais homens e o dissocia dos que não são judeus. E, através desta dissociação, declara a essência especial que faz dele um judeu sua verdadeira essência suprema, diante da qual a essência humana tem que passar para segundo plano".

"E, do mesmo modo, não pode o cristão, como tal, conceder nenhuma espécie de direitos humanos" (p. 19-20).

Segundo Bauer, o homem tem que sacrificar o "privilégio da fé" se quiser obter os direitos gerais de homem. Detenhamo-nos, um momento, a examinar os chamados direitos humanos em sua forma autêntica, sob a forma que lhes deram seus descobridores norte-americanos e franceses. Eu parte, estes direitos são direitos políticos, direitos que só podem ser exercidos em comunidade com outros homens. Seu conteúdo é a participação na comunidade e, concretamente, na comunidade política, no Estado. Estes direitos se inserem na categoria de liberdade política, na categoria dos direitos civis, que não pressupõem, como já vimos, a

supressão absoluta e positiva da religião nem, tampouco, portanto e por exemplo, do judaísmo. Resta considerar a outra parte dos direitos humanos, os *droits de l'homme*, **(6)** e como se distinguem dos *droits du citoyen*. **(7)**

Figura entre eles a liberdade de consciência, o direito de praticar qualquer culto. O privilégio da fé é expressamente reconhecido, seja como um direito humano, seja como consequência de um direito humano, da liberdade.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, **(8)** 1791, art. 10: "*Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses*" **(9)** E a parte I da Constituição de 1791 consagra como direito "*La liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché*". **(10)**

A Déclaration des droits de l'homme, etc., 1795, inclui entre os direitos humanos, em seu art. 7: "*Le libre exercice des cultes*". **(11)** E mais ainda, no que tange ao direito de expressar pensamentos e opiniões em público, diz, inclusive, que "*La nécessité d'enoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme*". **(12)** Consulte-se, com relação a isto, a Constituição de 1795, parte XIV, art. 354.

Constitution de Pennsylvanie, art. 9, § 3º: "*Tous les hommes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d'adorer le Tout Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalment être en train de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'ame*". **(13)**

Constitution de New-Hampshire, arts. 5 e 6: "*Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les droits de conscience*" **(14)** (Beaumont, 1. c., p. 213-14).

A religião, longe de se constituir incompatível com o conceito dos direitos humanos, inclui-se expressamente entre eles. Os direitos humanos proclamam o direito de ser religioso, sê-lo como achar melhor e de praticar o culto que julgar conveniente. O privilégio da fé é um direito humano geral.

Os *droits de l'homme*, os direitos humanos, distinguem-se, como tais, dos *droits du citoyen*, dos direitos civis. Qual o homem que aqui se distingue do *citoyen*? Simplesmente, o membro da sociedade burguesa. Por que se chama o membro da sociedade burguesa de "homem", homem por antonomásia, e dá-se a seus direitos o nome de direitos humanos? Como explicar o fato? Pelas relações entre o Estado político e a sociedade burguesa, pela essência da emancipação política.

Registremos, antes de mais nada, o fato de que os chamados direitos humanos, os *droits de l'homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. A mais radical das Constituições, a Constituição de 1793, proclamou:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

Art. 2: *Ces droits, etc. (Les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété*. **(15)**

Em que consiste a *liberté*?

Art. 6: "*La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui*", **(16)** ou, segundo a Declaração dos Direitos do Homem, de 1791: "*La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui*".**(17)**

A liberdade, por conseguinte, é o direito de fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros. O limite dentro do qual todo homem pode mover-se inocuamente em direção a outro é determinado pela lei, assim como as estacas marcam o limite ou a linha divisória entre duas terras. Trata-se da liberdade do homem como de uma mônada isolada, dobrada sobre si mesma. Por que, então, segundo Bauer, o judeu é incapaz de obter os direitos humanos? "Enquanto permanecer judeu, a essência limitada que faz dele um judeu tem que triunfar necessariamente sobre a essência humana que, enquanto homem, o une aos demais homens e o dissocia dos que não são judeus". Todavia, o direito do homem à liberdade não se baseia na união do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o direito a esta dissociação, o direito do indivíduo delimitado, limitado a si mesmo.

