

# A FORMAÇÃO DA SUPERESTRUTURA JURÍDICO-MORAL DA MODERNIDADE: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

## THE FORMATION OF THE LEGAL AND MORAL SUPERSTRUCTURE OF MODERNITY: A HISTORICAL PERSPECTIVE

Abraão Pustrelo DAMIÃO<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este trabalho avalia, a partir de uma visão materialista, sobretudo a de K. Marx, como a ascensão da burguesia e da organização produtiva capitalista estão ligadas à uma forma específica de ver a lei e as instituições dentro de um contexto histórico determinado: o início da modernidade. Por um lado, demonstra, através de uma análise histórica e bibliográfica, os pressupostos jurídico-morais subjacentes à legitimação da política burguesa e, por outro, analisa os efeitos decorrentes dessa legitimação para a formação da superestrutura jurídico-moral da modernidade. Pretendemos, com isso, apresentar uma visão geral desse movimento histórico e de suas consequências.

**Palavras-Chave:** Superestrutura; Modernidade; Sistema Legal; Materialismo Histórico.

**ABSTRACT:** This work examines, from a materialist point of view, above all that of K. Marx, how the rise of the bourgeoisie and the productive capitalist organization are linked to a particular way of seeing the law and the institutions within a specific historical context: the beginning of modernity. On the one hand, it is demonstrated, through a historical and bibliographical analysis, the legal-moral assumptions underlying the legitimization of bourgeois politics and, on the other, it is analyzed the effects arising from this legitimation for the formation of the legal-moral superstructure of modernity. It is intended to present an overview of this historical movement and its consequences.

**Keywords:** Superstructure; Modernity; Legal System; Historical Materialism.

### *Introdução: uma perspectiva materialista da história*

Ao pôr de ponta-cabeça a dialética do espírito hegeliana – que parte da ideia em si, passa pela ideia para si e retorna, realizando-se, enquanto ideia em si e para si, no estado absoluto através da história do conceito –, Karl Marx (1818-1883) estabeleceu uma dialética materialista da sociedade e da história, em que os conceitos são reflexos das condições materiais da existência e não variações de ideias absolutas.

Segundo Marx (2007, p.93-94),

---

<sup>1</sup>Professor de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP); Pós-doutor pela Universidade de São Paulo (USP); Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). E-mail: abraaod@ifsp.edu.br.

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, os intercâmbios espirituais dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.

Isso significa que o indivíduo não pode agir ou transformar o mundo a partir de ideias, como supunham os idealistas. É somente enquanto sujeito concreto, histórica e materialmente que ele se torna produtor (e produto) da realidade e, conseqüentemente, é capaz de modificá-la. Conhecer é, portanto, transformar a realidade enquanto o homem se transforma junto com ela, conhecer é um saber fazer, um saber fazer apreendido na relação com as coisas do mundo. A ação ante a especulação, a práxis ante a teoria, nunca o revés.

De forma mais clara, a dialética da práxis pode ser concebida da seguinte maneira: “a experiência consolidada pela práxis leva ao conceito desta, o conceito leva à teoria, a qual deverá, por sua vez, ser traduzida na práxis e nela ser reexaminada, novamente corrigida e ulteriormente desenvolvida em função da mesma práxis” (Mondin, 1985, p.109). “Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu” (Marx, 2007, p.94). “O homem conduz a sua vida em conformidade com o pensamento e não inversamente” (Mondin, 1985, p.100). O devir, de tal modo, forja-se desde o interior do indivíduo e não do exterior.

Ao enfatizar o realismo dos sentidos, Marx nos assegura que somos capazes de conhecer direta e objetivamente as coisas de maneira ativa e não passiva (como se fossemos receptáculos de ideias e condicionamentos exteriores). Para tanto, temos de assumir uma proposição, que foi motivo de muitas críticas ao marxismo, de que a matéria é, antes de tudo, um conceito filo-ontológico de onde parte a análise da teoria do ser; ela não é um conceito científico (físico/estático), como assumiram diversos intelectuais antimarxistas, e que o critério de verdade em Marx só pode existir enquanto práxis, como desenvolvimento histórico concreto e não como doutrina abstrata (Harvey, 2014).

Após determinar as bases do novo materialismo, Marx utilizou-se das proposições do pensamento de Friedrich Engels (1820-1895) para estabelecer sua teoria dialética da infraestrutura e da superestrutura, como forma de determinar quando e de que maneira as relações sociais se processam materialmente na realidade. Para Marx (1985), as relações de produção, compostas pelo conjunto de fatores de produção e suas interdependências, no interior do processo de produção capitalista, encontram, nas instituições sociais (Estado, direito, religião, educação etc.), suas formas de dominação, seja pela força, seja pela ideologia. Nesse sentido, a superestrutura garante as relações de dominação necessárias à infraestrutura, enquanto esta garante, por meio das relações de produção e troca, a sobrevivência daquela. Sendo assim, o materialismo dialético de Marx refere-se ao movimento histórico geral que conduz à realidade, tanto aos princípios gerais que formam a infraestrutura das relações de produção, que sustentam a distribuição dos fatores de produção, quanto aos princípios da superestrutura, que legitimam cultural e socialmente essa distribuição. Isso significa que, enquanto os princípios (movimentos) gerais determinam a evolução econômica, os princípios (movimentos) particulares determinam a evolução social da sociedade através das superestruturas que moldam, a seu modo, a consciência social. Ou seja, a sociedade constitui-se como movimento de uma totalidade dialeticamente estruturada pela infraestrutura e superestrutura.

