Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Irineu João Simonetti Filho

Autonomia e universalidade

As condições da ideia moderna de liberdade

São Paulo
2014

Irineu João Simonetti Filho

Autonomia e Universalidade:
as condições da ideia moderna de liberdade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Professor Dr. Milton Meira do Nascimento.

São Paulo
2014

Folha de aprovação

Irineu João Simonetti Filho. Autonomia e universalidade: as condições da ideia moderna de liberdade. 2014. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Data da aprovação:

Banca Examinadora:

**“De fato, se a vontade se combinar um dia completamente com a razão, passaremos a raciocinar em vez de desejar, justamente porque não podemos, por exemplo, conservando o uso da razão, querer algo desprovido de sentido e, deste modo, ir conscientemente contra a razão e desejar aquilo que é nocivo a nós próprios...e visto que todas as vontades e todos os raciocínios podem ser realmente calculados (...) será possível elaborar uma espécie de tabela, e nós passaremos realmente a desejar de acordo com esta.”
(Dostoievski)**

RESUMO

Irineu João Simonetti Filho. Autonomia e universalidade: as condições da ideia moderna de liberdade. 2014. 196 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

O objetivo é analisar as condições da democracia através da relação que as ideias de liberdade e de igualdade assumem na tradição moderna. Propõe-se fazê-lo tendo como referencial a tradução filosófica daquelas ideias políticas nos princípios da autonomia e da universalidade, que a democracia liberal tensiona e cuja associação caracteriza a tradição coletivista. Ao final deve ser demonstrado que não apenas o comunismo é compatível com a ideia de liberdade, como também que a ideia de comunismo é a única que permite conceber a plena compatibilidade entre a igualdade e a liberdade, um ideal de articulação entre a mudança histórica e a estabilização normativa que tem como pressuposto a universalização da autonomia.

Palavras-chave: democracia, socialismo, comunismo, igualdade, liberdade.

ABSTRACT

Irineu João Simonetti Filho. Autonomy and universality: the conditions of the modern idea of freedom. 2014. 196 f. (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

The objective is to analyze the conditions of democracy through the relation that the ideas of freedom and equality assume on modern tradition. As a philosophical reference is the translation of those political ideas to the principles of autonomy and universality, stressed by liberal democracy and reconciled by the collectivist tradition. At the end it will be demonstrated not only that communism is compatible with the idea of freedom, but also that the idea of communism is the only one to achieve the full compatibility between freedom and equality, an ideal of articulation between the dynamics of history and the normative stabilization which presupposes the universalization of autonomy.

Key Words: democracy, socialism, communism, equality, freedom, liberty.

Índice

1) Autonomia e universalidade.....	8
2) Razão e História.....	19
3) A ambivalência da teoria neo-republicana da liberdade.....	42
4) O paradoxo da universalização dos direitos subjetivos.....	55
5) Rousseau: a liberdade como Vontade Geral.....	67
6) Hegel: a liberdade como Vontade Livre.....	74
7) A inversão da dialética materialista-histórica de Marx.....	82
8) Socialismo e democracia.....	99
9) Gramsci: a liberdade como Hegemonia.....	122
10) O despotismo da liberdade.....	135
11) Democracia liberal e desobediência civil.....	152
12) Da necessidade privada à liberdade pública, ou o fim do fim de uma ideia.....	174
Bibliografia.....	186

Autonomia e universalidade

A experiência política moderna associou a democracia liberal à liberdade a tal ponto que, quando as expressões não são consideradas sinônimas, é como se a liberdade só pudesse se materializar através da democracia liberal. Mais do que isso, é como se a democracia fosse, por falta de alternativas factíveis, o regime político que melhor garantisse a liberdade individual e, portanto, representasse a expressão do melhor arranjo político adequado a tornar compatíveis os fins individuais, um objetivo que por si só caracterizaria a superioridade desse modelo de convivência. Em uma tal sociedade a tolerância é tida como um bem estimável por si só uma vez que garantiria as vantagens de uma sociedade pluralista em que cada um seria o senhor absoluto da sua vida independentemente dos efeitos que ela tem sobre os demais, já que nem estes podem lhe impor limites, nem o modelo de Estado correspondente se propõe a fazê-lo. Assim, uma sociedade pluralista supostamente harmonizaria a diversidade dos fins individuais e por essa razão, ainda que não seja perfeito, é tido como o “menos pior” dos regimes, e os seus desvios são em geral atribuídos ao “fator humano”, de modo que sub-repticiamente a crítica moral toma o lugar da crítica política. Assim se consideram as vantagens supostamente incontrastáveis da democracia liberal:

“Tendo em vista esse modelo [monárquico], designa-se o traço revolucionário e sem precedentes da democracia. O lugar do poder torna-se um *lugar vazio*. Inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito. Vazio, inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial – o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política.”¹

¹ **Lefort**, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 32.

Mas e se nos perguntássemos, com um espírito investigativo imune às supostas evidências de um hiper-realismo que dispensariam a teoria como instrumento de interpretação da realidade: e se as suposições sobre a democracia estiverem erradas, e as consequências negativas do sistema político não decorrerem tanto dos desvios de sua aplicação quanto da sua aplicação mesma? Ainda que se possa reconhecer a democracia liberal como uma etapa do avanço civilizatório representado pelo movimento de universalização da ideia de liberdade, a tradição crítica questiona o seu formalismo:

“Essa igualdade dos indivíduos na liberdade de se acordarem entre si é, contudo, uma igualdade *jurídica*, isto é, uma liberdade de direito e não de fato. Em outras palavras, o direito, a lei não intervém. A igualdade que o direito burguês figura é na base de uma personalidade abstrata que caberia ao indivíduo em si e destacado das situações concretas em que se encontra ou pode se encontrar. (...) Decorre daí que a liberdade de cada um variará muito, pois será função da desigualdade real existente à margem da esfera jurídica. (...) O funcionamento do regime burguês, a democracia liberal, fundado como se acha na livre determinação e consentimentos dos indivíduos, resulta afinal da concorrência e choque dessas vontades individuais, cada qual procurando estender no máximo a sua ‘liberdade’ e raio de ação. A liberdade de cada indivíduo se acha assim limitada pela liberdade dos demais. (...) Essa liberdade será portanto maior ou menor, na proporção das desigualdades entre os indivíduos.”²

Qualquer que seja a posição assumida é certo que os ideais universalistas da Revolução Francesa não se incorporaram tanto à prática quanto à teoria, e o próprio modo de pensar essa contradição é condicionado pelos termos em que está posta: liberdade e igualdade se confundem em substância, tornando escorregadia a tentativa de pensar a sua relação recíproca uma vez que o seu significado remete a uma mesma realidade: a democracia liberal.

As dificuldades conceituais parecem convencer de que a única alternativa teórica à democracia liberal seria o terror revolucionário, que por motivos práticos comprovados pela experiência histórica deveria ser proscrita. Assim, é como se a única alternativa válida de organização social fosse a atual, pois embora o mundo real esteja longe do ideal, bastaria o bom senso para não questionar os princípios dos quais ele decorre e que, progressivamente, tenderiam a conduzir a uma maior justiça social. A

² **Prado Jr.,** Caio. O que é liberdade. São Paulo: Círculo do Livro, 1991, p. 13/15.

disputa política se limitaria, assim, a um consenso tácito em torno do sistema político representativo da democracia liberal, já que ainda que a sociedade precise ser continuamente reformada, o seu funcionamento, com ajustes sutis, garantiria um aperfeiçoamento perpétuo até o limite permitido pela natureza humana, dimensão da existência à qual sempre se pode endereçar residualmente qualquer *deficit* civilizatório.

Ou seja, nada haveria de ser emendado estruturalmente (regulando-se as instituições), tratando-se apenas de *administrar institucionalmente os problemas institucionais*, pois as instituições seriam o *locus* da correção das falhas de percurso dos *homens reais*, desvios que eles haveriam de cometer em qualquer sistema político porque afinal nenhum projeto de convivência estaria imune aos desvios das intenções humanas. De modo que a tendência reducionista de se analisar a coletividade a partir das instituições, sobrepõe-se uma outra, a de reduzir a análise das instituições a uma suposta natureza humana decaída ou corrompida (que os seus desvios possam decorrer do próprio sistema é tido como uma questão secundária ou pelo menos superada pela democracia liberal). Por isso, qualquer análise social parece exigir a retomada de análises da historicidade da democracia liberal na totalidade de suas determinações e consequências, para superar a sugestão de que seja um sistema a-histórico e, portanto, eterno que, por não ter alternativa válida, seria a expressão do fim da História entendida como um horizonte de transformações sociais.

Como diferenciar a ideia de democracia de sua forma liberal-conservadora (histórica), sem recair em um conceito a-histórico? De fato, a democracia e a liberdade têm uma relação indissociável: quanto maior uma, maior a outra, e diz-se que a democracia pode ser medida pelo caráter de suas penas, tido como um aspecto sensível da experiência de liberdade (a suposição é óbvia, já que em regimes sem liberdade os inimigos são perseguidos com discricionariedade autoritária). Assim, parece evidente que há algum conteúdo civilizatório na democracia, tanto que os próprios protagonistas do terror revolucionário o reconheciam através da democracia direta. No entanto, na democracia liberal a liberdade não se identifica com a democracia.

Assim, ao se falar de democracia em geral nada se conclui, e quando muito chega-se a um consenso sobre aquilo de que se fala. A tradição das disputas em torno do conceito enfraqueceu a correspondência entre a instituição e a ideia, que foi aplicada para legitimar diferentes situações. Por isso, mais do que em qualquer outro tema da filosofia política, tratar de democracia implica remeter à história do conceito. Nisto está

implícito *o papel da História como o método da filosofia política*. Trata-se de apreender o movimento em que o conceito se realiza na História ao mesmo tempo em que esta é direcionada conceitualmente, já que é uma função do método definir onde termina o conceito e onde começa a política.

A evolução histórica da ideia de democracia pode ser compreendida através da disputa entre os ideais coletivista e individualista pela ideia de liberdade. Assim, a democracia corresponde a um princípio de conteúdo invariável que garante a sua identidade conceitual independentemente da sua forma institucional até o limite do seu conceito. Esse conteúdo da democracia pode ser descrito, em termos gerais, com a célebre fórmula “do povo, pelo povo, para o povo”. Mas na democracia liberal as noções de liberdade e igualdade, expressões políticas daquele princípio, reduzem-se à expressão de uma contradição democrática, já que refletem a tensão moderna entre os interesses coletivos e os interesses individuais. De fato, a expressão “liberdade individual” é um contrassenso, pois a liberdade já é um conceito que se apoia na noção de indivíduo e que se justifica diante de outros. E é justamente a alteridade que é hipostasiada por essa formulação liberal da liberdade individualista, a fim de legitimar a dominação econômica através da descaracterização do conceito que permitiria contrastá-la.

Como explicar a relação entre duas tradições da filosofia política, o coletivismo e o individualismo, e como essa relação definiu as instituições políticas modernas? Qual o papel da teoria na conformação das instituições da democracia liberal? E qual o papel das instituições na realização das ideias de liberdade e de igualdade? Essas questões exigem o resgate das condições modernas da democracia.

A liberdade e a democracia se confundem por conta da concepção individualista de que a democracia garante a liberdade individual contra a interferência de outros indivíduos. Mas a tradição coletivista entende a experiência democrática como uma relação entre as ideias de liberdade e de igualdade, e essa disputa entre as duas tradições é fundadora da filosofia política moderna. Em chave filosófica essa relação traduz-se como autonomia e universalidade, termos que têm a vantagem de permitir uma interpenetração dos princípios que foram convertidos pela democracia liberal em termos opostos a fim de justificar o *status quo*, a tal ponto que parece ser impossível, dentro da terminologia liberal, falar de democracia como um resultado dos dois conceitos.

Essa relação entre a igualdade e a liberdade restabelece os pressupostos do coletivismo, e a sua compreensão pode ser alcançada com a crítica da tradição individualista que os separou como se não pudessem corresponder à mesma realidade. Esse contraste pode ser feito através de princípios gerais que permitem articular as tradições políticas entre si sem recorrer aos seus próprios termos, que antagonizam o debate político-ideológico. Tratam-se dos princípios da *autonomia* e da *universalidade*³, que tomamos como decomposições filosóficas dos princípios políticos da liberdade e da igualdade. O coletivismo é a tradição que, segundo essa proposta, desenvolve a ideia de universalização da autonomia – ou seja, da relação de interdependência entre a liberdade e a igualdade.

Assim, há duas perspectivas possíveis na análise da sociedade atual: a de que o sistema social é atomizado pelo enfraquecimento das instâncias da vontade coletiva; e, de outro lado, aquela que associa os fins coletivos ao totalitarismo, ou a uma mitigação da liberdade individual. As duas perspectivas podem ser buscadas num mesmo movimento crítico através da questão: em que medida o indivíduo só pode ser livre em sociedade, e como compreender essa *liberdade social*? Ou seja, qual é o tipo de liberdade tipicamente “social”? A análise do paradoxo democrático (o de todos viverem livres em sociedade) traduz-se em chave filosófica nos princípios da autonomia e da universalidade como forma de problematizar a relação entre o indivíduo e a sociedade, cuja oposição é uma hipóstase tal como seria a oposição entre o geral e o particular.

A autonomia relaciona a vontade com a determinação em uma fórmula de auto-determinação. A combinação das ideias de universalidade e autonomia significa a combinação da dimensão da determinação (restrição individual imposta pela vontade de uns sobre os outros) da vida em sociedade, com a necessidade de expansão tendencial da vontade individual que caracteriza a liberdade. Então, trata-se de problematizar a auto-determinação do ser social em uma fórmula em que os fins coletivos não se oponham aos fins individuais, ainda que não necessariamente coincidam.

³ Entendemos que a revisão histórica traz a dificuldade de que a teoria está colada aos fatos, e que isso pode em parte ser contornado através de uma refração conceitual – que não descaracteriza, mas decompõe a tradição conceitual. Assim, tanto o comunismo pode ser melhor revisto através de sua redução aos dois princípios mínimos essenciais da autonomia e da universalidade, quanto a democracia liberal pode ser melhor criticada. Curiosamente, foi Kant quem articulou esses princípios antes da experiência comunista, embora o tenha feito de uma perspectiva formalista.

Sendo assim, o conceito de autonomia é aqui tomado em seu sentido etimológico, referindo-se à liberdade daquele que se dá a norma⁴. O conceito de universalidade, por sua vez, refere-se às condições históricas de institucionalização da vontade através da lei. E a associação filosófica entre a universalidade e a autonomia remete à tradição de pensamento que investiga as condições de possibilidade de autonomia na sociedade enquanto corpo político compatível com a realização individual. A autonomia é o princípio da liberdade, a expressão filosófica da capacidade de agir. A ideia da universalidade da autonomia foi resgatada pelo Iluminismo, que articulou razão e política. Assim, a liberdade seria a autonomia institucionalizada, a expressão política da realização daquele conceito.

O fundamento da doutrina liberal consiste na impossibilidade de garantir a liberdade para todos sobre a base da liberdade individual, que pressupõe as desigualdades naturais reproduzidas socialmente. De outro lado, a genealogia coletivista da ideia de liberdade reconstitui a relação entre igualdade e liberdade para resultar em autonomia do corpo social. Esta ideia permite criticar o sentido deslocado que a liberdade e a igualdade assumiram na democracia liberal, uma vez que nesta tradição o antagonismo social os coloca em contradição⁵.

Não se trata, portanto, de investigar as condições da liberdade individual, mas de seguir a tradição filosófica que se interessou em conciliar os princípios da *liberdade e da igualdade* através da relativização da ideia individualista de liberdade, uma vez que a abstração das condições da liberdade socializada beneficia apenas àqueles capazes de fazerem prevalecer as relações desiguais que os beneficiam. Em sociedade a liberdade deve ter um sentido especificamente social, o que significa que o corpo político deve promover a realização individual até o limite de sua compatibilidade entre os seus membros, já que os benefícios à coletividade devem estar acima daqueles que possam beneficiar apenas a indivíduos isolados. Nisto consiste a universalidade da autonomia.

⁴ “Autonomia, do grego *autós* (si mesmo) e *nomós* (lei, regra, norma), é a capacidade interna para dar-se a si mesmo sua própria lei ou regra e, nessa posição da lei-regra, pôr-se a si mesmo como *sujeito*. A autonomia é posição de sujeitos (sociais, éticos, políticos) pela ação efetuada pelos próprios sujeitos enquanto criadores das leis e regras da existência social e política. (...) Politicamente, autonomia significa, simplesmente, autogoverno.” **Chauí**, Marilena de Sousa. *Cultura e democracia*. 8ª ed.. São Paulo: Cortez, 2000, p. 302/3.

⁵ “An analysis of the link between liberalism and capitalism must recognize that the ‘autonomy’ and ‘universality’ of the capitalist state are precisely the essence of its perfection as a class state; that this ‘autonomy’ and ‘universality’ (which are not merely apparent but to a significant extent real), the appearance of class-neutrality which is the special characteristic of the capitalist state, are all made possible and necessary by precisely that condition which also makes capitalism an effective form of class exploitation.” (**Wood**, Ellen Meiksins. *The retreat from class*. New York: Verso, 1998, p. 148).

A universalidade vem da tentativa de *subsumir* o individual no social, reduzindo a multiplicidade de vontades a uma fórmula de equalização tendencial das diferenças, através de um espaço de consenso que seja base da experiência social.

A proposta aqui considerada associa Rousseau, Hegel e Gramsci como referenciais da tradição filosófica que problematizou a compatibilidade entre autonomia e universalidade. Essa genealogia coletivista articula dialeticamente os princípios da igualdade e da liberdade no contexto social. O ponto de partida é a “vontade geral”, conceito chave da teoria política rousseauiana e que aqui representa o início do debate entre coletivistas e individualistas. E conduzir a reflexão filosófica sobre a democracia através de Rousseau, Hegel e Gramsci permite contrastar algumas das escolhas decisivas do conceito, e ao mesmo tempo acompanhar uma linha de continuidade decorrente da influência de Rousseau em Hegel e deste em Gramsci, principalmente através de Marx.⁶

O princípio da autonomia resgata o coletivismo das acusações de totalitarismo, e na universalidade da autonomia reside o desafio filosófico de Rousseau, Hegel e Gramsci. Pois deixar de assumi-lo é assumir que a liberdade não pode ser compatível com nenhuma limitação, e nesse caso estaria legitimada a proteção absoluta do indivíduo, conforme prevalece na democracia liberal.

Por outro lado, as incompatibilidades entre os três autores considerados permite delimitar alguns momentos problemáticos sobre a discordância conceitual e política. A relação dialética entre a autonomia e a universalidade é representada, em Rousseau, Hegel e Gramsci, respectivamente como Vontade Geral, Vontade Livre e Hegemonia. A universalidade para cada um desses filósofos é, respectivamente, associada ao povo (soberania popular), à burocracia e ao proletariado.

Este capítulo introdutório contextualiza historicamente a relação entre igualdade e liberdade, propondo a sua tradução filosófica através dos princípios da autonomia e da universalidade. É essa chave conceitual que unifica os demais capítulos que, embora complementares, também sustentam um sentido independente. A unificação temática pode ser sintetizada como uma crítica coletivista das condições da democracia liberal.

No capítulo “Razão e História”, trata-se de compreender como a desarticulação entre teoria e prática acabou por limitar a crítica à democracia liberal, revelando-se

⁶ A influência de Rousseau em Hegel, e deste em Marx – e, portanto, em Gramsci –, é facilmente confirmada em suas obras, inclusive através de referências diretas que aparecerão adiante.

como um de seus pressupostos ideológicos. Assim, a crítica a esses pressupostos permite uma releitura dessa desarticulação, através do conceito iluminista de racionalidade e da sua aplicação ao mecanismo democrático através da recuperação da categoria da auto-determinação humana. Ao mesmo tempo, a filosofia da história permite um referencial comparativo entre os autores e é o pano de fundo que permite problematizar algumas questões de método em filosofia política, notadamente no que se refere à inter-relação entre Rousseau, Hegel e Gramsci.

No terceiro capítulo, trata-se do resgate moderno da ideia republicana de liberdade no contexto do capitalismo nascente na Inglaterra do século XVII. Esse resgate tem como referencial teórico James Harrington, e a partir deste autor fundamenta a ambivalência da teoria neo-republicana da liberdade.

No quarto capítulo, trata-se de caracterizar a crítica da democracia liberal através do paradoxo da universalização dos direitos subjetivos no capitalismo. É o problema do individualismo político que serve como ponto de partida para a recuperação da crítica coletivista, e que representa um pressuposto da intervenção filosófica de Rousseau, Hegel e Gramsci.

No quinto capítulo, trata-se de caracterizar a concepção de liberdade em Rousseau através do conceito de Vontade Geral. Significa entender como o filósofo compreendeu a institucionalização da ideia de liberdade.

Rousseau contrapõe aos princípios absolutistas o ideal de autonomia do corpo social. A vontade geral concilia obediência e liberdade visando ao bem comum, e consiste na vontade racional expressa na lei, que pela sua natureza universalista se sobrepõe a qualquer vontade particular. Nessa medida a razão representada pela lei condiciona o conceito de liberdade, pois só através dela se pode garantir socialmente a atuação livre⁷.

⁷ “(...) estariam dadas todas as condições para a realização da liberdade civil, pois o povo soberano, sendo ao mesmo tempo parte ativa e passiva, isto é, agente do processo de elaboração das leis e aquele que obedece a essas mesmas leis, tem todas as condições para se constituir enquanto um ser autônomo, agindo por si mesmo. Nestas condições haveria uma conjugação perfeita entre a liberdade e a obediência. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de liberdade.” (Nascimento, Milton Meira do. “Rousseau: da servidão à liberdade”. In *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Ática, 2006, p. 196) E Colletti afirma: “(...) to Rousseau freedom is no longer liberal freedom or individual freedom ‘from’ society, but freedom realized in and through the latter. This means that man is liberated by liberating society, that his freedom is not an area which ‘excludes’ others, but is achieved with the ‘positive’ implication of freedom for all: and from this, as we shall see, there comes a new relationship between freedom and equality.” (Colletti, Lúcio. *From Rousseau to Lenin: studies in ideology and society*. New York: Monthly Review Press, 1985, p. 151)

No sexto capítulo, a mesma análise é feita do conceito de Vontade Livre de Hegel, que também deduz que atuar de maneira racional é atuar livremente. Mas em vez de sobrepor a universalidade à particularidade, submete esses conceitos a uma relação de correspondência dialética. Através do conceito de “vontade livre” a autonomia ganha validade objetiva, na medida em que os princípios do movimento da liberdade coincidem na realidade do sujeito e do mundo objetivo⁸. A Vontade Livre é o conceito central da Filosofia do Direito (obra que é a culminação do sistema hegeliano), em que a efetivação da liberdade é projetada através de um Estado capaz de realizar aspirações universalistas, o que significa a universalização da particularidade⁹.

No sétimo capítulo faz-se a inevitável abordagem da inversão materialista de Marx, fundamental para a Filosofia Política, dado que alterou os pressupostos teóricos da ação política, a partir de um novo entendimento crítico da dinâmica social.

No oitavo capítulo trata-se do tradicional tema que relaciona socialismo e democracia, confrontando os pressupostos teóricos com a realidade histórica. Não se pode melhor contrastar os conceitos de liberdade formal e material do que através da comparação entre democracia liberal e socialismo.

No nono capítulo aborda-se a análise da ideia de liberdade em Gramsci através do conceito de Hegemonia, entendido diferentemente da interpretação culturalista.

No décimo capítulo, trata-se de caracterizar a ideia coletivista de liberdade, sintetizada na expressão *despotismo da liberdade*. O objetivo do capítulo é fundamentar o estágio mais avançado da articulação entre os princípios da autonomia e da universalidade, que vem a ser a autonomia materialista. Esse referencial teórico traça uma nova compreensão da relação entre a mudança histórica e a estabilização normativa, retomando as bases teóricas – ainda não esgotadas – da questão da

⁸ “O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida, está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo.” (Hegel, G.W.F.. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 12). Axel Honneth afirma que Hegel exprime que a ideia de vontade livre universal determina o âmbito total do direito, e essa determinação é o núcleo de uma teoria da justiça que visa à garantia universal das condições intersubjetivas de auto-realização individual. (Honneth, Axel. *Sofrimento de indeterminação*. São Paulo: Singular, 2007, p. 52).

⁹ “A concepção de Hegel implica em que o corpo da lei seja o que homens livres teriam por si mesmos estabelecido pela razão. Ele pressupõe, dentro da tradição da filosofia política democrática, que o indivíduo livre é o legislador original que deu a si mesmo sua própria lei; mas a pressuposição não impede que Hegel afirme que a lei se materializa na ‘proteção à propriedade, pela administração da justiça’.” (Marcuse, Herbert. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 195)

institucionalização da liberdade. A justificação dessa perspectiva se apóia na análise das implicações do condicionamento da liberdade à igualdade para a relação entre a mudança histórica e a estabilização normativa.

A tradição marxista potencializa o legado de Rousseau e de Hegel através da radicalização lógica da relação entre autonomia e universalidade¹⁰. Gramsci é tomado como referencial dessa tradição por representar de forma mais acabada, dentre os marxistas¹¹, a linha de continuidade filosófica considerada, sobretudo através dos conceitos de “sociedade civil” e “hegemonia”, que explicitaram a concretude da sobreposição do público ao particular¹².