A aplicação prática do direito humano da liberdade é o direito humano à propriedade privada.

Em que consiste o direito humano à propriedade privada?

Art. 16 (Constituição de 1793) : "*Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus du fruit de son travail et de son industrie*". **(18)**

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente (à son gré), sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a realização de sua liberdade, mas, pelo contrário, a limitação desta. Sociedade que proclama acima de tudo o direito humano "*de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie*".

Resta, ainda, examinar os outros direitos humanos, la égalité e la sûreté.

La égalité, considerada aqui em seu sentido não político, nada mais é senão a igualdade da liberté acima descrita, a saber: que todo homem se considere igual, como uma mônada presa a si mesma. A Constituição de 1795 define o conceito desta igualdade, segundo seu significado:

Art. 3 (Constituição de 1795) : "*L'égalité consiste en ce que la loi est la même por tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse*". **(19)**

E la sûreté?

Art. 8 (Constituição de 1795) : "*La sûreté consiste dans la protection accordé par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, des ses droits et de ses propriétés*". **(20)**

A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito de polícia, segundo o qual toda a sociedade somente existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade Neste sentido, Hegel denomina a sociedade burguesa de "Estado de necessidade e de entendimento".

O conceito de segurança não faz com que a sociedade burguesa se sobreponha a seu egoísmo. A segurança, pelo contrário, é a preservação deste.

Nenhum dos chamados 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 particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade. Longe de conceber o homem como um ser genérico, esses direitos, pelo contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva. O único nexos que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas.

É um pouco estranho que um povo que começa precisamente a libertar-se, que começa a derrubar as barreiras entre os distintos membros que o compõe, a criar uma consciência política, que este povo proclame solenemente a legitimidade do homem egoísta, dissociado de seus semelhantes e da comunidade (Déclaration de 1791); e, ainda mais, que, repita esta mesma proclamação no momento em que só a mais heróica abnegação pode salvar o país e é, portanto, imperiosamente exigida, no momento em que se coloca na ordem do dia o sacrifício de todos os interesses no altar da sociedade burguesa, em que o egoísmo deve ser castigado como um crime (Déclaration des droits de l'homme, etc., de 1795) . Mas este fato torna-se ainda mais estranho quando verificamos que os emancipadores políticos rebaixam até mesmo a cidadania, a comunidade política ao papel de simples meio para a conservação dos chamados direitos humanos; que, por conseguinte, o citoyen é declarado servo do homme egoísta; degrada-se a esfera comunitária em que atua o homem em detrimento da esfera em que o homem atua como ser parcial; que, finalmente, não se considera como homem verdadeiro e autêntico o homem enquanto cidadão, senão enquanto burguês.

"Lê but de toute association est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme" (21) (Déclaration des droits, etc., de 1791, art. 2). *"Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles"* (22) (Déclaration, etc., de 1793, art. 1). Portanto, até mesmo nos momentos de entusiasmo juvenil, exaltado pela força das circunstâncias, a vida política se declara como simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa. É óbvio que a prática revolucionária está em contradição flagrante com a teoria. Assim, por exemplo, a proclamação da segurança como um direito humano coloca publicamente na ordem do dia a violação do segredo de correspondência. Garante-se a "liberté indéfinie de la presse" (23) (Constitution de 1795, art. 122) como consequência do direito humano, da liberdade individual, mas isto não impede que se suprima totalmente a liberdade de imprensa, pois *"la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté politique"* (24) (Robespierre jeune, Histoire Parlementaire de la Révolution Française, par Buchez et Roux, tomo 28, p. 159) ; isto significa que o direito humano à liberdade deixa de ser um direito ao colidir com a vida política, ao passo que, teoricamente, a vida política é tão somente a garantia dos direitos humanos, dos direitos do homem individual, devendo, portanto, abandonar-se a estes direitos com a mesma rapidez com que se contradiz em sua finalidade. Porém, a prática é somente exceção e, a teoria, regra. Assim sendo, se nos empenhamos em considerar esta prática revolucionária como o estabelecimento seguro da relação, resta saber por que se invertem os termos da relação na consciência dos emancipadores políticos, apresentando-se o fim como meio e o meio como fim. A ilusão ótica de sua consciência não deixa de ser um mistério, ainda que psicológico, teórico.