A originalidade desse movimento dialético, segundo Mondin (1985, p.103), é que ele

se funda na oposição imanente entre a evolução da infraestrutura e a conservação da superestrutura. Enquanto a superestrutura, que beneficia as classes dominantes, tende a conservar-se e resiste ao estímulo da evolução econômica, a infraestrutura, isto é, as relações dos meios de produção, tende sempre a mudar com a evolução natural dos meios de produção. Quando chega a certo ponto, a tensão entre infraestrutura e superestrutura se torna tão forte que não consegue mais reprimi-la e é arrastada por ela. Temos então a revolução que institui violentamente uma nova ordem.

São, portanto, os antagonismos do movimento histórico-material que fazem com que, em determinada etapa do desenvolvimento social,

as forças produtivas materiais da sociedade entrem em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então (MARX, 2008, p.47).

Essa visão de movimento histórico compreende um modelo de crescimento e desenvolvimento progressivos das forças produtivas e, ao mesmo tempo, a inflexibilidade da ordem social. Nas palavras de Marx (Ibidem, p. 48),

uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade. Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir.

De uma forma ou outra, isso implica que as atividades humanas e seus resultados determinam “certas regras e costumes e exigem o ajustamento de umas e outras às novas circunstâncias” (JOUVENEL, 1978, p.257). Esse ajustamento, no entanto, não se dá de forma gradual (visão neoclássica), mas através de crise/revolução/separação de uma etapa de desenvolvimento das forças produtivas para outra. Importante ressaltar que isso não pressupõe uma visão histórica determinista, como se a marcha da história já estivesse desenhada, mas que há determinações históricas que ditam o movimento dialético da história (HARVEY, 2014).

É por isso que Marx (2008, p.47) afirma que a lei e as formas políticas não formam um sistema hermético, mas são, na realidade, fruto de um movimento histórico e social.

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” [...] A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência.

Apesar da superestrutura jurídico-moral constituir-se histórica e socialmente, portanto, nunca de forma universal, há um caráter de racionalidade universal na sua formação. Esse caráter universal é a razão de classe, pois, como Marx (1985, 2007 e 2012) deixa claro, existe uma racionalidade burguesa na Inglaterra, França, Alemanha, etc., assim como uma racionalidade proletária em todos os países em que o capitalismo avançou. Se, no entanto, o proletário não consegue ter dimensão dessa racionalidade e de seu papel histórico, isso ocorre porque a classe burguesa opera através de mecanismos muito mais abrangentes que a mera atividade econômica e que, entre esses mecanismos, a superestrutura jurídico-moral tem papel fundamental na manutenção da desigualdade, pois é ela que “justificava” a assimetria do poder social e a submissão da classe trabalhadora a condições degradantes, seja através do medo – da ação violenta do estado –, seja através imputação da ideologia burguesa aos trabalhadores, oferecendo a eles uma falsa consciência. Assim, ele nos alerta que, se quisermos encontrar o “lastro” da razão histórica da superestrutura jurídico-moral da modernidade, temos que olhar as

entranhas das classes sociais em conflito, já que são elas que unificam o entendimento histórico e as lutas da história.

Essas observações são importantes, pois a análise que se segue adota a perspectiva marxista acerca da superestrutura jurídico-moral da modernidade, uma vez que, enquanto parte da superestrutura capitalista, o direito, o Estado e suas formas políticas foram tomados como expressões de relações matérias específicas por possuírem fronteiras geográficas e temporais particulares e por serem entendidas, no contexto capitalista, como relações de opressão e injustiça, pois constituem armadilhas ao ímpeto revolucionário e representam os interesses da classe dominante para atingir seus fins.

Em termos de recorte temporal, tomamos a Modernidade como a consolidação dos pressupostos teórico-econômicos e culturais de um movimento político e epistemológico que se iniciou durante a era moderna – neste trabalho, compreendida como o período, em termos cronológicos, do início do Renascimento (século XVI) até o século XVIII, mas que só obteve status normativo durante o século XIX, quando houve a consolidação das revoluções burguesas, sobretudo após 1848. É importante destacar, no entanto, não ser possível falar de apenas uma modernidade. Existem, na verdade, múltiplas modernidades que se estendem do campo político ao econômico, da esfera filosófica à cultural e do âmbito artístico ao geográfico. Portanto, para escapar de generalizações abstratas, é fundamental sublinhar que esta pesquisa delimitou a discussão sobre a modernidade a partir do movimento histórico anglo-franco-germânico e de seus respectivos contextos geopolíticos, não permitindo, com isso, abstrações muito vastas que, além de inapropriadas, poderiam se tornar indevidas<sup>1</sup>.

Salientamos, ademais, que todo sistema epistemológico, mesmo que proporcione novos e genuínos *insights*, é partidário ou incompleto, portanto, incapaz de fazer justiça à quantidade de fatos e elementos pertencentes à realidade social. Isso não significa que a pesquisa social é carente de objetividade, apenas evidencia seus limites e deixa o campo aberto para novas contribuições, as quais esperamos trazer também com este trabalho.

#### *As bases da superestrutura jurídico-moral durante a era moderna*

Tornando-se a sociedade, com o passar do tempo, mais civilizada e mais estável, as diferentes relações entre os homens se tornam mais complicadas e mais numerosas. A necessidade das leis civis faz-se sentir vivamente. Nascem então os legistas; eles saem do recinto obscuro dos tribunais e do reduto poeirento dos cartórios e vão ocupar um lugar na corte do príncipe, ao

lado dos barões feudais cobertos de arminho e de ferro (TOCQUEVILLE, 2005, p.8).

Existem aspectos fundamentais entre a burguesia ascendente, o direito e a política que emergiram durante a era moderna e se estenderam até o século XIX e que não podem ser menosprezados se quisermos compreender o processo histórico e social que erigiu uma superestrutura jurídico-moral sobre as bases de relações de poder na modernidade.