No capítulo intitulado “democracia liberal e desobediência civil”, a autonomia e a universalidade são analisadas de uma perspectiva predominantemente heterônoma – tendo como referencial a desobediência à norma como condição da ação política transformadora –, ou seja, do ponto de vista das consequências que a democracia liberal deduz para a relação entre os indivíduos e o estado, especialmente no aspecto repressivo/coercitivo dessa relação. Assim, as questões relativas à desobediência são

¹⁰ Sobre Marx e Engels: “Their humanist approach could be referred back to a philosophical combination I will define as the ‘Hegel-Feurbach-Rousseau complex’. There is undoubtedly a strong link with Hegel’s and Feurbach’s philosophies which were at the basis of the two revolutionaries’ formation. From this current of thought comes the definition of human nature as founded on an identification with the human species, the conception of history as a process of self-realization of the true essence and a notion of communism as a communitarian recognition of social humankind. Akin to the latter vision is also Rousseau’s conception of ‘general will’ as an expression of a cohesive and humanly organic society in which collective interests prevail over individual ones, a concept to which both the thesis on the reabsorption of the political sphere into civil society and that of the connection between private property and alienation might also be traced back.” (**Screpanti**, Ernesto. *Libertarian communism: Marx, Engels and political economy of freedom*. New York: Palgrave, 2007, p. 62/3) E o mesmo autor afirma que o comunismo se caracteriza na tradição das teorias da liberdade submetendo-a às condições sociais objetivas. (ibidem, p. 92)

¹¹ O pressuposto aqui é de que Gramsci foi um continuador teórico de Marx através de Lênin, considerando-se que tanto este declarou sua fidelidade ao materialismo histórico-dialético, quanto Gramsci declarou sua filiação teórica ao marxismo-leninismo que, segundo Florestan Fernandes, caracteriza-se como o modelo que desloca o marxismo para as condições da ação política em função das relações de classe como relações de poder. Tal modelo colocou em primeiro plano a questão da organização do partido revolucionário do proletariado, conferindo operacionalidade política ao marxismo, sem ignorar as condições objetivas da vida social. (**Fernandes**, Florestan (org.) *Lênin*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1989, p. 16-22) Gramsci entendeu através dos novos conceitos de hegemonia e sociedade civil o tipo de Estado próprio dos regimes liberal-democráticos, que nem Marx nem Lênin conheceram. (**Coutinho**, Carlos Nelson. “Por que Gramsci?” *In* *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 171)

¹² “Uma característica básica do conceito gramsciano de hegemonia é a afirmação de que, numa relação hegemônica, ocorre uma prioridade da vontade geral sobre a vontade singular, ou, em outras palavras, do interesse comum sobre o interesse privado.” (**Coutinho**, Carlos Nelson. “Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci.” *In* *Marxismo e política*. São Paulo: Cortez, 2008, p. 122)

endereçadas à dogmática penal e à criminologia, a fim de delimitar a relação entre a desobediência civil e a estabilização normativa. A compreensão do direito liberal está intrinsecamente relacionada à relação política entre os indivíduos e o Estado liberal.

De um modo geral, os capítulos devem caminhar no sentido de responder a algumas questões: a democracia liberal pode ser universalizada? A sua insuficiência pode ser superada pela extensão de seus pressupostos? Há na teoria liberal problemas irremediáveis que devem ser fulminados? Porque em geral se considera como digna de salvação uma democracia que é intrinsecamente contraditória, e cujas contradições não podem se resolver nessa mesma forma pressuposta, uma vez que são repostas pela lógica do desenvolvimento capitalista que produz a desigualdade?

Os sistemas políticos são históricos e demonstram a progressiva responsabilização humana pelos destinos coletivos, através do movimento de universalização da democracia. Assim, por que supor o fim da história se o princípio democrático está longe de ser realizado, e se nada indica que possa ser realizado em sua forma liberal? Assim, todas essas questões exigem uma articulação crítica entre a mudança histórica e a estabilização normativa, e a sua solução aponta para a transformação das instituições através de uma democratização que não se limite aos instrumentos institucionais – o que supõe um conflito com a proteção liberal da liberdade como um meio a ser garantido, mais do que um fim a ser alcançado. A democracia substancial fundaria a estabilização normativa na autonomia, em vez de na heteronomia.

Assim, o objetivo do presente estudo é analisar as condições da democracia através da relação que as ideias de liberdade e de igualdade assumem na tradição moderna. Propõe-se fazê-lo tendo como referencial a tradução filosófica daquelas ideias políticas nos princípios da autonomia e da universalidade, que a democracia liberal tensiona e cuja associação caracteriza a tradição coletivista. Ao final deve ser demonstrado que não apenas o comunismo é compatível com a ideia de liberdade, como também que a ideia de comunismo é a única que permite conceber a plena compatibilidade entre a igualdade e a liberdade, um ideal de articulação entre a mudança histórica e a estabilização normativa que tem como pressuposto a universalização da autonomia, ou seja, a igualdade como a condição da liberdade de todos.

Razão e História

Mas o impossível não se deve nem tentar.

Sófocles

Relacionar a razão e a História significa indagar sobre as condições da auto-determinação humana, as condições de realização das dimensões objetiva (universalidade) e subjetiva (autonomia) da liberdade. E a concepção sobre o desenvolvimento do processo histórico faz variar o modo como se encara a disputa pelo conceito de liberdade e depende do modo como se avalia o presente histórico.¹³

A concepção da História diz respeito à extensão do potencial transformador da ação política. O papel da razão na História se dá através da ação política e as condições do agir dependem de que a ação política possa ser reconhecida como expressão da razão. Então razão e política implicam na possibilidade de objetivar a compreensão *crítica* de uma dada situação. Como a compreensão histórica depende de conceitos, daí a importância da teoria política. A Filosofia Política deve se relacionar com o contexto histórico através da tradição dos conceitos que remontam à compreensão histórica de cada época.

Se os conceitos articulam a compreensão entre a realidade e a teoria, entendida como uma totalidade explicativa, a tradição dos conceitos em política ajuda a compreender as tendências que atuam na disputa pela ideia de *liberdade*, ou seja, o que se ganha e o que se perde com cada concepção, bem como quem ganha e quem perde em cada caso. Assim, a racionalidade moderna conduz a uma variedade de teorias da história que oferecem o prisma de interpretação da História, ou seja, um prisma em função do qual variam as interpretações e do qual dependem os consensos.

Existe uma tradição contemporânea de atribuir os descaminhos da Humanidade ao ideal de razão tal como concebido pelo Iluminismo e, depois, pelo positivismo

¹³ Segundo Agnes Heller, não é possível distinguir os aspectos factuais dos normativos ao se discutir a filosofia da história. (Heller, Agnes. Uma teoria da história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, p. 255) Ela afirma que a filosofia da história não trata do passado, mas do presente, e que ordena os fatos do ponto de vista de seus valores. (Idem, p. 259).

cientificista. Essa tendência pode ser generalizada através do que se denomina como Pós-modernismo¹⁴, e se opõe à tentativa de tradução racional, conceitual e filosófica dos princípios democráticos que sustentam a capacidade de auto-determinação humana: a autonomia e a universalidade, que representam a articulação teórica e política entre o individual e o coletivo.

A princípio deveria ser ocioso teorizar sobre a função prática da razão. Afinal, a razão é o suporte do pensamento, ativado independentemente dos objetos em que se detém. Mas quando a razão está em descrédito como instrumento da auto-determinação humana, quando o descrédito da razão proscree as possibilidades da ação política coletiva, o resultado só pode ser derrotismo, apatia social e anomia. Então trata-se de combater um padrão de pensamento que invalida um pressuposto da ação política que está na base da predeterminação da Humanidade.

A relativização da razão leva ao descrédito epistemológico do sujeito histórico, e portanto resulta na tese do fim da História, ou seja, na diminuição da capacidade de interferência consciente do sujeito na História. Nesse sentido, o fim da História significaria o fim das metanarrativas, ou seja, da inteligibilidade teleológica do tempo histórico, da qual depende a auto-determinação consciente dos sujeitos coletivos.

A filosofia da história reflete sobre o modo de compreender a relação entre as determinações sociais, e a reflexão sobre a razão na História exige definir o método e os pressupostos em Filosofia Política. A chave filosófica dessa questão é o binômio necessidade *versus* contingência. De modo que cabe a cada intérprete do processo histórico a escolha consciente de um método que relacione o sujeito e a objetividade, a fim de determinar as condições da liberdade, o grau de auto-determinação e a possibilidade de participar do processo de mudança histórica como sujeito consciente. As filosofias políticas são formadas por pressupostos que devem ser explicitados.

Não se trata de questão de somenos, uma vez que ao especificar o método da leitura da História determina-se a possibilidade do resultado teórico. Não integra nenhum projeto racional a expectativa infundada de alcançar possibilidades políticas proscritas. A consideração do método de interpretação altera também a compreensão da

¹⁴ A concepção dominante compreende a época histórica atual como definida em oposição ao Iluminismo, porque se basearia na dissolução dos seus referenciais cognitivos, que teriam conduzido ao totalitarismo político e ao mecanicismo tecnológico. Em lugar do ideal de auto-determinação, de conformar os fins sociais através de meios coordenados, propõe-se a anomia individual e a indeterminação da coletividade, que passa a ser privilegiada em sua dimensão pluralista, ou seja, na valorização das diferenças individuais.

liberdade. E a tradição coletivista se opõe a uma concepção individualista de interpretação histórica que reduz a liberdade à garantia dos fins individuais em detrimento de qualquer finalidade coletiva. De fato, a proposta de interpretação histórica dominante tem como pressupostos o irracionalismo, o pluralismo e o individualismo, e parte do princípio relativista que deslegitima qualquer pretensão normativa – com exceção das determinações que possam advir da ausência de normas. A época atual tem sido constantemente referida como *Pós-moderna*, denominação que rotula o presente histórico como uma circunstância de dissolução do projeto normativo moderno.

Toda definição determina as possibilidades de compreensão de um objeto, e uma vez que a política parece ter se dissolvido em espectros midiáticos, o pluralismo social e o irracionalismo social parecem ter desconstituído as questões fundamentais que orientavam o debate público, assim como qualquer método de avaliação das condições da ação política.

O pós-modernismo tem uma predileção pelos temas culturais. Como visto, o seu descrédito pela filosofia política é consequência de suas premissas. Mas a crítica política do pós-modernismo se justifica porque, mesmo sendo feita no campo cultural, permite exemplificar a desarticulação política exatamente em um domínio – o da cultura – que tem uma relação *sensível* com o inteligível, dada a tensão limite entre signos e os referenciais (significantes) que a crítica cultural representa. Essa é a medida da importância da cultura para a filosofia política – ou seja, influência da cultura como ideologia –, e da crítica ao pós-modernismo para a Filosofia Política, já que nesse campo se gestam as tendências desconstituidoras da linguagem crítica. Se a disputa fosse ganha nesse terreno, é como se todas as disputas mediadas pela linguagem já estivessem ganhas por antecipação, ou pelo menos estaria garantida uma vantagem instrumental significativa. A questão da crítica cultural como zona limítrofe da inteligibilidade histórica se reflete no papel atribuído à racionalidade como premissa da tradição artística. Só as ideias inteligíveis podem orientar as ações coletivas com base na análise das contingências, porque as ideias permitem nomear a multiplicidade da experiência e definir a sua hierarquia de sentido.

A *dialética do esclarecimento* foi uma tentativa de explicar a contradição da modernidade, o seu desenvolvimento retrógrado e desigual:

“A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado. Dessa maneira, porém, o todo enquanto todo, a ativação da razão a ele imanente, converte-se necessariamente na execução do particular. (...) O poder de todos os membros da sociedade, que enquanto tais não têm outra saída, acaba sempre, pela divisão do trabalho a eles imposta (...). (...) A opressão da sociedade tem sempre o caráter da opressão por uma coletividade. (...) Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas como a verdadeira e efetiva realidade. (...) Eles refletiam com a mesma pureza das leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos. (...) A unidade de coletividade e dominação mostra-se antes de tudo na universalidade que o mau conteúdo necessariamente assume na linguagem, tanto metafísica quanto científica. A apologia metafísica deixava entrever a injustiça da ordem existente pelo menos através da incongruência do conceito e da realidade.”¹⁵

Porém, embora o ponto de partida tenha sido a divisão do trabalho, ao deduzir as suas conseqüências alienadoras como um fenômeno totalizante, acabou por reduzir a possibilidade da ação política e a transformação dos sujeitos pela *praxis*. Assim, o próprio conceito de racionalidade se opõe ao homem real, como um puro fenômeno que não pode ser apreendido e reflete, portanto, uma concepção individualista:

“Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado.”¹⁶

Assim, o traço em comum entre o Iluminismo e a contemporaneidade estaria na razão totalitária¹⁷, um fenômeno que incluiria tanto o capitalismo quanto o comunismo.

¹⁵ **Horkheimer**, Max; Adorno, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 34/35.

¹⁶ (**Horkheimer**, Max; Adorno, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 38) Essa posição está na base da divergência com a concepção de dialética de Lukács, que “denunciava na absolutização da negatividade do mundo um falso revolucionarismo”. (**Tertulian**, Nicolas. Adorno-Lukács: polêmicas e mal-entendidos. In *Revista Margem Esquerda*, nº 9, 2007, p. 74)

¹⁷ “Na rota da sociedade européia, destacam-se um contra o outro dois conceitos de razão. Um deles foi próprio dos grandes sistemas filosóficos, a partir de Platão; nele, a filosofia concebe a si mesma como imagem da essência racional do mundo, algo assim como a linguagem ou o eco da essência eterna das

E a possibilidade da desalienação humana através da *praxis coletiva* – conforme a teoria marxista clássica – dá lugar à mistificação das massas, a partir do privilégio ontológico atribuído à vida cultural.

E exatamente porque a *dialética do esclarecimento* parece tomar a contradição histórica como resolvida – não seria esse o reverso pessimista da teoria do fim da história? –, a partir de fórmulas culturais – senão idealistas – de reprodução da vida, é que essa teoria foi associada como precursora do pós-modernismo, já que limitava o horizonte político a “uma lacuna radical” como forma de prevenir o totalitarismo¹⁸. Trata-se, evidentemente, de uma concepção limitada às reações individuais em um contexto supraindividual, o que torna qualquer proposta defensiva e acaba sendo feito com a hiper-valorização da dimensão cultural da vida. Assim, também pode ser identificada como uma teoria elitista.

Segundo esse ponto de vista crítico, a *dialética do esclarecimento* é uma explicação insuficiente da natureza contraditória da modernidade. Ao pretender explicar a mistificação das massas¹⁹ como uma decorrência da natureza totalitária do esclarecimento²⁰, reage à transparência Iluminista com uma opacidade proporcional e perde de vista a reprodução material da vida. Ao enfatizar o totalitarismo como a verdade do esclarecimento faz uma opção interpretativa dentro da própria contradição, e por essa razão o progresso é unilateralmente reduzido à técnica. A redução do mundo à

coisas; a percepção da verdade pelos homens era uma única e mesma coisa que a manifestação da própria verdade, e a capacidade para tal percepção incluía todas as operações do pensar. Com o aperfeiçoamento de uma lógica própria, com a autonomização do sujeito e seu distanciamento do mundo, considerado como mero material, surge – em contradição com aquela razão compreensiva, apropriada igualmente ao objeto e ao sujeito – a ratio formal, autonomizada, certa de si mesma; ela resiste à mescla com o ser e o remete, enquanto mera natureza, a uma região própria, à qual ela mesma não estaria submetida (...). Este conceito de razão – cujo predomínio não é absolutamente destacável da sociedade burguesa e que caracteriza particularmente o presente – não se preocupa com a questão de um em-si, de algo objetivamente racional, mas tem ante os olhos exclusivamente o que é racional para aquele que pensa, para o sujeito; pode assim ser chamado de conceito de razão subjetiva. Esta última se refere, sobretudo, à relação entre finalidade e meios, à adequação dos modos de comportamento às finalidades, que, enquanto tais, são mais ou menos aceitas, sem que sejam submetidas, por sua vez, a uma justificação racional.” (Horkheimer, M.. Sobre el concepto de razón. In Horkheimer, M; Adorno, Theodor.. Sociologia. Madri: Taurus, 1966, p. 257/258)

¹⁸ Zizek, Slavoj. Alguém disse totalitarismo? São Paulo: Boitempo, 2013, p. 10.

¹⁹ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 55.

²⁰ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 22/21.

reprodução técnica alienada, por sua vez, aliena o próprio conceito de racionalidade que é a condição tanto da crítica quanto da transformação social.

Faltaria originalidade a uma teoria que postulasse que a modernidade enveredou para o elitismo cultural através da dominação material. Mas a originalidade em geral tem um preço teórico a ser pago, e ao fundar a sua crítica sobre a racionalidade, a suposta crítica da dominação limitou-se a si mesma, ao mesmo tempo em que limitou o seu objeto: a forma do pensamento, enquanto ideologia, não logra determinar a realidade, mas o sujeito histórico ficou reduzido a um produto cultural. De modo que ao querer explicar a alienação política com um conceito totalizante, a dialética do esclarecimento não deixou nem espaço para os seres humanos reais, nem para a própria racionalidade. E, com isso, paradoxalmente, a leitura crítica não apenas deixou de ser crítica, como deixou de conter a contradição social, já que não explica, por exemplo, como as formas autênticas da vida se reproduzem – ainda que contra a corrente – tanto na cultura elitista – da qual qualquer teórico pretende fazer parte – quanto da cultura popular.

Assim, a principal mudança filosófica representada pelo ambiente cultural que se denomina como pós-moderno é a predisposição ao descrédito pelas metanarrativas²¹. As categorias forjadas no modernismo²² para a análise das variáveis culturais deram lugar à atuação de premissas implícitas na produção artística, cujo sentido social se enfraquece em prol do reforço da idiossincrasia e da espontaneidade que valorizariam o cenário da multiplicidade cultural, desde logo assumida como mais rica em função de sua diversidade. No entanto, essa diversidade se revela fraca de sentido, e a arte

²¹ E o próprio Lyotard deixa isso claro: “Após os metarrelatos, onde se poderá encontrar a legitimidade?” (Lyotard, Jean-François. A condição pós-moderna. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009, p. xvii). A concepção sobre o pós-modernismo considerada é a marxista, notadamente a de Terry Eagleton. Este autor associa o termo ao descrédito quanto à objetividade da verdade, às grandes narrativas, e à ideia de progresso universal. (Eagleton, Terry. As ilusões do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 7)

²² A modernidade é contraditória, mas o que importa ressaltar aqui é a relativização da racionalidade como critério universalista: “(...) If there is today a conventional Idea of ‘modernity’, it remains a composite of the capitalist market, formal democracy, and technological progress, rooted in the ‘rationalism’ of the Enlightenment. Pode ser colocado em questão se só houve um Iluminismo, mas a racionalização cultural, política e econômica estão conectadas inevitavelmente, mesmo que o seu desenvolvimento tenha sido desigual conforme o lugar.” (Wood, Ellen Meiksins. Liberty & Property. New York: Verso, 2012, p. 289/290) Assim, “uma história mais sujeita ao controle racional nos assomaria [assombraria] bem menos como algum destino implacável, motivo pelo qual, com o perdão dos pós-modernistas, a racionalidade e a liberdade caminham juntas.” (Eagleton, Terry. As ilusões do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.104)

idiossincrática aproxima-se inevitavelmente da apologia do presente, o que ocorre sobretudo em razão da renúncia ao conceito de História²³. A compreensão histórica que o modernismo tinha como pressuposto da vocação artística cedeu lugar à reatividade vazia em que a arte é reduzida ao seu aspecto formal e perde a conexão de sentido que baseava o projeto de transfiguração do real.

O pós-modernismo é um movimento de supressão das dicotomias analíticas do modernismo²⁴. Assim, enquanto lógica de apropriação de códigos em contextos aleatórios, a arte pós-moderna deixaria de estar submetida a restrições heterônomas, e isso implicaria na própria tematização da tradição artística. A premissa implícita é que a sua vocação poderia ser compreendida como a democratização da relação entre a cultura e a política, em um sentido mais efetivo do que a pretensão da arte moderna conseguiu alcançar. A relativização da tradição implicaria na democratização da arte através da apropriação de seus signos pelas massas. Trata-se de uma pretensão cujas consequências sobrepujam em muito o domínio artístico, já que democratização é um termo de evidente significado político, ligado à emancipação humanista como valorização da auto-determinação do sujeito histórico. Desse modo, uma crítica política dessa concepção deve avaliar a medida do realismo de seus postulados, ou seja, de sua correspondência com a realidade.

Nesse sentido, as categorias explicativas modernas colocam uma questão essencial que é simplesmente negada pela reatividade pós-moderna. Trata-se da função da razão na universalização do consenso para a convivência democrática. Por isso, desconsiderar a função racionalizadora das dicotomias modernas implica desconsiderar a função de uma filosofia da história para o pensamento crítico. Sem ela o presente perde qualquer referencial crítico e pode ser perpetuamente justificado pela sua

²³ **Huyssen**, Andreas. Mapeando o pós-moderno. In Heloísa Buarque de Hollanda (org.) Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 38. Como afirma Terry Eagleton, há uma linha tênue entre sustentar a impraticabilidade de uma representação e afirmar sua inexistência. (**Eagleton**, Terry. As ilusões do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 15) E ainda: “A história, no sentido da modernidade, chegou ao fim porque triunfamos na solução de seus problemas, ou porque eles agora nos parecem (a quem?) pseudoproblemas, ou porque acabamos desistindo da empreitada? Se nunca existiu uma dinâmica interna na história, ela já não estava desativada?” (Idem, p. 27)

²⁴ “(...) contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de cultura ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e à coerência de identidades.” (**Eagleton**, Terry. As ilusões do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 7).

atualidade, que por ser portadora da inovação é privilegiada como o momento ontológico de validação da interpretação artística.

Segundo Huyssen²⁵, o pós-moderno é portador do projeto de um mundo ‘pós-branco’, ‘pós-masculino’, ‘pós-humanista’, ‘pós-puritano’²⁶, pois se teria chegado a um ponto em que se deve abandonar a dicotomia sem saída entre política e estética²⁷. Mas isso resulta na dissolução das antinomias que correspondem às contradições da realidade, e nessa medida a recusa da especificidade inteligível dos objetos funda uma estetização da política.

Assim, pode-se afirmar que o pós-modernismo seja crítico porque critica o modernismo?²⁸ A vocação da crítica se define pelo o que ela tem a dizer sobre o sentido histórico do presente, mas o sacrifício da teleologia decretou a relativização do sentido da História, que deixa de ter sentido determinado diante da multiplicidade de normatividades. A crítica fica identificada ao vivido, e assim reduz a tradição crítica a um reflexo do *status quo*. Por isso é que o termo “fim da História” define o resultado da invalidação dos pressupostos da crítica, que perde o seu potencial normativo porque nada mais se propõe a normatizar²⁹.

²⁵ Devido à diversidade teórica do que se denomina como Pós-moderno, elegemos Andreas Huyssen como referencial representativo, considerando especialmente o ensaio intitulado *Mapeando o pós-moderno*: “A sensibilidade moderna de nosso tempo é diferente tanto do modernismo quanto do vanguardismo porque coloca a questão da tradição e da conservação cultural como tema estético e político fundamental, ainda que nem sempre tenha êxito. Porém, o que acho mais importante no pós-modernismo contemporâneo é que ele opera num campo de tensão entre tradição e inovação, conservação e renovação, cultura de massas e grande arte, em que os segundos termos já não são automaticamente privilegiados em relação aos primeiros; um campo de tensão que já não pode ser compreendido mediante categorias como progresso versus reação, direita versus esquerda, presente versus passado, modernismo versus realismo, abstração versus kitsch. Parte da mudança que tenho tentado descrever reside no fato de que estas dicotomias, básicas para as análises clássicas do modernismo, tenham caído por terra”. (Huyssen, Andreas. *Mapeando o pós-moderno*. In Heloísa Buarque de Hollanda (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 74.) “Dizer que um teórico deixou de formular claramente determinadas suposições suas é, naturalmente, presumir que estava usando algumas suposições a mais do que as que formulou explicitamente. (...)” (Macpherson, C. B.. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 16)

²⁶ Huyssen, Andreas. *Mapeando o pós-moderno*. In Heloísa Buarque de Hollanda (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 40.

²⁷ Idem, p. 80.

²⁸ É exatamente o que pretende Huyssen, ao descrever o seu projeto como a leitura retrospectiva que o pós-modernismo fez do modernismo. É como se o passado pudesse ser alterado no presente. Ora, qual a função dos conceitos se eles podem ser subvertidos pelas teorias que os sucedem? A inovação só pode se dar sobre a fidedignidade da tradição. Inovação e tradição são indissociáveis, e por serem significados compreendidos reciprocamente a dicotomia que representam configura a própria condição de possibilidade da inteligibilidade da experiência humana. Eis o ponto de partida da consciência artística, tanto do artista quanto do público.

²⁹ “É por isso que a ideia do pós-modernismo como verdade *negativa* da modernidade revela-se uma manobra necessária, uma vez que permite que se rejeite a modernidade sem alegar que você o faz a partir

Na origem da teoria pós-moderna está a suspeita com a pretensão normativa do projeto racionalista moderno, associada à sua tendência de padronização³⁰. No entanto, uma padronização maior parece brotar do pluralismo pós-moderno, em que o valor absoluto conferido às diferenças é indiferente às desigualdades que caberia a um projeto normativo transformar. Uma vez que a razão é reduzida ao aspecto da modernização burocrática perde-se a vantagem operacional da distinção entre a técnica e a política.

O descolamento entre teoria e realidade parece evidenciado uma vez que essa teoria contraria o fato de que a chamada cultura de massas é tendencialmente acrítica, com os cidadãos cada vez mais dissociados das questões públicas, o que atestam os modelos do fruidor na sociedade do espetáculo, na sociedade de consumo e na sociedade de massas³¹. Com isso, Huyssen parece comprovar que a teoria pós-moderna não tem qualquer pretensão normativa de transformação social, uma vez que se justifica pelos fatos (como uma crônica social?), ou seja, toma como um dado o que pretende explicar.

