



Universidade de Brasília - UnB  
Instituto de Ciências Humanas - IH  
Departamento de Serviço Social – SER

**“DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO”: A CRÍTICA DE MARX  
EM *SOBRE A QUESTÃO JUDAICA***

BRUNO DE OLIVEIRA ELIAS

**BRASÍLIA**

**2015**

**Bruno de Oliveira Elias**

**“Direitos do Homem e do Cidadão”:** a crítica de Marx em *Sobre a questão judaica*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Serviço Social da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do grau de bacharel em Serviço Social.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Lucia Lopes da Silva

**BRASÍLIA**

**2015**

Bruno de Oliveira Elias

“Direitos do Homem e do Cidadão”: a crítica de Marx em *Sobre a questão judaica*

Aprovado em: 04 / 12 / 2015

---

Profa. Dra. Maria Lucia Lopes da Silva

Orientadora

Departamento de Serviço Social da Universidade de Brasília

---

Profa. Dra. Ivanete Salette Boschetti

Examinadora interna

Departamento de Serviço Social da Universidade de Brasília

---

Profa. Dra. Esther Luiza de Souza Lemos

Examinadora externa

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste

## AGRADECIMENTOS

Não foi fácil chegar até aqui. Depois de idas e vindas em graduações diferentes, mudanças de estado, universidades e interrupções, concluo a graduação agradecendo a todas/os que me ajudaram nesta caminhada.

Agradeço muito à Clarissa e ao Antônio, que tiveram suas vidas agitadas nesta reta final de curso, mas iluminaram a minha com o apoio e a força sem os quais nada disso seria possível. À Clarissa, agradeço com amor o companheirismo, a paciência e por ser essa mulher com quem tenho a felicidade de estar “tão perto que tua mão sobre o meu peito é minha, tão perto que se fecham teus olhos com meu sonho”. Ao Antônio, agradeço por sua vida, seus sorrisos e pela alegria de ser seu pai.

Agradeço aos meus pais Agostinho e Veneranda, pelo exemplo de dignidade e por tudo que dedicaram e sacrificaram pelo bem estar da nossa família. Às minhas queridas irmãs Letícia e Lorena, obrigado pelo carinho e o apoio de sempre. Agradeço também ao Orlando, à Sônia, ao Samuel, à Zenaide e à Henriqueta, que me acolheram com tanto afeto em sua família.

Agradeço à minha orientadora Profa. Dra. Maria Lucia Lopes pela confiança, compreensão nos momentos difíceis e pelas decisivas orientações no curso deste trabalho. Em seu nome, estendo os agradecimentos às professoras/es, estudantes e servidores do Departamento de Serviço Social e da Universidade de Brasília.

Agradeço ao Rodrigo Cesar pela amizade e pelos valiosos comentários ao trabalho. Agradeço ao Valter Pomar, pelas indicações de leitura e formação política nos últimos anos. Agradeço à Edma e à Wilma pelo companheirismo e apoio de todas as horas.

Diante da impossibilidade de citar a todas/os que tanto me ajudaram, agradeço igualmente aos amigos/as e companheiros/as com quem tive o privilégio de conviver nestes últimos anos em Guarapari, Palmas, São Paulo, Brasília e em tantos outros cantos. Aos companheiros e companheiras da UFT e da UnB, do movimento estudantil e da UNE, das políticas de juventude e dos movimentos populares, do Partido dos Trabalhadores e da Articulação de Esquerda dedico este trabalho e expesso os meus sinceros agradecimentos.

*“Crime de rico, a lei o cobre  
O Estado esmaga o oprimido  
Não há direitos para o pobre  
Ao rico tudo é permitido  
À opressão não mais sujeitos  
Somos iguais todos os seres  
Não mais deveres sem direitos  
Não mais direitos sem deveres”.*

Eugène Pottier, tradução de Neno Vasco

*A Internacional (1871)*

## RESUMO

O presente trabalho trata da crítica de Karl Marx no ensaio *Sobre a questão judaica* aos “direitos do homem e do cidadão” declarados pelas revoluções burguesas dos séculos 17 e 18. Para tanto, contextualiza historicamente o surgimento do capitalismo no período das revoluções burguesas e as formulações do pensamento iluminista que influenciaram declarações de direitos na Inglaterra, Estados Unidos e França. Em seguida, partindo da linha de reflexão de Marx em *Sobre a questão judaica*, analisa a crítica do autor aos “direitos do homem e do cidadão”, aos limites da emancipação política e sua distinção da emancipação humana. Ao final do trabalho, são indicadas interações do tema estudado com o campo do Serviço Social que descortinam possibilidades de estudos futuros sobre a luta por direitos e emancipação.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>1. AS CONDIÇÕES MATERIAIS DA VIDA SOCIAL E OS DIREITOS NAS REVOLUÇÕES BURGUESAS .....</b>	<b>11</b>
1.1. A gênese do capitalismo .....	11
1.2. Iluminismo, direitos naturais e contrato social .....	15
1.3. A Revolução Inglesa e as primeiras declarações de direitos .....	21
1.4. Estados Unidos: as declarações de direitos da Virgínia e de Independência.....	25
1.5. A Revolução Francesa e os “direitos do homem e do cidadão” .....	31
1.6. As lutas operárias e o socialismo .....	36
<b>2. QUESTÃO JUDAICA, DIREITOS E EMANCIPAÇÃO .....</b>	<b>39</b>
2.1. Marx e seu tempo: a “miséria alemã” .....	39
2.2. <i>Sobre a questão judaica: uma resposta a Bruno Bauer</i> .....	42
<b>BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O SERVIÇO SOCIAL, A LUTA POR DIREITOS E A EMANCIPAÇÃO HUMANA .....</b>	<b>51</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>59</b>

## INTRODUÇÃO

A luta por direitos é parte da luta de classes que move o processo histórico. O reconhecimento e a efetivação destes direitos estão relacionados às condições materiais de existência da sociedade, às relações de produção e aos embates políticos e societários do seu tempo.

Referências a garantias e direitos são encontradas desde a Antiguidade, mas a noção moderna dos chamados direitos humanos remete ao tempo das revoluções burguesas contra a ordem feudal e ao desenvolvimento do capitalismo nos séculos 17 e 18. Neste período, o movimento iluminista se espalhou nas artes e ciências, nos estudos da filosofia e da economia política e nas doutrinas jusnaturalistas que influenciaram as cartas de direitos da Revolução Inglesa, as Declarações de independência e constituição dos Estados Unidos da América e a Declaração dos direitos do homem e do cidadão da Revolução Francesa.

Estes “direitos do homem e do cidadão” foram conquistas importantes contra o arbítrio e privilégios estamentais do Antigo Regime feudal e funcionais aos interesses de classe da burguesia emergente. A centralidade do direito de propriedade, a igualdade jurídico-formal cindida da igualdade social, a redução da liberdade ao direito de contratar e dispor de bens são correlatos às relações sociais de produção capitalistas.

Diante disso, o objetivo principal da pesquisa que resultou neste Trabalho de Conclusão de Curso – requisito indispensável para a obtenção do grau de bacharel em Serviço Social – foi analisar a crítica publicada em 1844 por Karl Marx (1818-1883) à emancipação política e aos “direitos do homem e do cidadão” no ensaio *Sobre a questão judaica*. Trata-se, portanto, de enfrentar a questão: quais os limites, apontados por Marx em *Sobre a questão judaica*, dos “direitos do homem e do cidadão” na perspectiva da emancipação humana? Ademais, este trabalho teve como objetivos específicos estudar o histórico da luta por direitos nos marcos das revoluções burguesas dos séculos 17 e 18, analisar documentos e autores que contribuíram com a concepção desses direitos e garantias, bem como situar, de modo elementar, algumas interpretações de assistentes sociais do campo da tradição marxista sobre a luta por tais direitos que repercutem no serviço social brasileiro.

Para tanto, do ponto de vista metodológico, foi realizada uma análise do conteúdo das declarações de direitos do período, de algumas das formulações teóricas que influenciaram as revoluções burguesas e uma leitura da crítica de Marx aos “direitos do homem e do cidadão”

em *Sobre a questão judaica*. Considerando a perspectiva de totalidade e a historicidade das lutas sociais, a conformação desses direitos é situada na contradição entre as forças de produção expandidas pelo capitalismo e as relações sociais do Antigo Regime feudal.

Pretende-se com isso aprofundar a compreensão sobre a luta por direitos na sociedade capitalista, tendo como referencial teórico o materialismo histórico dialético. Secundariamente, pretende-se uma ligeira aproximação de algumas interpretações de assistentes sociais do campo da tradição marxista sobre as lutas por direitos, que repercutem no Serviço Social brasileiro. O reconhecimento da liberdade, da emancipação e da defesa dos direitos humanos entre os princípios fundamentais do Código de Ética Profissional do Assistente Social já aponta para a influência da perspectiva de emancipação humana nos instrumentos do projeto ético-político da profissão. A aproximação com a temática permite investigar possibilidades emancipatórias do trabalho do assistente social numa quadra histórica em que o capitalismo impõe retrocessos de grande monta aos direitos humanos e até mesmo sobre conquistas de caráter liberal, como as garantias e liberdades individuais.

Este trabalho está organizado de modo que além desta introdução, conta-se com dois capítulos e as considerações finais.

O primeiro capítulo, “As condições materiais da vida social e os direitos nas revoluções burguesas”, trata do processo de acumulação primitiva de capital com o intuito de reconstituir o movimento histórico de expropriação e conversão dos produtores diretos em trabalhadores assalariados, o surgimento do capitalista proprietário dos meios de produção, o papel do sistema colonial e as profundas mudanças na indústria e no uso da terra que se encontram na gênese do modo de produção capitalista.

Em seguida, revisa-se sumariamente algumas das formulações políticas e filosóficas que deram suporte teórico às declarações de direitos das revoluções burguesas, em particular as teorias do direito natural e as contribuições de pensadores como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Adiante, aborda-se o contexto histórico das lutas sociais dos séculos 17 e 18 que incidem sobre as cartas de direitos da Revolução Inglesa, da independência dos Estados Unidos e da Revolução Francesa.

No segundo capítulo, “Questão judaica, direitos e emancipação”, analisa-se a crítica de Karl Marx aos limites da emancipação política e dos “direitos do homem e do cidadão” a ela vinculada. Escrito aos 25 anos por Marx, *Sobre a questão judaica* polemiza com as posições do intelectual alemão Bruno Bauer sobre a situação dos judeus alemães, que têm seus direitos

civis e políticos negados pelo Estado cristão prussiano. Bauer defendia que os judeus e os alemães em geral deviam se emancipar da própria religião como condição para sua emancipação política. Discordando da ênfase teológica da abordagem de Bauer, Marx parte da situação concreta dos judeus na Alemanha para uma ampla crítica política e social. Para Marx, a emancipação política é uma importante conquista da revolução burguesa que deve ser estendida incondicionalmente aos judeus, mas deve ser distinguida da emancipação humana.

Este debate é situado no contexto histórico de atraso sócio-político da Alemanha e no momento de amadurecimento intelectual pela qual passava o jovem Marx, de rompimento e continuidade com premissas do pensamento hegeliano e incorporação de posições políticas democrático-radicais e revolucionárias. Neste sentido, *Sobre a questão judaica* não encerra o conjunto de contribuições que Marx legou à reflexão sobre a emancipação política e a questão dos direitos, mas é um texto precursor da crítica marxista à concepção liberal de direitos humanos - especialmente os direitos à liberdade, à propriedade, à igualdade e à segurança - reconhecidos pelas declarações e constituições nos Estados Unidos e na França.

Nas considerações finais, conclui-se a partir da crítica de Marx em *Sobre a questão judaica* e de breves reflexões sobre o debate acerca da luta por direitos humanos na sociedade burguesa e sua relação com o serviço social que os “direitos do homem e do cidadão” das revoluções burguesas não realizam em si a emancipação humana, na medida em que se fundamentam no individualismo, na conservação da propriedade e na dualidade da vida do “homem egoísta” da sociedade burguesa e sua noção abstrata de cidadão no Estado político. No entanto, quando articuladas pela defesa dos interesses históricos e imediatos dos trabalhadores, as lutas sociais por estes direitos podem evidenciar os limites do Estado de direito na sociedade capitalista e contribuir com o acúmulo de forças voltado para a emancipação humana.

# 1. AS CONDIÇÕES MATERIAIS DA VIDA SOCIAL E OS DIREITOS NAS REVOLUÇÕES BURGUESAS

## 1.1. A gênese do capitalismo

As revoluções burguesas que dão origem às declarações de direitos dos séculos 17 e 18 deitam raízes na luta de classes da sociedade feudal e no processo de gênese histórica do capitalismo descrito por Karl Marx como acumulação primitiva de capitais. Em sua obra *O Capital*, Marx afirma que o volume de recursos e de força de trabalho necessários para a acumulação capitalista supõe um processo longo de acumulação prévia, um ponto de partida do modo de produção capitalista:

Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia [...] Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser a própria pele. E desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar. (MARX, 2013, p. 785)

A despeito da versão idílica dos historiadores e economistas tradicionais, a trajetória desta acumulação primitiva foi marcada por violência, assassinatos, roubos e subjugações.<sup>1</sup> As condições iniciais para que o dinheiro, os meios de produção e de subsistência fossem transformados em capital exigiram a existência por um lado, de proprietários que buscassem a valorização destes meios comprando força de trabalho e por outro, de trabalhadores desvinculados e despossuídos dos meios de produção que vendessem sua própria força de trabalho em troca de salários.

O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores

---

<sup>1</sup> David Harvey afirma que os estudos posteriores à análise inovadora e pioneira de *O Capital* possibilitaram considerar a coexistência dos meios violentos descritos por Marx com outros meios relativamente pacíficos de acumulação primitiva: “Houve de fato, vários momentos incidentes de extrema violência nessa geografia histórica. E é inegável o papel do sistema colonial, inclusive da evolução das políticas agrárias, trabalhistas e tributárias aplicadas nas colônias. Mas também houve exemplos de acumulação primitiva que foram relativamente pacíficos. As populações eram menos forçadas a sair da terra do que atraídas pelas possibilidades de emprego e pelas perspectivas de uma vida melhor oferecidas pela urbanização e pela industrialização”. (HARVEY, 2013, p. 290-291)

diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como “primitiva” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. (*Ibidem*, p. 786)

O capitalismo se desenvolveu, dialeticamente, das entranhas do feudalismo e do seu próprio processo de dissolução. Para vender sua força de trabalho no mercado, os trabalhadores precisaram ser liberados da estrutura econômica feudal, das suas relações de servidão e das restrições das corporações de ofício. Esse processo foi intensificado com a violenta expropriação dos meios de produção dos trabalhadores do campo e das corporações, cuja história “está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo”.

Tomando a Inglaterra como exemplo clássico, Marx descreve a expropriação da terra e a expulsão dos camponeses por meio dos cercamentos das terras comunais (*enclosures*) que transformou grande parte das lavouras em pastagens de ovelhas voltadas para a manufatura de lã. Em decorrência da Reforma protestante no século 16, esta expropriação foi também reforçada pelo saque e confisco das propriedades da Igreja Católica, fazendo com que os moradores destas terras engrossassem o proletariado e agravassem a situação de pauperismo das massas populares. Depois de restrições de séculos a estas expropriações, as leis foram modificadas para facilitar os cercamentos e a concentração de grandes propriedades de terras nas mãos de poucos latifundiários (*landlords*).

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre. (MARX, 2013, p. 804).