O mistério se resolve de modo simples.

A emancipação política é, simultaneamente, a dissolução da velha sociedade em que repousa o Estado alienador e a dissolução do poder senhorial. A revolução política é a revolução da sociedade civil. O que caracterizava a velha sociedade? Uma simples palavra, o feudalismo. A velha sociedade civil tinha diretamente um caráter político, isto é, os elementos da vida burguesa como, por exemplo, a possessão, a família, o tipo e o modo de trabalho se haviam elevado ao nível de elementos da vida estatal, sob a forma de propriedade territorial, de estamento ou de comunidade. Sob esta forma, estes elementos determinavam as relações

entre o indivíduo e o conjunto do Estado, isto é, suas relações políticas ou, o que dá no mesmo, suas relações de separação e exclusão das outras partes integrantes da sociedade. Com efeito, aquela organização da vida do povo não elevava a posse e o trabalho ao nível de elementos sociais mas, pelo contrário, conduzia a sua separação do conjunto do Estado e os constituía em sociedades especiais dentro da sociedade. Não obstante, as funções e condições de vida da sociedade civil continuavam a ser políticas, se bem que políticas no sentido feudal; isto é, excluía o indivíduo do conjunto do Estado e convertiam a relação especial de sua comunidade com o conjunto do Estado em sua própria relação geral com a vida do povo, do mesmo modo que convertiam determinadas atividades e situações burguesas em sua atividade e situação gerais. Como consequência desta organização, revela-se necessariamente a unidade do Estado, enquanto a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, e o poder geral deste, também se manifestam como incumbência especial de um senhor dissociado do povo e de seus servidores.

A revolução política que derrubou este poder senhorial, que fez ascender os assuntos de Estado a assuntos do povo, que constituiu o Estado político como incumbência geral, isto é, como Estado real, destruiu necessariamente todos os estamentos, corporações, grêmios e privilégios que eram outras tantas expressões da separação entre o povo e sua comunidade. A revolução política suprimiu, com ele, o caráter político da sociedade civil. Rompeu a sociedade civil em suas partes integrantes mais simples: de um lado, os indivíduos, de outro, os elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de vida, a situação civil destes indivíduos. Libertou de suas cadeias o espírito político, que se encontrava cindido, dividido e detido nos diversos compartimentos da sociedade feudal; unindo os frutos dispersos do espírito político e despojando-o de sua perplexidade diante da vida civil, a revolução política fez com que viesse a se constituir - como esfera da comunidade, da incumbência geral do povo - na independência ideal em relação àqueles elementos especiais da vida civil. A atividade determinada de vida e a situação de vida determinada passaram a ter um significado puramente individual. Deixaram de representar a relação geral entre o indivíduo e o conjunto do Estado. Longe disso, a incumbência pública como tal se converteu em incumbência geral de todo indivíduo e, a função pública, em sua função geral.

Contudo, a consagração do idealismo do Estado era, simultaneamente, a consagração do materialismo da sociedade civil. Ao sacudir-se o jugo político, romperam-se, ao mesmo tempo, as cadeias que aprisionavam o espírito egoísta da sociedade civil. Daí, a emancipação política ter sido a emancipação da sociedade civil em relação à política, sua emancipação até mesmo da aparência de um conteúdo geral.

A sociedade feudal estava dividida em seu fundamento, no homem. Mas no homem, tal qual ele se apresentava como fundamento, no homem egoísta. Este homem, membro da sociedade burguesa, é agora a base, a premissa do Estado político. E, como tal, é reconhecido nos direitos humanos.