Assim, a perspectiva artística mais promissora foi descartada no ponto de legitimação do pós-modernismo, não sem prejuízos à dimensão democrática do projeto de universalização da modernidade. Pois a inteligibilidade da unidade racional possibilitada pelas categorias explicativas fundamenta a função do modernismo enquanto experiência transfiguradora da realidade vivida, o que pressupõe a realidade como ponto de partida e de chegada.

de um ponto mais elevado do desenvolvimento histórico, o que sem dúvida significaria tornar-se presa das próprias categorias da modernidade.” (Eagleton, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 39)

³⁰ Huyssen, Andreas. *Mapeando o pós-moderno*. In Heloísa Buarque de Hollanda (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 28. Em sentido contrário, afirma Horkheimer que “a ideia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo – fundamentada nas qualidades que se podem discernir dentro dele – sem referência a qualquer espécie de lucro ou vantagem para o sujeito, é inteiramente alheia à razão subjetiva (...)” (Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976, p. 12) “A formalização da razão teve implicações teóricas e práticas de longo alcance. Se a concepção subjetivista é verdadeira, o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável.” (Idem, p. 16)

³¹ A expressão *cultura de massas* tradicionalmente remete ao enfraquecimento do sentido de coletividade em razão do individualismo. Se o sentido político da cultura deve remeter a uma compreensão racional da coletividade, qualquer redução da arte à fruição é despolitizadora pelo simples fato de ser menos pretensiosa. O sentido que atribuímos à sociedade de massas está ligado à lógica de existência no capitalismo, incluindo a alienação e a tendência de que a indústria cultural não represente as restrições de vida da sociedade. Os paradigmas artísticos contrastantes com a sociedade de massas seriam, por exemplo, Picasso e Portinari.

De fato, a proposta da arte moderna era mudar o olhar sobre o mundo a fim de transformá-lo. Portanto, ainda que os critérios estéticos não permitam determinar o retrocesso artístico, o critério filosófico-político permite avaliar a relação auto-consciente da arte com a realidade. A representação artística da realidade era mediada por categorias de um programa racional como base da interpenetração de arte e vida, programa através do qual a representação artística deveria transfigurar a experiência vivida. Toda crítica é dependente da racionalidade na medida em que a distinção entre o dado e o normativo é uma operação lógica, e uma desconstrução lógica só é possível através da negação. E as dicotomias modernas são instrumentos lógicos da razão também para a crítica do pós-modernismo.

Desse modo, Huyssen acaba se revelando um defensor do pós-modernismo depois de se propor a salvá-lo dos críticos e dos defensores. E a sua posição soma-se às evidências de que o pós-modernismo não é uma alternativa ao modernismo domesticado³² como se gostaria de justificar, mas a dissolução de suas questões problemáticas mais promissoras.

O Pós-modernismo é a teoria do capitalismo: ao mesmo tempo pluralista e destotalizadora³³, ela torna os sentidos aleatórios e desarticula a crítica de qualquer objeto histórico, tido como inapreensível em seu movimento. A tese que associa o capitalismo ao fim da história corresponde ao fim da teoria, a pretexto de ser impossível teorizar a plasticidade e o fluxo do capitalismo no sentido de uma perpétua reinvenção social baseada no princípio do pluralismo. A sua suposta reinvenção não atinge, no entanto, o núcleo desse sistema social cuja lógica se revela como auto-justificada e que, portanto, deve ser administrada nos limites de não se reinventar. Aliás, os mesmos limites devem ser consagrados à crítica teórica que, embora tolerada (já que a tolerância é a pedra basilar desse sistema), passa a ser desarrazoada se representa uma ameaça

³² Huyssen, Andreas. Mapeando o pós-moderno. In Heloísa Buarque de Hollanda (org.) Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 35.

³³“(…) a própria noção de capitalismo como mecanismo social neutro é pura ideologia (…) O capitalismo é a primeira ordem socioeconômica que destotaliza o significado: não é global no nível do significado (...). A dimensão global do capitalismo só pode ser formulada no nível da verdade-sem-significado.” (Zizek, Slavoj. Primeiro como tragédia, depois como farsa. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 33).

Segundo Anderson, foi Fredric Jameson quem iniciou o debate crítico sobre o pós-modernismo, em reação ao livro de Lyotard, *A condição pós-moderna*, de 1979. Jameson teria caracterizado a “ancoragem do pós-modernismo em alterações objetivas da ordem econômica do próprio capital” (Anderson, Perry. As origens da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 66). E, ainda segundo Anderson, o princípio de Lyotard mais subscrito foi exatamente a “democracia liberal como o horizonte insuperável da época. Não podia haver nada mais que o capitalismo. O pós-moderno foi uma sentença contra as ilusões alternativas.” (Ibidem, p. 53/4).

contra a indeterminação, tida como absoluta e traduzida politicamente como liberdade. A liberdade, portanto, é tida como a identidade desse sistema: ela nomeia a multiplicidade, e por isso nada mais deve ou precisa ser conceituado. O movimento é inominável; a contradição é impensável.

O projeto de uma ética universalista remonta a Sócrates, Platão e Aristóteles. Esse projeto contrasta com as teorias da Pós-modernidade, que muito fazem lembrar as proposições de Heráclito, tido como a primeira referência filosófica da oposição entre a mudança sensível e o conhecimento universal baseado em ideias. Em seu caso, a conclusão é pela impossibilidade de conhecer o que está em constante mudança, ou seja, de definir a sua unicidade/identidade e portanto de fixar uma interpretação necessária sobre o objeto do conhecimento.

Por isso, segundo Platão e Aristóteles, a conclusão de Heráclito seria a negação do princípio da contradição³⁴, já que não haveria uma única forma de conhecer a realidade. A impossibilidade da linguagem seria coerente com a aporia de Crátilo, que se convenceu de que não deveria sequer falar. A proposição heracliana seria, portanto, a porta de entrada para o relativismo moral (através da relativização do valor de verdade do discurso) e um obstáculo para uma ética universalista.

Daí que o ideal de uma ontologia universalista é que se possa dizer de algo o que ele é, ou seja, distinguir entre o falso da aparência e o verdadeiro identificado pelo pensamento. E a problematização de partida do projeto universalista é a possibilidade de que o pensamento (cuja condição de possibilidade é a imutabilidade para que algo possa ser pensado enquanto identidade) seja receptivo à mutabilidade, ou seja, de que a ideia possa incorporar/ser solidária das contradições da realidade.

O objetivo desse retrospecto da filosofia antiga (da qual não desenvolveremos as conclusões) é contextualizar a dicotomia entre o universalismo e a tese relativista implícita nas teorias pós-modernas, que então se revelariam como um discurso tautológico. A representação artística se reduziria, então, à reprodução acrítica (poderia-se dizer que a condição da crítica é ser mediada pelo pensamento que define o que algo necessariamente é) da multiplicidade da realidade.

34 Afirma Platão: “É impossível que o múltiplo seja uno e que este seja múltiplo.” (Sofista, 251b)

Com a superação da sociedade estratificada pela dinâmica mercantil do capitalismo³⁵, a ética universalista da filosofia antiga foi resgatada pela modernidade como crítica ao individualismo da democracia liberal. A questão foi retomada no contexto de tentativas de dar resposta à necessidade de conferir ao Estado moderno identidade em torno da racionalização da sociabilidade pluralista produzida pelo livre mercado. A atualização da questão ética teve como motivação a premissa do humanismo antropocentrismo de que era possível entender as leis da evolução social, e uma vez que a evolução pressupõe a superação de contradições³⁶, essa concepção legitima a problematização da desigualdade social decorrente do funcionamento da competição capitalista (entre proletários pelo trabalho, entre a burguesia pelo lucro) baseada na exploração da força de trabalho.

Esse aspecto concreto sobre o funcionamento do capitalismo teria completado a crítica de Rousseau sobre a dinâmica da sociedade mercantil³⁷. Segundo Marilena Chauí:

“Por que, tendo escavado as origens da desigualdade entre os homens, Jean-Jacques Rousseau não é um revolucionário? (...) A origem e o fundamento da desigualdade social são marcados pelo advento da propriedade privada, porém falta à análise de Rousseau apontar o vínculo necessário entre propriedade e exploração. A ausência desta última impossibilita dar à desigualdade ‘um conteúdo histórico’ e, na falta deste, não há como conceber ‘uma passagem dialética das contradições. Eis porque as duas soluções

35 A dinâmica do capitalismo é a de uma sociedade em permanente transformação porque a lógica de convivência passa a se definir por um fator livre de valores imanentes à sociabilidade, o que desarticula a construção de consensos sobre os fins de uma tal sociedade. O que importa destacar é que a lógica social da chamada “sociedade aberta” é marcada pela instrumentalidade das relações sociais em função de objetivos individuais, cada vez menos submetidos aos condicionamentos da tradição política que dominou a Idade Média. Afirma Agnes Heller: “O problema da contraposição entre comunidade e indivíduo surgiu com a ‘sociedade pura’, com a sociedade burguesa, por causa da relação casual do homem com sua classe. Em suma: surgiu como consequência da sociedade na qual se separaram o fato de pertencer a uma classe e o fato de pertencer a uma comunidade, na qual o indivíduo passou a estar submetido enquanto tal às leis dos movimentos das classes, na qual o homem converteu-se em ser social não necessariamente comunitário.” (Heller, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 73).

36 Pois a desigualdade não precisaria ser problematizada se fosse apenas residual do desenvolvimento, pois nesse caso a prosperidade universal seria uma questão de tempo.

37 Rousseau foi um dos primeiros pensadores a problematizar o início dessa transição histórica incipiente, e de acordo com a tradição de pensamento de sua época atribuiu os efeitos da mudança de sociabilidade à corrupção da natureza humana. A ausência de uma teoria que abrangesse a estrutura social limita a crítica moral a uma dimensão individualista. Pode-se alegar, no entanto, que seria impossível que Rousseau teorizasse para além do seu tempo, que ainda não apresentava as formas da contradição social desenvolvidas.

oferecidas pelo filósofo – o contrato social e a pequena comunidade de Clarens – aparecem mais como substitutos para a injustiça do que como luta contra sua causa.”³⁸

Se a ideia de progresso dominou a concepção iluminista da História³⁹, apenas *extemporaneamente* se poderia afirmar que Rousseau seria um representante dessa tradição. De fato, ele teoriza a relação estática entre o rico e o pobre sem alcançar a dinâmica da contradição dessa relação. A remissão à origem da desigualdade não alcança a sua reprodução social através da forma assalariada do trabalho. Daí deduz a dominação política hipostasiada das relações materiais que a tornam necessária para a reprodução das causas da desigualdade (Rousseau não passa além da estabilização da desigualdade), que dessa maneira se equiparam a um decaimento original que se situa fora da história. A crítica moral à sociedade de seu tempo permite deduzir uma negação do presente histórico enquanto descontinuidade evolutiva, o que ele não pode justificar teoricamente como um momento da evolução da humanidade, projeto que Hegel retomará.

De fato, Rousseau não conseguiu conciliar as contradições da sociedade mercantil nascente com a ideia de progresso. Apesar da perfectibilidade humana ser um pressuposto da ideia de progresso e de ele admitir a realidade do progresso técnico⁴⁰, a divisão do trabalho teria estabelecido um princípio irreversível e incontornável para a evolução humana: a dependência. Segundo Maria das Graças de Souza, a divisão do trabalho teria dado início ao movimento de degeneração da Humanidade, e teria começado com a instituição da propriedade, marco do primeiro passo da desigualdade entre ricos e pobres e da necessidade da submissão política⁴¹.

38 **Chauí**, Marilena. Prefácio. In: Rousseau: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: Mg editores associados, 1978, p. 9.

39 Segundo Maria das Graças de Souza, no Iluminismo a ideia de progresso ordena as representações do devir histórico contra as formas de obscurantismo. (**Souza**, Maria das Graças de. Ilustração e história. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 204). Ainda segundo a autora, “(...) a filosofia da história solidária ao conceito de ilustração concebe a trajetória da história dos homens, quase naturalmente, como uma espécie de aperfeiçoamento, e, embora este progresso nem sempre seja contínuo e linear, o que se pode de antemão esperar é que ela resulte, ao final do processo, num recuo da ignorância e da servidão e num avanço do conhecimento e da liberdade”. (**Souza**, Maria das Graças de. Ilustração e história. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 23)

40 Segundo Rousseau, o progresso do espírito humano gera a desigualdade social. (**Rousseau**, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 288).

41 **Souza**, Maria das Graças de. Ilustração e história. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 72/3.

Na tentativa de formular uma ética universalista que superasse a falsa ideologia universalista do progresso⁴², Rousseau não dispunha de um conceito para interpretar a dicotomia moral da natureza humana representada por ricos e pobres, por isso atribuída à corrupção moral da sociabilidade decorrente do progresso técnico. Daí que a crítica de Rousseau tenha se limitado à moral por ter como horizonte o indivíduo (o “bom selvagem” como modelo contraposto ao conceito hobbesiano de natureza humana).

De qualquer forma, Rousseau queria combinar o conceito de natureza humana benévola (que poderia ser o ponto de partida tanto para a crítica social quanto para ser o germen de um sistema social) com o conceito de perfectibilidade que garantiria a sua evolução, mas teve que atribuir a moral capitalista à dinâmica dessa própria sociabilidade, contradizendo o princípio da perfectibilidade, que passa a subsistir em oposição à evolução histórica (ou em forma incubada ou preservada fora da sociedade). O que se situa fora da sociedade está fora da História. Portanto, Rousseau não consegue conciliar a perfectibilidade humana com a evolução da sociedade que degrada a natureza humana.

Caberá a Hegel a tentativa de conciliar a evolução da moral individual (consciência) e a ética social (sociabilidade) a partir de um mesmo princípio racional: a consciência⁴³. De fato, o ponto de partida do projeto de Hegel é superar essa ambivalência ao afirmar que a História é racional a partir da identificação do real e do racional⁴⁴. Porém essa identidade é idealista, pois embora o progresso seja racional, o

42 Assim Rousseau descreve o discurso do rico: “‘Unamo-nos’, disse-lhes, ‘para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituímos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna.’” (Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 275). Esse discurso revela claramente que a universalidade política proposta tinha como princípio a manutenção da desigualdade social. Assim, afirma Marilena Chauí: “Mas o que teria tornado possível o logro generalizado? Como foi possível passar do claro uso da força ao exercício invisível do poder? Em que momento o discurso do rico e do forte transfigura-se em discurso da legitimidade? Como é possível esse movimento sincronizado da propriedade e da submissão, do trabalho e da linguagem? (...) O discurso do rico (categoria econômica) é o discurso do forte (categoria política), que se desdobra como persuasão (categoria da linguagem) e a injustiça (categoria moral) e que recobre a falsidade (categoria ontológica).” (Chauí, Marilena. Prefácio. In: Rousseau: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: Mg editores associados, 1978, p. 14).

43 Cohen, G.A.. Karl Marx’s Theory of History: a defence. Princeton: New Jersey, 2001, p. 3.

44 “What is rational is actual; and what is actual is rational.” (Hegel, G. W. F.. Elements of the Philosophy of Right. New York: Cambridge, 1991, p. 20). Afirma Hegel: “(...) that Reason is the Sovereign of the World; that the history of the world, therefore, presents us with a rational process. (...)”

conceito de razão é transcendente e, portanto, compatível com a ininteligibilidade histórica e com a alienação do sujeito histórico:

“A verdade da história não passa pelo indivíduo, mas se revela como um sentido imanente de uma totalidade que escapa a cada um. Que significa então essa enigmática razão? É-se tentado a responder: o contrário do que ela dá a impressão de dizer. No início, acredita-se estar num racionalismo estrito em que o discurso filosófico se apresenta como organizando os acontecimentos e o campo das civilizações. No ponto de chegada, acaba-se numa imensa justificação daquilo que foi e do que é. (...) Tudo aí se passa fora do indivíduo e sem ele. Só se salvam os que se identificam com certo momento do espírito (...)”⁴⁵

Para explicar a descontinuidade histórica (ou o progresso não linear, contraditório) com base em um conceito evolutivo, Hegel tem que justificar o real com base em uma racionalidade transcendente. Para explicar a identidade dessa relação tem que se basear na alienação, mas como uma de suas premissas é a racionalidade transcendente essa alienação é definida relativamente ao princípio transcendente: a *Ideia*.

Se o projeto hegeliano é a compreensão da contradição evolutiva da humanidade, essa contradição é idealista e, por isso, decorre da Ideia e não da iniciativa do sujeito. A racionalidade unifica as contradições sociais em uma compreensão transcendente da sua superação. Assim, embora Hegel tente superar a ambivalência entre o indivíduo e a História, o caráter ontológico que confere ao pensamento exclui o sujeito histórico representado apenas naquilo que o seu pensamento se identifica com a Ideia. Ou seja, o seu conceito idealista de sujeito histórico faz com que a causa do mundo seja o pensamento, uma forma coerentemente idealista de explicar a descontinuidade histórica. Assim, se a causa do mundo é o pensamento que transcende a

That this ‘Idea’ or ‘Reason’ is the True, the Eternal, the absolutely powerful essence; that it reveals itself in the World, and that in that World nothing else is revealed but this and its honor and glory – is the thesis which, as we have said, has been proved in Philosophy, and is here regarded as demonstrated.” (Hegel, G.W.F.. The Philosophy of History. New York: Dover, 2004, p. 9/10). E ainda: “The History of the World is not the theatre of happiness. Periods of happiness are blank pages in it, for they are periods of harmony – periods when the antithesis is in abeyance. Reflection on self – the Freedom above described – is abstractly defined as the formal element of the activity of the absolute Idea.” (Hegel, G.W.F.. The Philosophy of History. New York: Dover, 2004, p. 26-7)

45 Védérine, Hélène. As filosofias da história. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 26.

negação do presente histórico e o confirma como momento da verdade, o presente histórico já está previamente justificado pelo resultado que ainda não é possível conhecer.

Se a desigualdade social resulta da ação humana que agrava as desigualdades naturais, as contradições sociais devem poder ser superadas através da ação política. No entanto, para intervir no processo histórico como um fator de transformação, é preciso que a ação política se baseie na inteligibilidade histórica a fim de que intervenha predeterminadamente. Ou seja, para que a ação seja revolucionária é preciso que seja consciente das contradições sociais. Portanto, a inteligibilidade histórica é premissa da teoria da ação, sobretudo da ação de transformação revolucionária. É o ponto de partida de Marx na crítica de Hegel.

A teoria da História de Marx tem início com a inversão da filosofia idealista através da XI tese sobre Feurbach⁴⁶, e com a consequente validação ontológica do sujeito consciente das determinações materiais da práxis. A necessidade histórica passa a ter determinações não transcendentais, o que significa que as suas contradições podem ser inteligíveis imediatamente à consciência (e não justificadas retroativamente pela consciência-de-si). Portanto, a necessidade e a ação são rearticuladas dialeticamente através da categoria da práxis.⁴⁷

Da inversão materialista resulta o pressuposto de que o sujeito passe a ser entendido a partir da sua determinação material, tão *necessária* quanto dela ele estiver alienado. Todo sujeito histórico, portanto, se caracteriza pelo *lugar que ocupa* na História. Assim, a crítica de Marx se baseia na inclusão do sujeito na fórmula da necessidade histórica relativizada (ou, melhor seria, *dialeticizada*) através da leitura dialética e materialista da história. A determinação do mundo passa a ser materialista e a dialética relaciona esse pressuposto com o segundo, o sujeito consciente (desalienado).

46 A concepção da dialética marxiana como a inversão de um pressuposto idealista a um pressuposto materialista baseado na crítica a Hegel será tratado em capítulo próprio. A crítica de Marx a Hegel começa com a fórmula da XI tese sobre Feurbach, que é o seu primeiro pressuposto de uma teoria crítica da necessidade histórica: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*.” (Marx, Karl. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 102).

47 “Rodolfo Mondolfo, que na linha de Gentile, utilizou a expressão empregada por Engels, traduziu-a como ‘práxis que se subverte a si mesma’. E justificou a tradução, dizendo: ‘Como a gente só conhece e compreende fazendo (Marx repete Vico em O Capital) do mesmo modo (terceira Tese), os homens só modificam as condições exteriores modificando-se a si mesmos; e, reciprocamente, só se modificam a si mesmos modificando as condições em que vivem’.” (Konder, Leandro. O futuro da filosofia da práxis. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 118).

O projeto marxiano quer reabilitar a inteligibilidade histórica e a autonomia do sujeito alienado da História, reabilitando, como consequência, o conceito de progresso⁴⁸. Assim, em contraposição crítica à *astúcia da razão*:

“O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social.”⁴⁹

Assim, Marx subverte a “astúcia da razão” através da inclusão do sujeito histórico na concepção da História:

“Assim como não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que ele se faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção.”⁵⁰

De fato, a reabilitação ontológica do sujeito histórico decorre do primeiro pressuposto da teoria da História de Marx, o materialismo que está na origem de sua crítica a Hegel, base para a inversão da filosofia idealista:

“Esta concepção da história, portanto, tem por base o desenvolvimento do processo real da produção, e isso partindo da produção material da vida imediata; ela concebe a forma dos intercâmbios humanos ligada a esse modo de produção e por ele engendrada, isto é,

⁴⁸ Segundo Eagleton, a narrativa marxiana compartilha do ideal de progresso iluminista, mas marcado por conflito, descontinuidade e violência. (Eagleton, Terry. *Why Marx was right*. New Haven: Yale University press, 2011, p. 56).

⁴⁹ Marx, Karl. Para a crítica da economia política. In: Marx: vida e obra. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 52.

⁵⁰ Marx, Karl. Para a crítica da economia política. In: Marx: vida e obra. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 52.

(...) ela não explica a prática segundo a ideia, explica a formação das ideias segundo a prática material; chega por conseguinte ao resultado de que todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não por meio da crítica (espiritual) intelectual, pela redução à ‘consciência de si’ (...) mas unicamente pela derrubada efetiva das relações sociais concretas (...). A revolução, e não a crítica, é a verdadeira força motriz da história (...). Esta concepção mostra que o fim da história não se acaba resolvendo em ‘consciência de si’ (...) mas sim que a cada estágio são dados um resultado material (...), por conseguinte as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias.⁵¹

Assim, o primeiro resultado da crítica de Marx a Hegel é a sua teoria materialista da História, ou seja, a sua conclusão de que a evolução social contraditória – cuja universalização é impedida pela exploração do trabalho – se baseia nas relações materiais de reprodução social. O ponto de partida de Marx, assim como o de Rousseau, é a desigualdade social e a dependência decorrente da divisão de trabalho. Compreendendo a incompatibilidade material entre os interesses das classes sociais como a causa da reprodução da desigualdade, Marx adapta o seu vocabulário para antagonismo e exploração. Em sua crítica a Hegel, Marx afirma que

“(...) the emphasis on thought and culture as the principal bases of social phenomena was misguided, and served reactionary purpose. Hegelian philosophy of history transfigured exploitative class structures into realizations of concepts of human nature (...). Marx reached the conclusion that it was not spiritual attitudes, but external conditions, the wealth men enjoyed or lacked, the ways they had to labour, which shaped society. Epochs were controlled not by conceptions of man but by material ends and means. The ruling interest and difficulty of men was relation to the *world*, not to the *self*. The progress of history is not primarily in self-consciousness: this increases, but only as a function of man’s increasing control over his environment.”⁵²

Assim, a inflexão marxiana se dá através de uma teoria do sujeito em que a consciência se transforma através da objetivação da vontade no mundo, o que decorre da inversão materialista da dialética. O papel do sujeito nas transformações sociais

51 **Marx**, Karl; Engels; Friedrich. A ideologia alemã. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p. 35/6.

52 **Cohen**, G.A.. Karl Marx’s Theory of History: a defence. Princeton: New Jersey, 2001, p. 22.

decorre da sua relativa autonomia de pensamento combinada com um relativo condicionamento ideológico. O pressuposto do sujeito histórico é consequência do pressuposto materialista das transformações sociais, o que Marx sintetiza ao afirmar que “a história de todas as sociedades até hoje é a história das lutas de classes.”⁵³

Assim, as distorções atribuídas ao *marxismo ortodoxo*, que teria reduzido a teoria marxiana ao determinismo econômico, resultam de uma leitura vulgar e de uma redução da teoria à experiência stalinista (segundo essa leitura *socialismo real* é a expressão dos efeitos necessários da teoria marxista: o totalitarismo). Mas como supor que Marx pudesse desconsiderar a determinação da economia como fator histórico? No entanto, não fez isso exclusivamente com base na necessidade, porque o materialismo inclui o sujeito como um dos fatores de determinação histórica. Assim, o que na dialética de Hegel resultava na necessidade histórica em função de sua fórmula idealista ser fechada, em Marx é uma dialética aberta às contradições da relação entre o sujeito e o objeto⁵⁴.

De fato, não há base para reduzir uma teoria que faz do agente histórico consciente um sujeito de transformação a uma teoria anti-humanista que apenas confirmaria a opressão do presente histórico, por não oferecer qualquer perspectiva para a sua superação (ao contrário do conceito de comunidade da tradição liberal, quando o marxismo considera a revolução esse conceito tem como base a comunidade inteira. Qualquer sociedade tem princípios de convivência como condição da vida comunitária; a diferença é se tais princípios são individualistas ou coletivistas). Por outro lado, como

53 **Marx**, Karl; Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Cortez, 1998, p. 4.