Seguindo a tradição materialista, Tigar e Levy (1978) apontam que os acordos e arranjos jurídicos compostos pela burguesia e para a burguesia, durante os séculos XVI–XIX, ancoraram-se em seis concepções jurisprudenciais: a) o *direito romano*, utilizado para acolher e expandir a atividade comercial; b) o *direito feudal* ou senhoril, usado para estipular as regras de dominação, respeito e exploração dentro da atividade econômica; c) o *direito canônico*, reivindicado por parte dos burgueses como um direito exclusivo sobre o comércio e seus dividendos; d) o *direito real*, que explicitava e legitimava o uso da força para controlar e subjugar aqueles que não faziam parte ou não respeitavam a hierarquia política do Estado; e) o *direito comercial*, derivado do direito romano, mas ajustado aos interesses daqueles “cujo negócio era o próprio negócio”, e f) o *direito natural*, a assertiva burguesa de que “a combinação das regras que melhor serviam ao comércio livre era eternamente verdadeira, estava de acordo com o plano divino e era axiologicamente sábia” (TIGAR; LEVY, 1978, p.24)<sup>2</sup>.

O burguês letrado sabia que “a liberdade de comprar e vender mediante contratos veio a ser investida do poder temporal e espiritual do papado” (Ibidem, p.25), havia sido estabelecida pelo direito romano e que os romanos também haviam sido responsáveis pelo conceito de pessoa jurídica, “como pessoa artificial, fictícia, com direito a comprar, vender e pleitear direitos no tribunal” (Ibidem, p.32). O resgate atualizado, pelos juristas burgueses, do direito romano serviu para o desenvolvimento do sistema organizacional da empresa capitalista sob os auspícios de sociedade anônima (como as Corporações de Ofício)<sup>3</sup>. Esse novo status jurídico das empresas (quando consolidado) dificultou punições e favoreceu a formação de monopólios econômicos, uma vez que a sociedade anônima não era vista como um todo legal, mas como a soma dos indivíduos portadores de direitos que pertenciam a ela; conseqüentemente, as reclamações e conflitos, só poderiam ser discutidos no âmbito particular.

O escamoteamento dos acionistas-proprietários sobre a tutela da pessoa jurídica desobrigava os donos de terem responsabilidades ou apenas lhes imputavam responsabilidade mínima sobre os prejuízos ou falência das empresas. Mesmo que

tivessem deixado milhares no agravo, nada poderia ser exigido dos proprietários além do montante de investimentos que eles haviam feito naquela empresa, independentemente de sua fortuna pessoal. Os advogados burgueses resgataram o jurista romano Eneo Domitius Ulpianus (150-223) para justificar esta posição. Em quase todos os litígios envolvendo empresas durante a era moderna, lembravam as palavras de Ulpianus: “a propriedade e as dívidas de uma pessoa jurídica não constituem propriedade e dívidas de cada um de seus membros; e mesmo que a pessoa jurídica exista na singularidade de um único dono, ela deve ser tratada de forma distinta dele”<sup>4</sup>.

Por outro lado, a constituição de grandes feiras comerciais na Europa da era moderna demandou a formação de tribunais privados por parte dos mercadores. Neles, os principais juízes eram os clérigos pertencentes ao mosteiro ou à igreja mais próxima, que atuavam e sustentavam os precedentes legais para reestabelecer a lei romana aplicada às sociedades anônimas e aos contratos. Em troca da atuação jurídica, os comerciantes financiavam catedrais, santuários, universidades e diversas mordomias à abadia, muitas vezes colocando a Igreja contra os monarcas e senhores feudais.

A Igreja tolerava apenas o “preço justo” e exigia o pagamento de “salários justos”, mas se os laços feudais fossem destruídos ou debilitados e entrassem em ação as forças do mercado o “justo” poderia facilmente significar “aquilo que o mercado tolerará (Ibidem, p. 54).

A Igreja foi, no período de ascensão capitalista, muito mais que guardiã intelectual e legal das escrituras romanas e sua atuação jurídica foi muito além da intermediação e deliberação da usura. Segundo Elias (1994), por diversas vezes, a Igreja se uniu à classe dos proprietários e legislou em seu favor. Não é de se estranhar, portanto, que, da Igreja Católica, os burgueses incorporaram a ritualística processual, bem mais definida e previsível que os julgamentos arbitrários da Idade Média. Adotaram o juramento como o modo mais satisfatório de se obter a verdade, já que o depoente, caso mentisse, sofreria o castigo, inescapável, de Deus. Como asseguram Tigar e Levy (1978), as noções de justiça e consciência, em termos jurídicos, derivam justamente do direito canônico, de uma preocupação com a alma.

Neste contexto, os burgueses também exerceram forte pressão sobre os senhores feudais, tracionais ou advindos da própria alta burguesia, para que abandonassem o direito feudal costumeiro (falado) em favor de um direito escrito, contratual, que fosse mais uniformizado e facilitasse a exploração dos camponeses e o livre comércio. Essa era uma condição necessária, segundo Elias (1994), porque o aumento da interdependência – das cadeias produtivas, das trocas comerciais e da divisão social do

trabalho –, bem como o alargamento das experiências urbanas, que provocou o convívio entre indivíduos desconhecidos e balançou a segurança da vida comunitária e da tradição, trouxeram consigo a necessidade de relações contratuais mais impessoais e, ao mesmo tempo, gerais à manutenção da “paz social”.

Já o direito comercial, derivado do direito romano e resgatado pelo mercantilismo, foi fundamental para, por um lado, os mercadores lograrem justificar o lugar do comércio na simetria da vida feudal, ajustando suas atividades ao direito feudal e/ou atingindo seus pontos fracos para elevarem seus ramos de atuação e criarem as instituições comerciais (bancos, guildas, armazéns, portos, etc.) necessárias para controlar o capital móvel (moedas, bens e serviços). Por outro lado, o direito comercial foi essencial para regulamentar as deliberações internacionais, criando e estabelecendo regras gerais para mediar as trocas (cada vez mais) comuns entre as nações.