A liberdade do egoísta e o reconhecimento desta liberdade são a expressão do reconhecimento do movimento desenfreado dos elementos espirituais e materiais que formam seu conteúdo de vida.

Por conseguinte, o homem não se libertou da religião; obteve, isto sim, liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade de propriedade. Não se libertou do egoísmo da indústria, obteve a liberdade industrial.

A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes - cuja relação se baseia no direito, ao passo que a relação entre os homens dos estamentos e dos grêmios se fundava no privilégio - se processa num só e mesmo ato. Assim sendo, o homem enquanto membro da sociedade civil, isto é, o homem não-político, surge

como homem natural. Os droits de l'homme aparecem como droits naturels, pois a atividade consciente de si mesma se concentra no ato político. O homem egoísta é o resultado passivo, simplesmente encontrado da sociedade dissolvida, objeto de certeza imediata e, portanto, objeto natural. A revolução política dissolve a vida burguesa em suas partes integrantes sem revolucionar estas partes nem submetê-las à crítica. Conduz-se, em relação à sociedade burguesa, ao mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses particulares, do direito privado, como se estivesse frente à base de sua existência, diante de uma premissa que já não é possível fundamentar e, portanto, como frente à sua base natural. Finalmente, o homem enquanto membro da sociedade burguesa, é considerado como o verdadeiro homem, como homme, distinto do citoyen por se tratar do homem em sua existência ~ sensível e individual imediata, ao passo que o homem político é apenas o homem abstrato, artificial, alegórico, moral. O homem real só é reconhecido sob a forma de indivíduo egoísta; e o homem verdadeiro, somente sob a forma do citoyen abstrato.

Rousseau descreve corretamente a abstração do homem político ao dizer:

"Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer partie d'un grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans les secours d'autrui" (25) (Contrat Social, livro II, Londres, 1782, p. 67).

Toda emancipação é a recondução do mundo humano, das relações, ao próprio homem.

A emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente e, de outro, a cidadão do Estado, a pessoa moral.

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas "forces propres" (26) como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana

Notas:

(6) Direitos do homem.

(7) Direitos do cidadão.

(8) Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

(9) A ninguém se perseguirá por suas opiniões, inclusive religiosas.

(10) A todos é assegurada a liberdade de praticar o culto religioso a que se encontre vinculado.

(11) O livre exercício dos cultos.

(12) A necessidade de anunciar estes direitos pressupõe ou a presença ou a lembrança do despotismo

(13) Constituição da Pensilvânia, art. 9, § 3.º: "Todos os homens receberam da natureza o direito imprescritível de adorar o Todo Poderoso segundo os ditames de sua consciência; ninguém pode, legalmente, ser obrigado a praticar, instituir ou sustentar qualquer culto religioso contra sua vontade. Em caso algum a autoridade humana, seja ela qual for, -poderá intervir em questões de consciência e fiscalizar as faculdades de alma-.

(14) Constituição de New-Hampshire, arts. 5 e 6: "Entre os direitos naturais, alguns são inalienáveis por si mesmos, já que não podem ser substituídos por outros. Entre eles, figuram os direitos de consciência" .

- (15) Estes direitos, etc. (os direitos naturais e imprescritíveis) são: a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade.
- (16) A liberdade é o poder próprio do homem de fazer tudo aquilo que não conflite com os direitos de outro.
- (17) A liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique a ninguém.
- (18) O direito à propriedade é o direito assegurado a todo cidadão de gozar e dispor de seus bens, rendas, dos frutos de seu trabalho e de sua indústria como melhor lhe convier.
- (19) A igualdade consiste na aplicação da mesma lei para todos, quando protege ou quando castiga.
- (20) A segurança consiste na proteção conferida pela sociedade a cada um de seus membros para a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades.
- (21) O fim de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem.
- (22) O governo foi instituído para garantir ao homem o gozo de seus direitos naturais e imprescritíveis.
- (23) Liberdade indefinida de imprensa.
- (24) A liberdade de imprensa não deve ser permitida sempre que comprometer a liberdade política.
- (25) Aquele que se propõe a tarefa de instituir um povo deve sentir-se capaz de transformar, por assim dizer, a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que é por si mesmo um todo perfeito, solitário, em parte de um todo maior, do qual o indivíduo receba até certo ponto sua vida e seu ser, de substituir a existência física e independente por uma existência parcial e moral. Deve despojar o homem de suas próprias forças, a fim de lhe entregar outras que lhe são estranhas e das que só possa fazer uso com a ajuda de outros homens.
- (26) Próprias forças.