54 Ao interpretarmos a filosofia da história marxiana como uma dialética aberta nos opomos, por exemplo, a Michael Löwy. Ele afirma que “o pensamento de Marx é atravessado por uma tensão entre duas concepções diferentes da *dialética do progresso*. A primeira é uma dialética hegeliana, teleológica e *fechada*, tendencialmente eurocêntrica. O objetivo final, necessário e inevitável, legitima os ‘acidentes históricos’ como momentos do progresso enquanto espiral ascendente. A ‘astúcia da razão’ – de fato uma teodiceia – permite explicar e integrar todo acontecimento (mesmo o pior) no movimento irresistível para a liberdade.” Segundo **Löwy**, a essa “dialética fechada – por um fim predeterminado”, *se oporia outra precisamente oposta* em que “cada progresso econômico é ao mesmo tempo uma calamidade social”, citação de *O Capital* que o autor utiliza, com outras duas referências, para fundamentar a suposta ambivalência marxiana, enquanto a primeira versão da dialética é fundamentada em dois artigos sobre a Índia de 1853. (A dialética marxista do progresso. In: Bensaïd, Daniel; Löwy, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000, p. 78/80). Assim, essa análise plana encontra em dois artigos de juventude fundamentação para a suposta incoerência de Marx, um pensador notadamente rigoroso, o que aparentemente só seria possível ao se tomar como pressuposto que ele tivesse escrito toda a sua obra de uma penada, desconsiderando o fato de *O Capital* ter sido escrito cerca de quinze anos depois. De fato, não raras vezes a ambivalência atribuída por uma interpretação é a ambivalência do próprio intérprete.

as condições objetivas podem ser desfavoráveis à iniciativa de transformação, a consciência histórica deve com ela se articular dialeticamente a fim de não recair no voluntarismo, que seria um sacrifício irresponsável a uma causa transcendente (desprovida de condições de objetivação histórica por não ter origem em uma contradição social). Por isso Lukács recupera a dialética entre as determinações do ser social e a contingência:

“Se tentarmos abordar a necessidade e a casualidade no âmbito do ser real, também precisamos agora partir de nossa visão fundamental: o ser consiste de inter-relações infinitas de complexos processuais, de constituição interna heterogênea, que tanto no detalhe quanto nas totalidades – relativas – produzem processos concretos irreversíveis. Como demonstraremos repetidamente, esses processos constituintes dos complexos só podem ser compreensíveis em sua efetiva mobilidade, e por isso o resultado pode ser apenas uma probabilidade estatística.”⁵⁵

Segundo Nicolas Tertulian, o projeto de Lukács seria superar duas deformações do pensamento de Marx, o determinismo econômico e a interpretação teleológica que absolutiza a necessidade ao considerar toda ação histórica como justificada relativamente a um fim transcendente de tendência hegeliana⁵⁶. Como modelo do ultrarracionalismo, Stálin seria o oposto de Lênin e do caráter heterodoxo da experiência soviética, considerada por aquele como um modelo universal. Assim, o projeto de Lukács seria restabelecer a autonomia ontológica do real, a sua totalidade e a irredutibilidade da realidade a um esquema neopositivista de compreensão cognitiva, àquilo que é mensurável e redutível a termos lógicos, sendo o resíduo dessa operação atribuído à metafísica.⁵⁷

Ainda segundo Tertulian, a chave para uma correta compreensão da vida social estaria na relação entre teleologia (as representações da consciência que fixam os objetivos) e causalidade (a realidade indelimitável das cadeias causais). Assim, “o ato de pôr os fins, cuja origem está nas necessidades incessantemente renovadas e

55 **Lukács**, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 197/8.

56 Segundo Hegel, no § 119 da Enciclopédia, “o verdadeiro pensar é um pensar da necessidade” (**Hegel**, G. W. F.. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a ciência da lógica*, vol. 1. São Paulo: Loyola, 1995, p. 236).

57 **Tertulian**, Nicolas. Posfácio. *In*: *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 391.

extremamente diversificadas dos indivíduos”, não poderia ser dissociado das efetivas determinações do real. Daí resultaria que “as posições teleológicas são duplamente condicionadas: autocondicionadas pela consciência que põe, que age impulsionada pelas necessidades e pelos projetos individuais, e heterocondicionadas pelas determinações objetivas do real.”⁵⁸

De fato, essa interpretação que Tertulian faz da leitura de Lukács é coerente com as formulações mais reiteradas por Marx desde as suas obras de juventude⁵⁹. Assim, em uma de suas melhores fórmulas ele afirma que “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.”⁶⁰

Portanto, Lukács apenas retoma os elementos da dialética aberta da teoria de Marx, por vezes acusada de reduzir a explicação do movimento dialético a uma alternância entre determinações contraditórias, quais sejam, o voluntarismo do sujeito histórico e as determinações da economia. No entanto, conforme visto, a descrição da dinâmica dialética pode ser encontrada ao longo de toda a obra de Marx.

Poderia-se inserir a filosofia da História de Marx na tradição das respostas à questão das condições específicas que a liberdade deve assumir em sociedade, ou seja, das condições da liberdade social. Segundo Tertulian,

“o processo social, na sua totalidade, aparece como o resultado da interação entre muitas cadeias causais, postas em movimentos por vários atores sociais: a resultante ultrapassa, pois, necessariamente, as intenções individuais, tendo ela, segundo Lukács, um caráter casual e não teleológico.”⁶¹

No entanto, afirmar que a resultante casual das ações ultrapassa as intenções individuais não será o retorno à “astúcia da razão”? A resposta deve ser negativa porque

58 **Tertulian**, Nicolas. Posfácio. *In*: Prolegômenos para uma ontologia do ser social. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 394/5.

59 “As circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias.” (**Marx**, Karl. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 36)

60 **Marx**, Karl. O 18 brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

61 **Tertulian**, Nicolas. Posfácio. *In*: Prolegômenos para uma ontologia do ser social. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 396.

o pressuposto de Lukács é materialista e se opõe ao idealismo transcendente: que a resultante ultrapasse as intenções individuais significa que a previsibilidade histórica é irreduzível a um esquema intelectual prefixado e predeterminado à dinâmica histórica; significa, em suma, que a previsibilidade histórica se limita a conhecer as tendências⁶² da contradição social das quais o sujeito histórico consciente é uma das determinações. O sujeito histórico pode conhecer a contradição e com isso antecipar a variedade de efeitos que a ação histórica pode ter, mas não pode antecipar o resultado dessa ação.

Assim, a contradição entre a ideia de evolução e a alienação do sujeito histórico é explicada por Marx através da ideologia (teoria da alienação), já que é ao mesmo tempo uma decorrência de sua teoria materialista e o ponto de partida de sua teoria revolucionária. O progresso é contraditório na medida em que se baseia na exploração do trabalho, motivo pelo qual não beneficia a todos igualmente. Ao mesmo tempo em que afirma que a produção espiritual se transforma com a transformação da produção material e que as ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante⁶³, Marx também afirma que só através do *trabalho político*⁶⁴ é possível ultrapassar a ideologia.

O materialismo permite combinar a teoria da ação e a necessidade histórica na medida em que essa relação é dialética e em que a necessidade é tida como a dimensão da experiência materialista do sujeito, que não perde a sua capacidade de reação ao que o oprime: age por necessidade de negar o que nega a sua existência. Assim, Marx inclui o sujeito na fórmula da necessidade histórica hegeliana, mas como aplica a base da dialética sobre o materialismo a práxis passa a ser uma experiência de trabalho pela desalienação na atividade material dos indivíduos. Assim, a despeito da “teoria do reflexo”, o *modo* da interação com os meios materiais determina a consciência de modos diversos, e a base material pode ter dois efeitos essenciais sobre o indivíduo: determinar a sua alienação ou a sua desalienação, dependendo esta de que ele assuma uma postura crítica da exploração do trabalho. Portanto, a dialética inclui o sujeito na

62 Em consonância com Tertulian, **Bensaïd** fala em leis tendenciais determinadas, mas não previsíveis (Trabalhar para a Incerteza. In: Bensaïd, Daniel; Löwy, Michael. Marxismo, modernidade e utopia. São Paulo: Xamã, 2000, p. 74).

63 **Marx**, Karl; Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Cortez, 1998, p. 28.

64 Concebemos a expressão *trabalho político* como síntese da ideia de que, para Marx, o trabalho e a política compartilham da mesma categoria ontológica devido à sua natureza teleológica e transformadora. Daí que Tertulian afirme que “na tensão dialética entre teleologia e causalidade, entre as representações da consciência que fixa os seus objetivos e a realidade indelimitável das cadeias causais, Lukács vê o *principium movens* do ato do trabalho.” (Tertulian, Nicolas. Posfácio. In: Prolegômenos para uma ontologia do ser social. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 394).

história através da sua objetivação através do *trabalho político*⁶⁵ que transforma a sua consciência. Por isso,

“Apenas a especificidade do trabalho teórico integrado à história permite distinguir o marxismo das demais filosofias, visto que a teoria tem por objetivo não o justificar a ordem existente, mas invertê-la, ao transformar a consciência dos homens.”⁶⁶

65 “Pelo trabalho, o sujeito humano se contrapõe ao objeto e se afirma como sujeito num movimento realizado para dominar a realidade objetiva: modifica o mundo e se modifica a si mesmo. Produz objetos e, paralelamente, altera sua própria maneira de estar na realidade objetiva e de percebê-la. E – o que é fundamental – faz sua própria história. ‘Toda a chamada história mundial’ – assegura Marx – ‘não é senão a produção do homem pelo trabalho humano.’ (...) Algumas linhas após essa passagem, Marx apontou três ‘momentos’ essenciais no processo do trabalho: ‘a atividade de acordo com uma meta, ou trabalho propriamente dito; seu objetivo; e seu meio’. A atividade de acordo com uma meta é a atividade *teleológica*, aquela que passa por uma antecipação do resultado visado na consciência do sujeito que pretende alcançá-lo. Sem essa experiência que lhe permite prefigurar o seu *télos* (o ponto onde quer chegar), o sujeito humano não seria sujeito, ficaria sujeitado a uma força superior à sua e permaneceria tão completamente preso a uma dinâmica objetiva como uma folha seca levada por um rio caudaloso.” (Konder, Leandro. O futuro da filosofia da práxis. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 105/6).

66 Védrine, Hélène. As filosofias da história. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 72.

A ambivalência da teoria neo-republicana da liberdade

A tradição republicana remonta à filosofia política grega e romana, e surgiu como a caracterização do homem como um ser que se realiza na Cidade, a partir de um ideal de convivência baseado no conceito de Estado livre⁶⁷. Assim, desde a sua origem a tradição republicana está associada a um conceito de liberdade. É bem verdade que as teorias políticas em geral podem ser lidas como teorias da liberdade, mas no caso a pertinência é ainda mais justificada pelo contexto histórico, já que o neo-republicanismo se definiu em oposição ao monarquismo.

De fato, o ideal republicano foi resgatado na Itália renascentista, retomada que intermediou a sua influência na Inglaterra do século XVII, a fim de justificar uma alternativa ao monarquismo em meio à crise constitucional. O ano de 1656 é considerado o ápice desse movimento, já que a partir daí o debate republicano começou a declinar sob o domínio do utilitarismo liberal⁶⁸ e do contratualismo baseado nos direitos individuais⁶⁹, sendo a sua última influência na França do século XVIII, como ideologia de oposição ao absolutismo monárquico.

Se a história da tradição republicana não conciliou todas as questões essenciais que devem sustentar a teoria – problemas em face dos quais a teoria continua tentando se justificar –, as discussões sobre o conceito de liberdade não são menos divergentes. Em parte, isso se explica porque a filosofia política é um debate sobre a interpretação do passado através da tradição dos conceitos, e visa sempre a uma intervenção no presente através da reivindicação de uma compreensão da realidade. Uma vez que é sempre feita a partir de um contexto em que o intérprete já tem um lugar, a interpretação é uma tentativa de criar um nexo de racionalidade entre o passado e o presente, já que tanto a

⁶⁷ “The republican tradition was unified across time, partly by a deference to the same textual authorities, partly by a shared enthusiasm for the ideals and the lessons of republican Rome, partly by an emphasis on the importance of having certain institutions in place: for example, an empire of law, as it was often put, not an empire of men; a mixed constitution, in which different powers serve to check and balance each other; and a regime of civic virtue, under which people are disposed to serve, and serve honestly, in public office.” (Pettit, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford, 1997, p. 20)

²⁰ E, complementa Pettit, o traço unificador mais importante da tradição republicana é o conceito de liberdade como não-dominação (Ibidem), e em sentido estrito pode-se denominar republicanos aqueles que repudiavam a monarquia (Skinner, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. Unesp, 1999, p. 30)

⁶⁸ Skinner, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. Unesp, 1999, p. 80-1.

⁶⁹ Skinner, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990, p. 301.

teoria quanto a sua interpretação são indissociáveis das circunstâncias históricas. Está sempre implícita, portanto, uma relação entre o passado e o futuro.

Por isso, a realidade deve ser considerada – porque isso é inescapável – como o pano de fundo de qualquer teoria, o que inclui também as interpretações teóricas. E uma vez que o liberalismo político é o pressuposto das teorias políticas atuais, que atualizam o debate histórico através da interpretação contemporânea, interpretar a tradição republicana implica relativizá-la com a tradição liberal, a fim de determinar em que medida ela se justifica como alternativa teórica à realidade política atual, cujas condições político-econômicas começaram a ser gestadas justamente ao tempo do debate neo-republicano. A interpretação do debate teórico atual e de sua compreensão do neo-republicanismo inglês significa, portanto, julgar a pertinência do resgate do republicanismo como alternativa crítica ao liberalismo.

A fim de comparar as linhas gerais do liberalismo político e da tradição republicana, propõe-se considerar uma *dicotomia* ampla entre o individualismo e o coletivismo enquanto tendências que podem ser denominadas como ‘ideológicas’ da filosofia política. Cabe lembrar que o republicanismo foi resgatado no século XVII, no contexto da interação social promovida pelo capitalismo que, como já dito, definiu as instituições políticas do mundo moderno. Assim, embora a teoria republicana tenha representado uma disputa pela hegemonia política moderna, o seu potencial crítico de materializar uma alternativa às justificações teóricas liberais ficou reduzido devido ao fato de representar os interesses políticos da burguesia ascendente contra a centralização do poder monárquico. Nesse sentido, a renda era comumente tida como um dos critérios de participação política, substituindo a origem social.

Assim, embora a teoria republicana articule elementos coletivistas – notadamente influentes de Rousseau em sua teoria coletivista radical⁷⁰ –, a convivência com elementos individualistas tornou essa polarização – entre os seus elementos coletivistas e individualistas – estática e, por isso, impossível de ser superada. Os motivos dessa limitação devem ser buscados na própria teoria, e a seguir se passará à fundamentação de uma interpretação da ambivalência da tradição republicana conforme retomada na era moderna, ou seja, da teoria neo-republicana.

⁷⁰ **Miller**, David. Introduction. In *Liberty*. Oxford, 1991, p. 5.

O primeiro pressuposto da teoria republicana é uma ética naturalista, e o segundo é a assunção de que só se pode ser livre em um estado livre⁷¹. Porque este segundo pressuposto é o aspecto propriamente coletivista do republicanismo, e porque trata-se aqui de caracterizar a limitação crítica dessa tradição enquanto teoria individualista, ou pelo menos a sua ambivalência, a análise a seguir trata da teoria dos estados livres como o elemento mais frágil da teoria sob aquele aspecto.

Segundo Skinner, a liberdade de comunidades inteiras significa a garantia da perpetuação da liberdade pessoal, uma condição em que cada cidadão fica livre de constrangimentos (dependência e servidão) e por isso também livre para perseguir os fins que escolher. A liberdade, assim, é tida como um meio para que os indivíduos escolham os seus próprios fins⁷². Assim, ainda seguindo Skinner,

“Estados são igualmente livres se e apenas se eles são similarmente desimpedidos de usar seus poderes de acordo com suas próprias vontades na busca de seus fins desejados. Estados livres, como pessoas livres, são assim definidos por sua capacidade de autogoverno. Um estado livre é uma comunidade na qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo.”⁷³

Assim, em uma espécie de teoria reflexa, só se pode ser livre em um estado livre, ao mesmo tempo em que a comunidade livre é o resultado da garantia da liberdade individual; ou seja, a um tempo em que a liberdade da comunidade é determinada pela

⁷¹ Evidentemente, essa é a nossa compreensão da tradição republicana. Skinner menciona as duas seguintes premissas da teoria da liberdade aristotélica (**Skinner**, Quentin. *The republican ideal of political liberty*. In *Machiavelli and republicanism*. Cambridge, 1990, p. 296): (1) “(...) We are moral beings with certain characteristically human purposes”, que nos temos como a primeira premissa, a ética naturalista; e (2) “(...) Human animal is naturale sociale et politicum, and thus that our purposes must be essentially social in character”, o que equivale à teoria dos estados livres. Pois bem, consideramos que além de esta teoria decorrer da segunda premissa, e de Skinner discriminar as premissas como aristotélicas, ele o faz apenas para construir a sua relação com o republicanismo (o que parece admitir na página 306 do mesmo artigo), e as duas premissas republicanas que menciona (o autogoverno e a prevalência dos deveres sobre os direitos, conforme a página 294 do artigo referido) são dois aspectos complementares da mesma questão (já que o autogoverno pressupõe o consenso racional para a imposição do público sobre o privado), a unidade do corpo político expressa pela teoria dos estados livres. Essa operação sinuosa se deve à estratégia de Skinner para responder à crítica liberal, na intenção de mostrar que o republicanismo não é incompatível com a liberdade negativa.

⁷² **Skinner**, Quentin. *The republican ideal of political liberty*. In *Machiavelli and republicanism*. Cambridge, 1990, p. 301-2.

⁷³ **Skinner**, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. Unesp, 1999, p. 32-33.

liberdade individual⁷⁴, o interesse público é formado pela soma das vontades individuais⁷⁵:

“Quando eles falam sobre a vontade do povo, não estão se referindo a nada mais do que à soma das vontades de cada cidadão individual. Como Harrington afirma, ‘as pessoas, tomadas à parte, não passam de muitos interesses privados, mas se você as toma em conjunto elas são o interesse público.’ Tampouco são eles tão ingênuos a ponto de supor que podemos sempre – ou mesmo muito frequentemente – esperar que essas vontades e interesses convirjam em algum resultado uno. Pelo contrário, ele supõe que, ao falarmos da vontade do povo, devemos na verdade estar nos referindo à vontade da maioria.”⁷⁶

Assim, considera-se que a soma dos interesses privados é o interesse público, e que a liberdade é definida pela possibilidade de escolha dos fins individuais:

“A political body, no less than a natural one, is said to be at liberty if and only if it is not subject to external constraint. Like a free person, a free state is one that is able to act according to its own will, in pursuit of its own chosen ends.”⁷⁷

Mas é exatamente essa a ambivalência republicana, ao passo em que ao mesmo tempo em que o interesse público (mais adiante associado à lei) é definido pela soma das vontades individuais (adiante associado ao poder soberano), um estado livre “é aquele capaz de agir conforme a sua própria vontade, na persecução de seus próprios fins escolhidos”. Assim, ao que parece a unidade da vontade pública é inseparável de um conceito de razão universal, conforme parece ser concedido por Harrington⁷⁸, mas

⁷⁴ “Se um Estado ou comunidade for livre, as leis que o governam – as regras que regulamentam seus movimentos corporais – devem ser decretadas com o consentimento de todos os seus cidadãos, os membros do corpo político como um todo. Na medida em que isso não ocorre, o corpo político será levado a agir por uma vontade outra que não a sua própria, e será neste grau privado de sua liberdade.” (Skinner, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. Unesp, 1999, p. 33-4)

⁷⁵ “Uma implicação constitucional ulterior sugerida pela metáfora do corpo político é a de que o governo de um Estado livre deve idealmente ser tal que possibilite a cada cidadão individual exercer um direito igual de participação na elaboração de leis. Pois apenas isso pode assegurar que todos os atos de legislação reflitam adequadamente o consentimento explícito de todos os membros do corpo político como um todo.” (Ibidem, p. 35)

⁷⁶ Skinner, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. Unesp, 1999, p. 34-5.

⁷⁷ Skinner, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990, p. 301.

⁷⁸ Harrington, James. ‘The commonwealth of Oceana’ and ‘A system of politics’. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992, p. 22. Harrington se refere à incapacidade de todos para agirem conforme a razão.

negado por Skinner com base na diferenciação que tenta caracterizar entre o republicanismo e a premissa aristotélica da ética naturalista:

“(...) By contrast with the Aristotelian assumptions (...) the writers I am considering never suggest that there are certain specific goals we need to realize in order to count as being fully or truly in possession of our liberty.”⁷⁹

Ou seja, de novo é reiterado que a liberdade é valorada como um meio para alcançar fins diversos. Os republicanos estariam longe de ser Aristotélicos por não apelarem para um conceito de liberdade positiva, por não alegarem que enquanto seres morais temos que compartilhar certos fins, através dos quais se realizaria a liberdade. Segundo Skinner, os republicanos trabalham com um conceito puramente negativo de liberdade como ausência de impedimentos para a realização dos fins eleitos, e nenhuma especificação dos fins deixa de violar a inerente variedade humana de aspirações e objetivos. É evidente, ainda, que não se preconiza a ideia de formar as pessoas a serem livres com base em uma racionalidade finalística⁸⁰.

Diz-se também que a tradição republicana é aquela segundo a qual a auto-determinação humana – racional por definição – é tida como um bem em si mesmo, e não por razões instrumentais⁸¹, ou que se distingue por definir a liberdade em referência a um arranjo político: ser livre é ser um cidadão de uma comunidade política livre, que é aquela que se autogoverna, ou seja, que não é sujeita ao domínio estrangeiro e em que os cidadãos tem um papel no governo, de modo que as leis reflitam o seu desejo⁸².

Contra a tradição republicana, e especialmente para combater a teoria dos estados livres, Hobbes concebe a liberdade negativa para invalidar a concepção da liberdade no Estado livre. E na retomada do argumento neo-republicano, Skinner tenta mostrar que a liberdade no Estado livre é compatível com a liberdade negativa. Assim, tenta reestabelecer a relação social entre o todo e as partes com base em uma harmonia que não depende da alienação da soberania popular. Segundo Skinner,

⁷⁹ **Skinner**, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990, p. 302.

⁸⁰ Ibidem, p. 307.

⁸¹ **Taylor**, Charles. What's wrong with negative liberty. In Liberty. Oxford, 1991, p. 142.

⁸² **Miller**, David. Introduction. In Liberty. Oxford, 1991, p. 3.

“To Hobbes, for whom liberty (as we have seen) simply means absence of interference, it seems obvious that the maximizing of our social freedom must depend upon our capacity to maximize the area within which we can claim ‘immunity from the service of the commonwealth’.”⁸³

A divergência com Hobbes explica porque Skinner quer descaracterizar a ética naturalista Aristotélica como elemento da teoria republicana. Pois uma vez que a objeção hobbesiana assumiu a forma da liberdade negativa, é tentando compatibilizá-la com a teoria republicana – descaracterizando a vinculação necessária entre as premissas aristotélicas e a liberdade positiva – que se conseguiria reabilitar as premissas coletivistas com o respeito ao pluralismo individualista característico da sociedade moderna, ou seja, sem recair em algum grau de teoria totalitária não garantidora do interesse das minorias (sempre mantendo em vista as experiências políticas do século XX). Assim, enquanto Hobbes opõe a lei e a liberdade, tornando-as inversamente proporcionais, Skinner tenta mostrar que a lei pode promover a liberdade sem ser totalitária.

Por contemporaneidade histórica e por proximidade teórica, o desafio dos republicanos parece ser a diferenciação com o liberalismo. E a crítica de Hobbes antecipa a prevenção liberal a uma premissa comum aos totalitarismos coletivistas: a imposição do interesse público sobre o privado. Mas se Hobbes levanta a liberdade negativa contra o coletivismo, ao responder a essa crítica o republicanismo se nivela ao liberalismo através do individualismo. Porque a consequência coletivista do republicanismo, quando se considera que este se baseia em uma concepção de liberdade positiva, é uma teoria radical tendente ao jacobinismo. Rousseau tirou essa conclusão, ou esteve próximo disso, dependendo da interpretação que se lhe dê. E é contra esse elemento coletivista do republicanismo, consistente na teoria do Estado livre, que se volta a teoria de Hobbes, precursor da liberdade negativa. Assim, a disputa entre Hobbes e os republicanos pelo conceito de liberdade é uma questão fundamental herdada pela modernidade. Essa questão consiste na relação entre a lei e a liberdade.

Assim, se segundo a concepção de liberdade negativa a liberdade começa onde a lei termina⁸⁴, conforme os republicanos se afirma a confiança na lei como instituição

⁸³ **Skinner**, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990, p. 295.

⁸⁴ **Skinner**, Quentin. Liberdade antes do Liberalismo. Unesp, 1999, p. 18 e p. 20.

mediadora dos grupos sociais, tentando superar a ambivalência da questão ‘lei *versus* liberdade’. Ocorre que isso só pode ser possível através de uma concepção sobre a unidade do corpo político que, dessa forma, deixa de estar fundado na sujeição pelos grupos mais fortes e na dependência dos grupos vulneráveis.

De fato, a unidade do corpo político é o único aspecto que pode diferenciar decisivamente o republicanismo e o liberalismo. Por isso essa questão orientará a análise da teoria do republicanismo, podendo ser chamada de ‘questão republicana’:

“How then can we hope to set up and maintain a free state, thereby preventing our own individual liberty from degenerating into servitude? This is clearly the pivotal question (...)”⁸⁵

Não à toa essa questão central também é levantada por Harrington⁸⁶, o que mostra que analisar a posição de Skinner é um modo de analisar a validade de um pressuposto comum ao republicanismo, um pressuposto que parece ser mal explicitado por ter alcançado o seu limite teórico sem a superação da ambivalência na relação entre a lei e a liberdade, ou entre a soberania popular e o corpo político.

E a primeira resposta Harrington-Skinner⁸⁷ é que os republicanos visam a um arranjo constitucional em que o governo reflita a vontade e promova o bem da comunidade como um todo. A participação política é um meio, e o ceticismo de que a vontade individual coincida com a vontade geral gera o princípio preventivo contra o governo especificamente monárquico e unipessoal em geral. Pode-se dizer que o ideal de participação política se opõe à centralização política, mas a liberdade como não-dominação não é substancialmente diferente da concepção liberal de liberdade como não-interferência, já que compartilham a estrutura da liberdade negativa.

Assim, a resposta Harrington-Skinner responde a questão republicana em dois momentos: o primeiro se dá dentro da argumentação dos estados livres que até aqui foi

⁸⁵ **Skinner**, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990, p. 302.

⁸⁶ **Harrington**, James. ‘The commonwealth of Oceana’ and ‘A system of politics’. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992, p. 20. Segundo Harrington, a questão principal é como uma comunidade vem a ser um império de leis e não de homens.

⁸⁷ **Skinner**, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990, p. 302. Valer-se da estratégia de uma combinação lógica entre as posições de Harrington e Skinner não significa que se precise seguir necessariamente a ordem dos textos de referência – o que seria logicamente impossível considerando-se duas ordens diferentes – uma vez que considera-se a relação considerada para a resposta Harrington-Skinner como uma relação de complementariedade.

desenvolvida, e o segundo se dá com o conceito de virtude, que preenche a concepção procedimental do autogoverno.