As dificuldades de adaptação e absorção imediata desta força de trabalho disponível por parte da indústria nascente foi acompanhada pelo aumento massivo de mendigos e pobres, sobre os quais seria imposta uma sanguinária legislação que incluía açoitamentos, prisões, trabalhos forçados, castigos de toda a natureza e mesmo a morte. Ademais, um conjunto de leis foram outorgadas para disciplinar e coagir a força de trabalho no processo de produção capitalista, por meio de medidas como compressão de salários, prolongamento das jornadas de trabalho e proibição da organização dos trabalhadores.

Os proprietários capitalistas, por sua vez, surgiram com o enriquecimento de grupos de comerciantes, arrendatários de terra, antigos mestres-artesãos, e de modo acelerado, a partir da riqueza acumulada pelo sistema colonial de exploração vinculado às descobertas do fim do século 15. A expansão sem precedentes do comércio e da navegação, entesourando metrópoles e segmentos da burguesia nascente, foi outro traço fundamental desta acumulação de capitais marcada por iniquidades:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. (*Ibidem*, p. 821)

Este papel decisivo do sistema colonial mercantilista na acumulação primitiva foi alavancado pelo sistema de endividamento público e de impostos, pelo protecionismo das metrópoles e por monopólios comerciais que ensejaram a concentração de capital necessária ao desenvolvimento da grande indústria. Ao lado do trabalho escravo nas colônias, os capitalistas lançaram mão nas fábricas não só da exploração da força de trabalho da população rural expropriada, mas também da exploração em larga escala do trabalho infantil e outras formas degradantes de trabalho.

Enquanto introduzia a escravidão infantil na Inglaterra, a indústria do algodão dava ao mesmo tempo, o impulso para a transformação da economia escravista dos Estados Unidos, antes mais ou menos patriarcal, num sistema comercial de exploração. Em geral, a escravidão disfarçada dos assalariados na Europa necessitava, como pedestal, da escravidão *sans phrase* [sem rodeios] do Novo Mundo. (*Ibidem*, p. 829)

Nesta “pré-história do capital”<sup>2</sup>, houve uma mudança importante no caráter da propriedade privada quando os meios e condições de trabalho deixaram de pertencer ao trabalhador individual. A produção isolada e dispersa da pequena propriedade deu lugar à propriedade privada capitalista estruturada na exploração do trabalhador formalmente livre. No modo de produção capitalista o desenvolvimento das forças produtivas levam a uma maior cooperação e divisão do trabalho e uma crescente socialização da produção.

---

<sup>2</sup> Segundo Harvey (2013, p. 292), existe uma controvérsia com a posição de Marx em situar os processos de acumulação primitiva na “pré-história do capitalismo”. Citando Rosa Luxemburgo como precursora desta questão, o geógrafo inglês aponta a “continuidade da acumulação primitiva que aconteceu durante toda a geografia histórica do capitalismo” e denomina os novos ciclos de acumulação primitiva e violência imperialista como processos de “acumulação de desapossamento”.

Por outro lado, a contradição entre esta apropriação privada da riqueza socialmente produzida nas mãos de poucos proprietários e a socialização cada vez maior da produção e da força de trabalho se torna um entrave para o próprio desenvolvimento do capitalismo. As crises decorrentes dessa contradição fundamental e o agravamento do antagonismo entre os proprietários capitalistas e a classe trabalhadora impele esta última a lutar de modo revolucionário pela superação da propriedade capitalista pela propriedade social dos meios de produção.

No curso deste período histórico de conformação do capitalismo, o direito ganhou especificidade enquanto fenômeno social próprio que media as relações sociais na sociedade burguesa:

No capitalismo, inaugura-se um mundo de instituições que sustentam práticas específicas de explorações. A célula mínima de tais estruturas de exploração é a mercadoria. Uns vendem e outros compram. A transação comercial somente se estrutura se comprador e vendedor forem considerados *sujeitos de direito*, isto é, pessoas capazes de se vincularem por meio de um contrato no qual trocam *direitos subjetivos* e *deveres*. Essa troca é intermediada pela autonomia da vontade dos sujeitos. A mercadoria acarreta determinados institutos estritamente por jurídicos. Não é a religião nem a moral que os sustenta. Daí surge especificamente o direito. Seus institutos são resultantes diretos das transações mercantis, porque as possibilitam e as garantem. Entender o direito a partir do movimento mais simples do capitalismo – as trocas mercantis – é captar o ponto que dá a qualificação específica ao direito moderno (MASCARO, 2015, p. 4)

Conforme acrescenta Trindade (2010),

(...) malgrado o direito esteja certamente tomado por um inevitável conteúdo de classe (em regra, detectável), que assegura a continuidade da exploração dos trabalhadores e do domínio econômico e político da burguesia na sociedade (exatamente porque reflete, aproximadamente, as relações sociais de produção existentes), não basta o reconhecimento desse conteúdo de classe para identificar a especificidade do fenômeno jurídico e do momento jurídico. Esse reconhecimento não é suficiente para distinguir a relação jurídica das demais relações sociais, sequer das relações econômicas. No capitalismo, o direito decorre, antes de tudo, das relações de troca – portanto, da esfera específica da circulação. E isto porque, se as relações sociais de produção são, em última instância, a fonte fundamental do direito, é pelo contrato (forma assumida pela relação de troca) que as mercadorias conseguem permutar-se no mercado para “realizar” o seu valor, movimento que será garantido pelas leis gerais e também, no caso de inadimplemento de obrigação contratual, pelas decisões dos tribunais. A circulação é, assim, o lócus imediato do direito. (p.170-1)

Destarte, a correlação entre a forma mercantil e a forma jurídica implicou na institucionalização do direito de propriedade e da exploração dos trabalhadores, mas também na constituição de outros institutos mediadores das relações sociais e econômicas no capitalismo, como o de sujeito de direito, igualdade jurídica, autonomia da vontade e liberdade contratual que foram consagrados pelo movimento iluminista e pelo jusnaturalismo.

## **1.2. Iluminismo, direitos naturais e contrato social**

A transição dos modos de produção e das estruturas políticas e sociais do feudalismo para a sociedade burguesa encontrou correlação na produção teórica e na ação política contra o absolutismo. Se num primeiro momento a formação dos Estados absolutistas serviu à expansão comercial mercantilista, os privilégios estamentais, a centralidade da Igreja católica e o intervencionismo nas atividades econômicas se tornaram entraves para a burguesia emergente e para o desenvolvimento das forças produtivas anunciadas pelo capitalismo.

Na Idade Média, a concepção de mundo era essencialmente teológica (...) consistia, efetivamente, não só no papa, seu centro monárquico, mas sobretudo na Igreja, organizada feudal e hierarquicamente, a qual, proprietária de cerca de um terço das terras, em todos os países detinha poderosa força no quadro feudal. Com suas propriedades fundiárias feudais, a Igreja se constituía no verdadeiro vínculo entre os vários países; sua organização feudal conferia consagração religiosa à ordem secular. Além disso, sendo o clero a única classe culta, era natural que o dogma da Igreja fosse a medida e a base de todo pensamento. Jurisprudência, ciência da natureza e filosofia, tudo se resumia em saber se o conteúdo estava ou não de acordo com as doutrinas da Igreja.

Entretanto, no seio da feudalidade desenvolvia-se o poder da burguesia. Uma classe nova se contrapunha aos grandes proprietários de terras. Enquanto o modo de produção feudal se baseava, essencialmente, no autoconsumo de produtos elaborados no interior de uma esfera restrita – em parte pelo produtor, em parte pelo arrecadador de tributos –, os burgueses eram sobretudo e com exclusividade produtores de mercadorias e comerciantes. A concepção católica de mundo, característica do feudalismo, já não podia satisfazer a nova classe e as respectivas condições de produção e troca. (ENGELS e KAUTSKY, 2012, p. 17-8)

Com a ascensão da burguesia, o primado da concepção teológica vigente na sociedade feudal passou a ser enfrentado por ideias próprias da modernidade, como a secularização, a valorização do saber científico, o individualismo e o racionalismo. As restrições econômicas, o ócio cultivado pela nobreza medieval e a usura condenada pela Igreja católica eram repelidas pelo *ethos* burguês de valorização da livre iniciativa e aspiração ao lucro. Essa nova

concepção de mundo impulsionada pela burguesia e pelas novas condições econômicas deram origem, segundo Engels e Kautsky (2012), à *concepção jurídica de mundo*:

Tratava-se da secularização da visão teológica. O dogma e o dinheiro divino eram substituídos pelo direito humano, e a Igreja pelo Estado. As relações econômicas e sociais, anteriormente representadas como criações do dogma e da Igreja, porque esta as sancionava, agora se representam fundadas no direito e criadas pelo Estado. Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado -, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado. Além disso, uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia. Contribuiu para consolidar a concepção jurídica de mundo o fato de que a luta da nova classe em ascensão contra os senhores feudais e a monarquia absoluta, aliada destes, era uma luta política, a exemplo de toda luta de classes, luta pela posse do Estado, que deveria ser conduzida por meio de *reivindicações jurídicas*. (p.19)

Deste modo, vem também deste período a concepção moderna de direitos humanos. Foi no embate contra o absolutismo e a ordem feudal que sua afirmação em cartas de direitos e constituições nacionais começou a ser defendida. Entre outras razões, com o objetivo de limitar poder do rei e da Igreja, coibir os privilégios de nascença, religião e estamentos e dar forma a um Estado de direito adaptado às novas condições econômicas da sociedade burguesa.

Assim, a doutrina do direito divino dos reis que legitimava o poder absoluto do soberano foi enfrentada pelas correntes de pensamento jusnaturalistas que postulavam a existência de “direitos naturais” decorrentes da natureza e razão humanas. Algumas destas formulações, como se mostrará a seguir, partiam da hipótese da passagem de um “Estado de natureza” anterior à sociedade - em que os seres humanos viviam livres e dotados de direitos essenciais, como o direito à vida, à propriedade e à liberdade - para um *contrato social* em que os indivíduos submetem ao poder político e ao Estado civil constituído a partir desta liberdade, leis e direitos originais. (MASCARO, 2014, p. 132-3)

Antecedentes do direito natural podem ser notados em várias escolas filosóficas do mundo antigo. Para Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), enquanto o direito natural tem validade universal, o direito positivo tem eficácia limitada às questões particulares que não contrariem as “leis da natureza” (ARISTÓTELES, 2006, p.79-86). No tratado *Das Leis*, de Cícero (106

a.C. – 43 a.C.), a lei é por definição a “razão suprema, gravada na natureza, que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário”, estando ou não escrita. (CÍCERO, 2006, p.87)

Na Idade Média, Tomás de Aquino (1225-1274) concebeu uma hierarquia em que a “lei eterna” emanada da razão divina inspiraria a “lei divina” - revelada nos textos sagrados do Antigo e Novo Testamento como mandamento de Deus aos homens – e a “lei natural” alcançável pela razão humana. Deste direito natural decorreria ainda a “lei humana”, direito positivo que também poderia estar imbuído dos princípios da fé e razão das leis da natureza. (MASCARO, 2014, p.114)

As ideias iluministas, por sua vez, levaram o jusnaturalismo a um processo de laicização, a exemplo das contribuições da Escola de Direito Natural e das Gentes de pensadores como o holandês Hugo Grócio (1583-1645) e o alemão Samuel Pufendorf (1632-1694), cuja inspiração racionalista situava certos direitos como determinados pela natureza do homem e exigidos pela “reta razão”. (SARLET, 2012, p. 39). Dando continuidade a esta compreensão, os autores contratualistas deram notável contribuição às formulações teóricas sobre os direitos naturais e sobre o surgimento do Estado e da sociedade, como afirma Silva (2012), a partir de estudos realizados sobre o assunto:

Com o declínio da sociedade feudal e da lei divina como base das hierarquias políticas, inicia-se uma discussão sobre o papel do Estado. Nesse contexto, os filósofos jusnaturalistas como Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778) contribuíram com a redefinição do estado de natureza para o estado civil e suas ideias passaram a compor a teoria contratualista — que explica a origem do Estado e/ou da sociedade, derivada de um contrato estabelecido entre os homens, que viviam, naturalmente, sem poder e sem organização, os quais, por meio desse pacto, estabeleceram regras de convívio e de subordinação política. Esses filósofos encontram-se entre os principais formuladores da Teoria Clássica do Estado. (p.152)

Na opinião da autora, os contratualistas foram desafiados a explicar a passagem do estado de natureza ao Estado civil e a partir de suas reflexões, terminaram por fornecer elementos-chave dos fundamentos do Estado Liberal, ainda que nem todos os contratualistas fossem, a rigor, liberais:

Diante das transformações econômicas, políticas e sociais que marcaram a época, os jusnaturalistas eram desafiados a explicar a passagem do estado de natureza para o Estado civil. O dilema era: ou o Estado natural, sem leis, sem limites ou a servidão do Estado civil. O Estado natural era um Estado de liberdade, mas levava à guerra de uns contra outros; o Estado civil era um Estado de paz e segurança, mas conduzia à servidão dos súditos. Assim,

parecia não ser possível aos homens usufruir a vida, a liberdade e a paz, pois teriam que escolher entre viver em liberdade sem paz ou em paz sem liberdade. A busca da solução do conflito originou a Teoria Clássica do Estado.

Nessa teoria são identificados os elementos-chave dos fundamentos do Estado liberal, mesmo que nem todos os contratualistas sejam liberais. Entre os principais traços, destacam-se: a base da teoria é a natureza dos seres humanos, o seu comportamento individual e a relação entre os indivíduos; o ser humano é um indivíduo “reconceituado”, colocado acima das determinações das leis divinas; o Estado é chamado a executar a tarefa de mediador civilizador. No papel de mediador civilizador, a defesa da vida, da liberdade e do direito à propriedade privada ocupa lugar central; e a intervenção do Estado, como mediador civilizador, ocorre sob a justificativa do “bem comum”, sugerindo uma suposta neutralidade do Estado em relação às classes sociais. (SILVA, 2012, p.152-3)

Dos contratualistas, o inglês Thomas Hobbes se dedicou a estudar o direito natural em posição favorável ao absolutismo. Para o autor de *Do Cidadão e Leviatã*, as leis naturais são aquelas que Deus manifestou aos homens pela razão e que são vigentes no estado de natureza. Foi a insegurança deste estado que era de “guerra de todos contra todos” que levou os indivíduos a renunciarem aos seus direitos naturais (exceto o direito de proteger a própria vida) por meio de um pacto em que sujeitaram sua obediência e a responsabilidade pelos direitos e leis civis ao poder do soberano. Neste *contrato social* o poder do Estado era absoluto e os súditos se submetiam ao soberano para preservar a paz e a vida:

Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo e a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações”. Feito isso, à multidão assim unida numa só pessoa se chama ‘Estado’, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande ‘Leviatã’, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele ‘Deus Mortal’, ao qual devemos, abaixo do ‘Deus Imortal’, nossa paz e defesa [...] É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: “Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”. Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos. (HOBBS *apud* WEFFORT, 2006, p. 62)

Em posição diversa de Hobbes sobre o absolutismo, John Locke descreve o estado de natureza como um estágio de plena liberdade em que os homens desfrutavam de direitos naturais como a propriedade que, segundo ele, incluía o direito à vida, à liberdade e aos bens.

Para Locke, a sociedade civil ou política é fundada por um *contrato social* baseado no consentimento dos indivíduos e que tem como objetivo principal a autopreservação de suas vidas, da liberdade e propriedade que tinham no estado de natureza: “o objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade”. (LOCKE, 1978, pag. 82).