Capacidade dos atuais Judeus e Cristãos de ser Livres (*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*), Bruno Bauer

Sob esta forma, Bauer trata a atitude da religião hebraica e cristã como sua atitude frente à crítica. Sua atitude diante desta é o seu comportamento em relação "à capacidade de ser livres".

Donde se conclui: "O cristão só necessita remontar-se a uma fase, à sua religião, para superar a religião em geral", isto é, para chegar a ser livre; "o judeu, pelo contrário, tem que romper não só com a sua essência judaica, mas também com o desenvolvimento, com o acabamento de sua religião, com um desenvolvimento que lhe permanece estranho" (pag. 71).

Como vemos, Bauer converte aqui o problema da emancipação dos judeus numa questão puramente religiosa. O escrúpulo teológico de quem possui melhores perspectivas de alcançar a bem-aventurança, se o judeu ou o cristão, repete-se agora de forma mais clara: qual dos dois é mais capaz de chegar a emancipar-se? A pergunta já não é, certamente: o judaísmo ou o cristianismo tornam o homem livre? mas, isto sim, a fórmula contrária: o que faz o homem mais livre, a negação do judaísmo ou a negação do cristianismo?

"Se querem chegar a ser livres, os judeus não devem abraçar o cristianismo, mas a dissolução dêste e da religião em geral, isto é, a ilustração, a crítica e seu resultado, a livre humanidade". (pag. 70)

Continua, para o judeu a tratar-se de uma profissão de fé, que já não é, agora, a do cristianismo, mas da dissolução dêste.

Bauer pede aos judeus que rompam com a essência da religião cristã, exigência que, como ele mesmo faz notar, não brota do desenvolvimento da essência judaica.

Depois que Bauer, no final da "Questão Judaica", concebera o judaísmo simplesmente como uma inexpressiva crítica religiosa do cristianismo, concedendo-lhe, assim, "somente" um significado religioso, era de se imaginar que também a emancipação dos judeus se converteria, para ele, num ato filosófico, teológico.

Bauer concebe a essência abstrata ideal do judeu sua religião, como toda sua essência. Daí concluir, com razão: "O judeu nada entrega à humanidade quando despreza sua lei limitada", quando supera todo o seu judaísmo (pag. 65)

A atitude de judeus e cristãos é, portanto, a seguinte: o único interesse do cristão pela emancipação do judeu é um interesse geral humano, um interesse teórico. Segundo a perspectiva religiosa do cristão, o judaísmo é um fato ultrajante. Tão logo a sua perspectiva deixa de ser religioso, deixa também este fato de ser ultrajante. A emancipação do judeu não é, pela sua natureza, tarefa para o cristão.

Ao contrário, para libertar-se, o judeu tem que levar adiante não só a sua própria tarefa como, além disso e ao mesmo tempo, a tarefa do cristão, a Crítica dos Sinóticos, da Vida de Jesus, etc.

"Eles mesmos devem abrir os olhos: seu destino está em suas próprias mãos; a história não permite que ninguém se omita" (pag. 71).

Nós tentamos romper a formulação teológica do problema. O problema da capacidade do judeu para se emancipar, converte-se, para nós, no problema de que elemento social específico vencer para superar o judaísmo. A capacidade de emancipação do judeu atual é a atitude do judaísmo frente à emancipação do mundo de hoje. Atitude que se deduz necessariamente da posição especial que ocupa o judaísmo no mundo escravizado de nossos dias.