Aqui cabe um parêntese sobre a especificidade de Harrington em relação a Skinner. Pode-se dizer que Skinner acentua a ambiguidade da teoria republicana de Harrington, desde que investe no desenvolvimento teórico da tensão entre a liberdade positiva e a liberdade negativa. Harrington tem a preocupação de evitar a concentração de propriedades, já que entende que a riqueza e o poder são proporcionais. O seu objetivo é a estabilização⁸⁸ do governo através da minimização dos conflitos. A questão que se coloca é como se pode alcançar o interesse público a partir da busca de interesses privados.

Além da anedota da divisão do bolo entre as garotas⁸⁹ (uma solução situada em um nível constitucional), Harrington dá à questão uma solução muito próxima da liberdade positiva. Trata-se do procedimento de garantir que as leis estejam de acordo com a razão: quanto mais amplo for o interesse, mais reta é a razão⁹⁰. E apenas a virtude pode levar ao reconhecimento do interesse mais amplo. Mas na base da virtude está a razão entendida como ponderação (e, poder-se-ia dizer, muito próxima do conceito hegeliano de reconhecimento), e se a razão leva à virtude, esta leva à liberdade⁹¹. O que significa que a soberania do povo⁹² é a substância da liberdade do corpo político através de um conceito de razão. É verdade que esta passa a ser compreendida como a expressão dos interesses privados, mas supõe-se uma hierarquia da expressão de racionalidade conforme a amplitude (universalidade) dos interesses. Trata-se, portanto, de um princípio coletivista, já que se privilegia o todo em relação às partes (o interesse coletivo deve ser logicamente priorizado em relação ao interesse das partes) muito próximo da liberdade positiva. É como se houvesse círculos concêntricos de racionalidade, e por isso o interesse da maioria está mais próximo da reta razão.

Quanto ao nível constitucional da solução de Harrington sobre como concretizar o interesse público respeitando os interesses privados (a anedota da divisão do bolo pelas garotas), ela realizaria o interesse comum e o interesse particular através da

⁸⁸ **Harrington**, James. 'The commonwealth of Oceana' and 'A system of politics'. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992, p. 13.

⁸⁹ **Harrington**, James. 'The commonwealth of Oceana' and 'A system of politics'. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992, p. 22 e 24.

⁹⁰ **Harrington**, James. 'The commonwealth of Oceana' and 'A system of politics'. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992, p. 21-22.

⁹¹ *Ibidem*, p. 19.

⁹² *Ibidem*, p. 279.

divisão de funções. Assim, a questão republicana se resolveria através de procedimentos que garantiriam que a lei refletisse a unidade do corpo político e, portanto, a sua liberdade. No entanto, a razão é de quem propõe a lei, não de quem a decide ou rejeita, já que o que é proposto limita o que deve ser decidido. E desde que as diferentes funções se baseiam em critérios não universais, não se pode falar em unidade do corpo político (cabe observar que na base da solução de Harrington está a desconfiança na racionalidade do povo⁹³, e portanto a recusa de um conceito de racionalidade universal, o que representa a ambiguidade de Harrington entre a liberdade positiva e a liberdade negativa tal como essa dicotomia foi retomada por Skinner).

Assim, se o interesse do todo refletiria a suposta união entre a razão e o interesse, cada cidadão deveria refletir essa unidade, mas em vez disso o conflito social é reproduzido no nível da individualidade através da divisão de funções de governo. A divisão de funções teria por objetivo a fragmentação de interesses a fim de que ninguém pudesse impor o seu interesse privado. Mas, vale perguntar, em que nível da realidade se situa a razão pública? Pois sem ela compromete-se qualquer aspiração à representação da unidade do corpo político. Ao contrário, em Harrington todo equilíbrio de interesses pressupõe que os interesses opostos não se realizem integralmente, por imperativo lógico.

É verdade que a divisão de poder pressupõe a divisão de propriedades, mas o objetivo de Harrington não é a igualdade material, mas a criação de condições para a estabilidade política. E supor uma espécie de ‘governo de coalizão’ desconhece a incompatibilidade dos interesses envolvidos. Que ninguém tenha o poder para impor o seu interesse é o mesmo que ninguém ser excluído ao custo de ninguém prevalecer. Mas isso favorece o *status quo*. Assim, embora em Harrington o interesse público deva prevalecer sobre o interesse privado através da lei, o seu conteúdo é limitado pelo procedimento legislativo, garantindo que não a maioria, mas os proprietários proponham as leis e, portanto, determinem o limite de seu alcance estrutural para impor o interesse público. E para que o interesse dos proprietários prevaleça, basta o silêncio da lei. Se os proprietários propõem as leis, não há *alienação total* nos moldes em que propõe Rousseau, ou seja, através de um pacto simbólico que representaria a refundação de uma nova ordem. Ao contrário, o republicanismo tem como consequência refletir a estrutura da ordem existente, sem a alteração das condições substanciais que perpetuam

⁹³ Ibidem, p. 28/29.

a desigualdade. O seu ideal não é de igualdade material, mas de estabilidade do governo. Assim, em contraposição à ideia de um pacto de alienação total, Harrington entende que homens livres são aqueles que se mantêm com seus próprios recursos⁹⁴. De modo que faz a liberdade dependente do critério econômico que, porque possibilita maior participação, reflete o maior poder enquanto um dado de fato residual.

Quanto à soberania popular que está na base da concepção de lei, é verdade que Harrington cria um sistema eleitoral escalonado e concebe uma rotatividade da representação política, o parlamento bicameral, prevê a punição política e a prestação de contas. É verdade, também, que prevê tanto a divisão de funções como o critério de racionalidade proporcional ao interesse. No entanto, Harrington não desfaz completamente a oposição entre razão e interesse, mas apenas cria um nível de conciliação, senão teria logrado anular a própria questão.

Assim, retomando o que chamamos de ‘questão liberal’, o princípio liberal é de lei enfraquecida, e por isso a tradição republicana se opõe tanto ao liberalismo quanto ao monarquismo. Segundo o republicanismo, o parlamento é um arremedo de *vontade geral*, e sua função termina onde começam os interesses privados. Mas que nenhuma facção consiga impor sua vontade ao corpo político não é o mesmo que o corpo político possa refletir alguma vontade de ordem geral. E a soberania popular enfraquecida através da delegação representativa deixa de ser ‘soberana’ por falta de institucionalização de sua unidade, desde que o ‘popular’ se torna uma abstração. Nisso não pode haver verdadeira reconciliação entre o público e o privado, mas apenas uma instância de mediação dessas diferenças através do mecanismo da ‘divisão de poderes’ que apenas evita que os antagonismos se transformem em guerra aberta, total subjugação ou extermínio.

A relação entre a soberania popular e a lei só poderia se resolver através de instituições que materializassem a vontade comum do corpo político, uma dimensão da vontade da comunidade que pressupõe um equacionamento racional das diferenças sociais e, portanto, uma específica relação entre os indivíduos, notadamente contra a desigualdade que tende a gerar os antagonismos. Qualquer acordo sobre os fins do governo deve pressupor que as leis que atendem a interesses diferentes devem ser compatibilizadas em um nível mais geral de coordenação. Todos devem ser favorecidos

⁹⁴ **Harrington**, James. ‘The commonwealth of Oceana’ and ‘A system of politics’. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992, p. 269.

sob uma mesma perspectiva na medida em que o favorecimento de um grupo não pode enfraquecer ainda mais outro, o que significa que um tratamento concernente a uma igualdade efetiva (material) só pode ser feito a partir da presunção de que as perspectivas antagônicas devem ser superadas.

Assim, Harrington não soluciona o que problematiza, o que reproduz a ambiguidade da tradição republicana retomada por Skinner. No que concerne à dependência (dominação), Harrington estabelece um princípio materialista de sucessão histórica (e, portanto, assume que as leis não têm prioridade ontológica enquanto criadoras da realidade) ⁹⁵, mas ainda assim a igualdade formal prevalece sobre a igualdade material. Pode-se concluir, portanto, que em Harrington um resquício de formalismo limita o realismo de sua teoria neo-republicana.

Assim, retomando a análise de ordem geral, é central para o republicanismo que uma comunidade autogovernada seja tida como o único governo sob o qual a comunidade pode prosperar ao mesmo tempo em que garante a liberdade individual de seus cidadãos. Cabe, então, retomar o aspecto mais individualista da tradição republicana. Trata-se da virtude. Segundo Skinner, a tradição republicana responde em uma palavra à ‘questão republicana’: uma república autogovernada depende da *virtus* romana⁹⁶, que os neo-republicanos incorporaram em expressões substancialmente iguais. Trata-se da coragem para defender a comunidade e da prudência para tomar parte no governo⁹⁷, qualidades que podem ser entendidas como necessárias para uma ponderação de interesses, seja para ceder no próprio ou para defendê-lo. À virtude se opõe a corrupção, que é a falência da racionalidade que deve convencer a priorizar o bem comum em detrimento de qualquer finalidade individual. ⁹⁸

Não é preciso muito para caracterizar a concepção de virtude como a redução dos problemas reais da vida política a uma boa intenção, a partir da prioridade da moral como base de uma vida ética. Assim, o ideal da não-dominação da tradição republicana parece ter resultado, na sociedade moderna, no seguinte: a partir da preocupação com a dominação monárquica a tradição republicana enfraqueceu o Estado, e com isso o tornou estruturalmente conivente – pois em tese bastaria a decisão de um monarca para

⁹⁵ **Harrington**, James. ‘The commonwealth of Oceana’ and ‘A system of politics’. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992, p. 11.

⁹⁶ **Skinner**, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990, p. 303.

⁹⁷ Ibidem, p. 304.

⁹⁸ Ibid., p. 304.

a intervenção econômica – com a dependência que surge da interação humana sem a mediação de uma instância pública que se sobreponha aos interesses privados. Assim, como visto, o próprio Skinner parece não se contentar com o remate do autogoverno pela virtude, que não resolveria estruturalmente a questão essencial em termos de uma teoria constitucional, tanto assim que a retoma a questão republicana:

“For the republican writers, accordingly, the deepest and most troubling question still remains: how can naturally self-interested citizens be persuaded to act virtuously, such that they can hope to maximize a freedom which, left to themselves, they will infallibly throw away?”

Skinner então responde que os autores republicanos colocam toda a sua fé nos poderes coercitivos da lei. A lei não teria relação direta com a proteção de direitos individuais, mas com a preservação de um grau de liberdade individual através da coerção de cada um para que aja de determinado modo⁹⁹. Assim, a lei teria um caráter reformador¹⁰⁰, uma forma de colocar a questão que nada acrescenta ao que já havia sido veiculado, uma vez que a declaração de confiança na lei remete ao problema legislativo da unidade do corpo político.

Assim, a tradição republicana está presa a um dilema entre o pluralismo moderno e o imperativo da racionalidade da lei. Para que a lei promova a liberdade, mais do que preservar o indivíduo é preciso que a sua autonomia possa ser reconhecida na lei, *relativizando* a sua heteronomia enquanto membro da coletividade, ou seja, enquanto se beneficia em medida equivalente ao seu prejuízo. E quando se considera o pluralismo que é tido pelo republicanismo como um *mínimo ético*, sendo um valor absoluto que o indivíduo possa escolher os seus próprios fins, deve-se considerar que os fins individuais podem não ser compatíveis, o que impossibilita uma concepção *a priori* de racionalidade da lei.

Assim, é preciso reconhecer que qualquer filosofia política deve ser avaliada conforme a sua consequência política. E uma vez que o pluralismo é indissociável do individualismo, se a tradição republicana descaracteriza a pretensão dos fins racionais,

⁹⁹ **Skinner**, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990, p. 305.

¹⁰⁰ Assim observa Harrington: “(...) Good orders make evil men good (...)” **Harrington**, James. ‘The commonwealth of Oceana’ and ‘A system of politics’. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992, p. 274.

fica muito prejudicada a sua pretensão normativa em prol de uma racionalidade acima da lógica da ‘mão invisível’ liberal.

O paradoxo da universalização dos direitos subjetivos

A democracia individualista é a inovação política da modernidade. Trata-se de um sistema em que os indivíduos se relacionam individualmente com o Estado, em termos bilaterais em que a reciprocidade se expressa através de direitos e deveres. O poder político já não recobre todo o espaço público, tendo como limite as relações voluntárias entre os indivíduos. A fim de garantir o ambiente para a equivalência dos interesses privados, a autoridade exerce a heteronomia subsidiária¹⁰¹.

Essa concepção individualista da democracia decorre do conceito de direitos subjetivos¹⁰². Tal inflexão na teoria geral do direito representou a decisiva consolidação das premissas institucionais do capitalismo, uma mudança significativa nas relações sociais, fundadas agora no individualismo possessivo¹⁰³.

O direito moderno foi forjado pela necessidade de estabilização do capitalismo, pois até então o mercado não se configurava como uma instituição capaz de determinar

¹⁰¹ Trata-se de uma democracia *sui generis* que atua apenas para restabelecer a ordem: “Nas relações entre proprietários de mercadorias, a necessidade de uma coação autoritária surge quando a paz foi quebrada ou que os contratos não foram plenamente observados. Assim, a doutrina do direito natural reduz a função do poder estatal à manutenção da paz e reserva ao Estado a exclusividade de ser instrumento do direito. (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 119)

¹⁰² Segundo Villey, tradicionalmente “o direito constituía uma função social, uma relação com os outros. (...) O próprio termo ‘direito subjetivo’ data apenas do século XIX. Mas a noção de direito concebido como o atributo de um sujeito (*subjectum juris*) e que só existiria para benefício deste sujeito, remonta pelo menos ao século XIV. (...)” (Villey, Michel. Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p.142)

Para marcar a inflexão moderna do direito, Villey observa: “Em suma, o próprio da linguagem jurídica clássica é visar um mundo de coisas, de bens exteriores, porque é somente nas coisas e na partilha feita nas coisas que se manifesta a relação jurídica entre as pessoas. A ciência do direito mira as coisas, e é nesse sentido que a autêntica linguagem jurídica é essencialmente objetiva.

Diferente desta é a linguagem do individualismo. Em vez de visar à ordem do grupo, está centrada no sujeito em particular. Tende a conceber e a exprimir as ‘qualidades’ ou as ‘faculdades’ de um sujeito, as forças que seu ser irradia: poderes, mas no sentido principal da palavra, entendida como capacidade da pessoa, inerente ao sujeito: no sentido subjetivo. Consequência: esse poder é concebido, de partida, como ilimitado. É apenas num segundo momento, quando for preciso dar conta dos poderes concorrentes dos outros, que lhe atribuirão fronteiras. Inicialmente, ele não é uma parte definida.” (Villey, Michel. A formação do pensamento jurídico moderno. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 255)

¹⁰³ Eis algumas das suposições que Macpherson atribui ao individualismo possessivo: “A liberdade da dependência alheia significa liberdade de quaisquer relações com outros, menos as relações em que os indivíduos entram voluntariamente visando a seu próprio proveito. (...) Já que a liberdade das vontades dos outros é o que torna humano o indivíduo, a liberdade de cada indivíduo só pode ser legitimamente limitada pelos deveres e normas necessários para garantir a mesma liberdade aos outros. (...) A sociedade política é um artifício humano para a proteção da propriedade individual da própria pessoa e dos próprios bens, e (portanto), para a manutenção das relações ordeiras de trocas entre os indivíduos, considerados como proprietários de si mesmos.” (Macpherson, C. B.. A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 275/6)

a sociedade como um todo¹⁰⁴. O individualismo é constitutivo do direito e do Estado modernos, e daí o paradoxo da universalização dos direitos subjetivos como lógica de justiça distributiva. A transformação social só poderia acontecer a partir de uma lógica coletivista em que todas as variáveis da coletividade estivessem consideradas. Não é possível dar a um sem tirar de outro em um universo de recursos de existência limitado, e o capitalismo é a lógica da concentração de renda baseada na exploração do trabalho assalariado.

Os interesses econômicos da classe social ascendente precisavam ser institucionalizados através de regras que favorecessem o livre comércio. Não por acaso, o sistema que vingou foi o que melhor atendeu aos interesses da burguesia: uma combinação entre liberdade negativa (a permissão para fazer tudo o que a lei não proíbe) e igualdade formal (a pressuposição de que todos são iguais perante a lei). A institucionalização das premissas do livre comércio baseou a defesa da liberdade universal a partir de uma abstração – a liberdade negativa¹⁰⁵. E a igualdade formal refletiu-se no sistema do sufrágio, a fim de que a autoridade política fosse despersonalizada através da alternância do mandato representativo.

Através dessa inflexão histórica o conteúdo econômico das relações contratuais passa a conformar o direito, em detrimento do conteúdo ético das relações sociais. Desse modo, o direito deixa de expressar a finalidade das relações sociais, passando a

¹⁰⁴ “O estado de paz tornou-se uma necessidade quando a troca tornou-se um fenômeno regular. Dado que as garantias para a manutenção da paz eram insuficientes, os trocadores preferiam não se encontrar pessoalmente, mas examinar as mercadorias na ausência da outra parte.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 110) “Todo o aperfeiçoamento posterior do Estado burguês, que se realizou mais por explosões revolucionárias do que por adaptação pacífica dos elementos monárquicos feudais, pode ser remetido a um princípio único segundo o qual nenhum dos dois trocadores pode, no mercado, regular as relações de troca por sua própria autoridade; nesta hipótese, exige-se uma terceira parte que encarne a garantia recíproca que os possuidores de mercadorias acordam mutuamente, devido a sua qualidade de proprietários, e que personifique, em consequência, as regras das relações de troca entre os possuidores de mercadorias.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 125)

¹⁰⁵ “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.” “(...) o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo. A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada. (...) A *égalité* (...) nada mais é que igualdade da *liberté* (...). (Marx, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 49) E sobre a igualdade formal: “En consecuencia, una igualdad como la descrita puede ser, a lo sumo, una igualdad extrínseca, formal, abstracta y jurídica, en el sentido de que no es sino la traducción ‘legal’ o ‘artificial’ de pretensiones de derechos ‘naturales’; la legitimación, en fin, de una libertad o independencia originaria, extrahistórica, mítica.” (Della Volpe, Galvano. Rousseau y Marx. Roma: Editori Riuniti, 1969, p. 20/21)

servir à manutenção dos fins privados¹⁰⁶. A justiça passa a se restringir à garantia da vontade contratual, que tem como base a igualdade formal¹⁰⁷. Para que a vontade contratual fosse garantida era preciso admitir a equivalência entre as vontades individuais. Assim, o direito se instrumentaliza em função das relações contratuais, e o sufrágio legitima a proteção da autonomia privada limitada às relações econômicas, já que o Estado passa a ser o garante das expectativas privadas de contraprestação.

A função do Estado limitada à garantia da vontade individual cria a dissociação moderna entre a esfera pública e a privada. O poder político passa a se garantir pela abstenção das relações econômicas, que a coerção só atua para restabelecer. Assim, a partir de uma premissa materialista¹⁰⁸, tem-se que a causa histórica do Estado moderno é justamente o favorecimento das condições para a hegemonia burguesa através da dissociação entre a economia e a política¹⁰⁹. Daí que a filosofia política moderna seja marcada pela legitimação da proteção da liberdade negativa como princípio das relações sociais, através da igualdade formal que tanto cria as condições para as relações contratuais, quanto instrumentaliza o sufrágio aos interesses privados, já que qualquer maioria de votos legitima o representante político.

A instrumentalidade do direito moderno é a forma jurídica que permite a circulação de mercadorias e a apropriação de seus lucros. A legitimidade da democracia liberal decorre do caráter procedimental de sua função, que deixa os indivíduos livres para disporem sobre as finalidades privadas que poderiam ser limitadas com a

¹⁰⁶ “Antes da revolução da sociedade burguesa, os elementos da vida burguesa “determinavam a relação de cada indivíduo com a *totalidade do Estado* (...)” (Marx, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 51)

¹⁰⁷ “O homem se envolve em contratos, relações de troca, e outros compromissos, simplesmente como sujeito abstrato do capital ou da força-de-trabalho, ou de algum outro bem ou dispositivo socialmente necessário. Conseqüentemente, a lei só pode ser universal e tratar os indivíduos como iguais enquanto permanecer abstrata. O Direito é, pois, mais uma forma do que um conteúdo. A justiça dispensada pela lei desempenha seu papel sob a forma geral de transação e de interação, enquanto que as variedades concretas da vida individual aparecem apenas como a soma de circunstâncias atenuantes ou agravantes. A lei, enquanto universal tem, pois, um aspecto negativo. Ela envolve, necessariamente, um elemento de acaso, e sua aplicação a um caso particular engendrará imperfeição, injustiça e sofrimento.” (Marcuse, Herbert. Razão e revolução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 184/5)

¹⁰⁸ Ou seja, que associa a transformação da História à mudança das relações sociais, e não à mudança das ideias.

¹⁰⁹ O poder político se desencarna da sociedade, e a democratização da política se confunde com o exercício da vontade na esfera econômica: “Se o caráter definidor do capitalismo como terreno político é a ‘separação formal entre o econômico e o político’, ou a transferência de certos poderes políticos para a ‘economia’ e para a ‘sociedade civil’, quais as conseqüências para a natureza e o alcance do Estado e da cidadania? Como o capitalismo gera, entre outras coisas, novas formas de dominação e de coerção fora do alcance dos instrumentos criados para controlar as formas tradicionais de poder político, ele também reduz a ênfase na cidadania e o alcance da responsabilização democrática.” (Wood, Ellen Meiksins. Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 23)

concorrência de qualquer outro sistema político alternativo. O Estado reserva-se a um papel fraco, indireto, subsidiário, sendo a sua principal função evitar qualquer imposição teleológica à coletividade. Assim, desde que o poder se abstém da totalidade social, a sua proclamada universalidade revela-se como meramente formal, em vez de ser uma universalidade de fato que se refletiria materialmente nas relações sociais¹¹⁰.

Ou seja, é a limitação do político a uma esfera apartada das relações econômicas que legitima a autoridade como garante dessas relações, ao mesmo tempo em que gera a desconfiança contra qualquer outra configuração do poder como potencialmente totalitária, simplesmente porque o poder estaria voltado para a determinação da totalidade social¹¹¹.

Assim, o liberalismo político reduz a política ao princípio da liberdade¹¹², na medida em que o seu horizonte institucional é tão somente a liberdade política. E como esta poderia ser garantida a não ser através da igualdade formal? A formalização da igualdade e da liberdade refletem a única combinação possível entre esses termos, reduzidos ao formalismo da igualdade forjado pelas relações econômicas, que são dinamizadas pela instrumentalização do direito e da democracia segundo o conceito de liberdade negativa. Ora, se é sobretudo para exercer o poder econômico que se justifica uma autoridade política, o poder político liberal passa a se legitimar por não interferir na vida econômica. A positividade de sua abstenção decorre do fato de que a economia é a base das relações materiais de reprodução social.

A cisão entre a economia e a política está na origem da problemática democrática liberal e do direito subjetivo. Daí surge a noção moderna de legitimidade. A noção moderna de legitimidade tem duas faces: só existe porque o poder é dividido e, uma vez dividido, a legitimidade é tida como uma garantia. Existe para que o Estado aja apenas no caso de conflitos individuais, sobretudo quando afrontem as premissas econômicas. A legitimidade é o vínculo tênue do Estado mínimo com o *povo*. Mas na

¹¹⁰ “Só assim, pela *via* dos elementos *particulares*, é que o Estado se constitui como universalidade. O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material.” (Marx, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40)

¹¹¹ Lefort, por exemplo, aponta o socialismo real como a prova histórica de que qualquer alternativa à democracia liberal levaria ao totalitarismo, em razão da fusão entre a economia e a política. (Lefort, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p.51)

¹¹² “A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos *indivíduos* independentes – cuja relação é baseada no direito (...) se efetiva *em um só e mesmo ato*.” (Marx, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 53) “(...) a vida política se declara como um simples *meio*, cujo fim é a vida da sociedade burguesa.” (Idem, p. 51) “O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem.” (Ibidem, p. 39)

medida em que a representação incorpora um conteúdo mínimo da vontade coletiva, desde logo esta é inapta para subverter a realidade, cuja lógica não é colocada em questão. O pluralismo político não pode resolver divergências materiais inconciliáveis entre grupos que disputam a fonte do poder material. O alcance do pluralismo é sobrepor a ideia de unidade social aos antagonismos sociais

De fato, se a imparcialidade era necessária para a legitimação da democracia liberal¹¹³, através do formalismo abstrato ela apenas poderia beneficiar os proprietários dos meios de produção. Por isso, se o livre mercado era o princípio a ser conservado, a regulamentação estatal deveria consistir na preservação do fator da equivalência financeira, o que não poderia ser feito sem a proteção da propriedade.

A identificação da função da democracia liberal na reprodução das desigualdades sociais¹¹⁴ permite fazer uma distinção crítica fundamental entre a lógica intrínseca ao capitalismo e as compensações sociais que a democracia liberal é obrigada a conceder através da intervenção do Estado. Essa distinção é essencial porque evita a confusão entre as determinações econômicas da democracia liberal e a sua suposta função distributiva¹¹⁵. O equívoco é compreendido através da dinâmica histórica entre o Estado e o capitalismo, admitindo-se que as reformas sociais limitadas não anulam a função de controle social que o Estado não pode deixar de realizar.