O direito comercial constituía uma forma de direito internacional, cujos elementos fundamentais eram a facilidade com que permitia que as partes entrassem em contratos executórios, a ênfase na segurança dos contratos e a variedade de expedientes que continha para o estabelecimento, transmissão e recebimento de créditos” [...]. No que interessa ao mercador e comerciante internacional, era indispensável. Era, pelo menos em teoria, uniformemente aplicado a transações entre homens de negócio de todas as nações (TIGAR; LEVY, 1978, p. 60).

A penetração dessas prerrogativas mercantis em âmbitos nacionais e internacionais foi imprescindível para o surgimento, mais adiante, de legislações pátrias de tipo burguês (na Inglaterra, durante a Revolução Gloriosa (1688-1689) e a aprovação do *Bill of Rights*, e, na França, durante a Revolução de 1789) e para consolidar a consciência burguesa de pertencimento a uma classe, com direitos e deveres, durante a era moderna. Como diz F. Engels (1979, p.2), acerca desse período, “as nações efetuaram algumas aproximações, concluíram tratados de comércio e amizade, entraram em negociações e testemunharam todas as amabilidades possíveis em honra ao máximo lucro”.

Os juristas burgueses foram perspicazes também ao aliarem-se, no início, à realeza e apropriarem-se da jurisprudência real, que explicitava e legitimava o uso da força para subjugar aqueles que não faziam parte da hierarquia política do Estado. Para os burgueses, a realeza era uma aliada valiosa; para a realeza, os mercadores eram amigos poderosos para assegurar recursos e excedentes comerciais. As monarquias atuavam para favorecer legal e judicialmente os comerciantes, enquanto estes realizavam vultosos empréstimos à coroa, assegurando a estabilidade das finanças públicas e garantindo a política expansionista que, por sua vez, os favorecia. Além



disso, os mercadores encontraram no Estado a segurança necessária, por meio do uso/monopólio da força, para suas atividades econômicas.

O que vemos aqui é que as aspirações da Coroa ao controle territorial coincidiam com as necessidades sentidas pelos mercadores de uma área comercial unificada. A aliança subsequente constituiu um fator crucial no poder legislativo da emergente classe burguesa e na evolução da economia mercantil para a indústria (TIGAR; LEVY, 1978, p.59-60).

Por sua vez, o jusnaturalismo foi adotado como a teoria jurídica geral da burguesia revolucionária, que confiava na ordem natural das coisas e não se intimidava em alegar inspiração divina para seus atos. A esse respeito, as obras de John Locke (1632-1704) e Immanuel Kant (1724-1804) foram as mais pronunciadas para justificar tal posição, sobretudo no que se refere à premissa de que, além de nascermos livres e iguais, nascemos com o direito inato à propriedade. Enquanto Locke (2001, p.156) assegurava que “o objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação de sua propriedade”, Kant (1724-1804) trouxe à tona, através de seu individualismo metodológico, a noção de que o justo é aquilo que está na medida, na consciência, de cada indivíduo, não no Estado. Vivendo no contexto do absolutismo prussiano (onde “todo poder emana de Deus”), Kant repudiou os abusos de qualquer governo autocrático. Contrariando o direito positivo, Kant nos pergunta: qualquer lei feita e imposta por um agente do estado é correta e/ou justa? A resposta é nenhuma, uma vez que justo é aquilo que cada um, no atributo de sua razão, tem dentro de si; e, uma vez descoberta, a razão seria a única e verdadeira fonte da justiça (MASCARO, 2002).

O direito natural foi pronunciado, dessa forma, durante a era moderna, para justificar a formação de sociedades civis ancoradas no contratualismo e na propriedade privada – visão diferente do direito positivo em que a legalidade está no próprio poder constituído legitimamente pelo Estado, como veremos adiante. Nesse sentido, o bem comum emanaria da capacidade dos homens, pensando racionalmente, de chegarem a consensos (leis universais) e seguirem esses consensos devido à boa vontade da humanidade.

A questão fundamental é que a suplementação das obrigações baseadas no status ou nas relações tradicionais, familiares ou de companheirismo, como no sistema feudal, por obrigações baseadas no contrato ou na livre negociação, para Tigar e Levy (1978, p.61-62), fez com que

O “direito natural”, na forma como essa expressão veio a ser usada pela burguesia, significasse sanção divina para o uso, de certa maneira, da força e

da violência [...] Essa elementar reivindicação à sanção divina constituiu o início da burguesia, a *burgens*, o ideal burguês de direito natural, em oposição àquele das hierarquias eclesiástica e feudal.

Isso significa que

a legitimidade do exercício do poder não poderia mais estar em uma instituição (monarquia) ou pessoa (rei) sobre-humanos, mas sim na unidade coletiva reunida em torno de espaços geográficos específicos, com traços culturais distintos da velha sociedade estamental e tendo o bem-comum (ou a busca por ele) como objetivo da atividade política (DAMIÃO, 2020, p.65).

A nova lógica do poder, assim, só poderia ser compreendida como um ciclo que se inicia no sujeito (dotado de direitos) e encerra-se no próprio sujeito (dotado de deveres), através da busca de uma unidade de poder (república democrática, monarquia parlamentar, etc.) que legitime a ação do poder sobre os indivíduos que, espontaneamente, sujeitam-se por meio do contrato social, vendo neste um benefício à sua preservação e ao bem-comum.