Fixemo-nos no judeu real que anda pelo mundo; não no judeu sabático, como diz Bauer, mas no judeu quotidiano.

Não vamos buscar o mistério do judeu em sua religião, mas, ao contrário, buscamos o mistério da religião no judeu real.

Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse egoísta.

Qual é o culto secular praticado pelo judeu? A *usura*. Qual o seu Deus secular? O *dinheiro*.

Pois bem, a emancipação da *usura* e do *dinheiro*, isto é, do judaísmo prático, real, seria a autoemancipação de nossa época.

Uma organização social que acabasse com as premissas da usura e, portanto, com a possibilidade desta, tornaria impossível o judeu. Sua consciência religiosa se desanuvriaria como um vapor turvo que pairava na atmosfera real da sociedade. Por outro lado, ao reconhecer como nula esta sua essência prática e ao trabalhar pela sua anulação, o judeu está-se empenhando, com o amparo de seu desenvolvimento anterior, *pela emancipação humana pura e simples* e manifestando-se contra a suprema expressão prática da autoalienação humana.

Mas, reconhecemos no judaísmo um elemento anti-social presente de caráter geral, que o desenvolvimento histórico - que conta com a zelosa colaboração dos judeus - neste aspecto se

encarregou de levar até o apogeu em que hoje se encontra e a partir do qual tem que dissolver-se necessariamente.

A *emancipação dos judeus* é, em última análise, a emancipação da humanidade do judaísmo.

O judeu já se emancipou à maneira judaica. "O judeu que em Viena, por exemplo, pouco mais é que tolerado, determina, com seu poder monetário, a sorte de todo o império". Um judeu que careça de direitos no menor dos estados alemães, decide a sorte da Europa.

"Enquanto as cooperações e os grêmios cerram suas portas ao judeu ou não se inclinam suficientemente até ele, a indústria, com intrepidez, rí-se da teimosia das instituições medievais" (B. Bauer, "Judenfrage", página 114).

Este não é um fato isolado. O judeu se emancipou à maneira judaica não só ao apropriar-se do poder do dinheiro como, também, porque o dinheiro se converteu, através dele e à sua revelia, numa potência universal, e o espírito prático dos judeus no espírito prático dos povos cristãos. Os judeus se emanciparam na medida que os cristãos se fizeram judeus.

O habitante devoto da Nova Inglaterra, politicamente livre, nos informa por exemplo o coronel Hamilton, "é uma espécie de *Laocoonte* que não faz o menor esforço para livrar-se das serpentes que o atormentam. Seu ídolo é *Mammón*, que adora não só com os lábios, mas com todas as forças do corpo e do espírito. A terra não é, a seus olhos, mais do que uma imensa bolsa, e estas pessoas estão convencidas de não ter outra missão neste mundo senão a de enriquecer mais que seus vizinhos. A usura apoderou-se de todos os seus pensamentos; sua única distração é ver como os objetos se transformam sob a sua ação. Quando viajam, levam às costas, de um lado para outro, por assim dizer, sua loja ou escritório, e só falam de interesses e de benefícios. E ao afastarem, por um momento, os olhos de seus próprios negócios, o fazem para saber o dos outros".

Mais ainda, o senhorio prático do judaísmo sobre o mundo cristão alcançou, na América do Norte, a expressão inequívoca e normal de que a *prédica do próprio evangelho*, do ensino da doutrina cristã, converteu-se em artigo comercial e o negociante falido, que passou a comerciar com o evangelho, dedica-se agora a seus negócios, tal qual o evangelista enriquecido: "*Tel que vous voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle*" (27) (Beaumont, 1. c., pags. 185, 186).

Segundo Bauer, é falso o fato de que, teoricamente, negue-se ao judeu direitos políticos, enquanto que, na prática, possui imenso poder e exerce influência política *por atacado*, embora esta seja desdenhada a *varejo* ("Judenfrage", pag. 114).