¹¹³ “A subordinação de um homem enquanto tal como indivíduo concreto, significa na sociedade de produção mercantil a subordinação ao arbítrio, pois isto significa a subordinação de um produtor de mercadorias a outro. Por isso, a coação não pode surgir sob sua forma não mascarada, como um simples ato de oportunidade. Ela deve aparecer como uma coação proveniente de uma pessoa coletiva abstrata e que não é exercida no interesse do indivíduo do qual provém. (...)” (**Pasukanis**, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 118/9) E segundo Faria, “(...) a repressão não pode nunca confessar-se como tal: ela tem sempre a necessidade de ser legitimada para se exercer sem encontrar oposição. Eis porque ela usará as bandeiras da manutenção da ordem social, da consciência moral universal, do bem-estar e do progresso para todos os cidadãos. Ela se negará enquanto violência, visto que a violência é sempre a expressão da força nua e não da lei – e como fundar uma ordem a não ser sobre uma lei aceita e interiorizada? A relação de força vai então desaparecer enquanto tal, será sempre encoberta por uma armadura jurídica e ideológica.” (**Faria**, José Eduardo. Eficácia Jurídica e Violência Simbólica: o direito como instrumento de transformação social. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo: 1988, p. 125)

¹¹⁴ A crise da democracia liberal não é um acaso, sendo que o capitalismo repõe a desigualdade a cada operação de circulação do capital. De fato, tal quadro prova que “(...) o problema do bem-estar de cada um não se esgota na ética do trabalho e da prudência individual. Não basta a ordem social favorecer o funcionamento do mercado e garantir o cumprimento dos contratos, se a contratação pressupõe a desigualdade de fato e tende a reforçá-la.” (**Kuntz**, Rolf. Estado, mercado e direitos. In, **Kuntz**, Rolf; **Faria**, José Eduardo. Qual o Futuro dos Direitos? Estado, mercado e justiça na reestruturação capitalista. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 32)

¹¹⁵ Oportuno fazer breve referência ao fato de que a relação individualista com o Estado, em termos de direitos e deveres baseados nos direitos subjetivos, aperfeiçoou-se na figura do cidadão como destinatário de direitos sociais.

Desse modo, compreender a função do Estado na manutenção do capitalismo impede que se idealize a luta por direitos como algo que possa transformar a sociedade, porque a criação de direitos não implica em sua efetivação, ou seja, há uma precedência ontológica da luta em relação aos direitos, cuja promulgação reflete apenas a força imediata da disputa social, e não qualquer aspecto da realidade que indicasse a sua consequência prática¹¹⁶. Se a justiça social se resolvesse nos termos da cidadania, a própria existência da reivindicação democrática seria uma contradição, vez que a efetivação já teria sido lograda com a positivação dos direitos¹¹⁷.

Mas a instituição de um direito não implica em sua realização material¹¹⁸. A pluralidade de direitos reflete apenas a falta de um pressuposto teleológico comum, de modo que “às diferenças sempre estão associadas relações de força que as transformam em hierarquias, isto é, conjunto de pessoas se tornam superiores a outros conjuntos de pessoas que, portanto, são inferiores.”¹¹⁹ No momento decisivo – o único que importa – a efetivação dos direitos atende à hierarquia dos grupos sociais.

Por isso, assim como a diversidade social não é um valor em si, também não é um problema em si. Mas ao deixar de se colocar fins o capitalismo faz tanto a sua

¹¹⁶ Daí a limitação da retórica progressista que não articula a crítica em termos do antagonismo de classes: “De fato, os movimentos sociais são os agentes históricos das mudanças da sociedade. Declarado o direito à igualdade, a sociedade pode instituir formas de reivindicação para criá-lo como direito real.” (Chauí, Marilena. “A sociedade democrática”. In Introdução crítica ao direito agrário. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002, p. 335.) Ora, as mudanças sociais foram todas resultado da reivindicação pela igualdade material, e não por direitos.

O próprio *Welfare State* deve ser compreendido historicamente como uma concessão do poder político à luta social. Na tentativa de prolongar o processo histórico de dominação, o Estado amoldou-se à sociedade através de concessões que visavam ao restabelecimento de sua legitimidade. Realmente, é “do processo de lutas e reivindicações (...) que teria emergido o Welfare State (...)” (Castel Apud: Moraes, Pedro Rodolfo Bodê de. Punição, encarceramento e construção de identidade profissional entre agentes penitenciários. São Paulo: IBCCRIM, 2005, p. 199) E ainda: (...) o Estado de Bem-Estar surgiu como uma forma de colocar limites à ação predatória do capital. A história de sua emergência e implantação é a história das lutas dos trabalhadores contra a superexploração de seu tempo e corpo, enfim, de seu trabalho.” (Moraes, Pedro Rodolfo Bodê de. Punição, encarceramento e construção de identidade profissional entre agentes penitenciários. São Paulo: IBCCRIM, 2005, p. 200)

¹¹⁷ “A mudança jurídica é fruto do conflito das classes sociais que tentam adequar as instituições de controle social aos seus fins, impor e manter um sistema específico de relações sociais.” Ocorre que ao mesmo tempo que enunciadas, as normas jurídicas pressupõem uma prática social, através de ações concretas, em formações sociais historicamente estabelecidas. São, na verdade, o resultado da própria luta de classes, e dessa forma expressam a correlação de forças sociais e políticas numa dada formação social.” (Neder, Gizlene. Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1995, p. 13/14) Lefort defende que “os direitos do homem atestam e, ao mesmo tempo, suscitam uma nova rede de relações entre os homens.” (Lefort, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 50)

¹¹⁸ A argumentação que se poderia opor no que se refere aos direitos civis não é generalizável, pois são os direitos sociais que marcam o limite da democracia liberal no capitalismo.

¹¹⁹ Machado da Silva. Apud: Moraes, Pedro Rodolfo Bodê de. Punição, encarceramento e construção de identidade profissional entre agentes penitenciários. São Paulo: IBCCRIM, 2005, p. 98.

premissa institucional básica quanto as suas conseqüências práticas decorrerem do valor cultural à diferença, ou seja, não acrescenta nada de qualitativo ao dado. As pessoas têm diferenças que tendem a se manifestar naturalmente em sua atividade social, mas a limitação da democracia liberal é que ela estrutura-se a partir dessas diferenças, enquanto os direitos só poderiam ser promovidos tendo-se como base a igualdade material (eqüidade).

A delimitação das reivindicações democráticas ao horizonte formalista representou o aperfeiçoamento político da instrumentalidade técnica no capitalismo¹²⁰. A técnica procedimental foi assimilada ao sistema institucional como lógica regulatória. Os fins deram lugar aos meios. E isso porque quando a justiça é reivindicada individualmente, fica descaracterizada qualquer possibilidade de que a justiça não seja instrumentalizada pelos interesses individuais. Os indivíduos disputam entre si os recursos do Estado sem que este represente qualquer finalidade coletiva. Significa que o paradoxo do antagonismo social não pode ser resolvido pela universalização da liberdade, dos direitos subjetivos: a diversidade é produto dos mecanismos de produção e apropriação privados, e garanti-la contra os fins coletivos reproduz a desigualdade social. Não se pode resolver esse paradoxo fora do plano material em que ele se reproduz.

Por isso, que outro argumento usar para defender as condições da desigualdade, senão a diversidade personalista propiciada por uma sociedade pluralista, já que a idiosincrasia é um valor irreduzível? Ora, os fins sociais são incompatíveis com o exercício absoluto da positividade individual. Por isso, as incompatibilidades atribuíveis à diversidade cultural só podem ser admitidas enquanto não limitam a igualdade de condições de subsistência material; e nada além desse limiar, caracterizado pela

¹²⁰ Tanto o executivo quanto o legislativo são escolhidos pelo voto. Leia-se, pelo princípio da maioria. Mas o princípio da maioria é apenas um modo, de conteúdo mínimo, com que a diversidade de vontades pode convergir. O sistema representativo privilegiou a convergência das vontades com conteúdo mínimo, e descaracterizou a formação da vontade coletiva. "(...) La lucha política clave no es tanto la competición agonística dentro del campo de lo admisible, entre sujetos políticos que se reconocen como adversarios legítimos, sino la lucha por la delimitación de este campo, por la definición de la línea que separará al adversario legítimo del enemigo ilegítimo." (**Zizek**, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004, p.96/7) La ilusión democrática mayor – y, simultáneamente, el punto en el cual la limitación de la democracia se hace directamente palpable – es que se pueda lograr una revolución social sin dolor, a través de ‘medios pacíficos’, simplemente mediante elecciones parlamentarias. Esta ilusión es formalista en el más estricto sentido del término: abstrae el marco concreto de las relaciones sociales en el cual la forma democrática opera. Por consiguiente, aunque nada se gana ridicularizando la democracia política, se debe insistir no obstante en la lección marxista (...) de que la democracia política se basa en la propiedad privada." (**Zizek**, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004, p. 169)

distinção entre discordância e incompatibilidade. Porém, a sobrevalorização desta se sobrepôs à convergência da vontade coletiva.

Em suma, a lógica reivindicativa é limitada pelo sistema institucionalizado, que tolhe qualquer possibilidade de transformação social estrutural – e a estrutura produz a desigualdade¹²¹. A equação <reivindicação – positividade – postulação = eficácia> não se realiza coletivamente. Mesmo no que se refere à demanda individual, em regra os seus momentos constitutivos se realizam de forma incompleta, sem que possam alimentar a sustentação do momento seguinte. E a natureza dessa limitação institucional advém da inserção mundial do Estado-Nação na lógica capitalista, pois os países explorados não podem garantir sequer o que garantem os países exploradores¹²².

Trata-se da concepção de poder político que favoreceu os ideais burgueses de uma sociedade cujo principal princípio de convivência devia ser a livre troca de mercadorias através do fator de equivalência financeira¹²³. E o Estado legitimou-se

¹²¹ (...) “É verdade, ao mesmo tempo, que a igualdade abstrata dos homens diante da lei não elimina suas desigualdades materiais, nem supera em nenhum sentido, a contingência geral que limita a condição econômica e social que eles possuem. (...) a igualdade humana também significa para ele um igual direito de todos à propriedade. Firmando-se no seu princípio de igualdade fundamental, a lei é capaz de retificar certas injustiças flagrantes, sem transtornar a ordem social que abriga a injustiça como elemento constitutivo de sua existência.” (**Marcuse**, Herbert. Razão e revolução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 184/5)

¹²² Como a acumulação de capital se dá através da exploração, os países que exploram outros – através das vantagens que podem garantir no comércio mundial – conseguem exportar os efeitos da contradição do desenvolvimento do capital. O mesmo não ocorre com os países em desvantagem econômica, que sofrem sobre-apropriação e sobre-expropriação, conforme observou Florestan Fernandes ao tratar das economias capitalistas dependentes: “(...) a acumulação de capital institucionaliza-se para promover a expansão concomitante dos núcleos hegemônicos externos e internos (ou seja, as economias centrais e os setores sociais dominantes). (...) A depleção de riquezas se processa à custa dos setores assalariados e destituídos da população, submetidos a mecanismos permanentes de sobre-apropriação e de sobre-expropriação capitalistas. (**Fernandes**, Florestan. Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina. Zahar: Rio de Janeiro, 1973, p. 45) Em recente entrevista comentando a revolução árabe, afirma Alan Woods: “Mas em minha opinião, essa luta por democracia necessariamente levará em certo momento a conclusões que vão mais além do sistema capitalista. Porque nenhum governo burguês – como o do Egito – é capaz de dar ao povo o que é exigido. O que querem não são só os direitos democráticos, mas também um trabalho, uma casa, uma vida digna. Essas coisas o governo não é capaz na Inglaterra, nos Estados Unidos, como vão fazer isso na Tunísia e no Egito?” (**Woods**, Alan. Revista Caros Amigos, maio de 2011, p. 27) Por isso afirma Baratta: “A esperança de socializar através do trabalho setores de marginalização criminal, se choca com a lógica da acumulação capitalista (...).” (**Baratta**, Alessandro. Criminologia crítica e crítica do Direito Penal. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p. 190)

¹²³ “O princípio da concorrência que dirige o mundo burguês-capitalista, não permite, como já dissemos, nenhuma possibilidade de vincular o poder político ao empresário individual (como no feudalismo onde este poder estava vinculado à grande propriedade fundiária).” (**Pasukanis**, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 116/7)

como instância regulamentadora do comércio através da sua presunção de imparcialidade no tratamento dos cidadãos, ou seja, através de um critério formalista¹²⁴.

Assim é que, como afirma Della Volpe, a igualdade não vale para todos os cidadãos por si mesma, mas em função da liberdade, princípio máximo da sociedade capitalista traduzido juridicamente como igualdade formal¹²⁵. E Pasukanis afirma que ‘a igualdade de direitos’ no mercado cria uma forma específica de poder que, mesmo sem estar ligado a um capitalista individual, pode ter o caráter de um negócio privado da organização capitalista¹²⁶, já que garante a paz para o cumprimento dos contratos.¹²⁷

O modelo normativo forjado pelo Estado moderno – o direito subjetivo ou instrumental – só perdeu credibilidade ao longo da História¹²⁸, e o marxismo é a

¹²⁴ “Ela [a teoria] é coagida a deformar a realidade porque toda teoria *jurídica* do Estado deve necessariamente figurar o Estado como uma potência autônoma, separada da sociedade. É exatamente nisto que reside o aspecto jurídico desta doutrina.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 120)

¹²⁵ “En consecuencia, una igualdad como la descrita puede ser, a lo sumo, una igualdad extrínseca, *formal*, abstracta y *jurídica*, en el sentido de que no es sino la traducción ‘legal’ o ‘artificial’ de pretensiones de derechos ‘naturales’; la legitimación, em fin, de una libertad o independencia originaria, extrahistórica, mítica.” (Della Volpe, Galvano. Rousseau y Marx. Roma: Editori Riuniti, 1969, p. 20/21)

¹²⁶ Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 117.

¹²⁷ Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 119. “O estado de paz tornou-se uma necessidade quando a troca tornou-se um fenômeno regular. Dado que as garantias para a manutenção da paz eram insuficientes, os trocadores preferiam não se encontrar pessoalmente, mas examinar as mercadorias na ausência da outra parte.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 110) “Todo o aperfeiçoamento posterior do Estado burguês, que se realizou mais por explosões revolucionárias do que por adaptação pacífica dos elementos monárquicos feudais, pode ser remetido a um princípio único segundo o qual nenhum dos dois trocadores pode, no mercado, regular as relações de troca por sua própria autoridade; nesta hipótese, exige-se uma terceira parte que encarne a garantia recíproca que os possuidores de mercadorias acordam mutuamente, devido a sua qualidade de proprietários, e que personifique, em consequência, as regras das relações de troca entre os possuidores de mercadorias.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 125)

¹²⁸ Segundo Macpherson, as dificuldades da democracia liberal se mostraram mais profundas do que se imaginava. (Macpherson, C. B.. A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 15). “E é sobretudo significativo o fato de que o aumento da exploração e da marginalização parece estreitamente ligado ao modo injusto em que tem lugar a ‘racionalização’ dos processos produtivos, na lógica do atual desenvolvimento capitalista. É, também, significativo o fato de que o aumento de tal exploração e da contemporânea marginalização, como também o modo injusto em que tem lugar a racionalização dos processos produtivos, parecem internos à lógica do desenvolvimento capitalista. De um ponto de vista institucional, isto pressupõe, para o sistema capitalista, uma maior exigência de disciplina e de repressão, com a finalidade de conter a tensão das massas marginalizadas. Se se toma em consideração este elemento estrutural, percebe-se facilmente que, sob a crise de ordem pública em certos países, e a imagem que de tal crise é transmitida à opinião pública, se esconde uma estratégia capitalista que tende a produzir uma deterioração do Estado de direito e as condições para uma gestão autoritária do processo produtivo e da própria sociedade.” (Baratta, Alessandro. Criminologia crítica e crítica do Direito Penal. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p. 195)

alternativa radical à teoria reformista¹²⁹. Na medida em que critica a dissociação liberal entre a economia e a política, o marxismo aponta para a reapropriação da totalidade social por sujeitos auto-determinados, através da abolição das classes sociais engendradas pela exploração do trabalho¹³⁰. Disso resultaria a superação do direito e do Estado modernos como instrumentais próprios ao momento em que a política se autonomizou como autoridade fiadora da autonomização da economia como princípio da sociabilidade.

Assim, os direitos subjetivos seriam superados pela igualdade social: deixando de haver desigualdade, a desnecessidade de sua regulação determinaria a decadência do direito por ociosidade progressiva. Porque enquanto regramento de regulação formal das relações sociais, o direito sempre atendeu aos interesses de manutenção da desigualdade, função que foi aperfeiçoada pelo Estado moderno. Se a constituição genética do direito nas democracias liberais está ligada à manutenção da desigualdade, não se pode esperar que o seu molde possa ser aproveitado para um objetivo diverso daquele que justifica a sua existência. Por isso a superação completa da dominação social exercida pelo Estado implica a superação do direito instrumental, através da negação radical do individualismo. Se ele sustenta o antagonismo social, a igualdade social implicaria no fim do direito como relação institucional de regulação.

Desse modo, a explicação marxista para a impostura das promessas da democracia liberal pode ser dividida em uma crítica externa e em uma crítica interna.¹³¹ Em primeiro lugar, a igualdade formal reserva os benefícios do sistema social aos

¹²⁹ Florestan Fernandes caracteriza o marxismo-leninismo como o modelo que desloca o marxismo para as condições da ação política em função das relações de classe como relações de poder. Tal modelo colocou em primeiro plano a questão da organização do partido revolucionário do proletariado, conferindo operacionalidade política ao marxismo, sem ignorar as condições objetivas da vida social. (Fernandes, Florestan (org.) Lênin. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1989, p. 16-22) Note-se que até mesmo Rousseau, avesso às perturbações sociais, reconhecesse o problema de partida para o marxismo: “Estando, então, o Estado alterado em sua substância, torna-se impossível qualquer reforma.” (Rousseau, Jean-Jacques. Do contrato social. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 90)

¹³⁰ “Acaso a propriedade privada não estaria abolida em princípio se o não proprietário se tornasse legislador do proprietário?” (Marx, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 39)

¹³¹ A referência básica do pensamento marxista neste estudo é tomada de Lênin, como o intérprete político a quem coube desenvolver a teoria do estado de Marx: “Pero este democratismo se halla siempre comprimido dentro de los estrechos marcos de la explotación capitalista y es siempre, en esencia, por esta razón, un democratismo para la minoría, sólo para las clases poseedoras, sólo para los ricos. La libertad de la sociedad capitalista sigue siendo, y es siempre, poco más o menos, lo que era la libertad en las antiguas repúblicas de Grecia: libertad para los esclavistas. En virtud de las condiciones de la explotación capitalista, los esclavos asalariados modernos viven tan agobiados por la penuria y la miseria que ‘no están para democracias’, ‘no están para política’, y en el curso corriente y pacífico de los acontecimientos, la mayoría de la población queda al margen de toda participación en la vida político-social.” (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 137/8)

detentores do poder econômico, já que garante as suas condições de vantagem material como originárias para a legitimação da acumulação. Em segundo lugar, a participação política reduzida ao voto não é suficiente para questionar a base do sistema social, além do fato de que há inúmeras barreiras para que um explorado aceda à candidatura de um cargo eletivo.

Assim é que a democracia abstraída de seus marcos concretos, as relações sociais¹³², resulta nada menos do que em uma dissimulação da luta de classes em uma situação em que o *status quo* favorece quem está no poder. Afirma Slavoj Zizek:

“(…) La lucha política clave no es tanto la competición agonística dentro del campo de lo admisible, entre sujetos políticos que se reconocen como adversarios legítimos, sino la lucha por la delimitación de este campo, por la definición de la línea que separará al adversario legítimo del enemigo ilegítimo.” (Zizek, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004, p.96/7) E o mesmo autor: “(…) el problema de la democracia es que, en el momento en que se establece como un sistema formal positivo que regula la multitud de sujetos políticos que compiten por el poder, tiene que excluir algunas opciones como ‘no-democráticas’, y *esta exclusión, esta decisión fundante sobre quién es incluido y quién queda excluido del campo de las opciones democráticas, no es democrática.* (...) esta inclusion/exclusion está sobredeterminada por el antagonismo social fundamental (La ‘lucha de clases’) que, por esta misma razón, no puede nunca traducirse adecuadamente en la forma de una competición democrática. La ilusión democrática mayor – y, simultáneamente, el punto en el cual la limitación de la democracia se hace directamente palpable – es que se pueda lograr una revolución social sin dolor, a través de ‘medios pacíficos’, simplemente mediante elecciones parlamentarias. Esta ilusión es *formalista* en el más estricto sentido del término: abstrae el marco concreto de las relaciones sociales en el cual la forma democrática opera. Por consiguiente, aunque nada se gana ridicularizando la democracia política, se debe insistir no obstante en la lección marxista (...) de que la democracia política se basa en la propiedad privada.” (Zizek, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004, p. 169)

¹³² “Todas estas inúmeras relações concretas de dependência constituem o fundamento real da organização do Estado. Contudo, para a teoria jurídica do Estado, é como se elas não existissem.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 122)

“Para resumir, el conflicto político designa la tensión entre el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su lugar, y la ‘parte sin parte’ que desquicia este orden a cuenta del principio vacío de universalidad (...). Esta identificación de la no-parte con el todo, de la parte de la sociedad sin un lugar propiamente definido en ella (o que se resiste al lugar subordinado que le asignan en ella) con el Universal, es el gesto elemental de la politización, discernible en todos los grandes acontecimientos democráticos, desde la Revolución francesa (...). (...) aquellos que están substraídos del alcance del Estado no son considerados, tenidos en la cuenta, es decir, su *presencia* múltiple no está propiamente *representada* em el Uno Del Estado.” (Žižek, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004, p. 167-8)

Assim, os direitos subjetivos não podem ser universalizados porque justificam-se geneticamente dentro da estrutura capitalista, uma vez que a função do Estado é garantir a reprodução das condições do livre mercado através da divisão entre o político e o econômico. O Estado incorpora a função de uma instância que predetermina o resultado dos conflitos através de códigos, e que autonomiza os interesses sociais através da representação imune aos apelos dos destinatários da norma, garantindo-se dessa maneira um controle quase absoluto dos fins sociais, distorcidos então por interesses particulares.

Rousseau: a liberdade como Vontade Geral

O conceito de *vontade geral* de Rousseau é um marco na Filosofia Política¹³³. Desde que concebido, passou a ser o principal instrumento conceitual de deslegitimação do absolutismo, permitindo ao *povo* disputar a cena política com a consciência de alternativas de organização do poder. Uma vez que a concepção do princípio da legitimidade representou a oposição mais radical às formas de institucionalização do poder até então disputadas¹³⁴, o destino da disputa pela forma de democracia, durante a Revolução Francesa, definiu o destino político do Ocidente.

Talvez a leitura mais apropriada dessa disputa pelo modelo de democracia seja através da oposição entre a vontade geral e a representação¹³⁵. A vontade geral legitima a participação política direta do povo, destinatário da lei, como condição de validade da mesma. O que significa que o conceito rousseauiano deslegitima a validade da lei que resulta da decisão de um representante. E isto porque, segundo Rousseau, *a soberania não pode ser representada*¹³⁶.

Uma vez que o ato de associação que constitui o poder soberano implica em um *compromisso do público com os particulares, de modo que cada indivíduo contrata*

¹³³ Embora seja possível encontrar antecedentes do conceito em outros autores, foi Rousseau quem melhor ofereceu o conceito acabado como resposta às contradições do liberalismo político do século XVII.

¹³⁴ Aqui a principal referência é Hobbes, que privilegiou a legalidade em prol da segurança individual como fundamento do poder soberano, constituído pela transferência da autoridade dos súditos. Rousseau contrapôs o dever ser ao direito do fato consumado que se justifica pela força. A crítica de Rousseau a Hobbes é facilmente identificada: “Dirão que o déspota assegura aos súditos a tranqüilidade civil. Seja, mas qual a vantagem para eles, se as guerras em que são lançados pela ambição do déspota, a sua insaciável avidez, as vexações impostas pelo seu ministério os arruinam mais do que as próprias dissensões? Que ganham com isso, se mesmo essa tranqüilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras, e tanto bastará para que nos sintamos bem nelas?” (Rousseau, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 33)

¹³⁵ Segundo Emir Sader, “a crítica da ideia de representação faz-se em nome da necessidade de preservação da soberania; isto é, em nome da instauração legítima da comunidade política.” (Sader, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Cortez, 1998, p. 126)

¹³⁶ “A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio-termo. Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la.” (Rousseau, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 113-4)

*consigo próprio*¹³⁷, o soberano não pode ter interesse que não seja comum aos membros da coletividade¹³⁸, e a única forma de ser assim é que a decisão/vontade legislativa provenha do próprio destinatário da lei, constituindo a própria ideia de autonomia¹³⁹. Por isso, para que o interesse em comum siga sendo o princípio de universalização da vontade, a decisão (vontade) não pode ser alienada¹⁴⁰.

O mecanismo de garantia dessa autonomia é a vontade geral enquanto conceito de aferição do interesse comum a partir da *soma das diferenças*¹⁴¹, que é um critério aproximativo da racionalidade da vontade geral. A *soberania é o exercício da vontade geral*, e sendo o soberano um *ser coletivo*, só pode ser representado por si mesmo, já que pode transmitir-se um poder, mas não uma vontade¹⁴². É nesse sentido que as leis políticas expressam uma relação do todo com o todo¹⁴³.

A lei expressa a vontade geral através da razão média, e ela tende à igualdade na medida em que resulta da soma das diferenças. Só esse sentido atribuído à razão permite entender porque a ordem dos chefes pode se passar por vontade geral, se a isso o

¹³⁷ Idem, p. 40. E também afirma Rousseau: “O pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos (...). Que será, pois, propriamente, um ato de soberania? Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que ao o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo.” (Idem, p. 56) E Rousseau também afirma que somente a vontade geral obriga os particulares, e ela é avaliada através do sufrágio. (Idem, p. 64)

¹³⁸ **Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 41.

¹³⁹ A autonomia pode ser aferida pela relação da lei com o seu destinatário, o que se vislumbra na definição que Rousseau dá à lei: “Mas, quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei.” (**Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 60)

¹⁴⁰ Marilena Chauí formulou essa ideia assim: “(...) representação significa *estar no lugar de*. Justamente essa passagem da coisa-em-pessoa à sua presença em imagem ou em ideia tornou-se um dos pontos intermináveis da discussão filosófica moderna (a partir do século XVII) acerca do valor objetivo das representações, da adequação da representação ao real representado, dos critérios para garantir a verdade da representação, uma vez que a exterioridade da coisa e a interioridade do ato de conhecer são heterogêneos, cabendo determinar o que permite passar de uma à outra. Aliás, essa heterogeneidade levará à crítica da representação como forma de conhecimento, pois, sendo extrínseca ao conhecido, tende a apanhá-lo abstratamente ou a construí-lo exclusivamente por meio das operações do sujeito do conhecimento que se torna, assim, sob a aparência de apenas presentificar o já existente, o autor da própria coisa-em-ideia.” (**Chauí**, Marilena. Cultura e democracia. São Paulo: Cortez, 2007, p. 286). A autonomia e a vontade geral pressupõem a negação da representação que significa *estar no lugar de*.