Precursor do pensamento liberal, Locke defendeu a limitação do poder do Estado, a liberdade religiosa e a divisão dos poderes. No estado de natureza, a ausência de leis reconhecidas pela sociedade, de um juízo com autoridade imparcial para dirimir conflitos e de uma execução justa das penas e leis não garantiam a preservação da propriedade, fim maior da sociedade política:

Os inconvenientes a que estão expostos pelo exercício irregular e incerto do poder que todo homem tem de castigar as transgressões dos outros obrigam-nos a se refugiarem sob as leis estabelecidas de governo e nele procurarem a preservação da propriedade. É isso que os leva a abandonarem de boa vontade o poder isolado que têm de castigar, para que passe a exercê-lo um só indivíduo, escolhido para isso entre eles; e, mediante as regras que a comunidade ou os que forem por ela autorizados, concordem em estabelecer. E nisso se contém o direito original dos poderes legislativo e executivo, bem como dos governos e das sociedades. (*idem*, p. 83)

Distinta abordagem era encontrada no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Crítico ao liberalismo, Rousseau exerceu grande influência sobre a Revolução Francesa e reconheceu na propriedade a origem das desigualdades sociais que corromperam a liberdade da humanidade no estado de natureza:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer ‘isto é meu’ e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer-se muitos progressos, adquirir-se muita indústria e luzes, transmiti-las e aumenta-las de geração para geração, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza. (ROUSSEAU, 1978, p. 259-60)

Diante da constatação de que o homem “nasce livre, e por toda parte encontra-se em grilhões”, o pensador genebrino dirigiu sua reflexão para as condições e instituições necessárias para a preservação da liberdade e igualdade naturais. Em sua compreensão, com o *contrato social* a liberdade natural dá lugar à liberdade civil (política) e ao direito de propriedade, pois embora crítico a esta, Rousseau não aponta para sua superação. Ao mesmo tempo, Rousseau defende um contrato social democrático que fosse baseado na vontade geral e na soberania popular: “(...) a concepção de contrato social em Rousseau baseia-se na defesa intransigente da liberdade e igualdade entre os cidadãos e da democracia radical, em que seja assegurada plena autonomia e absoluta supremacia à sociedade civil, à vontade geral.” (SILVA, 2012, p. 163)

Assim, as doutrinas do direito natural e o contratualismo compuseram o movimento político e intelectual iluminista que emergiu nos séculos 17 e 18 como parte das radicais mudanças em curso na sociedade europeia. Outros pensadores não citados neste debate, como Voltaire (1694-1778), Immanuel Kant (1724-1804), Montesquieu (1689-1755) e Adam Smith (1723-1790) também deram contribuições importantes para esta mudança de época. Antropocêntrico, o movimento iluminista colocou a centralidade da razão humana em oposição ao dogmatismo religioso que eram a base da organização do regime feudal, do poder da Igreja e das monarquias absolutistas. Levantando bandeiras de liberdade, igualdade e fraternidade que seriam incorporados às revoluções do período, o iluminismo deu sustentação teórica às aspirações liberais de não-intervenção do Estado na economia e na propriedade privada e ao individualismo burguês que se projetou na conformação do Estado liberal e no desenvolvimento do capitalismo.

A Revolução Burguesa, vê-se, constitui mesmo toda uma *época de revolução social* – inicia-se com os grupos mercantis tornando-se figuras centrais na economia, conformando-se numa nova classe social, o que se processa entre os séculos XV e XVII, e prossegue nos séculos XVII e XVIII, quando a nova classe, já constituída, constrói a sua hegemonia político-cultural e reúne as condições para o enfrentamento direto com a feudalidade, derrotando-a nos confrontos maiores de 1688/89 (Inglaterra) e 1789 (França). A tomada do poder político pela burguesia, cujo marco emblemático é 1789, não constitui mais que o desfecho de uma luta de classes plurissecular, que teve no domínio da cultura e das ideias um campo de batalhas decisivo, como o provam a Reforma protestante e a *Ilustração*. Foi a hegemonia conquistada pela burguesia no terreno das ideias que lhe permitiu organizar o *povo* (o conjunto do *Terceiro Estado*) e liderá-lo na luta que pôs fim ao *Antigo Regime*. (NETTO e BRAZ, 2006, p. 74-5)

As reformas religiosas de Lutero (1483-1546) e Calvino (1509-1564) concorreram para esta luta de ideias contra a ordem feudal. Para Friederich Engels (1820-1895), a reforma luterana produziu uma nova religião que serviu aos interesses da monarquia alemã contra a aristocracia, mas “degenerou em um combate entre os príncipes locais e o poder central e terminou pelo desaparecimento da Alemanha, durante dois séculos, dentre as nações europeias que representavam papel político”. Calvino, por sua vez, obteve êxito ao defender uma reforma religiosa que correspondia aos interesses da burguesia em ascensão:

(...) onde Lutero fracassou, Calvino conquistou a vitória. A reforma de Calvino correspondia às necessidades da burguesia mais adiantada da época. Sua doutrina da predestinação era a expressão religiosa do fato de que, no mundo comercial da concorrência, o sucesso e o insucesso não resultam nem da atividade, nem da habilidade do homem, mas de circunstâncias independentes de seu controle. Essas circunstâncias não dependem nem daquele que quer, nem daquele que trabalha; estão à mercê de forças econômicas superiores e desconhecidas; e isso era particularmente verdadeiro em uma época de revolução econômica, quando eram substituídos todos os antigos centros e estradas de comércio, quando as Índias e a América eram abertas ao mundo e quando os artigos de fé econômica, mais respeitáveis por sua antiguidade – o valor relativo do ouro e da prata – começavam a vacilar e desmoronar. A constituição da Igreja de Calvino era absolutamente democrática e republicana, e onde o reino de Deus era republicano, os reinos deste mundo não podiam ficar sob o domínio dos monarcas, bispos e senhores. Enquanto o luteranismo alemão consentia em se tornar um instrumento entre as mãos dos príncipes, o calvinismo fundava uma república na Holanda e ativos partidos republicanos na Inglaterra e, sobretudo na Escócia. (ENGELS, 2011, p. 34)

Impulsionada por estes movimentos políticos, sociais e de visões de mundo, a burguesia desempenhou um papel revolucionário que contou com apoio nas classes populares e de dissidências na nobreza e no clero contra o regime feudal. As revoluções burguesas dos séculos 17 e 18 foram acompanhadas de declarações políticas e cartas de direitos que apontaram para o desenvolvimento do capitalismo, a ascensão da burguesia ao poder político e as concepções liberais de direito e Estado.

### **1.3. A revolução inglesa e as primeiras declarações de direitos**

A Revolução inglesa no século 17 foi decisiva para o desenvolvimento da Inglaterra como berço da revolução industrial e do capitalismo no mundo. O caso inglês, com suas particularidades e longa duração, também foi precursor no reconhecimento de um conjunto de garantias conquistadas nas declarações de direitos do século seguinte.

As primeiras declarações de direitos se limitaram ao reconhecimento dos chamados direitos de primeira dimensão, os direitos civis e políticos. Referenciadas na luta contra a monarquia absolutista e pela influência do individualismo liberal, trataram de direitos de liberdade de caráter individual e em resistência ou oposição à atuação do Estado. Sua origem foi comum a do constitucionalismo moderno e incluiu o reconhecimento dos direitos à vida, à liberdade, à propriedade, à segurança e à resistência à opressão.

Na Inglaterra, alguns desses primeiros direitos e liberdades foram concedidos por pactos, forais e cartas de franquia firmadas pelos monarcas desde a Baixa Idade Média. Em 1215 o rei João Sem Terra foi pressionado por uma revolta de setores da nobreza e concedeu por meio da *Magna Charta Libertatum* um conjunto de prerrogativas aos súditos da Coroa Britânica, que mais tarde foram incorporadas entre os documentos fundantes do constitucionalismo inglês. A declaração representou uma limitação do poder real, embora não se tratasse ainda de direitos, mas de privilégios estamentais outorgados pelo rei. (SARLET, 2012, p.41)

A Magna Carta antecipou alguns princípios consagrados nas declarações vindouras como o devido processo legal, o direito de propriedade, a proibição de prisão arbitrária, o acesso à justiça, a liberdade de ir e vir, a graduação da pena de acordo com o delito, a liberdade de culto e religião, a proibição da taxaçoão sem aprovação em lei pelos representantes e a institucionalização do Parlamento (ISHAY, 2006, p.123-125).

Durante grande parte do século 17, a Inglaterra foi palco de conflitos entre a Coroa e as forças sociais em torno do Parlamento, que contava com forte presença da burguesia. Em apoio aos burgueses, dissidentes da nobreza, pequenos proprietários, camponeses, artesãos e setores amplos das massas se insurgiram contra os privilégios da aristocracia e do clero, a criação de novos impostos, a intolerância religiosa e as restrições políticas e econômicas. Portanto, as lutas sociais inglesas contaram também com a participação importante dos setores populares no período em “(...) que, ao lado dos *diggers* comunistas emergem os *levellers*, democratas populares, que enfatizaram, em seu ‘Acordo do Povo’, a soberania popular, o sufrágio universal, a igualdade perante a lei e a tolerância religiosa”. (POMAR, 2015, p.9)

Em 1628 foi aprovada pelo Parlamento a *Petition of Rights*, prevendo o princípio do consentimento na tributação, o julgamento pelos pares e a proibição de punições discricionárias. Com a continuidade das tensões, em 1640 iniciou a violenta guerra civil que foi encerrada nove anos depois com a vitória das forças do Parlamento na Revolução Puritana,

a execução do rei Carlos I e a breve implantação da república que antecedeu a ditadura de Oliver Cromwell (1599-1658).

A Revolução Inglesa de 1640-60 foi um grande movimento social como a Revolução Francesa de 1789. O poder do Estado protetor da velha ordem essencialmente feudal foi violentamente destruído e o poder passou para as mãos de uma nova classe, e assim o livre desenvolvimento do capitalismo tornou-se possível. A Guerra Civil foi uma luta de classes, na qual o despotismo de Carlos I foi defendido pelas forças reacionárias da Igreja e terra-tenentes reacionários. O Parlamento atacou o Rei porque pôde apelar para o apoio entusiástico das classes comerciantes e industriais do campo e da cidade, os *yeomen* e a *gentry progressista*, e as amplas massas da população, onde quer que fossem capazes de entender, pela livre discussão, que a luta era iminente. (HILL, *apud* ARRUDA, p. 125)

Com a morte de Cromwell, então “Lorde Protetor” da Inglaterra, a solução tentada para evitar a crise foi a restauração da monarquia com a coroação de Carlos II, herdeiro da casa dos Stuart. O retorno à monarquia implicou num acordo em que o poder do rei foi limitado e o exercício do governo uma responsabilidade do Parlamento. Ao infringir esses limites e tentar restaurar a monarquia absolutista, o sucessor de Carlos II – o rei Jaime II - desencadeou novo enfrentamento e ao ser derrotado, foi deposto pela Revolução Gloriosa em 1688. No mesmo ano, o príncipe holandês Guilherme de Orange desembarcou em solo britânico e recebeu a coroa do Parlamento após quase meio século de conflitos. (MONDAINI, 2003, 122-133)

Na obra *O Capital*, Marx comenta o significado da Revolução Gloriosa para o desenvolvimento capitalista na Inglaterra:

A *Glorious Revolution* [Revolução Gloriosa] conduziu ao poder, com Guilherme III de Orange, os extratores de mais-valor, tanto proprietários fundiários como capitalistas. Estes inauguraram a nova era praticando em escala colossal o roubo de domínios estatais que, até então era realizado apenas em proporções modestas. Tais terras foram presenteadas, vendidas a preços irrisórios ou, por meio de usurpação direta, anexadas a domínios privados. Tudo isso ocorreu sem a mínima observância da etiqueta legal. (...) Os capitalistas burgueses favoreceram a operação, entre outros motivos, para transformar o solo em artigo puramente comercial, ampliar a superfície da grande exploração agrícola, aumentar a oferta de proletários absolutamente livres, provenientes do campo etc. (MARX, 2013, p. 795-6)

Este desfecho da Revolução Inglesa foi acompanhado pela proclamação em 1679 do *Habeas Corpus Act*, que regulamentou o instituto do *habeas corpus* e a proibição da prisão arbitrária, e de uma Carta de Direitos (*Bill of Rights*) coerente com o surgimento do Estado de

direito liberal e a opção pela monarquia constitucional com supremacia do Parlamento. (SARLET, 2012, p.43)

A *Bill of Rights* de 1689 (ISHAY, 2012, p. 172) é iniciada com uma denúncia contra o rei Jaime II que, segundo os seus autores, teria se empenhado em “destruir e extirpar a religião protestante e as leis e liberdades deste reino”. O documento prossegue enunciando uma série de violações cometidas pelo rei: revogação, suspensão e execução arbitrária de leis; prisões, processos e julgamentos parciais e ilegais; privilégios eclesiásticos; arrecadação de tributos e manutenção de exército permanente sem consentimento do Parlamento; multas excessivas, punições cruéis e restrições à liberdade de escolha de representantes.

Em sequência, após fazer menção ao chamado do príncipe de Orange, “instrumento glorioso de libertação deste reino do papismo e do poder arbitrário”, aos “lordes espirituais e temporais, e de diversas pessoas principais dos Comuns”, os representantes do Parlamento reunidos reivindicaram a seguinte carta de “antigos direitos e liberdades”:<sup>3</sup>

1. Que é ilegal o pretendido poder de suspender leis, ou a execução de leis, pela autoridade real, sem o consentimento do Parlamento.
2. Que é ilegal o pretendido poder de revogar leis, ou a execução de leis, por autoridade real, como foi assumido e praticado em tempos passados.
3. Que a comissão para criar o recente Tribunal de comissários para as causas eclesiásticas, e todas as outras comissões e tribunais de igual natureza, são ilegais e perniciosos.
4. Que é ilegal a arrecadação de dinheiro para uso da Coroa, sob pretexto de prerrogativa, sem autorização do Parlamento, por um período de tempo maior, ou de maneira diferente daquela como é feita ou outorgada.
5. Que constitui um direito dos súditos apresentarem petições ao Rei, sendo ilegais todas as prisões ou acusações por motivo de tais petições.
6. Que levantar e manter um exército permanente dentro do reino em tempo de paz é contra a lei, salvo com permissão do Parlamento.
7. Que os súditos que são protestantes possam ter armas para sua defesa adequadas a suas condições, e permitidas por lei.

---

<sup>3</sup> No curso deste trabalho optou-se pela transcrição direta e por vezes extensa das cartas e declarações de direitos em estudo neste capítulo, uma vez que a disposição integral dos textos destes documentos é permeada de sentido histórico e conceitual e o uso excessivo de excertos ou abordagem indireta geraria prejuízos para uma plena compreensão.

8. Que devem ser livres as eleições dos membros do Parlamento.
9. Que a liberdade de expressão, e debates ou procedimentos no Parlamento, não devem ser impedidos ou questionados por qualquer tribunal ou local fora do Parlamento.
10. Que não deve ser exigida fiança excessiva, nem impostas multas excessivas; tampouco infligidas punições cruéis e incomuns.
11. Que os jurados devem ser devidamente convocados e nomeados, e devem ser donos de propriedade livre e alodial os jurados que decidem sobre as pessoas em julgamentos de alta traição.
12. Que são ilegais e nulas todas as concessões e promessas de multas e confiscos de pessoas particulares antes de condenação.
13. E que os Parlamentos devem reunir-se com frequência para reparar todos os agravos, e para corrigir, reforçar e preservar as leis. (ISHAY, 2006, p. 172-3)

Assim, a carta de direitos inglesa consagrou garantias que influenciaram os processos revolucionários do século seguinte e funcionais ao surgimento do capitalismo no país, como a proibição de leis não aprovadas pelo Parlamento; o fim de privilégios religiosos e tribunais eclesiásticos; a proibição de arrecadação tributária sem autorização parlamentar; o direito de petição; a exigência de permissão do Parlamento para manutenção de exército permanente; o direito dos súditos protestantes à posse de armas de acordo com a lei; a garantia de eleições livres para a escolha de representantes; a proibição de fianças, impostos e multas excessivas, bem como de punições cruéis e confiscos anteriores à condenação; e o funcionamento livre, permanente e regular do Parlamento.