A contradição que existe entre o poder político prático do judeu e seus direitos políticos é a contradição entre a política e o poder do dinheiro em geral. Enquanto que a primeira predomina idealmente sobre a segunda, na prática dá-se justamente o contrário.

O judaísmo manteve-se ao lado do cristianismo não só como crítica religiosa deste, como dúvida incorporada à origem religiosa do cristianismo, senão, também, porque o espírito prático judaico, porque o judaísmo se tem mantido nesta mesma sociedade cristã, adquirindo dela, inclusive, seu desenvolvimento máximo. O judeu, que aparece na sociedade burguesa como um membro especial, não é senão a manifestação específica do judaísmo da sociedade burguesa.

O judaísmo não se tem conservado apesar da história, mas por intermédio desta.

A sociedade burguesa engendra constantemente o judeu em suas próprias entranhas.

Qual era o fundamento da religião hebráica? A necessidade prática, o egoísmo.

O monoteísmo do judeu é, portanto, na realidade, o politeísmo das muitas necessidades, um politeísmo que converte até mesmo o vaso sanitário em objeto da lei divina. A *necessidade prática*, o *egoísmo*, é o princípio da *sociedade burguesa* e se manifesta como tal em toda sua pureza da mesma maneira que a sociedade burguesa extrai totalmente de seu próprio seio o Estado político. O Deus da necessidade prática e do egoísmo é o dinheiro.

O dinheiro é o Deus zeloso de Israel, diante do qual não pode legitimamente prevalecer nenhum outro Deus. O dinheiro humilha todos os deuses do homem e os converte em mercadoria. O dinheiro é o valor geral de todas as coisas, constituído em si mesmo. Portanto, despojou o mundo inteiro de seu valor peculiar, tanto o mundo dos homens como a natureza. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência do homem, alienada deste, e esta essência estranha o domina e é adorada por ele.

O Deus dos judeus se secularizou, converteu-se em Deus universal. A letra de câmbio é o Deus real do judeu. Seu Deus é somente a letra de câmbio ilusória.

A concepção que se tem da natureza sob o império da propriedade e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza, que na religião hebráica existe, certamente, mas só na imaginação.

Neste sentido, declara Thomas Müner que é intolerável "que se tenha convertido em propriedade a todas as criaturas, aos paixes na água, aos pássaros no ar e às plantas na terra, pois também a criatura deve ser livre".

O que está implícito de modo abstrato na religião hebráica, o desprezo da teoria, da arte, da história e do homem como fim em si, é o ponto de vista consciente, real, a virtude do homem de dinheiro. Os próprios nexos da espécie, as relações entre o homem e a mulher, etc., convertem-se em objeto de comércio. A mulher é negociada.

A nacionalidade quimérica do judeu é a nacionalidade do negociante, do homem de dinheiro em geral.

A lei insondável e carente de fundamento do judeu não é senão a caricatura religiosa da moralidade e do direito em geral, carentes de fundamento e insondáveis, dos ritos puramente *formais* que circundam o mundo do egoísmo.

Também aqui vemos que a atitude suprema do homem é a atitude legal, a atitude frente a leis que regulam a sua conduta não porque sejam leis de sua própria vontade e de sua própria essência, mas porque *imperam* e porque sua infração é *punida*.

O jesuitismo judaico, este mesmo jesuitismo que Bauer põe de relevo no Talmude, é a atitude do mundo do egoísmo diante das leis que o dominam e cuja astuta alusão constitui a arte fundamental deste mundo.

Mais ainda, o movimento deste mundo dentro de suas leis é, necessariamente, a abolição constante da lei.

O judaísmo não pôde continuar a desenvolver-se como *religião*, a desenvolver-se *teoricamente*, porque a concepção do mundo da necessidade prática é limitada por natureza e reduz-se a umas tantas características.

A religião da necessidade prática não podia, pela própria essência, encontrar sua consagração na teoria, mas somente na *prática*, precisamente porque a prática é a sua verdade.