¹⁴¹ Rousseau, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 53.

¹⁴² Idem, p. 50.

¹⁴³ Idem, p. 74.

soberano não se opõe¹⁴⁴. O que não significa que o objeto da razão seja dado, presumível como um *a priori* objetivável independentemente de escolha entre alternativas. De fato, Rousseau admite a existência de uma justiça universal que emana da razão, mas a condição de admitir-se daí um princípio de justiça depende da *reciprocidade*¹⁴⁵, que deve ser entendido como um critério regulador entre a obediência e a liberdade, entre a autonomia e a heteronomia.

Considerando que Rousseau sistematizou uma concepção de poder submetido à decisão soberana de seus destinatários, fazendo disso um princípio de legitimidade – que, portanto, *a contrario sensu*, autoriza a desobediência à lei¹⁴⁶ –, é possível avaliar em que medida a modernidade incorporou esse princípio político.

No entanto, duas críticas podem ser formuladas a Rousseau. A primeira diz respeito à alienação total que constitui o contrato social, na medida em que ela é meramente formal. De fato, com a liberdade civil o homem *ganha a propriedade de tudo quanto possui*¹⁴⁷, sendo que cada proprietário passa a desfrutar dos seus bens na condição de depositário do bem público. O próprio Rousseau afirma que a igualdade não deve ser entendida em sentido distributivo, mas apenas em sentido político – exercício da violência e regulação econômica¹⁴⁸. Ou seja, a alienação é de direito¹⁴⁹, e não de fato.

¹⁴⁴ Idem, p. 50.

¹⁴⁵ Idem, p. 59.

¹⁴⁶ “Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos.” (Rousseau, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 55/6) A desobediência civil será retomada em capítulo próprio.

¹⁴⁷ Idem, p. 43.

¹⁴⁸ Idem, p. 72. Por isso, segundo Della Volpe, Rousseau teria promovido as condições de emancipação da burguesia, através da legitimação do princípio de uma igualdade em função da liberdade: “En consecuencia, una igualdad como la descrita puede ser, a lo sumo, una igualdad extrínseca, *formal*, abstracta y *jurídica*, en el sentido de que no es sino la traducción ‘legal’ o ‘artificial’ de pretensiones de derechos ‘naturales’; la legitimación, em fin, de una libertad o independencia originaria, extrahistórica, mítica.” (Della Volpe, Galvano. Rousseau y Marx. Roma: Editori Riuniti, 1969, p. 20/21)

¹⁴⁹ Rousseau afirma que o *direito* que cada um tem sobre seus próprios bens está subordinado ao *direito* da comunidade sobre todos (Rousseau, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 45) E também reconhece que o caráter singular da alienação é que a comunidade não despoja os particulares de seus bens, mas apenas assegura-lhes a posse legítima. (Idem, p. 44)

A segunda crítica diz respeito ao resquício de representação que remanesce no poder executivo¹⁵⁰ – uma vez que entre a generalidade da lei e a sua aplicação é necessária uma mediação que particulariza o próprio sentido da lei em relação aos casos concretos –, pois, mesmo que em tese concebível em uma sociedade pré-moderna, jamais poderia ser pensada em uma sociedade complexa ou de classes – e já em sua época Rousseau entrevia a tendência de se formarem facções em oposição ao interesse comum. Quanto a isso, o próprio Rousseau admite o risco de que o governo administrativo particularize a sua vontade em relação à sociedade, mas não formula uma alternativa realista a esse problema.

Não obstante as duas críticas apontadas, a importância do conceito político de Rousseau foi tanto maior quanto serviu como referência de contraste das instituições no período de formação do capitalismo. As contradições geradas pelo livre mercado foram identificadas com a contribuição de Rousseau, o que permitiu a consciência histórica de que o sistema social gerava a marginalização dos grupos desfavorecidos pela desigualdade social. O conceito de Vontade Geral provocou a conscientização acerca da desigualdade como produto social, revelando que o sistema social podia agravar as desigualdades naturais. Nesse sentido integra indubitavelmente a história do pensamento crítico.

Assim, pode-se dizer que Rousseau apontou a influência que as contradições econômicas tinham sobre o sistema político (alguns comentadores afirmam que o fez do ponto de vista da pequena burguesia, o que não descredibiliza o fato)¹⁵¹. Nesse sentido, Rousseau é o artífice da soberania popular. A partir da constatação da lógica de dependência capitalista (através da exploração do trabalho...), foi ele quem primeiro problematizou a relação entre a representação política e a autonomia, revelando as contradições dessa relação nas condições do capitalismo nascente. A sua formulação

¹⁵⁰ “Não sendo a lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não possa ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à Lei.” (Idem, p. 115) Conforme observa Emir Sader sobre Rousseau, “começamos a perceber, assim, como a ideia de representação, insuficientemente rechaçada em suas raízes, inicia o seu retorno pela porta dos fundos.” (Sader, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Cortez, 1998, p. 128)

¹⁵¹ Ele afirma que a desigualdade se estabiliza através das propriedades e das leis, e que a desigualdade moral é autorizada pelo direito positivo. (Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 288)

teórica procurou abranger a forma e a substância do exercício do poder pelos seus destinatários. Por isso concebe pela primeira vez na História a ideia de legitimidade.

Nesse sentido, opondo-se à lógica da dependência econômica e política, Rousseau problematizou as condições da liberdade social através da distinção entre a liberdade natural e liberdade civil:

“Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo (...). O pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos (...). Que será, pois, propriamente, um ato de soberania? Não é uma convenção entre o superior e o inferior, mas uma convenção do corpo com cada um de seus membros: convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública e o poder supremo. Enquanto os súditos estiverem submetidos a tais convenções, não obedecem a ninguém, mas somente à própria vontade, e perguntar até onde se estendem os direitos respectivos do soberano e dos cidadãos é perguntar até que ponto estes podem comprometer-se consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um.”¹⁵²

E Rousseau também afirma que somente a Vontade Geral obriga os particulares, e ela é avaliada através do sufrágio.¹⁵³ Portanto, mais do que entendida como a delimitação dos direitos e deveres na relação dos indivíduos com o Estado (uma concepção individualista), a legitimidade em Rousseau é uma relação entre a soberania e o interesse da coletividade¹⁵⁴. Os direitos e deveres correspondem à estabilização normativa, e dizem respeito à relação entre a mudança social e a legalidade. Por isso, Rousseau é um referencial teórico importante para a problematização da

¹⁵² **Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 55/6.

¹⁵³ Idem, p. 64.

¹⁵⁴ Afirma Rousseau que “deve-se compreender, nesse sentido, que, mais do que o número de votos, aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une (...).” (**Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 56)

institucionalização moderna, com a problematização da separação entre o público e o privado.

Assim, Rousseau não apenas foi o precursor do registro histórico das contradições sociais produzidas pelo capitalismo, como foi quem primeiro procurou resolver o conflito institucionalizado em favor do comum ou universal, condicionante da autonomia nas condições da sociedade civil. Esse é o significado teórico da soberania popular, como base da liberdade civil e em oposição ao princípio hobbesiano de soberania.

O esforço teórico de Rousseau toma a desigualdade social como ponto de partida, ao contrário de Hobbes, que sobrepõe a ela a autoridade formal do estado. Assim, Rousseau se distingue por valorizar um critério material de gestão que considera as condições da reprodução da vida material. Nesse contexto, a condição essencial da vida política é a institucionalização da vontade coletiva. E é por conceber a democracia substancial (ou direta, já que busca tendencialmente eliminar a mediação representativa, ou que pelo menos a problematiza) nas condições modernas de desigualdade que Rousseau influencia toda a Filosofia Política posterior.

No balanço da influência de Rousseau após a Revolução Francesa, é sintomático observar que o seu pensamento continua sendo atualmente crítico, permitindo dissociar a natureza democrática de sua forma mitigada institucionalizada pelo liberalismo político.

O conceito de representação política da democracia liberal revela-se então como formalista e intimamente ligado às determinações econômicas, que possibilitaram a ascensão da burguesia como classe hegemônica. A funcionalidade do sistema político ao poder econômico corresponde à situação descrita por Rousseau como incompatível com a Vontade Geral, e na Revolução Francesa encontrou a oportunidade histórica de disputar o sistema político na França, para a partir dela ganhar a Europa.

A afirmação histórica da democracia representativa correspondeu aos interesses classistas da burguesia na medida em que o formalismo da participação política permitiu a separação entre a esfera econômica e política¹⁵⁵. O legalismo – expressão tomada

¹⁵⁵ “Se o caráter definidor do capitalismo como terreno político é a ‘separação formal entre o econômico e o político’, ou a transferência de certos poderes políticos para a ‘economia’ e para a ‘sociedade civil’, quais as consequências para a natureza e o alcance do Estado e da cidadania? Como o capitalismo gera, entre outras coisas, novas formas de dominação e de coerção fora do alcance dos instrumentos criados para controlar as formas tradicionais de poder político, ele também reduz a ênfase na cidadania e o alcance da responsabilização democrática.” (Wood, Ellen Meiksins. Democracia contra capitalismo: a

como tendencialmente formalista e por isso como hipótese da legalidade – é a expressão jurídica dessa representação política, e como tal expressa a heteronomia à qual se opõe o conceito rousseauiano de Vontade Geral.

Assim, o que generaliza a vontade é o interesse comum¹⁵⁶, que tende à igualdade por obrigar ou favorecer igualmente todos os cidadãos¹⁵⁷, ou seja, obrigar cada um em relação ao todo do qual faz parte¹⁵⁸. Por isso, a vontade geral é sempre certa¹⁵⁹, e só ela pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum¹⁶⁰. Todo o raciocínio deságua na definição de lei:

“Mas, quando todo o povo estatui algo para todo o povo, só considera a si mesmo e, caso se estabeleça então uma relação, será entre todo o objeto sob um certo ponto de vista e todo o objeto sob um outro ponto de vista, sem qualquer divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que a estatui. A esse ato dou o nome de lei.”¹⁶¹

renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 23) Nesse sentido também Marilena Chauí (**Chauí**, Marilena. Cultura e democracia. São Paulo: Cortez, 2007, p. 273).

¹⁵⁶ **Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 56.

¹⁵⁷ **Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 56.

¹⁵⁸ **Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 40. Ou seja: “Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde, e maior força para conservar o que se tem.” Segundo o próprio Rousseau, o pacto social se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo.” (Idem, p. 39) Que cada um seja parte indivisível do todo significa que não se concebe o homem fora da sociedade.

¹⁵⁹ **Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 62.

¹⁶⁰ **Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 49.

¹⁶¹ **Rousseau**, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 60.

Hegel: a liberdade como Vontade Livre

A interpretação de um filósofo sempre o situa, ainda que indiretamente, no contexto político-social de sua época. Em se tratando de filosofia política, mais ainda; tratando-se de Hegel, tanto mais. E isto porque, neste filósofo, a realidade é incorporada à filosofia, através da superação da dicotomia kantiana entre ser e dever ser. Por isso a tentativa de situar Hegel em seu tempo confunde-se com a crítica imanente de seu sistema. Naturalmente, a interpretação filosófica deve conferir preeminência à lógica sistemática em detrimento dos sentidos atribuídos à vida do filósofo e à história de sua obra. E qualquer tentativa de interpretação sistemática deve eleger os momentos principais do texto, seja do ponto de vista de sua sustentação interna, seja de uma perspectiva de problematização.

Com Alan Patten, temos que o conceito central da filosofia política de Hegel é a ideia de liberdade, e pretendemos situá-la como conceito regulador da reconciliação entre a autonomia e a universalidade, entre a subjetividade e a objetividade do mundo social. E é a partir da proposta hegeliana de apoio do sistema na ideia de liberdade que se pretende pontuar o seu fracasso relativo, apontado sobretudo pela crítica de Marx.

De fato, em que medida Hegel quis assimilar a realidade à filosofia, e porque não conseguiu tirar todas as conseqüências dessa proposta filosófica? O primeiro pressuposto dessa interpretação é que, em Hegel, a filosofia e a realidade não lograram o mesmo valor ontológico. Entender o contrário seria pretender que a relação entre razão e realidade pudesse ser interpretada de forma simplista¹⁶².

A tese da *Sittlichkeit* é ordenadora da filosofia do direito de Hegel, e consiste no *conteúdo das normas éticas que devem guiar a razão prática, normas essas que correspondem aos deveres e virtudes incorporados nas principais instituições da vida social moderna*¹⁶³. Segundo uma crítica comum, mencionada por Patten, a tese da

¹⁶² “(...) though Hegel’s philosophy claimed to bridge the gap between the rational and the actual, it did not stand up to the test, and that this dichotomy, though philosophically abolished, remains hidden in the inner contradictions of Hegel’s theory of social and political institutions.” (Avineri, Schlomo. Hegel’s theory of the modern state. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 9)

¹⁶³ Patten, Alan. Hegel’s idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 2.

Sittlichkeit parece pressupor que as instituições sociais modernas são legítimas ou ao menos que elas não são seriamente injustas. E nesse sentido Hegel seria conservador¹⁶⁴.

De fato, a razão prática assume uma função conciliadora das diferenças *sociais*, uma função que só pode ser cumprida a partir da *assunção* dessas diferenças, ainda que através de uma legitimação decorrente da omissão do juízo de valor que marca a sentido elucidativo de uma teoria, já que não se constroem teorias sobre o óbvio.

O *entendimento compartilhado nas principais instituições da vida social moderna possibilitaria o intercâmbio de razões de agir a partir das diferenças*. Os deveres e virtudes incorporados na família, na sociedade civil e no estado seriam a corrente de transmissão da razão prática. E o objetivo da filosofia política de Hegel era justamente tematizar a necessidade de *reconciliação racional à moderna Sittlichkeit* a partir da crise de indeterminação da vida social moderna¹⁶⁵.

Trata-se da crise da ideia de liberdade, entendida como autonomia que se *ressente* de qualquer restrição. Hegel a chama de liberdade negativa, correspondente ao primeiro momento da vontade. A indeterminação se deve à abstração (ou universalidade) absoluta de toda determinação, que por isso é limitada pelo o que nega, e assim resulta determinada ou negativa (FD §5)¹⁶⁶.

O condicionamento da liberdade negativa deve ser reconciliado com a universalidade, mas antes disso é preciso considerar o segundo momento dialético do conceito de liberdade, que é a vontade como determinação, aberta às contingências pela negação da liberdade negativa (§6). E essa vontade afirmativa também pressupõe a dicotomia entre a objetividade e a subjetividade.

Por isso, a reconciliação só pode ter lugar como atividade sincrética entre determinação e indeterminação da vontade, entre condição subjetiva e objetiva da liberdade (FD §§144-7), resultando na liberdade concreta. Trata-se da universalidade da vontade, o que Hegel expressou como estar em casa no outro. A reconciliação entre a

¹⁶⁴ Idem, p. 3. E ainda: **Avineri**, Schlomo. Hegel's theory of the modern state. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 14.

¹⁶⁵ **Patten**, Alan. Hegel's idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 202.

¹⁶⁶ Devido às muitas remissões, usamos FD para referir à obra de Hegel "Elements of the philosophy of right", que consultamos na edição de Cambridge.

universalidade e a particularidade (FD §7) tem como referência a intersubjetividade simbolizada como reconhecimento, conforme Williams¹⁶⁷

“In mutual recognition (...) establishes a nonheteronomous, concrete universal subject or general will that is constituted when individuals overcome their isolation and abstraction. The structure of reciprocal recognition implies that a right can be asserted only on the condition that it may be asserted or claimed by all. Reciprocity further implies a correlation between rights and duties.” (Williams, p. 117)

“(...) in Hegel’s conception of the concrete or mediated universal, particularity is no longer opposed to the universal, but is co-constitutive of the universal. (...) The concrete universal is a community of universal and particular; it represents Hegel’s attempt to conceive community as a distinct level of being that is irreducible to a merely abstract collective identity or to the mere difference of an external aggregate of particulars.” (idem, p. 129/130)

Uma vez que o reconhecimento *objetiva* a liberdade, transforma a moralidade em momento constitutivo da vida ética, que é a unidade entre a subjetividade e a liberdade objetiva (racional). O *decentramento da individualidade da subjetividade* aproxima esta última da intersubjetividade, e com isso pode ser admitido que *a liberdade só se atualiza em comunidade*¹⁶⁸, já que *a liberdade subjetiva pressupõe a intersubjetividade*¹⁶⁹, cujas condições implicam que *para estabelecer sua identidade como livre e independente, um agente precisa ver que ele afeta ativamente outras coisas e pessoas*.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Segundo Williams, a substância ética é recuperada em função da liberdade, e esta é limitada pelo seu próprio conceito, conforme antes demonstrado pela evolução dos momentos da vontade: “My thesis is that the concept of recognition is crucial to Hegel’s project of mediating modern individualism subjective freedom (Kant) and classical ethical substance (Plato, Aristotle). (Williams, Robert R. Hegel’s ethics of recognition. California: University of California Press, 1997, p. 114)

Sobre a relação entre reconhecimento e reconciliação: “The foundation of Hegel’s attempt to show the necessity of certain practices and institutions is his theory of recognition. The theory of recognition provides the bridge between the concern for the development of individual freedom and the focus on the social institutions and practices that make up a community of free individuals. It constitutes Hegel’s explanation of why the development of free and rational agency is ultimately a social and political process. (Patten, Alan. Hegel’s idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 123-4)

¹⁶⁸ Williams, Robert R. Hegel’s ethics of recognition. California: University of California Press, 1997, p. 121 + 128.

¹⁶⁹ Idem, p. 120.

¹⁷⁰ Patten, p. 125.

Com isso, a vontade universal e o direito são constituídos pelo reconhecimento, que constitui a liberdade do indivíduo em situação de intersubjetividade. O *direito é a atualização da liberdade*¹⁷¹ e a sua *atualidade depende da combinação entre a liberdade subjetiva e objetiva*¹⁷², sendo que o reconhecimento é o momento constitutivo da objetividade do direito, pois *o direito é o reconhecimento da liberdade pela vontade geral*¹⁷³. Por isso *o reconhecimento é a realização do conceito de liberdade*¹⁷⁴

O direito garante a liberdade reconhecida¹⁷⁵, pois como o agente não é livre enquanto não se compromete com alguma determinação, a liberdade concreta consiste na combinação da liberdade subjetiva e objetiva ou substancial. Segundo Patten, *o agente livre é subjetiva e objetivamente livre em relação à determinação*¹⁷⁶. (FD §§144/147):

“Hegelian freedom (...) requires that agents achieve a radical form of reflective awareness with respect to their determinations, one that does not stop at any given authority, or any desire or inclination that they might have, but only at their thought and reason. (...) He must at least be aware that his determinations serve ‘universal’ or ‘substantial’ interests that are separate from his ‘particularity’”. (Patten, p. 74-5)

A liberdade concreta implica, assim, que o agente reflita sobre a determinação e encontre satisfação nela (liberdade subjetiva)¹⁷⁷, e que as suas inclinações contingentes

¹⁷¹ Idem, p. 4.

¹⁷² **Williams**, Robert R. Hegel’s ethics of recognition. California: University of California Press, 1997, p. 116.

¹⁷³ Idem, p. 111.

¹⁷⁴ **Williams**, p. 112.

¹⁷⁵ “The claims about reason can only be ‘actual’ in common ethical life, not only because Hegel thinks of the principles themselves as self-legislating an absolutely constituting the normative domain, but because it is only if the formative institutions of that society are themselves rational that I, as their product, can actually experience the claims of others as reasons for me to act or forbear from acting.” (**Pippin**, Robert. Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom. In: The Cambridge companion to German Idealism. New York: Cambridge, 2000, p. 194)

¹⁷⁶ **Patten**, Alan. Hegel’s idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 43.

¹⁷⁷ “We alone can be responsible for the norms that direct our lives, and so the determination either to constrain or to elect to satisfy those urges.” (**Pippin**, Robert. Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom. In: The Cambridge companion to German Idealism. New York: Cambridge, 2000, p. 193)

sejam compatibilizadas com as circunstâncias (liberdade objetiva)¹⁷⁸, conforme o conceito hegeliano de virtude, que submete as paixões à compatibilização com a razão.

Assim, se por um lado *a liberdade subjetiva distingue a modernidade*¹⁷⁹ (FD §124), a liberdade objetiva é realizada através dos *deveres e virtudes* da moderna *Sittlichkeit*, porque *contribuem para a realização de estruturas que estabilizam a liberdade, e comprometendo-se com ela o agente está querendo a própria liberdade*¹⁸⁰.

Uma vez que o direito é a existência como liberdade da vontade (FD §29), a *reconciliação com o mundo social através da atualização da liberdade*¹⁸¹ (FD §4) ocorre com o reconhecimento que tem lugar através das instituições e do sistema de direitos, como instância de regulação e de racionalização que se constrói na medida em que os indivíduos agem racionalmente. Não há dúvida de que se trata da rejeição da ideia liberal de liberdade como livre-arbítrio (FD §15), ao mesmo tempo que transforma em *componente da liberdade a auto-determinação racional*¹⁸².

O reconhecimento mediatiza a reconciliação entre o particular e o universal, e o resultado é a ideia de liberdade. A vontade livre, como resultado da reconciliação, seria garantida pelo direito que atualiza a liberdade. Assim, a reconciliação deve conduzir os indivíduos à aceitação das práticas sociais, a fim de que se sintam em casa nas instituições, o que significa senti-las como suas, sem estranhamento.

Ocorre que, de um ponto de vista crítico, eis que tomar a liberdade subjetiva como momento último da necessidade da liberdade concreta – já que, como visto, trata-se de momento distintivo da época moderna –, valoriza o *status quo* em cujas condições se enraíza a liberdade subjetiva. Ainda que ela não seja valorada como momento absoluto na dialética da ideia de liberdade (FD §206), eis que quando pisa na terra firme da História acaba se tornando o momento decisivo do sentido conceitual. Assim é que o Cristianismo torna possível a liberdade concreta (FD §185), e a prevalência do valor atribuído à liberdade subjetiva (FD §124) pode ser medida, com relação à liberdade

¹⁷⁸ Afirma Patten: “Hegel’s point is not that the objectively free agent is motivated by reason but that he is motivated by a desire or disposition that it is reasonable or appropriate for him to have in the circumstances.” (Patten, Alan. Hegel’s idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 57).

¹⁷⁹ Idem, p. 80. E ainda: Williams, Robert R. Hegel’s ethics of recognition. California: University of California Press, 1997, p. 116.

¹⁸⁰ Patten, Alan. Hegel’s idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 107-8.

¹⁸¹ Idem, p. 104.

¹⁸² Idem, p. 4.

objetiva, através da posição de Hegel sobre a vontade do escravo (FD §26 A). Patten afirma que

“When a agent is unfree, or a ‘slave’, as Hegel often puts it, this is usually due not to his chains but to his underdeveloped self-conception or self-understanding. The problem with the slave, Hegel claims, lies in his will, which ‘does not yet know itself as free and is consequently a will with no will of its own’ (PR §26 A). ‘The basic principle of slavery’, he thinks, ‘is that man is not yet conscious of his freedom’ (PR §57). (...)” (Patten, p. 124)

Outro problema que pode ser apontado sobre a relação entre o direito e a liberdade em Hegel, é que se, por um lado, os deveres e virtudes da vida ética estão na consciência¹⁸³ (FD §§142, 146-7, 152, 257-8), por outro, os “duties and virtues that are embedded in the practices of one ideologically defined group in a given society are unlikely to be found in the practices of all others.”¹⁸⁴

Ao incorporar a História à filosofia, associando a moderna *Sittlichkeit* com as instituições da vida moderna (incluindo as relações de mercado), Hegel não demonstrou decisivamente que a vida ética é necessária para a liberdade humana, conforme Patten¹⁸⁵, que ainda indaga se a moderna *Sittlichkeit* não resultaria das instituições que Hegel pretende deduzir das condições da vida ética.

A *vida ética como ideia de liberdade* (FD §142) mostra-se, assim, como um conceito idealista da matéria, cuja natureza ontológica é anulada na medida em que é assimilada pela Ideia¹⁸⁶. De fato, Hegel não só afirma que o seu método não depende de circunstâncias empíricas (FD §31), como também que a filosofia deve provar que as conclusões das ciências empíricas são necessárias a partir de explicações a priori¹⁸⁷.

¹⁸³ Patten, Alan. Hegel's idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 58.

¹⁸⁴ Idem, p. 2.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 204.

¹⁸⁶ O idealismo da filosofia de Hegel pode ser fundamentado em Wartenberg, para quem ela se deve à subordinação da matéria à conceitualidade, uma vez que o conceito determina a estrutura da realidade: “The central claim of Hegel's idealism, then, is that finite things are dependent upon the Idea for their being.” (Wartenberg, p. 106)

¹⁸⁷ Patten, Alan. Hegel's idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 123.

A proposta de desenvolver o tema da relação entre o direito e a liberdade em Hegel deve terminar onde começa a teoria do estado, à qual mais se dedica a crítica de Marx no sentido de que o caos nasce justamente das instituições em que Hegel vê a ordem da razão. Mas aqui cabe observar que o ponto de partida metodológico da crítica marxiana pode ser associado à Feuerbach, e nesse sentido afirma Avineri que

“This separation of essence from existence seemed to Feuerbach to be the mainstay of Hegel’s inversion of the epistemological process. Hegel, he asserted, supposed thought to be the subject, and existence to be a mere predicate. Consequently, Hegel’s subject exists out of space and time (...)”. (Avineri, p. 11)

Por isso Avineri afirma que Marx aplicou o método de Feuerbach aos problemas levantados pela filosofia política de Hegel¹⁸⁸ – trata-se da inflexão materialista do jovem Marx – que não podiam ser convertidos da teoria à prática¹⁸⁹, pois a hipóstase na relação entre a Ideia e a realidade levaria à aceitação do *status quo*, uma vez que *uma fase contemporânea da História seria elevada arbitrariamente à condição de critério filosófico*¹⁹⁰.