Nas palavras de Foucault (2000, p.60), é neste contexto que o burguês

Faz o discurso do direito, e faz valer o direito, reclama-o. Mas o que ele reclama e o que faz valer são os “seus” direitos – “são os nossos direitos”, diz ele: direitos singulares, fortemente marcados por uma relação de propriedade, de conquista, de vitória, de natureza. Será o direito de sua família ou de sua raça, o direito de sua superioridade ou o direito da anterioridade, o direito das invasões triunfantes ou o direito das ocupações recentes ou milenares.

Segundo E. Hobsbawm (2007), esse ideário jurídico burguês encontrou terreno fértil para sua consolidação na França pós-revolução. Influenciados pelas ideias iluministas e pelo jusnaturalismo, os revolucionários burgueses promulgaram, ainda em 1789, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. A declaração circunscreveu os direitos humanos tidos como naturais, portanto, praticáveis por todos os seres humanos em qualquer contexto; e, por serem naturais eram, também, universais, inalienáveis e sagrados<sup>5</sup>. A Declaração substituiu a visão de cidadão nascido livre pela visão de cidadão que, por direito, é livre. A judicialização da liberdade, nesse sentido, foi um poderoso instrumento ideológico para rechaçar a autoridade de qualquer governo que não repousasse sua legitimidade no consentimento dos governados (JOUVENEL, 1978).

Apesar de extensa, por sua importância histórica à formação do Estado e da moral modernos, achamos por bem transcrever os artigos da Declaração na íntegra:

A Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão:  
Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 2º. 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.

Art. 3º. O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.

Art. 4º. 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.

Art. 5º. 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 constringido a fazer o que ela não ordene.

Art. 6º. 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.

Art. 7º. 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.

Art. 8º. 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.

Art. 9º. 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.

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

Art. 11º. 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.

Art. 12º. 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.

Art. 13º. 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.

Art. 14º. 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.

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

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

Art. 17º. 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<sup>6</sup>.

Segundo os preceitos da revolução, que já havia abolido o feudalismo<sup>7</sup>, e a vontade popular expressa na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, Napoleão Bonaparte, em 1804, promulgou o mais importante estatuto civil da modernidade: o *Código de Napoleão*, ou a Constituição do Brumário, que chancelou o

processo legislativo burguês, “a criação e aplicação de normas legais específicas referentes a contrato, propriedade e rito processual” (TIGAR; LEVY, 1978, p.21) e, segundo Marcaro (2014), é o mesmo código civil utilizado pela maioria dos países ocidentais até hoje, com pouquíssimas variações. Liberdade – dos camponeses diante de seus senhores –, igualdade – da burguesia diante da lei para dar fim aos privilégios da nobreza e do clero – e fraternidade – entre todos os homens como sonho possível da realização da razão –, tornam-se o novo lema da França e de todo território conquistado por Napoleão. Nas próprias palavras de Napoleão, “a constituição [o código] baseia-se nos verdadeiros princípios do Governo representativo, nos direitos sagrados da propriedade, da igualdade, da liberdade. Os poderes por ela instituídos são fortes e estáveis” (JOUVENEL, 1978, p.76).

Em conjunto, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* e o *Código de Napoleão* formam os dois documentos mais importantes em termos morais da Revolução Burguesa. Ambos ilustraram com clareza a racionalidade do Iluminismo na linguagem da lei. Contudo, há uma diferença importante entre o Código e a Declaração. Enquanto a Declaração formou um ideário jurídico-filosófico sob os auspícios do Iluminismo, o Código foi o responsável por institucionalizar os princípios burgueses, quais sejam, da proteção da propriedade privada, da liberdade e deveres civis, da separação entre igreja e estado, da liberdade de comércio e da igualdade jurídica entre todos os indivíduos. Em outras palavras, o Código pôs em prática a ideologia jurídica burguesa em termos de um sistema de regras legais, que refletia suas aspirações, objetivos e valores (MASCARO, 2014).

O importante a destacar é que, a partir da Revolução Francesa e do avanço das relações capitalistas, os levantes de caráter liberal e nacionalista eclodiram em muitos cantos da Europa e os conflitos internos entre a nova ideologia e a velha ordem não cessaram até o momento da ruptura definitiva entre o “velho regime” e a “nova ordem” durante o século XIX. Em parte, isso ocorreu porque a expansão napoleônica, além da imposição militarista e do domínio econômico sobre os territórios subjugados, implementou nessas áreas os princípios e ideais da Revolução Francesa da soberania do povo e dos órgãos representativos, da abolição dos estamentos feudais, do desenvolvimento capitalista e do Iluminismo que, em conjunto, marcaram a escalada da ideologia burguesa sobre o ocidente que se revelaram concretamente nas Revoluções de 1820, 1830 e 1848, como assegura Hobsbawm (2007).

*Uma superestrutura que se consolida no século XIX e torna-se conservadora*

As revoluções burguesas durante o século XIX fizeram emergir uma nova classe dirigente que, obviamente, quis manter-se no poder, mas sua manutenção no poder dependia das mudanças almeçadas no curso revolucionário. De 1789 a 1848, a burguesia, mas também o proletariado, estava aprendendo a “fazer política”. Entretanto, a burguesia “aprendeu” na prática, já que se apoderou e dominou o poder estatal, a administração da coisa pública, e excluiu a outrora aliada classe proletária do processo decisório (MARX, 2012). Consequentemente, a fase seguinte do avanço burguês sobre a economia e o aparato jurídico-moral deixou claro que era dos proprietários a incumbência do destino da nação, de sua administração e sustentação, e que a ideologia do privado deveria dominar o espírito público.