#### **1.4. Estados Unidos: as Declarações de direitos da Virgínia e de Independência**

A partir do século 17, colonos ingleses começaram a ocupar a costa leste da América do Norte no território que deu origem às treze colônias britânicas e após a sua independência, aos Estados Unidos da América. O povoamento daquelas terras da Nova Inglaterra foi marcado não apenas por gestos fundacionais e ímpetos de autonomia dos colonos, mas também pelo ataque e expropriação das comunidades indígenas daquele território. (KARNAL, 2003, p.136-8)

Segundo este autor, a tradição de autonomia e liberdade dos colonos foi reforçada por certa ausência da Inglaterra, que esteve envolvida em lutas internas e externas durante grande parte do século 17. No entanto, para remediar dívidas de guerra os ingleses acentuaram a partir da década de 1760 o caráter mercantilista da sua política exterior, impondo novos tributos e restrições às atividades econômicas e de comércio nas colônias.

Antes da nova política da metrópole, as treze colônias tinham razoável autonomia, liberdade econômica e instituições legislativas e judiciárias próprias. A imposição de restrições aos colonos pela Coroa britânica desencadeou conflitos, como o do imposto do selo (*Stamp Act*) em 1795, o Massacre de Boston em 1770 e o confronto das tropas inglesas com os insurgentes americanos que se mobilizaram em 1773 contra a venda do chá inglês no mercado americano, lançando parte dos carregamentos no mar da baía de Boston. (*Boston Tea Party*) (BARROSO, 2013, p. 37)

O descontentamento e revolta da população das colônias se agravaram e foram convocados “congressos continentais” pela independência e contra a política da Inglaterra. Em 16 de junho de 1776, com as colônias já em guerra pela independência, foi publicada a seguinte “Declaração de Direitos do Estado da Virginia”, também precursora no reconhecimento de um conjunto de direitos e liberdades:

1. Todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, e possuem certos direitos inatos, dos quais, ao entrarem no estado de sociedade, não podem, por nenhum tipo de pacto, privar ou despojar sua posteridade, nomeadamente, a fruição da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir a propriedade de bens, bem como de procurar e obter a felicidade e a segurança.
2. Todo poder pertence ao povo e, por conseguinte, dele deriva. Os magistrados são seus fiduciários e servidores, responsáveis a todo tempo perante ele.
3. O governo é e deve ser instituído para comum benefício, proteção e segurança do povo, nação ou comunidade. De todas as formas de governo, a melhor é aquela capaz de produzir o maior grau de felicidade e segurança, e a que mais efetivamente ofereça garantia contra o perigo da má administração. Toda vez que algum governo for considerado inepto ou contrário a esses fins, a maioria da comunidade tem o direito indubitável, inalienável e irrevogável de reformá-lo, modificá-lo ou aboli-lo, da maneira que julgar mais proveitosa ao bem-estar geral.
4. Nenhum indivíduo ou grupo social está autorizado a obter proventos especiais ou privilégios da comunidade, a não ser em função de serviços públicos. Tais proventos ou privilégios não são transmissíveis por sucessão,

da mesma forma que os cargos de magistrado, legislador ou juiz não devem ser hereditários.

5. Os poderes legislativo e executivo do Estado devem ser separados e distintos do judiciário. A fim de que os membros dos dois primeiros, ao sentirem as aspirações do povo e delas participarem, sejam afastados de toda opressão, eles devem voltar, em períodos predeterminados, à condição privada e ao seu grupo social de origem, sendo as vacâncias de cargos supridas por meio de eleições frequentes, certas e regulares, nas quais todos ou alguns dos antigos membros sejam novamente elegíveis ou inelegíveis, segundo o que for determinado pelas leis.

6. As eleições de representantes do povo em assembleias devem ser livres, e todos aqueles que tenham dedicação à comunidade e consciência bastante do interesse comum permanente têm direito de voto, e não podem ser tributados ou expropriados por utilidade pública, sem o seu consentimento ou o de seus representantes eleitos, nem podem ser submetidos a nenhuma lei à qual não tenham dado, da mesma forma, o seu consentimento para o bem público.

7. Todo poder de suspender a vigência ou a execução de leis, exercido por qualquer autoridade sem o consentimento dos representantes do povo, é nocivo aos seus direitos e não deve ser admitido.

8. Em todos os processos criminais ou que impliquem na pena de morte, o réu tem direito de saber a causa e a natureza da acusação, de ser acareado com os acusadores e testemunhas de produzir prova em sua defesa, bem como de ser julgado com presteza por um júri imparcial de sua vizinhança, o qual só pode considerá-lo culpado pela unanimidade de seus membros, sem que o réu seja obrigado a fornecer prova contra si mesmo. Ninguém será privado de sua liberdade, a não ser por força da lei da terra ou pelo julgamento de seus pares.

9. Fianças criminais excessivas não devem ser exigidas, nem multas excessivas impostas, nem penas cruéis ou aberrantes infligidas.

10. Mandados judiciais, que autorizem oficiais de justiça ou meirinhos a efetuar buscas em lugares suspeitos, sem prova do fato cometido, ou a deter pessoa ou pessoas não nomeadas, ou cujo delito não é especificamente descrito e provado, são gravosos e opressivos e, por isso, não podem ser concedidos.

11. Em litígios concernentes à propriedade, bem como em processos judiciais entre particulares, o júri tradicional é preferível a qualquer outro e deve ser tido como sagrado.

12. A imprensa livre é um dos grandes baluartes da liberdade e não pode nunca ser restringida, senão pelos governos despóticos.

13. Uma milícia bem organizada, composta de gente do povo, treinada no manejo das armas, constitui a defesa apropriada, natural e segura de um Estado livre. Exércitos permanentes em tempos de paz devem ser evitados

como perigosos à liberdade. Em qualquer caso, a milícia deve ser estritamente subordinada ao poder civil e por ele governada.

14. O povo tem direito a um governo uniforme e, por conseguinte, nenhum governo separado ou independente do governo da Virgínia deve ser composto ou instituído dentro dos limites de seu território.

15. Nenhum governo livre, que traga as bênçãos da liberdade, pode ser garantido para um povo, senão pela adesão firme à justiça, à moderação, à temperança, à frugalidade e à virtude, assim como pelo recurso, constante aos princípios fundamentais.

16. A religião, ou os deveres que possuímos para com o nosso Criador, bem como o modo de cumpri-los, só podem ser dirigidos pela razão e pela convicção, não pela força ou pela violência. Em consequência, todos os homens são igualmente autorizados ao livre exercício da religião, de acordo com os ditados de sua consciência. É dever mútuo de todos praticar a indulgência cristã, o amor e a caridade, uns para com os outros. (COMPARATO, 2010, p.130-2).

A Declaração de Direitos da Virgínia foi a base da declaração de independência proclamada dias depois e das dez primeiras emendas da Constituição dos EUA, incorporadas em 1791. Em relação às cartas de direitos anteriores, a Declaração da Virgínia marcou uma mudança importante na relação dos indivíduos com o poder político, que passaram da condição de súditos a cidadãos:

[...] a Declaração de Direitos do povo da Virgínia, de 1776 é a primeira que marca a transição dos direitos de liberdade legais ingleses para os direitos fundamentais constitucionais. As declarações americanas incorporam virtualmente os direitos e liberdades já reconhecidos pelas suas antecessoras inglesas do século XVII, direitos estes que também tinham sido reconhecidos aos súditos das colônias americanas, com a nota distintiva de que, a despeito da virtual identidade de conteúdo, guardaram as características da universalidade e supremacia dos direitos naturais, sendo-lhes reconhecida eficácia inclusive em relação à representação popular, vinculando, assim, todos os poderes públicos. (SARLET, 2012. p. 43)

Em 4 de julho de 1776, foi assinada a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, que rompia os laços das treze colônias com a Inglaterra. Em sua abertura, proclamava que “os homens foram criados iguais e dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre estes a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. Reafirmava ainda que os governos são constituídos para assegurar esses direitos e que quando não legitimados pelo consentimento dos governados, cabe ao povo o direito de resistir à tirania e instituir um novo governo que promova a segurança e a felicidade. (ISHAY, 2006, p. 227)

Em seguida, o documento aponta uma série de causas que levaram a separação com a Inglaterra, que incluía a interferência da metrópole no trabalho legislativo e da administração da justiça locais, a criação de inconvenientes para o povoamento dos Estados, a manutenção de exércitos permanentes e tropas aquarteladas sem o consentimento dos legislativos, a privação do julgamento pelo júri e do devido processo legal, a tributação sem consentimento, entre outros “repetidos danos e usurpações”. Finalmente, a declaração é encerrada afirmando a união das colônias como Estados livres e independentes, “[...] desonerados de qualquer vassalagem para com a Coroa Britânica, e que todo vínculo político entre eles e a Grã-Bretanha está e deve ficar totalmente dissolvido; e que, como Estados livres e independentes, têm inteiro poder para declarar guerra, concluir paz, contratar alianças, estabelecer comércio e praticar todos os atos e ações a que têm direito os estados independentes.” (*idem*, p. 230)

A guerra de independência se prolongou até 1781, quando também foram ratificados os “Artigos da Confederação”, que estabeleceram a união confederativa das treze colônias. Durante seis anos, a confederação estabelecida motivou conflitos e intensas discussões, projetando um governo central fraco, com poderes muito limitados e dependentes dos Estados. Diante da insatisfação com o modelo, foi convocada uma Convenção na Filadélfia para revisar os artigos do acordo a partir de maio de 1787. Com a presença de doze estados (o estado de Rhode Island não enviou representação), os delegados desconsideraram o objetivo inicial de mera alteração dos artigos da Confederação e se debruçaram na elaboração de um novo texto constitucional. Presidida por George Washington, a convenção contou com a presença de lideranças destacadas como Benjamim Franklin, Alexander Hamilton e James Madison. No começo dos trabalhos, estabeleceu-se o acordo de que o novo governo fosse composto por três poderes separados – o Legislativo, o Judiciário e o Executivo – e que o poder legislativo fosse composto por duas casas: a Câmara dos Representantes e o Senado. Após a redação final e assinatura do texto em 17 de setembro de 1787, a Constituição deveria ser ratificada por pelo menos nove Estados. (BARROSO, 2013, p. 38-39)

A constituição aprovada, a mais antiga em vigor, apontou para uma união de Estados com pronunciada autonomia, mas com um governo central forte, dotado de novas responsabilidades sobre as relações entre os entes da federação e poderes executivos sobre a economia, a defesa e a política externa. Em alguns Estados a ratificação do documento foi condicionada a inclusão de emendas que contemplassem a garantia de direitos fundamentais, o que ocorreu apenas em 1791 com a aprovação das dez primeiras emendas constitucionais

que ficaram conhecidas como a carta de direitos (*bill of rights*) da Constituição dos EUA. (*idem*, p. 39-40)

A leitura do texto constitucional estadunidense (EUA, 1787) possibilita examinar que essas emendas asseguram direitos e garantias como a liberdade de culto, de expressão, de imprensa e o direito de reunião e de peticionar ao governo (1ª Emenda); o direito de porte de armas (2ª Emenda); a proibição de tropas se instalarem em imóveis sem o consentimento do proprietário (3ª Emenda); o direito à inviolabilidade das pessoas, casas e bens contra buscas e apreensões arbitrárias (4ª Emenda).

As quatro emendas seguintes tratam do sistema de justiça, como as garantias de julgamento perante um júri, de não produzir prova contra si mesmo, de não ser privado da vida, liberdade ou bens sem processo legal e de não ter propriedade privada expropriada sem justa indenização (5ª Emenda); o direito a julgamento nos processos criminais por júri imparcial e garantia de meios legais para a defesa (6ª emenda); o direito a julgamento por júri em casos cíveis que cujo valor ultrapasse vinte dólares (7ª emenda); a proibição de fianças exageradas, multas excessivas ou penas cruéis (8ª emenda). As duas últimas emendas tratam da autoridade constitucional em sentido mais amplo. A nona emenda declara a existência de outros direitos da população, ainda que não mencionados especificamente na Constituição e a décima emenda prevê que os poderes não delegados pela Constituição ao governo federal nem proibidos por ela são reservados aos Estados ou ao povo.

Cabe ressaltar que esta trajetória de reconhecimento de direitos e construção republicana dos Estados Unidos não implicou em uma democracia com maior igualdade social. A possibilidade de tal “democracia esvaziada de conteúdo social” estava relacionada ao modelo de propriedade do capitalismo moderno e a dissociação cada vez mais presente entre a garantia desta e a cidadania política:

(...) É o capitalismo que torna possível uma forma de democracia em que a igualdade formal de direitos políticos tem efeito mínimo sobre as desigualdades ou sobre as relações de dominação e de exploração em outras esferas. Esses desenvolvimentos avançaram bastante nos Estados Unidos durante o século XVIII, possibilitando a redefinição de democracia esvaziada de conteúdo social, a invenção da “democracia formal”, a supressão dos critérios sociais na definição de democracia e na concepção de liberdade associada a ela. Portanto, tornou-se possível aos federalistas reivindicar o uso da linguagem da democracia, enquanto se dissociavam enfaticamente do governo pelo *demos* no seu significado grego original. Pela primeira vez, “democracia” podia significar algo inteiramente diferente do que significava para os gregos.

(...) Os federalistas alternam desde o estabelecimento de um contraste nítido entre a democracia e a forma republicana de governo que advogam até a adoção do nome “democracia representativa” para o seu modelo republicano. Essa transformação ideológica ocorre não apenas na esfera da teoria política, mas também no simbolismo da nova república. Basta considerar o significado do apelo aos símbolos romanos – os pseudônimos romanos adotados pelos federalistas, o nome do Senado, e outros exemplos. E considerar a águia romana como um ícone americano. Não Atenas, mas Roma. Não Péricles, mas Cícero como modelo a ser seguido. Não o governo pelo *demos*, mas SPQR<sup>4</sup>, a “constituição mista” do Senado e do povo romanos, o *populus* ou *demos* com direitos de cidadania, mas governados por uma aristocracia. (WOOD, 2006, p. 193-4)

Desse modo, firmou-se nos Estados Unidos uma concepção de democracia que conviveu, mesmo após o processo de independência, com um longo período de escravidão e segregação social e racial. E que nos séculos seguintes conformou um sistema política fortemente dirigida pelo poder econômico e militar de corte imperialista.