O judaísmo não podia criar um mundo novo; só podia atrair as novas criações e as novas relações do mundo à órbita de sua engenhosidade, porque a necessidade prática, cujo cérebro é o egoísmo, se conduz passivamente e não tem a faculdade de ampliar-se mas se encontra ampliada pelo desenvolvimento sucessivo dos acontecimentos sociais.

O judaísmo atinge seu apogeu com a consagração da sociedade burguesa; mas a sociedade burguesa só alcança a consagração no mundo cristão. Somente sob a égide do cristianismo, que converte em relações puramente externas para o homem todas as relações nacionais, naturais, morais e teóricas, podia a sociedade civil chegar a se separar totalmente da vida do Estado, romper todos os vínculos genéricos do homem, suplantando estes vínculos genéricos pelo egoísmo, pela necessidade egoísta, dissolver o mundo dos homens num mundo de indivíduos que se enfrentam uns aos outros atomisticamente, hostilmente.

O cristianismo brotou do judaísmo. E tornou a dissolver-se nele. O cristão foi, desde o primeiro instante, o judeu teórico; o judeu é, portanto, o cristão prático, e o cristão prático se fez novamente judeu.

O cristianismo só havia chegado a superar o judaísmo real na aparência. Era demasiado nobre, demasiado espiritualista para eliminar o rigor das necessidades práticas, senão elevando-se ao reino das nuvens.

O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo, assim como o judaísmo é a aplicação prática vulgar do cristianismo. Porém, esta aplicação só poderia chegar a ser geral quando o cristianismo, como religião acabada, levasse a termo, teoricamente, a autoalienação do homem de si mesmo e da natureza.

Só então pôde o judaísmo impor seu império geral e alienar o homem alienado e a natureza alienada, convertê-los em coisas venais, em objetos entregues à sujeição da necessidade egoísta, à negociação e à usura.

A venda é a prática da alienação. Assim como o homem - enquanto permanece sujeito às cadeias religiosas - só sabe expressar sua essência convertendo-a num ser fantástico, num ser estranho a ele, assim também só poderá conduzir-se praticamente sob o império da necessidade egoísta, só poderá produzir praticamente objetos, colocando seus produtos e sua atividade sob o império de um ser estranho e conferindo-lhes o significado de uma essência estranha, do dinheiro.

O egoísmo cristão da bem-aventurança se transforma, necessariamente, em sua prática acabada, no egoísmo concreto do judeu, a necessidade celestial na terrena, o subjetivismo na utilidade própria. Não explicamos a tenacidade do judeu a partir da religião, mas o fundamento humano de sua religião, da necessidade prática, do egoísmo.

O fato de a essência real do judeu realizar-se e ter-se realizado de modo geral, na sociedade burguesa, explica porque esta mesma sociedade não pôde convencer o judeu da irrealidade de sua essência religiosa, que não é, cabalmente, senão a concepção ideal da necessidade prática. Não será, por conseguinte, no Pentateuco ou no Talmude, mas na sociedade atual que iremos encontrar a essência do judeu de hoje, do judeu que não mais se apresenta como

aquele ser abstrato, senão como um ser altamente empírico, do mesmo modo que é na sociedade de nossos dias que se encontra a limitação do judeu e a limitação judáica da sociedade.

O judeu se tornará *impossível* tão logo a sociedade consiga acabar com a essência empírica do judaísmo, com a usura e suas premissas. O judeu será *impossível* porque sua consciência carecerá de objeto, porque a base subjetiva do judaísmo, a necessidade prática, se terá humanizado, porque se terá superado o conflito entre a existência individual-sensível e a existência genérica do homem.

A emancipação *social* do judeu é a *emancipação da sociedade do judaísmo*.

Notas:

(27) Esse que aí veis à testa de uma respeitável corporação começou como comerciante; falindo seu negócio, fez-se sacerdote; este outro começou pelo sacerdócio, porém, ao dispor de certa quantia, abandonou o púlpito pelos negócios. Aos olhos de muitos, o ministério religioso é uma verdadeira carreira industrial.