Em termos jurídico-morais, isso ocorreu porque, após o sucesso revolucionário e a tomada do poder político, a burguesia transformou o direito natural em direito positivo (MASCARO, 2014). Para o jusnaturalismo, é no contraste entre a natureza e a práxis humana que surge a acepção do termo natureza. Quer dizer, é natural aquilo que não é originado pela ação humana, ou seja, o que é autônomo à atividade humana. Desse modo, faz parte da categoria de natureza tudo o que existe antes do homem e após ele sem seu envolvimento. Segundo Locke (2001, p.84),

“O estado de Natureza” é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens; todos os homens são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio, todos servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço; são portanto sua propriedade, daquele que os fez e que os destinou a durar segundo sua vontade e de mais ninguém. Dotados de faculdades similares, dividindo tudo em uma única comunidade da natureza, não se pode conceber que exista entre nós uma “hierarquia” que nos autorizaria a nos destruir uns aos outros, como se tivéssemos sido feitos para servir de instrumento às necessidades uns dos outros, da mesma maneira que as ordens inferiores da criação são destinadas a servir de instrumento às nossas.

Diferentemente de Thomas Hobbes (1588-1679), o estado de natureza em J. Locke, não pressupõe que o indivíduo tenha um direito ilimitado sobre tudo, o limite do próprio direito encerra-se no próprio indivíduo, que tem, de forma inalienável, direito à vida, à liberdade e à propriedade, esta quando fruto de seu trabalho. O direito de defesa pessoal e de seus bens é a única justificativa possível para a ofensa e a punição de outros. Ou seja, “o cidadão conserva sempre os seus direitos naturais (à vida, à liberdade, à propriedade privada, à família, etc.). O contrato social implica somente a

renuncia à defesa privada dos direitos e ao uso de alguns deles quando o bem comum o exige” (MONDIN, 1986, p. 106).

O direito natural é, portanto, profundamente diferente do direito positivo. No primeiro caso, as regras de conduta e as normas axiomáticas derivadas da natureza aplicam-se a princípios imutáveis, eternos e absolutos, enquanto as regras de conduta e as normas axiomáticas para o direito positivo derivam da imposição ou da convenção entre os homens. Nas palavras de Tigar e Levy (1978, p.284), “enquanto os positivistas salientam o sistema de coerção que aplica a ideologia, os defensores do direito natural focalizam as premissas da liberdade humana que a ideologia inevitavelmente formula. Abordam ambos o mesmo problema, ainda que de direções diferentes.”.

A segunda fase da ideologia jurídica burguesa, de caráter positivo, encontrou sua sustentação na filosofia hegeliana.

Embora Hegel exclua ações egoístas da esfera do Estado, ele mantém que o egoísmo deveria ter livre curso no que diz respeito às atividades da economia. Dentro da esfera da sociedade civil-burguesa os cidadãos individualmente deveriam ser livres para buscar seus fins particulares. A compreensão de Hegel da sociedade civil-burguesa reflete a emergência de um sistema econômico capitalista moderno e afirma o esforço de compreender esse sistema em termos filosóficos. Com respeito a isso a compreensão hegeliana de sociedade civil-burguesa claramente compartilha bases comuns com as teorias liberais [...] Cidadãos, que perseguem seus próprios interesses, seja desconhecendo ou conhecendo o que fazem, criam normas, práticas e instituições compartilhadas, acabando assim, por realizar o segundo princípio da sociedade civil-burguesa, nomeadamente, a universalidade (BOER, 2010, p.49).

G. Hegel (1770-1831), ao perceber esse movimento histórico entendeu a importância de uma sustentação institucional para o desenvolvimento da classe burguesa. Nesse sentido, abandonou a filosofia política kantiana em favor de uma concepção forte de Estado. O Estado seria, para ele, a encarnação da razão (a razão em si e para si) e o direito justo seria o direito positivo, já que a norma, a justiça, estaria na razão do Estado, enquanto um corpo político, não na razão individual.

Nos Princípios da Filosofia do Direito, Hegel (1997, p.37) escreve:

É assim que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo de racional em si. É um escrito filosófico e, portanto, nada lhe pode ser mais alheio do que a construção ideal de um Estado como deve ser. Se nele está contida uma lição, não se dirige ela ao Estado, mas antes ensina como o Estado, que é o universo moral, deve ser conhecido.

O autor prossegue:

O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe [...] O Estado, como realidade em ato da

vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (Ibidem, p.216-217).

Nesse sentido, podemos dizer que

Um Estado é racional, segundo Hegel, na medida em que realiza a unidade da liberdade subjetiva com a objetiva. Essa unidade é alcançada se os cidadãos e grupos particulares subordinam seus interesses aos interesses da sociedade enquanto tal e, se o Estado, por sua vez, representa o interesse da sociedade como um todo muito mais do que de indivíduos ou grupos particulares. Isso significa, de acordo com Hegel, que ambos, Estado e cidadãos, deveriam agir segundo as leis e princípios universais (BOER, 2010, p.48).

A filosofia hegeliana do direito incide, assim, numa difícil tentativa de harmonizar racionalmente o princípio moderno da liberdade individual com um olhar organicista da sociedade num contexto de disrupturas e rearranjos. Essa dicotomia fica clara nesta passagem:

nem para si nem na vontade particular dos indivíduos têm os diferentes poderes e funções do Estado existência independente e fixa: a sua raiz profunda está na unidade do Estado como “eu” simples deles. São estas as duas condições que constituem a soberania do Estado (HEGEL, 1997, p.252).

Metodologicamente, essa dialética possibilitou que Hegel, diferentemente de Kant, demonstrasse que a justiça e o próprio Estado são formas históricas e sociais e não eternas – imperativos categóricos. Além disso, que a evolução dos indivíduos traz consigo a necessidade de aperfeiçoamento do aparato estatal. A visão positivada da filosofia hegeliana visou, com isso, regular as relações decorrentes do convívio social: do convívio originado das relações entre os membros da sociedade; do convívio entre a sociedade, suas instituições e seus membros; e do convívio entre sociedades distintas (relações intercomunitárias ou internacionais). Essa visão foi a que melhor se enquadrou à ideologia burguesa. Tanto isso é verdade que, segundo Thompson (1998, p. 110-1),

o uso mais comum do termo [sociedade civil ainda] hoje é o que se atribui principalmente a Hegel, ou melhor, a uma certa interpretação da filosofia do direito de Hegel, de acordo com a qual a sociedade civil é constituída da esfera de indivíduos privados, organizações e classes reguladas pelo direito civil e formalmente distintas do estado.