## **1.5. A Revolução Francesa e os direitos do homem e do cidadão**

Na mesma época que os colonos da América do Norte se rebelavam, a França vivia em profunda crise econômica e social, marcada pelo estrangulamento fiscal do reino, levantes camponeses, tumultos nas cidades e motins contra a fome e a escassez. Com a evolução da crise o rei Luís XVI decidiu convocar para maio de 1789 os Estados Gerais, uma assembleia feudal que não era chamada desde 1614. A resistência do rei, do alto clero e da nobreza (primeiro e segundo Estados) a mudanças mais profundas marcaram o começo dos trabalhos da assembleia, posto que a votação era realizada por estamentos e não pelos representantes individualmente. Diante do impasse, o terceiro Estado - representando setores amplos da plebe, da burguesia aos trabalhadores urbanos, camponeses, artesãos e populares em geral – proclamou-se como Assembleia Nacional Constituinte com a adesão de dissidências dos outros dois Estados. (BARROSO, 2013, p. 47-8)

A sucessão dos acontecimentos desencadeou o processo revolucionário. O levante popular nas ruas de Paris e as lutas camponesas no interior da França se mobilizaram contra a situação do país e tencionaram o Terceiro Estado à radicalização política. Com armas na mão, o povo de Paris tomou no dia 14 de julho a prisão da Bastilha, símbolo do absolutismo francês

---

<sup>4</sup> SPQR é um acrônimo da denominação oficial do Império Romano significando em latim *Senatus Populus que Romanus* ("O Senado e o Povo Romano").

e em agosto, nobres e clérigos foram obrigados a renunciar aos seus direitos feudais. (HOBSBAWN, 2011, p. 108-10)

No final do mesmo mês de agosto, a Assembleia Nacional aprovou antes da própria Constituição uma Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. Inspirada nas declarações dos Estados Unidos e inovando na dimensão universal dos direitos ali enunciados, a carta de direitos da Revolução Francesa proclamou os seguintes “direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem”:

1. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.
2. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.
3. O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.
4. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.
5. A lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordene.
6. A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de mandatários, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.
7. Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por esta prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem ser punidos; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer imediatamente, caso contrário torna-se culpado de resistência.
8. A lei apenas deve estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão por força de uma lei estabelecida e promulgada antes do delito e legalmente aplicada.

9. Todo acusado é considerado inocente até ser declarado culpado e, se julgar indispensável prendê-lo, todo o rigor desnecessário à guarda da sua pessoa deverá ser severamente reprimido pela lei.

10. Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

11. A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei.

12. A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita de uma força pública. Esta força é, pois, instituída para fruição por todos, e não para utilidade particular daqueles a quem é confiada.

13. Para a manutenção da força pública e para as despesas de administração é indispensável uma contribuição comum que deve ser dividida entre os cidadãos de acordo com suas possibilidades.

14. Todos os cidadãos têm direito de verificar, por si ou pelos seus representantes, da necessidade da contribuição pública, de consenti-la livremente, de observar o seu emprego e de lhe fixar a repartição, a coleta, a cobrança e a duração.

15. A sociedade tem o direito de pedir contas a todo agente público pela sua administração.

16. A sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes não tem Constituição.

17. Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização. (ISHAY, 2006, p. 243-5)

A declaração de direitos de 1789 é um documento fundamental da Revolução Francesa e da história dos direitos humanos, simbolizando a luta contra o *Ancien Régime*, mas também a hegemonia da burguesia sobre a primeira fase do processo revolucionário, entre os anos de 1789 e 1792. A declaração pretendia a universalidade dos “direitos naturais e imprescritíveis do homem”, à liberdade, à propriedade, à segurança e resistência à opressão mas não incluía

os direitos das mulheres<sup>5</sup> e dos pobres e conviveu com o colonialismo e a escravidão até o final do século XIX.

Em sua forma mais geral, a ideologia de 1789 era a maçônica, expressa com tão sublime inocência na Flauta Mágica de Mozart (1791), uma das primeiras grandes obras de arte propagandísticas de uma época em que as mais altas realizações artísticas pertenceram tantas vezes à propaganda. Mais especificamente, as exigências do burguês foram delineadas na famosa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. Este documento é um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária. “Os homens nascem livres e iguais perante as leis”, dizia seu primeiro artigo; mas ela também prevê a existência de distinções sociais, ainda que “somente no terreno da utilidade comum”. A propriedade privada era um direito natural, sagrado, inalienável, e inviolável. Os homens eram iguais perante a lei e as profissões estavam igualmente abertas ao talento; mas, se a corrida começasse sem handicaps, era igualmente entendido como fato consumado que os corredores não terminariam juntos. A declaração afirmava (como contrário à hierarquia nobre ou absolutismo) que “todos os cidadãos têm o direito de colaborar na elaboração das leis”; mas “pessoalmente ou através de seus representantes”. E a assembleia representativa que ela vislumbrava como o órgão fundamental não era necessariamente uma assembleia democraticamente eleita, nem o regime nela implícito pretendia eliminar os reis. Uma monarquia constitucional baseada em uma oligarquia possuidora de terras era mais adequada à maioria dos liberais burgueses do que a república democrática que poderia ter parecido uma expressão mais lógica de suas aspirações teóricas, embora alguns também advogassem esta causa. Mas, no geral, o burguês liberal clássico de 1789 (e o liberal de 1789-1848) não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários. (HOBSBAWN, 2011, p. 106-7)

Durante os dois anos seguintes, a Assembleia Nacional aprofundou as discussões e promulgou a Constituição da França, cujo recorte era marcadamente liberal. Embora também prescrevesse a igualdade perante a lei e direitos inalienáveis da humanidade, a Constituição de 1791 adotou entre outros pontos a monarquia constitucional como sistema de governo, a proibição da organização dos trabalhadores e a divisão dos cidadãos em “ativos” e “passivos”, restringindo aos homens proprietários o direito de escolher representantes e de participar do legislativo. As associações sindicais, por exemplo,

foram proibidas durante muitos anos não em nome do ‘organicismo’ de Estado, mas em nome do individualismo liberal. A lei de Chapelier, de 1791, proibia as coalizões operárias, rejeitando os ‘supostos interesses comuns’ e invocando o direito ao ‘livre exercício da indústria e do trabalho’ pelo indivíduo”. (ACANDA, 2006, p.89)

---

<sup>5</sup> Em 1791, Olympe de Gouges (1748-1793) propôs uma Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã que foi rejeitada pela Assembleia Nacional Francesa.

Segundo Barroso (2013), este primeiro ciclo de declarações de direitos civis e políticos foi seguido por um processo de radicalização política e social interna na França e por conflitos externos com outras monarquias europeias. O acirramento da crise levou à substituição da grande burguesia girondina na direção da revolução pelos jacobinos, representantes dos interesses da pequena burguesia, dos trabalhadores e artesãos *sans-culottes* de Paris. Este período da revolução Francesa conhecido como regime do *Terror* foi marcado pela violência política contra os opositores da revolução e por medidas de interesse popular.

Em decorrência dessas profundas mudanças, foi convocada em 1792 uma Convenção Nacional com os objetivos de abolir a monarquia e elaborar uma nova Constituição para a Primeira República Francesa. Em janeiro de 1793, o rei foi julgado por crimes de traição e condenado à guilhotina. Antecipando em algumas décadas o conteúdo de igualdade dos direitos sociais surgido das lutas dos trabalhadores, foi promulgada no mesmo ano uma nova Constituição que previa o sufrágio universal e inovava ao incluir o reconhecimento do direito ao trabalho, à instrução pública e à assistência aos desamparados. No entanto, em um golpe articulado meses depois contra os jacobinos a grande burguesia retomou o controle político da França derrubando Robespierre (1758-1794) no episódio conhecido como 9 Termidor. Encerrando a fase jacobina da revolução uma nova constituição foi promulgada em 1795 anulando várias das conquistas sociais anteriores e um Diretório é constituído como órgão executivo. (TRINDADE, 2010, p. 30-2)

No dia 10 de novembro de 1799 (pelo calendário da Revolução, 18 Brumário) sucedeu-se um novo golpe de estado, com a imposição de outra Constituição e o regime do Consulado com Napoleão Bonaparte como Primeiro-Cônsul. Em 1804, Bonaparte se autoproclamou imperador, encerrando a Primeira República Francesa e dando início ao Primeiro Império. Neste mesmo ano, foi promulgado o Código Civil napoleônico que exerceu grande influência no período seguinte e se caracterizava pela defesa da propriedade privada e dos interesses da burguesia. (*idem*, p.37)

Assim, das declarações do período revolucionário ao código positivado do império, as classes dominantes seguiram dando forma aos “direitos do homem e do cidadão” realmente existentes. E de classe revolucionária contra a ordem feudal a burguesia passou ao campo da reação contra as reivindicações sociais da classe trabalhadora em formação.

## 1.6. As lutas operárias e o socialismo

O ocaso dos processos revolucionários liderados pela burguesia delinearão novos campos de disputa política e embates de classe na primeira metade do século XIX. Após lutarem ao lado da burguesia contra a ordem feudal, a classe trabalhadora começou a se constituir como uma força politicamente independente impulsionando rebeliões populares na França e em outros países, e o surgimento do cartismo na Inglaterra:

Através de um documento escrito em 1837, a Carta do Povo, os trabalhadores se lançaram numa luta específica por seis direitos políticos: sufrágio universal masculino; voto secreto; soldo anual para os deputados, de modo que os trabalhadores pudessem exercer um mandato político; eleições anuais para o parlamento, de modo a evitar a corrupção, abolição do requisito da propriedade privada para participar no parlamento; e estabelecimento de circunscrições iguais, que assegurassem a mesma representação ao mesmo número de votantes.

As manifestações e lutas cartistas perduraram até 1848, constituindo uma experiência importante na descoberta tanto dos direitos econômicos, quanto dos direitos políticos democráticos. Só bem depois, com exceção das eleições anuais, as demais reivindicações cartistas foram incorporadas ao sistema político inglês. (POMAR, 2015, p.10)

Neste mesmo ano de 1848, o recrudescimento destas lutas sociais irrompe processos revolucionários em que os trabalhadores tiveram participação decisiva e foram duramente reprimidos pela burguesia:

Com efeito, já a constituição do mundo burguês envolve, em plano histórico-universal, um decisivo confronto de classes. Nos primeiros cinquenta anos do século 19, este enfrentamento vem à luz com clareza meridiana: as insurreições proletárias de 1848 e sua repressão pela burguesia (associada à nobreza que ela viera de derrocar) liquidaram as “ilusões heroicas” da Revolução Francesa e puseram a nu o caráter opressor da organização social dela derivada. (NETTO, 2006, p.12)

Sobre o significado das insurreições operárias e a repressão burguesa que a elas se sucedeu, acrescenta Engels (2011):

(...) E, então, sobreveio a reação geral. Primeiramente, a derrota dos Cartistas em 10 de abril de 1848; depois, o esmagamento da insurreição dos operários parisienses, em junho; em seguida, as derrotas de 1849 na Itália, na Hungria, na Alemanha do Sul e, finalmente, a vitória de Luis Bonaparte em Paris, em 2 de dezembro de 1851. (p. 42-3)

Neste período, a situação de brutal exploração do proletariado, suas lutas sociais e o antagonismo com a burguesia ensejam a formação de um conjunto de ideias em torno de uma visão de mundo, projeto político e de organização da sociedade que foi chamado de socialismo. A constituição do proletariado como sujeito político autônomo aponta além da resistência à exploração do capital, para a construção e luta por um projeto político e histórico da classe trabalhadora:

É exatamente diante dessa questão crucial que se articula e define o pensamento sobre a sociedade próprio do mundo burguês. Entre a preparação ideológica da Revolução Francesa e 1848 – ou seja, do Iluminismo à onda contrarrevolucionária que sucedeu à insurgência operária -, construíra-se um bloco cultural progressista, que procurava apanhar com objetividade a dinâmica da sociedade e da história. Trata-se de um pensamento que valoriza a racionalidade, sustenta que a realidade pode ser conhecida e que não há motivos para escamotear as contradições que nela surgem. Neste bloco cultural, expressão mais alta das expectativas dos setores burgueses mais esclarecidos, destacavam-se basicamente duas vertentes: a economia política inglesa e a filosofia clássica alemã. (NETTO, 2006, p. 12-3)

Além da economia política inglesa e da filosofia alemã, a terceira “fonte” (LENIN, 2009) que constituiu a base deste pensamento revolucionário da classe trabalhadora foi o socialismo francês. Herdeiras das principais formulações teóricas da humanidade, essas ideias socialistas conduziram em seus primórdios a teorias utópicas e cooperativistas que, embora críticas da sociedade capitalista, eram incapazes de projetar a emancipação da classe trabalhadora.

O socialismo utópico surgiu num momento em que o capitalismo realizava sua revolução industrial, mas a classe operária ainda não tinha acumulado experiência de luta, nem tinha condições de formular as teorias sobre sua emancipação. Ou seja, as condições para tal emancipação ainda não haviam amadurecido. O sistema capitalista ainda não tinha chegado a um ponto de desenvolvimento em que seria possível vislumbrar as contradições que o levariam à superação. Nessas condições, os primeiros trabalhos socialistas foram reacionários, a exemplo de Morris, que pregava um ascetismo geral e um igualitarismo grosseiro.

Por outro lado, à medida que a luta entre a burguesia e o proletariado ganhou envergadura, surgiu um socialismo que admitia o papel histórico da propriedade privada, fazia a crítica do capitalismo e percebia claramente os antagonismos de classe. Seus principais formuladores, Robert Owen, Saint Simon e Charles Fourier, porém, não enxergavam o papel histórico do proletariado em sua própria emancipação. Ao invés de procurarem na pesquisa social as condições materiais e históricas daquela emancipação, criaram teorias de organização social à parte da realidade da luta real de classes. (POMAR, 2015, p.13-4)

Deste a crítica a este ponto de partida, Marx e Engels desenvolveram a partir dos anos 1840 as bases do socialismo científico e de uma trajetória política e teórica que, partindo da luta de classes como fio condutor de uma concepção materialista e dialética da história e da estudo da anatomia da sociedade burguesa por meio de uma crítica radical da economia política, deu vazão a um programa revolucionário e comunista de superação da sociedade capitalista. Foi no contexto destas formulações iniciais que, entre os anos de 1843 e 1844, Marx realizou no ensaio “Sobre a questão judaica” uma crítica profunda sobre as conquistas parciais das revoluções burguesas, em particular os limites da emancipação política e dos “direitos do homem e do cidadão” como caminhos para a emancipação humana.