Segundo Marx (2010), apoiados no conjunto de ideias de Hegel e da influência de seus discípulos para e na formação intelectual europeia, os burgueses de toga trabalharam, desde então, arduamente para que as leis garantissem a ordem social capitalista através de relações coercitivas. Em termos morais, isso significa que as instituições mais almejadas foram aquelas decorrentes da ideologia da sociedade civil.

Ideologia, no sentido negativo do termo, quando notamos que a propriedade privada não pode existir sem o uso da violência e a proteção do Estado, por um lado, e, por outro, que essa ideologia foi extensamente utilizada pela classe dominante para dar respostas às inferências externas decorrentes das relações sociais contestadoras da ordem vigente ou da unidade burguesa.

Agindo dessa forma, a partir do século XIX, os burgueses trataram a lei e o poder do Estado como objetos, portanto, identificáveis, mensuráveis e qualificáveis. Negaram o passado revolucionário e focaram-se no tempo presente. O Estado moderno passou, assim, a ser estruturado à luz da lei – o instrumento que estabelece e conserva a ordem social – e as relações legais passaram a ser baseadas, quase que exclusivamente, no trabalho livre (geração de mais-valia), na propriedade privada, na igualdade jurídica (não de condições, isonomia). O cidadão, sujeito de direitos, tornou-se nada mais que um indivíduo com direito de vender sua força de trabalho, de ter propriedade privada e segurança jurídica. Com isso, as relações de propriedade – vender, comprar, trocar – ganharam um protagonismo indiscutível.

Isso significou a interiorização da luta para dentro do próprio Estado, uma luta que a sociedade capitalista impôs a si mesma, a partir de seus próprios elementos e de seus próprios produtos. Se a Igreja buscou sua legitimidade nas escrituras sagradas e os reis absolutistas na evocação de uma “vontade divina”, a burguesia conservadora (via estado democrático) encontrou sua legitimidade no direito positivado, que repousa sua validade na suposta previsibilidade das regras jurídicas formais e dos ritos processuais, fazendo parecer que a ideologia jurídica estatal está ausente e acima das classes sociais que governa.

O fundamental a se notar é que esse processo levou ao solapamento das premissas revolucionárias do Iluminismo. O paradigma da emancipação iluminista, ancorado no poder da razão individual para a emancipação humana, foi abalado pelos ideólogos do liberalismo que transformaram a comunidade dos homens (sonhada pelos primeiros modernos) na comunidade dos proprietários, atacaram a ética pública em favor de uma moral privada e diminuíram a capacidade da filosofia política de lutar contra os privilégios da classe dominante. Nesse sentido, a lei burguesa tornou-se a forma institucionalizada da ideologia dessa classe e as decisões judiciais começaram a aplicar essa ideologia na prática, ao mesmo tempo em que a jurisprudência decorrente das decisões judiciais passou a reforçar o processo sobre o qual a ideologia burguesa foi forjada e trabalhada.



Em síntese, o que a burguesia conservadora fez, após se apropriar do Estado e sobre os auspícios da democracia liberal, foi regulamentar a desigualdade de classe e os conflitos por meio da ação política, tendo no parlamento, ou na Assembleia, o instrumento de controle, onde as lutas sociais eram debatidas no âmbito privado e representativo. Sobre a égide burguesa e à luz do positivismo jurídico, a liberdade como direito sagrado significou, principalmente, a liberdade dos indivíduos de firmarem contratos. Juridicamente, a instituição do contrato selou as relações políticas de tipo burguesa, já que o direito contratual aliado à abolição das prerrogativas ilegítimas da nobreza e do clero criou um invariável e indivisível “direito de propriedade”. O Estado burguês, desde então, foi estruturado para ser um instrumento de dominação de uma classe sobre outra, enquanto a perpetuação e a regulamentação das relações produtivas a favor da classe burguesa formavam o objetivo principal da ideologia jurídica compatível aos depositários do poder.

### *Considerações finais*

Em termos históricos, o início da modernidade foi imprescindível para que a infraestrutura capitalista se consolidasse e para que, junto com ela, uma nova visão jurídico-moral surgisse. Neste momento, a burguesia ascendente agiu para dissolver os vínculos e as relações da “velha ordem” que impediam seu desenvolvimento através de diferentes ações econômicas e jurisprudenciais. Paulatinamente, a condição de dependência direta e mútua entre os sujeitos passou a ser substituída por relações impessoais e objetivas até o momento em que os proprietários formassem a verdadeira comunidade capitalista e a ideia de propriedade, como algo inviolável, passou a constituir a assertiva burguesa de que algo que pertence ao indivíduo é dele contra todos os demais.