## 2. QUESTÃO JUDAICA, DIREITOS E EMANCIPAÇÃO

### 2.1. Marx e seu tempo: a “miséria alemã”

Karl Marx nasceu em 5 de maio de 1818 na cidade de Trier, numa região da Prússia chamada Renânia. A situação alemã à época era de atraso político e social: as estruturas do Antigo Regime coexistiam com uma base econômica que, a despeito da industrialização em curso em outros países da Europa, ainda era marcadamente agrária. Por alguns anos, a exceção a esta condição na Alemanha seria exatamente a região da Renânia, que se modernizou sob a ocupação napoleônica a partir de 1806, quando se desagregou do Santo Império Romano Germânico e se constituiu como Confederação do Reno. (NETTO, 2009)

Nesse período a influência francesa na região podia ser percebida, por exemplo, na vigência do Código Civil napoleônico - o “código da burguesia”, segundo Marx - e de outras medidas anti-feudais, como a abolição do dízimo, da corveia e da servidão. Com a derrota militar de Napoleão e a reação da Santa Aliança contra a influência liberal francesa e pela restauração das monarquias europeias, a Prússia retoma o domínio sobre a região e constitui com outros Estados a Confederação Germânica em 1815:

[...] a confederação Germânica, sob o comando da Prússia, era um conjunto de quase quatro dezenas de Estados, com sistemas de representação política diversificados e restritivos, ausência de laicização, burocracias de raiz feudal e submetida à dominação da nobreza fundiária. Este atraso – a ‘miséria alemã’, notável quando se comparava a resistência do Antigo Regime na Confederação Germânica com a nova ordem social que se consolidava na França, Inglaterra e Estados Unidos contrastava com a grandeza da sua filosofia clássica, que culminara na obra de Hegel (NETTO, 2014, p.7)

Nascido em uma família de origem judaica, Marx era filho de Henriqueta Pressburg e Heinrich Marx, um advogado conceituado e de inclinações liberais e seculares. Em 1824 a família se converteu ao protestantismo. Para Mehring (2014, p.21-2), a mudança se deve ao fato de que naquela época “[...] a adoção do cristianismo foi um ato de progresso civilizado para os espíritos mais livres do judaísmo, e a mudança de religião feita por Heinrich Marx para si e sua família deve ser entendida neste sentido, e não em outro. É possível que circunstâncias externas determinassem o momento em que a mudança foi feita, mas certamente não foram a causa”. Em posição divergente, McLellan (1990, p. 16) afirma que “a ‘conversão’ de Heinrich Marx ao cristianismo foi feita apenas para poder continuar sua

profissão”, já que o Estado prussiano cristão negava direitos políticos e civis aos judeus, inclusive o exercício de funções públicas. A questão judaica no país era mais um sintoma do despotismo reacionário e da “miséria alemã”:

Sob a ocupação napoleônica, os judeus renanos beneficiaram-se da emancipação reconhecida para os judeus da França. Após o Tratado de Viena, a reação da Santa Aliança retoma esses direitos restabelecendo a noção do Estado cristão. [...] O edito de 4 de maio de 1816 proibia efetivamente aos judeus da Alemanha o acesso às funções públicas. Em 1819, surgiram manifestações antijudeus na Baviera. Essa onda de judeufobia se alimentou de boatos de assassinato ritual lançados em 1840 pelo caso de Damasco. A questão dos direitos cívicos dos judeus torna-se então uma reivindicação liberal. (BENSAID, 2009, p. 19)

Depois de concluir seus estudos básicos no Liceu de Trier, Marx matriculou-se em 1835 na Universidade de Bonn, onde estudou direito, história e filosofia e frequentou grupos literários e estudantis. No mesmo período, ficou noivo em segredo de Jenny – amiga desde a época de estudante e filha do barão Ludwig von Westphalen - e foi encaminhado pelo pai para a Universidade de Berlim. (MEHRING, 2014, p. 23-4)

Não obstante o conservadorismo e estagnação da sociedade alemã, o pensamento filosófico se encontrava em pleno desenvolvimento. Na Universidade de Berlim, o ambiente intelectual era profundamente influenciado pelo pensamento de Georg W. F. Hegel (1770-1831), que ali lecionou até a morte em 1831 e foi expoente de uma rica tradição filosófica e literária transmitida desde meados do século 18. A disputa de seu legado dividiu seus discípulos entre a chamada direita hegeliana, que se prendia aos elementos conservadores de seu sistema filosófico em apologia ao Estado prussiano, e a esquerda hegeliana que enfatizava seu método dialético na análise histórica. Na nova cidade, Marx passou a se dedicar à filosofia e frequentou círculos intelectuais como o *Doktorclub* que o aproximou dos hegelianos de esquerda, como os intelectuais Ludwig Feuerbach (1804-1872), Bruno Bauer (1809-1882), Edgar Bauer (1820-1886) e Karl Köppen (1808-1863). Desse período a contribuição de Feuerbach na crítica materialista da religião e da filosofia de Hegel exerceu grande influência sobre Marx. Trabalhando na elaboração de sua tese de doutorado, Marx ambicionava seguir a carreira universitária, mas teve seus planos interrompidos quando morreu Frederico Guilherme III (1770-1840) e foi coroado um novo rei. (NETTO, n/d, p.2)

As expectativas liberais que Frederico Guilherme IV (1795-1861) despertou logo foram frustradas com as leis de censura em 1841 e o endurecimento do regime. Diante da ofensiva

da nobreza fundiária, de uma burguesia ainda débil e de um proletariado em formação, a “esquerda hegeliana” assumiu um papel relevante de oposição ao regime. Por outro lado, a censura e a perseguição se intensificaram e as direções universitárias passaram a ser fortemente tuteladas, inclusive proibindo a cátedra a intelectuais ligados à esquerda hegeliana, como Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer. (NETTO, 2009, p. 17)

Em abril de 1841, Marx se diplomou na universidade de Jena com a tese de doutorado “A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro” e diante da impossibilidade de lecionar, ingressou na atividade jornalística. Escrevendo para a Gazeta Renana, um jornal da burguesia liberal da região, Marx se defrontou com a necessidade de opinar sobre temas como a situação política e econômica, os conflitos de classe na Renânia (situação dos camponeses, dos vinhateiros, furtos de madeira, etc.) e a liberdade de imprensa. Em outubro de 1842, tornou-se redator chefe do jornal e se instalou na cidade de Colônia. Sob sua direção a tendência democrática e revolucionária do jornal se acentuou e após sucessivas censuras, Marx se demitiu em razão da vacilação dos proprietários do jornal. Ainda assim, o governo decidiu suspender a circulação do jornal em janeiro de 1843.

Essa “descoberta” da vida material, da política e dos conflitos sociais coincidiu com o processo de afastamento de Marx da esquerda hegeliana e uma revisão crítica da Filosofia do Direito de Hegel, particularmente sobre a relação entre o Estado e a sociedade civil. Nesse período, seu interesse também foi crescente pelos escritores políticos, como Rousseau, Montesquieu e Maquiavel, pelos estudos sobre a Revolução Francesa e pelas leituras de Economia Política. (NETTO, n/d, p.2-3).

Em junho de 1843, Marx se casou com Jenny Westphalen em Kreuznach, onde passou alguns meses e escreveu sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (Manuscritos de Kreuznach), inédita até 1927. É o próprio Marx, em prefácio de sua *Contribuição à crítica da economia política* de 1859, que nos oferece um relato de suas primeiras conclusões:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política (MARX, 2008, p. 49)

Planejando editar no estrangeiro uma revista que veiculasse a elaboração política dos franceses articulada à reflexão filosófica alemã, Marx se mudou para Paris em outubro de 1843. Na França, entrou em contato com o movimento operário francês, as correntes socialistas e se aproximou de Friedrich Engels, cujo companheirismo e parceria intelectual se estenderam por toda sua vida (LENIN, 2001, p. 11-2). Em parceria com Arnold Ruge (1802-1880) editou no ano de 1844 uma primeira e única edição dos Anais Franco-Alemães em que foram publicados dois ensaios de sua lavra: *Introdução da Crítica da Filosofia do Direito e Sobre a Questão Judaica*. Neste último, polemizou com o intelectual Bruno Bauer sobre a situação dos judeus na Alemanha, em uma profunda crítica aos limites da emancipação política e aos “direitos do homem e do cidadão” a ela articulados.

## **2.2. Sobre a questão judaica: uma resposta a Bruno Bauer**

Entre 1843 e 1844, Marx alcançou um momento importante de sua trajetória política e intelectual. Em contato com o movimento operário e as correntes socialistas, Marx desenvolveu uma crítica do pensamento hegeliano e da leitura materialista de Feuerbach e adentrou os estudos da economia política, transitando da democracia radical para a perspectiva revolucionária e da emancipação humana. (NETTO, 2009, p.21-2)

É neste contexto que vem a lume o ensaio *Sobre a questão judaica*, em resposta a dois artigos publicados meses antes por Bruno Bauer: *A questão judaica* e *A capacidade dos judeus e dos cristãos hodiernos para se tornarem livres*<sup>6</sup>. A polêmica envolvia a reivindicação dos judeus por direitos civis e políticos na Alemanha, em suma, sua emancipação política ou cidadã.

Segundo Marx, ao tratar da emancipação política reivindicada pelos judeus, Bruno Bauer sustentava que na Alemanha os judeus deveriam se engajar não apenas em sua “emancipação particular”, mas pela emancipação política de toda a Alemanha em relação ao Estado cristão prussiano; este, sendo um Estado religioso, não poderia emancipar o judeu. De igual modo, devido a sua orientação religiosa, os judeus e cristãos também não poderiam ser emancipados sem antes se emanciparem da sua religião: a “emancipação em relação à religião

---

<sup>6</sup> Para os fins pretendidos por este estudo da crítica de Marx aos “direitos do homem e do cidadão” e sua relação com a emancipação humana, não será abordada a segunda e menor parte do ensaio, que responde ao segundo artigo de Bauer: *A capacidade dos judeus e dos cristãos hodiernos para se tornarem livres*.

é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado” (MARX, 2010, p. 35).

Nesse sentido, a emancipação política na Alemanha para Bauer exigiria que os judeus renunciassem ao judaísmo e que o Estado alemão deixasse de ser cristão. O Estado e os indivíduos em geral deveriam superar a religião para emancipar e serem emancipados, sendo que o próprio Estado não seria verdadeiro em uma formação que tivesse na religião seu pressuposto. O tratamento dado por Bauer à questão judaica, portanto, dava grande relevo ao aspecto teológico. Foi exatamente sobre esta abordagem unilateral de Bauer que recaiu a crítica inicial de Marx em *Sobre a questão judaica*. Para Marx, a questão ensejava uma crítica política e social ampla, e não apenas religiosa ou teológica. Tratava-se, portanto, de uma questão secular - que envolve o Estado enquanto tal, para além do Estado cristão – e de se investigar a relação entre a emancipação política e a emancipação humana. Ademais, Marx critica Bauer por questionar a reivindicação dos judeus por emancipação política e a pretensão em exigir que os judeus e os homens em geral renunciem à religião.

Ao contrário de Bauer, para quem a emancipação política está condicionada pela supressão da religião e pela laicidade do Estado, Marx demonstra que a emancipação política dos judeus prescinde desta exigência teológica, pois mesmo nos Estados laicos os homens não se encontram emancipados da religião. Assim, o que deveria ser abolido são as condições concretas que conduzem à felicidade ilusória oferecida pela religião. Esse pensamento está explicitado na Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel, também publicada em 1844 nos Anais franco-alemães:

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. A religião é o ópio do povo.

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja auréola é a religião. (MARX, 2013, p. 151)

Refutando Bauer a partir de referências históricas de outros países, Marx afirma que nos Estados Unidos o caráter laico do Estado permitiu que a questão judaica e a religião de um modo geral fossem despidas de seu sentido teológico mesmo com a maioria religiosa de sua

população, comprovando que não existe contradição entre a existência da religião e a emancipação política.

A essência da emancipação política era o Estado moderno plenamente desenvolvido, que era também o Estado cristão plenamente desenvolvido; pois o Estado cristão-germânico, o Estado dos privilégios, representa apenas o Estado ainda teológico, que ainda não se desenvolveu plenamente em seu caráter político. No entanto, o Estado político, nos mais altos estágios de seu desenvolvimento, não exigia o abandono do judaísmo pelos judeus ou o abandono da religião em geral pela humanidade como um todo. Tinha emancipado os judeus, e sua própria natureza o tinha obrigado a fazer isso. Mesmo onde a constituição do Estado expressamente declarava que o exercício de direitos políticos deve ser completamente independente das crenças religiosas, os cidadãos daquele Estado ainda assim se recusavam a acreditar que um homem sem religião poderia ser um homem decente e um bom cidadão. Assim, a existência da religião não estava em contradição alguma com o completo desenvolvimento do Estado. A emancipação política dos judeus, dos cristãos, dos homens religiosos em geral, era a emancipação do Estado do judaísmo, do cristianismo e da religião em geral. O Estado pode se livrar dessa trava sem que o homem, como tal, se veja livre dela, e aí está o limite da emancipação política. (MEHRING, 2013, p. 92)

Neste entendimento, a *questão judaica* deve ser explicada a partir de pressupostos seculares e não por suas particularidades religiosas. A relação entre o Estado e a religião de um modo geral deve ser encarada a partir da questão da relação entre a emancipação política e a emancipação humana. Com a emancipação do Estado em relação à religião, o Estado passa a ser um mediador abstrato da liberdade das pessoas, mas não anula as diferenças particulares que ainda as condicionam. A emancipação política da religião transfere a questão religiosa para o âmbito privado, mas não anula a religião; de igual modo, a superação do critério censitário de elegibilidade para cargos públicos não implicou na abolição da propriedade privada:

[...] a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (MARX, 2010, p. 40)

Retomando temas de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2013), Marx observa que a emancipação política projeta uma dualidade entre o Estado político como expressão da vida genérica dos homens, e a sociedade civil que abarca a vida material e suas desigualdades. Esta “vida dupla” opõe a universalidade abstrata do homem enquanto membro da comunidade política à sua vida egoísta e particular concreta na sociedade burguesa.

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. (...) Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal. (MARX, 2010, p. 40)

É esta divisão secular entre o Estado político e a sociedade burguesa que perpassa a emancipação política dos judeus ou dos religiosos em geral, opondo sua cidadania política genérica à sua religiosidade particular. A mesma contradição aparece diante do membro da sociedade burguesa em geral e sua contraparte de cidadão:

[A] diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o “indivíduo vivo” e o “cidadão”. A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua “pele de leão política”. (*idem*, p. 41)

Marx (2010, p. 46) não mantém ilusões sobre os limites da emancipação política. Não nega que esta é um progresso no momento histórico e na ordem vigente de então, mas a distingue nitidamente da emancipação humana quando demonstra que a emancipação política não se opõe à vida religiosa particular ou à existência da propriedade privada. A contradição entre o proprietário religioso e sua condição de cidadão, sua cisão em homem público e privado, é a expressão plena desta emancipação política.

A posição de Bauer de que os judeus não poderiam reivindicar os chamados direitos humanos enquanto não se desvinculassem de seus “privilégios de fé” também é contestada. A partir deste ponto, Marx inicia uma original reflexão sobre os direitos humanos, tomando como referência as Declarações dos direitos do homem e do cidadão de 1791 e 1793, as Constituições francesas de 1791, 1793 e 1795 e as Constituições dos estados norte-americanos da Pensilvânia e New-Hampshire. A contradição entre o Estado político e a sociedade burguesa que Marx faz referência ao tratar da emancipação política implicou na formulação distinta de direitos do homem e direitos do cidadão.

Os chamados direitos humanos de então eram em parte direitos políticos vinculados ao Estado e à participação na comunidade política, sendo classificados na categoria das liberdades políticas ou “direitos do cidadão”. Dentre os “direitos do homem”, por sua vez, constavam a liberdade de consciência e a liberdade de culto. Como afirmou Marx, a religião não só não era considerada incompatível com os direitos humanos, como o direito de ser religioso se inscreveu nas cartas de direitos dos Estados Unidos e da França por ele aludidas. Deste modo, os direitos do homem e do cidadão projetam juridicamente a cisão entre o homem como membro da sociedade burguesa e enquanto cidadão do Estado político. Os direitos do homem “nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade”. (*Ibidem*, p. 48-51).

Marx (2010, p. 48) prossegue com a análise dos “direitos do homem”, tomando por base aquela que é tida como a mais radical das constituições revolucionárias francesas, a Constituição jacobina de 1793, que afirma que são “direitos naturais e imprescritíveis” a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade. A mesma constituição afirmava que a liberdade é o “poder que pertence ao homem de fazer tudo quanto não prejudica os direitos do próximo”. Nos termos da Declaração de direitos humanos de 1791: “A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudica a nenhum outro”. E na declaração de 1789: “consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo [...] o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.” (ISHAY, 2006, p.245)

Assim, o direito à liberdade nos marcos da sociedade burguesa remete ao conhecido ditado que diz que “a minha liberdade termina quando começa a do outro”. Em resumo, é um direito que se baseia no individualismo, na separação do homem de sua comunidade e das demais pessoas:

A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma. (MARX, 2010, p. 49)

Para Marx, o direito à propriedade privada corresponde à aplicação prática do direito humano à liberdade, entendido como a garantia do cidadão dispor incondicionalmente de seus bens e rendas. Na declaração de 1789, a propriedade “é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização”. (ISHAY, 2006, p. 245)

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer, sem levar outros em consideração, independente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõe a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas ao contrário, a restrição de sua liberdade. (MARX, 2010, p. 49)

Esta mesma concepção orienta o direito à igualdade e o direito à segurança. O direito à igualdade nas cartas de direitos das revoluções burguesas não ultrapassa a dimensão jurídico-formal e individual e silencia sobre qualquer aspecto material ou social. A definição presente na Constituição francesa de 1795 é exemplar neste sentido: “a igualdade consiste em que a lei é a mesma para todos, quer ela esteja protegendo, quer esteja punindo” (*ibidem*, p. 49). Na declaração de 1789, “todos os cidadãos são iguais a seus olhos [da lei] e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.” (ISHAY, 2006, p. 245)

De igual modo, o direito à segurança encontra-se plenamente a serviço da preservação da sociedade burguesa e da propriedade. Nos termos da Constituição de 1793, a segurança consiste na “proteção concedida pela sociedade a cada um de seus membros para a conservação da sua pessoa, de seus direitos e de suas propriedades”. (MARX, 2010, p.50). Na declaração de 1789 ainda constava o direito de resistência à opressão, retirado das declarações e constituições posteriores.

A partir desta leitura dos direitos humanos existentes naquele momento histórico, Marx afirma que estes direitos acabam por reforçar o individualismo da sociedade burguesa, a cisão das pessoas em relação à sua comunidade e a centralidade da conservação da propriedade:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta. (*Ibidem*, p. 50)

Neste processo, estes direitos do “homem egoísta” foram legitimados como um dos principais desígnios da comunidade política e o Estado tinha como objetivo assegurar esses direitos como naturais e imprescritíveis. Marx (2010, p.51) se afirma assombrado que este reconhecimento tivesse alcançado seu momento maior no processo revolucionário francês, quando em particular no período jacobino a libertação do Antigo Regime impunha sacrifícios incompatíveis com os interesses egoístas da sociedade burguesa. Mesmo quando na práxis revolucionária a necessidade se impôs e os revolucionários contraditaram ou violaram estes “direitos imprescritíveis”, sua proeminência nunca foi questionada.

Para Marx, esses limites da emancipação política remetem ao processo histórico de dissolução do Antigo Regime. Na sociedade feudal as questões materiais ou da chamada sociedade civil - como a propriedade, a família e o processo de trabalho - eram parte da vida política e estatal. As relações de suserania e vassalagem, as diferenciações estamentais e a organização das corporações determinavam as relações dos indivíduos com o Estado. Como as relações particulares ou corporativas dos indivíduos eram tidas como suas relações universais com a sociedade, os assuntos do Estado eram expressão destes interesses particulares do poder soberano e dos seus súditos.

Com a revolução burguesa o soberano e o conjunto dos estamentos, corporações e privilégios são derrubados, elevando o Estado político a uma pretensa função universal. Por um lado, os indivíduos então fragmentados nas diversas estratificações da sociedade feudal foram congregados enquanto povo, comunidade. Por outro, os elementos materiais e espirituais da sociedade burguesa que antes determinavam as relações universais dos

indivíduos com o Estado são relegados ao âmbito individual privado. Como resume Frederico (2013):

(...) após a Revolução Francesa, cristalizou-se a irreconciliável oposição entre Estado e sociedade civil. Até esse momento, o feudalismo atribuía à sociedade civil um caráter diretamente político, graças à ação das ordens, guildas, corporações etc. Com o advento da revolução, os negócios do Estado transformaram-se em negócios do povo, constituindo-se o Estado político como a esfera encarregada dos assuntos gerais. Consumou-se, assim, a separação entre o “idealismo do Estado” (o interesse geral, o assunto público) e o “materialismo da sociedade civil” (ou indivíduos egoístas entregues à sua vida privada). Com base nisso, desaparece o antigo caráter político da sociedade civil: a emancipação política foi justamente “a emancipação da sociedade burguesa frente à política” (p. 97)

Além do mais, a emancipação política e os “direitos do homem e do cidadão” impulsionados pela revolução burguesa contribuíram para que essa realização ideal da universalidade do Estado político fosse acompanhada pela plena expansão das forças materiais da sociedade burguesa:

A emancipação política representou concomitantemente a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à aparência de um teor universal. A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituíam esse fundamento, no homem egoísta. Esse homem, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos [...]. Consequentemente, o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio. (MARX, 2010, p. 52)

Portanto, a revolução burguesa desatou a um só tempo a constituição do Estado político e a dissolução dos elementos materiais e espirituais da sociedade civil no “homem egoísta”, membro da sociedade burguesa. Esta cisão entre o Estado político e a sociedade burguesa possibilitou que o “homem egoísta” estivesse mais próximo do homem realmente existente do que o seu correlato político, o cidadão constituído abstratamente.

Ao considerar que “toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem”, Marx conclui sua crítica aos limites da emancipação política e dos direitos humanos afirmando que a emancipação política é “a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral”. A emancipação humana, ao contrário,

[...] só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas *forces propres* [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política. (*Ibidem*, p. 54)

Assim, a emancipação humana apontaria para a superação da cisão da humanidade entre a vida real privada e sua projeção no mundo público, comunitário. A proclamação dos direitos humanos pelas revoluções burguesas não ultrapassou este limite da emancipação política. A emancipação humana, por sua vez, compreenderá a desalienação da humanidade ao promover o reencontro do indivíduo particular e sua vida concreta com o homem em seu sentido genérico, em sua dimensão social – o que só será possível em uma nova forma de organização social, sem exploração, alienação e opressão. Neste momento da trajetória do seu pensamento, Marx não aponta ainda um programa comunista, mas antecipa a crítica radical à sociedade burguesa, uma sociedade em que liberdade não se exerce em comunhão com os outros, a igualdade não transcende os seus aspectos formais e a conservação da propriedade e da exploração orientam a sua existência.

Deste modo, a relevante contribuição de Marx neste ensaio histórico foi a ampliação do debate sobre a emancipação a partir da diferença entre emancipação política e emancipação humana, tendo como base a realidade social sob o jugo do capital, que precisa ser superada. Assim, subtrai o debate sobre a emancipação da esfera da religião, colocando-o no âmago das contradições da sociedade burguesa. A condição para a emancipação plena não se resume à renúncia ou superação da religião, como quer Bruno Bauer, mas, exige a superação do capitalismo.

## **BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O SERVIÇO SOCIAL, A LUTA POR DIREITOS E A EMANCIPAÇÃO HUMANA**

Os limites da emancipação política e dos “direitos do homem e do cidadão” na sociedade burguesa criticados por Marx em *Sobre a questão judaica* devem ser situados social e historicamente. Marx escreveu este ensaio entre os anos de 1843 e 1844, num período em que estas garantias ainda eram majoritariamente direitos e liberdades de primeira dimensão, ou seja, resumiam-se aos direitos civis e políticos de natureza individual. Limitados aos proprietários, estes direitos eram negados aos trabalhadores, às mulheres, aos pobres e eram proclamados em países em que a escravidão e a exploração colonial seguiam como realidade.

As lutas sociais que desembocaram na conquista dos direitos de segunda dimensão, os direitos sociais, davam passos iniciais com a classe operária em formação. A este propósito, seria em 1848 – ou seja, quatro anos depois da publicação do ensaio de Marx - que as insurreições operárias duramente reprimidas na Europa demarcaram em definitivo a virada reacionária da burguesia e o esgotamento do papel progressista que ela tivera nas revoluções do século anterior. No caso da crítica de Marx em *Sobre a questão judaica*, deve-se levar em conta ainda a situação nacional de “miséria alemã”. Não só o atraso sociopolítico que se expressava na monarquia cristã da Prússia e na situação particular de negação dos direitos dos judeus em seu território. O próprio Marx e outros pensadores críticos da Alemanha tiveram direitos básicos negados e se viram perseguidos, censurados ou impelidos ao exílio.

Nesse sentido, Marx reconhece a emancipação política como um avanço em relação ao Antigo regime feudal e repele a posição defendida por Bruno Bauer em condicioná-la à renúncia da religião. O debate sobre a *questão judaica*, portanto, não deveria ser limitado a uma questão teológica: a crítica da religião deveria ensejar a crítica mais ampla do Estado e do direito enquanto tais na sociedade capitalista.

Usando como referência as declarações de direitos e constituições dos EUA e da Revolução Francesa, Marx trata dos limites e da distinção desta emancipação política em relação à emancipação humana. O revolucionário alemão afirmava que os direitos de liberdade, propriedade, igualdade e segurança reconhecidos por tais declarações se fundamentavam no individualismo da sociedade burguesa, na preservação da propriedade privada e no dualismo entre o homem individual real que vive na sociedade civil - entendida

como o conjunto das condições materiais de vida - e o homem enquanto cidadão abstrato do Estado político.

Por outro lado, com a emancipação humana este indivíduo real do mundo privado recuperaria o cidadão abstrato do mundo público, tendo suas forças individuais expandidas como forças sociais e políticas.

Emancipação humana significa a apropriação e o desenvolvimento em múltiplas direções, da totalidade da riqueza humana material e espiritual produzida pela humanidade na história, é a superação dos impedimentos à livre manifestação do trabalho, da consciência, da liberdade; a fruição universal das capacidades, forças e potencialidades humanas – as já desenvolvidas e as que vierem a ser produzidas em novas condições. Esse conjunto de capacidades e forças essenciais que podem ser emancipadas se forem superados os limites burgueses (BARROCO, 2013, p. 69)

A este respeito é rica a polêmica sobre a concepção jurídica liberal, o debate sobre sua contradição ou incompatibilidade com a emancipação humana e as possibilidades históricas do direito – e por extensão, dos direitos humanos - em uma sociedade sem classes. Segundo Tonet (2002), por mais aperfeiçoados que sejam estes direitos e que permaneçam existindo no período de transição do capitalismo ao comunismo, a supressão das bases objetivas de sua existência numa sociedade plenamente emancipada implicaria em seu desaparecimento:

A luta pelos chamados Direitos Humanos só adquire seu pleno e mais progressista sentido se tiver como fim último a extinção dos próprios direitos humanos. Portanto, não se estiver voltada para o aperfeiçoamento da cidadania e da democracia, mas para a superação radical da ordem social capitalista, da qual as dimensões jurídica e política – onde se encontram a cidadania e a democracia – são parte intimamente integrante. (p.1)

Trindade (2010), por sua vez, afirma que ainda que não rompa com o modo capitalista de produção os direitos humanos devem ser incorporados numa plataforma política de resistência e conquistas parciais dos “explorados e oprimidos”. Por outro lado, haveria uma “contradição insolúvel” entre as concepções de ser humano, visões de mundo e perspectivas históricas dos direitos humanos e do marxismo. Para o jurista, a ideia fundante de uma natureza e razão humanas universais pressupostas pelas teorias jusnaturalistas é incompatível com a perspectiva do materialismo e da dialética, que concebem o ser social e suas ideias a partir das suas determinações históricas e sociais.

Marx não sustentou uma postura meramente abstrata-estática (metafísica) “contra” os direitos humanos desfraldados pela burguesia. Era bem mais do que isso: desvelou seu caráter de classe, sua redução ao homem burguês, sua adequação à conservação dos interesses dessa nova classe dominante – portanto, sua insuficiência e sua impropriedade para abrir a passagem à emancipação humana integral e universal (o comunismo). A ultrapassagem histórica do direito (logo, dos direitos humanos) e do Estado, mais do que negação simples, aponta para a superação dialética, tanto da sociedade civil, porque fundada no interesse privado e na desigualdade real, quanto do Estado, seu correlato político/público entronizador de igualdade meramente imaginária (p.220).

Analisando o histórico de conquista de direitos anterior e posterior à concepção liberal oitocentista, Ruiz (2014) critica as posições que tomam os direitos humanos como incompatíveis com o marxismo ou inexistentes em uma sociedade emancipada. O autor parte da constatação que o alargamento desses direitos, a existência de concepções alternativas sobre os mesmos, a incompatibilidade da sociedade capitalista contemporânea com a real efetivação de tais garantias e uma leitura dialética da história deve considerar o lugar dos direitos humanos em uma sociedade que tenha superado o capitalismo.

No que diz respeito aos direitos humanos, trata-se, portanto, de apreendê-los em perspectiva que contribua para uma nova sociedade, pós-capitalista, que supere os primados da disputa e da exploração de seres humanos por outros, da apropriação privada da riqueza socialmente construída, da sociabilidade capitalista em que os indivíduos, em vez de serem seres sociais que desenvolvem plenamente suas capacidades, caracterizam-se como mônadas, isoladas e em constante conflito com os demais, conforme apontado por Marx em *Para a questão judaica*. (...) Utilizar-se de perspectiva crítica neste campo implica em reconhecer a historicidade do debate em torno dos direitos (não custa reafirmar, para além do século XVIII, o que implica entender criticamente as trajetórias anteriores e posteriores deste debate). Também exige lidar com suas distintas dimensões, como aquela que, apontada por Marx, demonstra que necessidades (portanto, direitos, em suas distintas dimensões) não são estáticas. Certamente não somos capazes de imaginar quais serão aquelas geradas e disputadas daqui a algumas décadas, quanto mais em sociedades pós-capitalistas. Aliás, elas, potencialmente, serão geradoras de novos direitos – à medida que possibilitarão, em tese, o desenvolvimento de todas as capacidades e potencialidades dos seres sociais sem a mediação do mercado, da mais-valia e da competição capitalista. (p. 258)

Um caminho aconselhável para debater tal polêmica é retomar a leitura oferecida pela própria formulação de Marx e Engels. É fato que os direitos humanos da época de ambos foram ampliados consideravelmente pelas lutas sociais dos trabalhadores no século seguinte e enriquecidos por distintas concepções. Como enfatiza Coutinho (1997), o próprio Marx

reconheceu o valor da emancipação política diante do feudalismo e a importância da luta dos trabalhadores para ampliar suas conquistas sociais:

(...) essa visão dialética dos direitos sociais como conquistas dos trabalhadores e não como simples instrumentos da burguesia já está presente na obra do próprio Marx. Em 1863, no discurso que proferiu no ato inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores, Marx disse que a fixação legal da jornada de trabalho, que acabara de ser promulgada na Inglaterra, tinha sido a primeira vitória da economia política do trabalho sobre a economia política do capital; ou, em outras palavras, a primeira vitória de um direito social sobre a lógica privatista do capitalismo. (p.157)

Portanto, a crítica de Marx não se resume a uma negação ou oposição simplista aos direitos humanos, como por vezes é aludido, mas tampouco alimenta ilusões sobre suas possibilidades na sociedade capitalista. Em 1875, ao analisar o programa de unificação dos partidos socialistas da Alemanha que se realizou na cidade de Gotha, Marx criticou a “credulidade” de setores do movimento operário em relação ao Estado e ao “direito burguês” e teceu raros comentários sobre a perspectiva de uma sociedade comunista futura:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”. (MARX, 2012, p. 31-2)

A formulação de Marx é coerente com sua trajetória política e intelectual desde a crítica à filosofia de Estado e Direito de Hegel. Em conhecida passagem do *Manifesto Comunista* escrito em parceria com Engels quase trinta anos antes, Marx resume o processo de tomada de poder pela revolução operária, as transformações radicais no modo de produção dela decorrente e a ultrapassagem do poder público como poder político de dominação e exploração de uma classe sobre a outra:

Quando no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra. Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente como classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói violentamente as antigas relações de produção, as

condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe.

Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos. (MARX, 2010, p.59)

A partir de tais considerações, é válido inferir que a superação do capitalismo supõe, na opinião de Marx, o fim do Estado como forma política e do direito como forma jurídica que estruturam e correspondem às relações sociais da sociedade burguesa. Não obstante, não se depreende de tal conclusão que Marx prescreva que em uma sociedade emancipada não possam existir formas de organização comunitária e associativa do poder público ou mesmo regras e normas coletivas da vida em sociedade. Tanto menos que novas necessidades sociais não possam se colocar historicamente diante de uma sociedade comunista.

No campo do Serviço Social, a partir dos autores brevemente visitados nesta pesquisa, as análises sobre esta leitura de Marx sugerem que a luta pelos “direitos do homem e do cidadão” não realiza em si a emancipação humana, mas quando articulada pelo compromisso com as classes trabalhadoras pode evidenciar os limites do Estado de direito burguês, representar conquistas imediatas para as classes populares e contribuir com o acúmulo de forças voltado para a superação do capitalismo e para a emancipação humana. De acordo com a assistente social Silvana Santos:

As lutas pela realização dos DH têm valor estratégico se contribuem para explicitar a desigualdade social, as formas de exploração e de opressão vivenciadas. O enfrentamento e a superação desses problemas exigem mais do que realização dos DH, exige uma nova forma de organizar as relações sociais, fundada no trabalho associado e na socialização da riqueza material e espiritual produzida. Queremos mais que resistir à barbárie. O horizonte que orienta a luta de resistência é o da conquista da igualdade substantiva na vida real de mulheres e homens e é neste sentido que os DH se constituem como necessidade e limite (SANTOS, 2009, p.35)

O Serviço Social atua no enfrentamento das expressões da questão social engendradas na sociedade capitalista e tem na garantia de direitos uma frente importante de trabalho. Reconhecendo as limitações específicas e comuns de todas as profissões e sem idealismo, trata-se de debater a contribuição profissional e da luta por direitos ao objetivo da emancipação humana. Como afirma o assistente social José Fernando Siqueira da Silva:

(...) a realização de direitos pode ser útil à emancipação humana *se as tensões implícitas na composição desse tipo de emancipação política (seus*

*limites e possibilidades) forem forcejadas nas suas próprias contradições como direitos abstratos (não reais – Marx, 2005a). Assim, a emancipação humana não será alcançada pela simples afirmação de direitos (abstratos e legalmente inscritos – muito comum em países latino-americanos). Ao contrário, poderá se desenvolver por meio de atitudes e ações permanentes que demonstrem as contradições não apenas entre o que está previsto em lei e sua incoerência prática, mas, sobretudo, *contradições que revelam a incapacidade e a impossibilidade de estes direitos romperem com o criadouro da desigualdade social: a apropriação privada da produção social (a propriedade privada – nas condições em que ela se apresenta na atualidade)* Evidentemente, essa não é uma tarefa de uma profissão, ou das profissões, já que elas estão limitadas por sua própria natureza e alcance. Exigir delas essa tarefa é, no mínimo, insano. Porém, sem qualquer concessão ao idealismo, é preciso sintonizá-las na direção da emancipação humana que, por sua vez, evidentemente, extrapola os marcos das profissões (Silva, 2008, p.46). Trata-se, então, de forcejar no sentido de valorizar a *dimensão negativa da política, a crítica radical da política em curso e de suas inerentes contradições, agindo política e negativamente contra os limites da emancipação política, orientado pela crítica radical propiciada pela economia-política.* (SILVA, 2013, p.232)*

A análise do tema deste trabalho em sua relação com o campo do Serviço Social aponta para possibilidades de estudos futuros sobre a luta por direitos e a emancipação humana. Nesse sentido, a perspectiva emancipatória também contemplada pelo projeto ético-político que orienta a profissão é outra linha promissora de investigação. Como ressalta o assistente social José Paulo Netto:

Os projetos profissionais apresentam a auto-imagem de uma profissão, elegem os valores que a legitimam socialmente, delimitam e priorizam seus objetivos e funções, formulam os requisitos (teóricos, práticos e institucionais) para o seu exercício, prescrevem normas para o comportamento dos profissionais e estabelecem as bases das suas relações com os usuários de seus serviços, com as outras profissões e com as organizações e instituições sociais privadas e públicas (inclusive o Estado, a que cabe o reconhecimento jurídico dos estatutos profissionais). (NETTO, 2006, p. 4)

Segundo a assistente social Maria Lucia Barroco (2001), “as condições socioeconômicas e ideo-políticas dos anos 90”, a direção política das entidades estudantis, sindicais, profissionais, o debate crítico e a produção “inserida na tradição marxista” incidiram sobre a conformação do atual projeto ético-político do Serviço Social. Esse processo se refletiu na revisão curricular de 1982, na reelaboração do Código de 1986 e formulação do Código de 1993. O Código de Ética do Assistente Social de 1993, importante instrumento do projeto ético-político da profissão, reafirma o “compromisso com as classes

trabalhadoras” do código anterior apontando para princípios e fundamentos orientados para a emancipação humana.

Essa concepção já contém, em si mesma, uma projeção de sociedade – aquelas em que se propicie aos trabalhadores um pleno desenvolvimento para a invenção e vivência de novos valores, o que evidentemente, supõe a erradicação de todos os processos de exploração, opressão e alienação (CFESS, 1993 *apud* BARROCO, 2010, p. 204)

O Código de 1993 é influenciado por esta perspectiva emancipatória. Nos seus princípios fundamentais, parte do reconhecimento “da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes - autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais”. Prossegue enunciando princípios articulados a esta perspectiva:

II) defesa intransigente dos direitos humanos e recusa do arbítrio e do autoritarismo;

III) Ampliação e consolidação da cidadania, considerada tarefa primordial de toda sociedade, com vistas à garantia dos direitos civis sociais e políticos das classes trabalhadoras;

IV. Defesa do aprofundamento da democracia, enquanto socialização da participação política e da riqueza socialmente produzida;

V. Posicionamento em favor da equidade e justiça social, que assegure universalidade de acesso aos bens e serviços relativos aos programas e políticas sociais, bem como sua gestão democrática;

VI. Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças. (CFESS, 1993, p. 22)

Coerente com estes valores e princípios profissionais, o Código de Ética reafirma ainda o compromisso com um “um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero” (VIII) e o exercício profissional “sem ser discriminado/a, nem discriminar, por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física” (XI). (*idem*, p. 23). Nesse sentido, o projeto ético-político do Serviço Social indica identidade com a perspectiva da emancipação humana debatida ao longo deste trabalho e repercute na posição assumida pela direção profissional.

De acordo com o artigo publicado pelo CFESS na Revista Inscrita nº 8, p.37, intitulado “Avanços e luta pelos Direitos humanos”, a concepção de DH

defendida pelo Conjunto CFESS-CRESS tem como principais pressupostos: “1) A compreensão dos DH como algo que não se restringe aos direitos civis e jurídico-políticos, mas que diz respeito aos direitos econômicos, sociais e culturais; 2) A superação da visão ‘legalista’ dos direitos, trazendo-os para âmbito da luta de classes e das contradições inerentes à (re) produção das relações sociais capitalistas. Não se trata apenas de uma oposição ideológica ao liberalismo (que busca equacionar juridicamente a questão das desigualdades sociais), mas principalmente, de uma compreensão crítica que desvele a impossibilidade concreta de objetivação dos direitos para todos os indivíduos sociais. Isso supõe, evidentemente, uma crítica ao pilar das declarações burguesas de direitos: a propriedade privada; 3) A compreensão crítica radical dos DH na sociedade contemporânea, que instrumentalize uma atuação realista, desmistificando as concepções liberais que naturalizam as desigualdades e as visões abstratas que tratam o homem ou a ‘dignidade humana’ sem levar em conta as particularidades históricas em que a humanidade se (des) constrói; 4) A necessidade de uma articulação com os movimentos de defesa dos DH, vinculando-a com a ‘questão social’, com as políticas públicas; 5) A compreensão das especificidades da luta pelos DH no âmbito das entidades profissionais como o conjunto CFESS-CRESS, articulando-a com os eixos: fiscalização, capacitação e denúncia”.

Nesse horizonte, partimos do entendimento de que a luta pela garantia de direitos exige atitude anticapitalista, o que implica colocar-se ideológica e praticamente contra o sistema de desvalores liberal-burgueses. Fica-nos a pergunta: em que medida há possibilidade de desenvolvimento do gênero humano sob o metabolismo do capital? Sabemos que este desenvolvimento não ocorre plenamente, porém não é demais ressaltar que não nos rendemos às perspectivas fatalistas que se conformam com a reprodução ideológica de que não existe alternativa à mundialização do capital. Permanecemos acreditando que a história é uma arena fértil, aberta a possibilidades, exigindo que sigamos lutando por outra sociabilidade, que afirme a emancipação e a diversidade humanas, a liberdade e a igualdade substantivas. (CFESS MANIFESTA, 2012, p. 2)

Durante esta pesquisa, sentiu-se a necessidade de aprofundamentos dessas investigações, o que possibilitará identificar vínculos potenciais entre o campo do Serviço Social e as lutas por direitos que sejam articulados pela perspectiva histórica da emancipação humana. Trata-se de evidenciar os limites dos ideais abstratos de liberdade, igualdade e fraternidade das revoluções burguesas e suas declarações de direitos e lutar por uma sociedade contra e além do capital em que a *liberdade* individual e de mercado sejam superadas pelo “livre desenvolvimento de cada um como o livre desenvolvimento de todos”; que o direito formal à *igualdade* desse lugar ao princípio “de cada um, de acordo com sua capacidade, a cada um de acordo com sua necessidade”; e que o ideal de *fraternidade* ganhasse sentido em uma grande “comunidade de indivíduos livremente associados”.

## REFERÊNCIAS

ACANDA, Jorge Luis. *Sociedade civil e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

ARISTÓTELES. Política. In: ISHAY, Micheline R. (org.). *Direitos Humanos: Uma Antologia*. São Paulo: Edusp, 2006.

ARRUDA. José Jobson de Andrade. Perspectivas da Revolução Inglesa. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 4, nº 7, p. 121-131, 1984. Disponível em: [http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID\\_ARQUIVO=1862](http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=1862). Acesso em 20 dezembro 2015.

BARROCO, M. Lúcia S. *Direitos humanos ou emancipação humana?* Revista Inscrita, Brasília, n. 14, dez. 2013.

\_\_\_\_\_. *Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos*. 8ª edição. São Paulo: Cortez, 2010.

BARROSO, Luís Roberto. *Curso de Direito Constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

BENSAÏD, Daniel. Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política. In: MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

CFESS. *Código de Ética do/a Assistente Social*. 10ª ed. rev. e atual. Brasília: Conselho Federal de Serviço Social, 2012.

CFESS. *CFESS Manifesta*. Seminário Nacional de Serviço Social e Direitos Humanos, Palmas, 2012. Disponível em: [http://www.cfess.org.br/arquivos/cfessmanifesta2012\\_semdh2012-final-ALTERADO.pdf](http://www.cfess.org.br/arquivos/cfessmanifesta2012_semdh2012-final-ALTERADO.pdf). Acesso em: 10 dezembro 2015.

CÍCERO. Das Leis. In: ISHAY, Micheline R. (org.). *Direitos Humanos: Uma Antologia*. São Paulo: Edusp, 2006.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. **Constituição (1787)**. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/constituicao-dos-estados-unidos-da-america-1787.html>.>. Acesso em 15 outubro 2015.

COMPARATO, F. Konder. *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*. 10ª ed. rev. atual. 2ª tir. São Paulo: Saraiva, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson. Notas Sobre Cidadania e Modernidade. In: *Estudos de Política e Teoria Social*. Praia Vermelha. Vol. 1. Nº 1. Rio de Janeiro: UFRJ, págs. 145-166, 1997.

ENGELS, Friederich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. São Paulo: Edipro, 2011.

FORTI, Valéria; BRITES, Cristina Mª Brites (org.). *Direitos Humanos e Serviço Social: polêmicas, debates e embates*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2013.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. 2ª ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

HARVEY, David. *Para entender o capital* (livro 1). São Paulo: Boitempo, 2013.

HOBBSAWN, Eric J. *A era das revoluções: 1789-1848*. 25. Ed, 3ª reimp. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

ISHAY, Micheline R. (org.). *Direitos Humanos: Uma Antologia*. São Paulo: Edusp, 2006.

KARNAL, Leandro. Estados Unidos, liberdade e cidadania. In: PINSKY, PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi, (orgs.). *História da Cidadania..* 2ª. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

LENIN, Vladimir. *As três fontes*. 1ª ed., 4ª reimp. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LOCKE, John Locke. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

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

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASCARO, Alysson L. *Introdução ao Estudo do Direito*. São Paulo: Atlas, 2015.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2014.

MCLELLAN, David. *Karl Marx: Vida e pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1990.

MEHRING, Franz. *Karl Marx: a história de sua vida*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Sundermann, 2014.

MONDAINI, Marco. *Direitos Humanos*. São Paulo: Contexto, 2006.

NETTO, José Paulo. A Construção do Projeto Ético-Político do Serviço Social. In *Serviço Social e Saúde: Formação e trabalho profissional*. Ana Elizabeth Mota [et. al.], (orgs.), São Paulo: Cortez, OPAS, OMS, Ministério da Saúde, 2006, p; 141-160

\_\_\_\_\_. *Introdução à obra de Marx*. n.d. Disponível em: <<http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/07/Introdução-à-obra-de-Marx-José-Paulo-Neto.pdf>> Acesso em: 07 outubro 2015).

\_\_\_\_\_. *O que é marxismo*. Coleção Primeiros Passos: 148, 9ª ed., 2ª reimp. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

\_\_\_\_\_. Prólogo à edição brasileira. In: MARX, Karl. *Para a questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

NETTO, J. Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. (Biblioteca Básica de Serviço Social, v. 1.) 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

PINSKY, PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi, (orgs.). *História da Cidadania*. 2ª. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

POMAR, Wladimir. *História do socialismo*. Cadernos de formação (vol. 2). 1ª ed. São Paulo: Editora Página 13, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

RUIZ, Jefferson Lee de Souza. *Direitos Humanos e concepções contemporâneas*. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Silvana M. M. *Direitos Humanos dominação ideológica e resistência*. Revista Inscrita, Brasília, n. 11, CFESS, 2009.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 11ª ed., rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

SILVA, José Fernando Siqueira da. *Serviço Social: resistência e emancipação?* 1ª ed. São Paulo: Cortez, 2013.

SILVA, Maria Lucia Lopes da. *Previdência social no Brasil: (des)estruturação do trabalho e condições para sua universalização*. São Paulo: Cortez, 2012.

TONET, Ivo. Para além dos direitos humanos. *Novos Rumos, São Paulo*, v.37, p.63-72, 2002.

TRINDADE, José Damião de Lima. *Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels*. Dissertação (Mestrado em Direito Político e Econômico) - Programa de Pós-Graduação "Stricto Sensu" em Direito político e Econômico. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2010.

WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política* (vol.1). 14ª ed. São Paulo: Ática, 2006.

WOOD, Ellen. *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. 1ª ed, 1ª reimp. São Paulo: Boitempo, 2006.