Observar os desdobramentos desse movimento histórico mostra-se importante, porque revela que toda ideologia, e as regras jurídico-morais que dela derivam, é uma criação social determinada pelo desenvolvimento (material e intelectual) da sociedade. O sistema legal não é uma condição natural ou “essencial” da vida humana. Há, portanto, uma analítica equivocada de muitos juristas (filósofos) burgueses de que as relações burguesas existiriam em qualquer contexto em que a noção de livre contrato prevalecesse, já que as premissas axiomáticas do direito burguês não se esboçam imediata e absolutamente, elas estão limitadas, no fundo, às relações econômicas que as engendram, ao estado de evolução das forças produtivas (de um mercado amplo,

consubstanciado e regido por um direito comercial) e a uma estrutura política submetida à uma ideologia que encontra no Estado e, conseqüentemente, nas ações políticas, sua justificação – através do uso da força e do poder. Nesse sentido, o direito burguês nada mais é do que a delimitação formal do poder político-econômico desta classe e condiz, portanto, com os efeitos esperados por aqueles que possuem tal poder. E, para que esse poder não seja interrompido, ele tem de (re)inserir e garantir, constantemente e de forma silenciosa, as relações de força que pressupõe. Ele representa, assim, uma das múltiplas formas de dominação – no interior de uma sociedade – de uma classe sobre outra.

## Referências

BOER, Karin de. *A Filosofia do Direito de Hegel: uma crítica moderna à modernidade*. Trad. Pedro Geraldo Aparecido Novelli. Revista Simbio-Logias, v.3, n.5, p.45-55, 2010.

DAMIÃO, Abraão P. *Ainda Somos Modernos? As Transformações da Modernidade no Contemporâneo*. Curitiba, CRV, 2020.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento, Vol. 1*. Trad. Manuel Ruas, Lisboa, Editora Estampa, 1994.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Trad. Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., vol 2, 1994.

ENGELS, Frederic. *Esboço de uma Crítica da Economia Política*. Trad. Maria Filomena Viegas, Revista Temas de Ciências Humanas, São Paulo, Ed. Ciências Humanas, nº 5, 1979, p.1-29.

HEGEL, G.H.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. Trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves. 25ª ed., São Paulo, Edições Loyola, 2014.

HOBBSAWM, Eric. *A Era das Revoluções*. Trad. Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel, 21ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007.

JOUVENEL, Bertrand de. *As Origens do Estado Moderno: Uma História das Ideias Políticas no Século XIX*. Trad. Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil: Ensaio Sobre a Origem, os Limites e os Fins Verdadeiros do Governo Civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3ª ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2001

MARX, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política*. Volume I e Volume II. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kthe. São Paulo, Abril Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *A ideologia Alemã*. Trad. Luciano Cavini Martorano; Nélio Schneider e Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Uma Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad. Florestan Fernandes. 2ª ed, São Paulo, Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo, Boitempo, 2010.

MASCARO, Alysson. *Introdução à Filosofia do Direito*. São Paulo, Editora Atlas, 2002.

\_\_\_\_\_. *Marx, Engels e a Crítica do Estado e do Direito*. IV Curso Livre Marx-Engels, São Paulo, USP, 2014.

MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do ocidente*. Vol. III. Trad. Bênoni Lemos, 2ªed. São Paulo, Edições Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do ocidente*. Vol. II. Trad. Bênoni Lemos, 2ªed. São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

THOMPSON, John. B. *A Mídia e a Modernidade: Uma Teoria Social da Mídia*. Trad. Wagner de Oliveira Brandão. 5ª ed. Petrópolis, Vozes, 1998.

TIGAR, Michael. e MADELEINE, Levy. *O Direito e a Ascensão do Capitalismo Moderno*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1978.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro I. Leis e Costumes. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo Martins Fontes, 2005.

---

<sup>1</sup> Ver Harvey (2014) e Hobsbawm (2007) para observar como esses autores explicitam e argumentam a favor destas importantes distinções e que sustentaram o recorte analítico.

<sup>2</sup>A discussão a seguir sobre o desenvolvimento jurídico burguês durante a era moderna está, sobretudo, em Tigar e Levy (1978, p.13-67), Elias (1994) e Delumeau (1994).

<sup>3</sup> Como destaca Delumeau (1994), as corporações apareceram para regular o processo produtivo artesanal, reger os horários de trabalho, estipular o que produzir e qualificar os produtos, enfrentar as fraudes e as falsificações, extinguir a concorrência, manter o monopólio das técnicas produtivas e legitimar o controle e a hierarquia dos mestres sobre os recém-formados mercados urbanos. Foram, portanto, fundamentais para a expansão inicial do capitalismo e delas também saíram, mais tarde, grande parte da burguesia europeia. Entre as corporações que mais se destacaram no período, estão as dos construtores e as dos artesãos.

<sup>4</sup> “*Si quid universitati debetur, singalis non debetur; nec quod debet universitatis singali debet*”.

<sup>5</sup> Contudo, nessa época, não se referiam às mulheres e à escravidão. A escravidão seria abolida somente na Convenção Nacional em 1794. Em 1791, Marie Gouze publicou um belíssimo tratado chamado *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* que reivindicava o mesmo status jurídico e social para as mulheres. Porém, sua declaração foi negligenciada tanto política como academicamente até sua republicação em 1986, por Benoîte Groult na obra *Olympe de Gouges*, como ficou conhecida Marie Gouze.

<sup>6</sup> In *Textos Básicos sobre Derechos Humanos*. Madrid. Universidad Complutense, 1973, traduzido do espanhol por Marcus Cláudio Acqua Viva. APUD. FERREIRA Filho, Manoel G. et. all. *Liberdades*

Públicas São Paulo, Ed. Saraiva, 1978. Disponível em:

<https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/414/2018/10/1789.pdf>. Visualizado em 11/06/2022.

<sup>7</sup> Em 3 de novembro de 1789, “A Assembleia Nacional extingue por completo o regime feudal e decreta que todos os direitos e deveres, feudais e pessoais, que favoreçam a servidão são abolidos sem indenização e que todos os demais são declarados sujeitos a recompra, e que o preço e os meios de recompra serão fixados pela Assembleia Nacional. Os direitos não ab-rogados por este decreto continuarão aplicáveis até que sejam compensados” (Apud. Tigar e Levy, 1978, p.240).

Artigo recebido em 13/08/2022

Aceito para publicação em 23/01/2023