Assim, devido à proposta hegeliana, não é possível afirmar, como Marcuse, que a o sentido filosófico se sustenta em si mesmo¹⁹¹. Uma vez que a filosofia do direito de Hegel pretendeu reconciliar o particular e o universal fazendo das condições históricas dadas um princípio, e tendo como premissa que a missão da filosofia seria conceber o

¹⁸⁸ Avineri, Schlomo. Hegel’s theory of the modern state. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 10.

¹⁸⁹ Idem, p. 14.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 14.

¹⁹¹ “Não é uma inconsistência do sistema de Hegel que a liberdade individual seja a tal ponto dominada pela autoridade legitimada pelo universal, e que, finalmente, o racional se apresente sob a aparência da ordem social vigente. A inconsistência aparente reflete a verdade histórica, e espelha o desenvolvimento dos antagonismos da sociedade individualística que transformam a liberdade em necessidade e a razão em autoridade.” (Marcuse, p. 168) É ao se colocar contra essa visão da filosofia que Marx a entende como insuficiente, o que expressou na XI tese sobre Feuerbach: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*.” (Marx, Karl. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 102) Compare-se a posição de Marcuse com a de Löwith, para quem a ambigüidade de Hegel estaria na origem das controvérsias entre a direita e a esquerda (Löwith, p. 70), e que o seu idealismo extremo pressupunha um modo de existência isolado do pensador enquanto tal (idem, p. 76), posições que foram questionadas por Marx: “The extremes of bourgeois society, which in Hegel’s system of needs are reduced to aspects of a total whole, become self-sufficient, and drive toward a dialectic that no longer fits within the framework of Hegelian dialectics. Marx decides against the state of bourgeois society and in favor of a communistic community (...)” (Ibidem, p. 244)

que é, porque o que é seria a razão, ou bem se deve interpretar o sistema em função de sua intenção – refletida nas premissas assumidas –, ou a intenção em razão do sistema.

Por tudo isso, a reconciliação da ideia de liberdade como vida ética parece não se efetivar. Mas nem por isso Hegel deve ser repellido como autoritário, como tendem a pretender os liberais, a exemplo de Haym e Popper, que associam-no com a democracia totalitária. O motivo, conforme afirma Losurdo, é que Hegel estabeleceu a relação entre política e economia, entre a liberdade e as condições de vida¹⁹². Essa é uma das razões pelas quais ele não deve ser considerado liberal ou autoritário¹⁹³, mas, no máximo, conservador¹⁹⁴, ainda que isso implique enfrentar teses de caráter histórico sobre a reação conservadora à sua obra. E a complexidade que esse julgamento envolve oferece uma multiplicidade de espelhos ao intérprete, a quem cabe escolher a imagem que deve assumir socialmente ao defender uma ideia sobre a liberdade. Pois o julgamento social faz parte da constituição das ideias políticas, e a posição relativa que cada um escolhe assumir nesse contexto é uma exigência da intersubjetividade.

Assim, sustentar que a divisão interna do sujeito justifica que a teoria política legitime-se em função de suas peculiaridades é no mínimo confundir o domínio das especificidades próprias de cada área das ciências humanas, já que os fatores causais são diferentes nos dois casos: em um os impulsos humanos, em outro as ações legitimadas socialmente. Por isso não podem ser reduzidos a um mesmo princípio compreendido no Espírito objetivo.

No entanto, como afirmou Sabine, é inegável a importância de Hegel ter se colocado contra o individualismo abstrativista, que falsifica a natureza das instituições sociais como acidentais e indiferentes ao desenvolvimento moral da personalidade, como meros meios para satisfazer os desejos irracionais. Isso permitiu reconhecer o fato de que a estrutura psicológica da personalidade individual está intimamente relacionada com a estrutura da sociedade em que as pessoas vivem e com a posição que nela ocupam¹⁹⁵.

¹⁹² Losurdo, Domenico. Hegel and the freedom of moderns. Duke University Press, 2004, p. 203.

¹⁹³ Conforme Patten, o simples fato de que para Hegel a liberdade tem dimensão objetiva e subjetiva, faz com que o estado que pretendesse promover a liberdade através da coerção pudesse consegui-lo em um sentido, enquanto diminuiria a liberdade subjetiva. (Patten, Alan. Hegel's idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 79) Além disso, o estado não deve ser visto como limitador da liberdade porque se trata da estrutura institucional mínima de promoção da auto-compreensão da liberdade. (Idem, p. 164)

¹⁹⁴ Singer, Peter. Hegel. New York: Oxford, 2001, p. 59.

¹⁹⁵ Sabine, George H. A history of political theory. Hinsdale: Dryden Press, 1973, p. 592-4.

A inversão da dialética materialista-histórica de Marx

O objetivo do presente estudo é demarcar as diferenças de pressupostos entre a dialética de Hegel e a dialética de Marx, tradicionalmente associadas à oposição entre o idealismo e o materialismo. Se as dialéticas de Hegel e de Marx têm em comum referirem-se à negatividade na totalidade, sendo a contradição a motriz evolutiva da História, os pressupostos filosóficos que definem a totalidade são diferentes.¹⁹⁶ Nesse caso, a oposição pode ser esclarecedora.

É comum afirmar-se que Marx só manteve de Hegel a dialética. Mas, ao se aceitar isso, qual a implicação da inversão materialista para o método? Afinal, o que muda da dialética hegeliana para a marxista? Qual a implicação da mudança no método para a filosofia política, ou seja, para a relação entre a teoria e a realidade, e quais as consequências dessa inflexão para a teoria do Estado hegeliano-marxista? Uma vez que Hegel pressupõe a dialética especulativa como filosofia da história, a problematização do método é indissociável da teoria do Estado. Esse é o pressuposto de uma crítica marxista da filosofia de Hegel.

A delimitação da influência de Hegel na filosofia marxista é uma controvérsia inconciliável. Além disso, ainda está por ser inventariada a exata medida da contribuição de Marx para a Filosofia; diga-se, a inovação filosófica marxiana. Curiosamente, apesar da décima primeira tese sobre Feurbach¹⁹⁷, das críticas a Hegel e ao idealismo, a leitura que Marx faz de Hegel ainda é considerada como um aparte na tradição acadêmica. Assim, é incomum que os comentadores aceitem o desafio de relacionar o momento crítico de Marx com o sistema hegeliano, o que por vezes resulta em uma leitura auto-referencial de Hegel, senão em uma leitura hegeliana de Marx, que

¹⁹⁶ “O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sobre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição histórica que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica. Em outras palavras, a negatividade torna-se uma condição social, associada a uma forma histórica particular da sociedade.” (Marcuse, Herbert. Razão e revolução. 4ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 286) Segundo Védrine, a totalidade de Marx não resulta das determinações da ideia, mas dum modo de produção histórico. (Védrine, Hélène. As filosofias da história. Rio de Janeiro: Zahar: 1977, p. 52)

¹⁹⁷ “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*.” (Marx, Karl. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 102)

combateu os pressupostos de Hegel e dos jovens hegelianos de esquerda de sua época. O fato é que não é possível conciliar o hegelianismo com a crítica marxista, e isto devido à diferença de pressupostos que torna qualquer comparação assimétrica.

O idealismo de Hegel pode ser caracterizado como a descrição do processo global da realidade tendo como pressuposto o conhecimento do ponto de partida e do ponto de chegada do movimento do real¹⁹⁸. Segundo Henri Lefebvre¹⁹⁹,

“A *Fenomenologia* de Hegel leva a dialética até a *Lógica*. Ele toma o resultado como princípio, e a unidade dos contrários torna-se a causa de todo o movimento que conduziu a consciência a si mesma, a razão ideal das coisas nas quais se pode encontrar a unidade, a contradição, o movimento. Mesmo tendo estabelecido que o absoluto não é mais do que a totalidade do relativo, o filósofo acredita penetrar na intimidade do absoluto. Ele abandona a história concreta (fenomenologia) para se instalar na história abstrata da ideia. O começo não é mais a sensação ou a ação. Para este desenvolvimento absoluto da ideia é necessário um começo puro – o ser, idêntico ao nada.”²⁰⁰

Apesar do realismo hegeliano, que poderia ser caracterizado como um idealismo objetivo²⁰¹, o seu racionalismo é tradicionalmente interpretado como metafísico e, no limite, associado a uma teologia racionalizada²⁰². Enquanto tal, o racionalizável seria acessível a um modelo de indivíduo em cuja mente se representariam as contradições

¹⁹⁸ **Konder**, Leandro. O que é dialética. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 51

¹⁹⁹ Ao citarmos este autor nos referimos à Introdução escrita em co-autoria com Norbert Guterman para a publicação dos Cadernos sobre a dialética de Hegel, de Lenin.

²⁰⁰ **Guterman**, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. In Lenin, V. I.. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 17.

²⁰¹ “É certo que Hegel inflete o idealismo transcendental na direção do idealismo objetivo. Como ponto de partida, ele toma não o eu, mas o conceito (a ideia), unidade do ser e do conhecer. Ele mostra como o eu só se põe e só toma consciência de si se superando, e em relação a outra coisa: o não-eu, o mundo, o momento prático, a ideia. Ele situa a realização da liberdade na esfera política e social. Seu idealismo *tende* a adquirir um caráter realista, concreto, histórico. Mas o motor do movimento permanece a *Selbstbewusstsein*, a tomada de consciência de si, concebida como uma força espiritual absoluta, da qual o conceito é uma expressão e uma etapa.” (**Guterman**, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. In Lenin, V. I.. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 47/48)

²⁰² “The Hegelian dialectic is genuinely intelligible only when seen in the larger setting of Hegel’s theory of history as the self-realization of God. By dialectic Hegel means the pattern or mechanism of development through inner conflict.” (**Tucker**, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 57)

históricas do movimento dialético. Nesse sentido, a História seria convertida em um processo de auto-atualização em termos de conhecimento²⁰³. Segundo Robert Tucker:

“The absolute self of the Hegelian knower, on the other hand, is an ontological absolute. It is an image of the self as God, and God, as we have seen, is defined by Hegel as absolute and infinite *being*, the whole of reality.

This is the central point for an understanding of Hegel’s view of the experience of alienation. It explains why the conscious subject apprehends the objective world confronting it in consciousness as an alien and hostile world. Hegel points out that ‘an object means a something else, a negative confronting me’. Given the conscious subject’s idea of itself as absolute being or *das Ganze*, a ‘something else’ cannot but be experienced as a ‘negative’ or hostile being, an enemy to be assailed and destroyed. For it *negates* the absoluteness of the knower. Otherness as such is an intolerable affront to Hegelian spirit, a mortal challenge to its idea of itself. The apprehension of a ‘something else’ is by implication an apprehension of the self as non-absolute (...). (...) Spirit, when confronted with an object or ‘other’, is *ipso facto* aware of itself as merely finite being (...).”²⁰⁴

A caracterização da filosofia de Hegel como idealista foi desenvolvida por Marx a partir da leitura de Feurbach. Marx procurava inovar na filosofia política através de um método que fundamentasse a crítica da História. A vocação dessa teoria seria promover a autonomia coletiva através de instrumentos de intervenção consciente no processo histórico, fundamentado na indeterminação da contradição. Em suma, o objetivo de Marx foi desenvolver o método de apreensão do movimento da História através da reconstituição materialista da totalidade de suas contradições. A condição para isso foi dada pela crítica de Feurbach a Hegel:

“Contra o princípio teológico implícito na filosofia de Hegel, Feurbach propõe que se tome como ponto de partida o momento finito, particular, rejeitando a universalidade abstrata do início hegeliano (a dialética começa com o infinito, a

²⁰³ **Tucker**, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 60.

²⁰⁴ **Tucker**, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 52/53.

Ideia abstrata, e termina com a filosofia que reafirma a teologia agora como pensamento racional)»²⁰⁵

Por isso, afirma Avineri que Marx aplicou o método de Feuerbach aos problemas levantados pela filosofia política de Hegel²⁰⁶ – trata-se da inflexão materialista do jovem Marx – que não podiam ser convertidos da teoria à prática²⁰⁷, pois a hipóstase na relação entre a Ideia e a realidade levaria à aceitação do *status quo*, uma vez que *uma fase contemporânea da História seria elevada arbitrariamente à condição de critério filosófico*²⁰⁸.

Por envolver uma concepção acomodada às contradições que verifica, a filosofia hegeliana tem sido definida como resignada²⁰⁹, dentre outras acusações mais graves. Mais do que isso, caberia questionar se se trata realmente de filosofia política. E isso porque a teoria de Hegel parece não comportar o movimento da realidade.

Um exemplo disso é que a dinâmica da dominação parece estar previamente definida em favor da posição estática que assumem na dialética o senhor e o escravo, uma vez que o maior potencial que este tem em relação à consciência de sua situação não se realiza na prática, ou pelo menos Hegel não dá indicações da possibilidade de transformação das condições materiais da dominação.

A dialética do senhor e do escravo tem uma função explicativa lastreada pelo sistema hegeliano: trata-se das condições de evolução da consciência-de-si tida como momento do espírito rumo ao saber absoluto.²¹⁰

²⁰⁵ **Frederico**, Celso. O jovem Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 192.

²⁰⁶ **Avineri**, Shlomo. The social & political thought of Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 10.

²⁰⁷ **Avineri**, Shlomo. The social & political thought of Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 14.

²⁰⁸ **Avineri**, Shlomo. The social & political thought of Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 14.

²⁰⁹ Robert Tucker afirma que a religião filosófica do eu envolveu um ato radical de *resignação do mundo*. (**Tucker**, Robert. Philosophy and Myth in Karl Marx. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 64)

²¹⁰ “Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*.” (**Hegel**, G.W.F.. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 142)

Segundo Hegel, no início a consciência-de-si é ser-para-si simples, sendo um singular que tem o Outro como objeto inessencial. O que há de comum na defrontação dos indivíduos é o sinal do negativo: estão um para o outro como objetos comuns. Tais consciências não atingiram a abstração absoluta do puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma.

Enquanto vivenciam a imediatez, não atingem a sua verdade, pois seu ser-para-si se lhes apresenta como objeto dependente. Sem o reconhecimento, tido como a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, o objeto não pode se apresentar como a pura certeza de si.

O acesso à pura abstração da consciência-de-si se dá através da pura negação do ser-aí em geral, de toda objetividade, em suma, da vida. A relação das consciências-de-si se resolve em termos de um desafio objetivo proveniente de sua oposição²¹¹. Para elevarem à verdade sua certeza de ser-para-si precisam travar uma luta, pela qual se trata de objetivar no Outro e em si a verdade.

A necessidade de reconhecimento prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser* ou a imediatez²¹². Tudo aí é evanescente e puro *ser-para-si*. A verdade do reconhecimento só pode ser atingida como consciência-de-si independente. A independência tem como consequência imediata a disposição de matar o Outro, que não vale mais do que aquele que arrisca sua própria vida. Assim é que a negação absoluta do Outro vem do fato de se reconhecer nele um puro ser para-si.

No entanto, o limite do desafio é a morte, que seria a negação da independência. Nessa experiência a vida se revela tão essencial como a pura consciência-de-si. Assim, entre a independência da vida e a negação absoluta da morte (que extinguiria a oposição), surge o meio-termo da negação da consciência, “que *suprassume* de tal modo que *guarda e mantém* o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser-suprassumido”.²¹³

²¹¹ Sartre afirma que somente na medida em que se opõe ao outro é que cada um é absoluto Para-si. (Sartre, Jean-Paul. O ser e o nada. Petrópolis: Vozes, 7ª ed., 1999, p. 307)

²¹² Assim explica Sartre: “Além disso, uma vez que o outro é tal como me aparece e meu ser depende dele, o modo como apareço a mim mesmo (...) depende do modo como o outro se me aparece. O valor do reconhecimento de mim pelo outro depende do valor de reconhecimento do outro por mim.” (Sartre, Jean-Paul. O ser e o nada. Petrópolis: Vozes, 7ª ed., 1999, p. 307)

²¹³ Hegel, G.W.F.. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 146.

Daí resulta uma pura consciência-de-si e uma consciência-de-si que é para um outro, como duas figuras opostas, em que a independente é o senhor, e a dependente é o escravo, sendo a essência para este a vida, e para aquele o ser-para-si. Ocorre que mesmo a consciência *para si* essente do senhor é mediatizada consigo por meio de uma *outra* consciência. A relação do senhor com o escravo é mediatizada por meio do ser independente. *O paradoxo da dominação consiste em que o senhor só é para si na medida em que o escravo o reconhece.*

A relação do senhor com a coisa é mediatizada pelo escravo, cuja relação de negatividade com a coisa a toma como independente. Enquanto o escravo somente trabalha, a relação do senhor com a coisa é de gozo, ou de pura negação. O desejo do escravo se sustenta na independência da coisa, enquanto o gozo do senhor se anula na extinção da coisa. A dependência da coisa prende o senhor em uma relação não-dialética²¹⁴.

A consciência do senhor se revela como dependente na medida em que a consciência inessencial é o objeto que constitui a verdade da sua certeza de si. Logo, ele não está certo do *ser-para-si* como verdade.

A consciência escrava é a verdade da consciência independente. Diz Hegel: “(...) como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também *a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; (...)*”.²¹⁵

Em si e para si mesma, a consciência escrava é uma consciência-de-si que tem no senhor a sua essência. Uma vez que conheceu o medo do senhor absoluto, conheceu a verdade da pura negatividade como experiência de temor. Esse é o acesso ao puro ser-para-si do escravo. Por isso a consciência independente é para ele a verdade.

Mas eis que até aí só se tem a dissolução em si, através do temor e da servidão. É o início da sabedoria. Mas a consciência aí ainda não é puro *ser-para-si*. *É o trabalho a diferença decisiva entre o senhor e o escravo.* O senhor determina o trabalho através do puro negar do objeto, advindo uma satisfação evanescente, sem o subsistir. O trabalho não é o puro negar do objeto, e nele subsiste o desejo do escravo. A relação negativa do

²¹⁴ “Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual.” (Hegel, G.W.F.. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 148)

²¹⁵ Hegel, G.W.F.. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 149.

escravo com o objeto não é pura porque gera *forma* e *permanência*, porque o objeto tem independência para o trabalhador. Além disso, torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade, e o formar a coisa tem um significado negativo em relação ao seu medo. Eis o puro ser-para-si da consciência alcançado através da objetivação. A consciência escrava se torna para si um essente.

A reconstituição da dialética do senhor e do escravo se presta a demonstrar a medida da diferença que Marx estabeleceu em relação a Hegel. A leitura marxiana baseia-se na *valoração materialista do trabalho*, e o seu motivo determinante está na inflexão metodológica do pressuposto idealista para o materialista. Isto porque o materialismo rejeita a identificação entre o ser e o conhecimento²¹⁶, e caracteriza-se como materialismo histórico ao inserir nessa relação o elemento decisivo da prática humana:

“O objeto que inicialmente domina a relação sujeito-objeto é pouco a pouco subjugado pelo sujeito ativo, o homem social. A prática é sempre unidade do sujeito e do objeto, com o primado do objeto; mas, na prática, o sujeito supera a sua subjetividade e o objeto, a sua objetividade; a contradição sujeito-objeto é algo mais do que interpenetração conceitual – é choque, colisão, luta. A prática, luta do homem e da natureza, é determinação criadora.”²¹⁷

A intenção de Marx foi subverter o pressuposto idealista, e foi anunciada na décima primeira tese sobre Feurbach, além de ter sido diversas vezes declarada expressamente por ele. O acerto de contas com o hegelianismo permitiu o encaminhamento da relação entre o indivíduo e a realidade em termos dialéticos, mas agora tendo a *atividade* material como determinante da consciência, e a mudança

²¹⁶ “Se o pensamento dialético não é, pois, contraditório no mesmo sentido em que o são a natureza e as coisas, o conhecer e o ser diferem, ainda que estando ligados. Particularmente o conhecer, no curso do seu desenvolvimento, não é um reflexo exato e contínuo do ser, mesmo que a ligação sempre possa ser reencontrada e que o resultado seja *um ‘reflexo’ do ser*. (...) Mas esta inversão da ordem histórica das ideias não autoriza a inversão metafísica. O paralogismo metafísico consiste em não distinguir o que é conhecer e o que é a fenomenologia do conhecer, o que é etapa e o que é resultado, o processo de aquisição e o conteúdo. A metafísica inverte grosseiramente todo o processo: ela se apropria do resultado que era preciso somente *extrair* e o põe como princípio ontológico. É precisamente o que faz o idealismo hegeliano.” (Guterman, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. In Lenin, V. I.. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 21)

²¹⁷ Guterman, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. In Lenin, V. I.. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 66.

dialética da consciência como fundamento da prevalência do sujeito ativo na relação *dialética* com a realidade.

Assim, a mudança da perspectiva idealista para a materialista permitiu a apropriação da dialética do senhor e do escravo em uma perspectiva programática. Na medida em que a teoria política marxista visa à transformação da realidade, não se pode reduzi-la à proposta explicativa da realidade encarnada pela filosofia hegeliana²¹⁸.

Assim, conforme demonstrado por Marx através da aplicação do conceito materialista de trabalho, a dialética do senhor e do escravo ilustra a abstração hegeliana da História, em que a dominação e a servidão se relativizam por falta da explicitação das condições materiais que as diferenciam, e decorre que “(...) a história real acaba se confundindo com o movimento abstrato do auto-desenvolvimento do Espírito.”²¹⁹

Desse ponto de vista, o idealismo hegeliano seria algo como uma anti-filosofia política, uma vez que não tiraria as consequências últimas das contradições históricas. Pois se a política implica um movimento, deveria ser descrita a tendência de suas contradições a fim de que a filosofia política se diferenciasse, por exemplo, da botânica. Nesse caso, não seria possível afirmar, como Marcuse, que o sentido filosófico se sustenta em si mesmo²²⁰. Uma vez que a filosofia do direito de Hegel pretendeu reconciliar o particular e o universal fazendo das condições históricas dadas um princípio, e tendo como premissa que a missão da filosofia seria conceber o que é, porque o que é seria a razão realizada, ou bem se deve interpretar o sistema em função de sua intenção – refletida nas premissas assumidas –, ou a intenção em razão do

²¹⁸ “Até a situação vigente, o materialismo histórico foi sem dúvida um instrumento adequado de luta, mas do ponto de vista da ciência não passou de um programa, de uma indicação sobre o modo como a história deveria ser escrita.” (Lukács, Georg. História e consciência de classe. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 413).

²¹⁹ Frederico, Celso. O jovem Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 183.

²²⁰ “Não é uma inconsistência do sistema de Hegel que a liberdade individual seja a tal ponto dominada pela autoridade legitimada pelo universal, e que, finalmente, o racional se apresente sob a aparência da ordem social vigente. A inconsistência aparente reflete a verdade histórica, e espelha o desenvolvimento dos antagonismos da sociedade individualística que transformam a liberdade em necessidade e a razão em autoridade.” (Marcuse, p. 168) Compare-se a posição de Marcuse com a de Löwith, para quem a ambigüidade de Hegel estaria na origem das controvérsias entre a direita e a esquerda (Löwith, p. 70), e o seu idealismo extremo pressupunha um modo de existência isolado do pensador enquanto tal (idem, p. 76), posições que foram questionadas por Marx: “The extremes of bourgeois society, which in Hegel’s system of needs are reduced to aspects of a total whole, become self-sufficient, and drive toward a dialectic that no longer fits within the framework of Hegelian dialectics. Marx decides against the state of bourgeois society and in favor of a communistic community (...).” (Ibidem, p. 244)

sistema. É o que Marx colocou em xeque ao relacionar a Lógica com a teoria do Estado hegeliana.

Assim, enquanto para Hegel através do trabalho a consciência vem-a-ser sentido próprio, para Marx o trabalho é origem de alienação em razão da exploração que só será superada com a luta revolucionária²²¹. Marx não aceitou a explicação de Hegel sobre o papel do medo, da servidão e do formar da coisa²²², como motrizes da destituição de toda liberdade no interior da escravidão, e como veículos da radicalização dialética conformadora da pura consciência-de-si, livre do ser determinado.

Hegel coloca a favor da realização da consciência escrava o movimento dialético da consciência-de-si, de forma contrafática e anti-realista, já que contrariando as circunstâncias materiais de dominação²²³. Mas, de fato, a abordagem idealista não se coloca a questão da luta pela emancipação no mesmo terreno do materialismo²²⁴. Para Hegel, a filosofia só é razão na medida em que encontra sentido na realidade, e não se

²²¹ “Como para Hegel o pensamento é *objetivo* e real, e tem uma existência quase material, o leitor é sempre levado a uma posição dubitativa sobre as relações entre ser e pensamento. Há momentos em que Hegel é claramente idealista, fazendo derivar do pensamento toda a realidade. Noutros, entretanto, as categorias motrizes do pensamento parecem reflexos fiéis daquilo que já está dado na própria realidade material. Essa tensão é permanente na dialética objetiva de Hegel e se manifesta com toda a força quando o tema em questão é o trabalho. De que Hegel está realmente falando: do conceito de trabalho ou do trabalho do conceito?” (Frederico, Celso. O jovem Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 177) Leandro Konder observa que Hegel percebe a função do trabalho para o desenvolvimento humano. (Konder, Leandro. O que é dialética. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 24) E que Marx afirmou que o único trabalho que Hegel reconhece é o trabalho abstrato do espírito. (Idem, p. 28) De outro lado, Celso Frederico nota que a ideia hegeliana do trabalho como autoatividade é retomada por Marx. Hegel deu uma dimensão ontológica fundamental à ideia de trabalho. Marx precisa o conceito, definindo-o como a esfera de produção. (Frederico, Celso. O jovem Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 178/9)

²²² Diz Hegel: “Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade em si, e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência.” (Hegel, G.W.F.. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 151)

²²³ O próprio sentido do movimento da consciência-de-si o atesta: “No senhor, o ser-para-si é para o escravo um Outro, ou seja, é somente para ele. No medo, o ser-para-si está nele mesmo. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si.” (Hegel, G.W.F.. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 150)

²²⁴ Conforme Marcuse, “para Hegel, contudo, a razão não pode governar a realidade, a não ser que a realidade se tenha tornado racional em si mesma. Esta racionalidade é possível pela irrupção do sujeito no próprio conteúdo da natureza e da história.” (Marcuse, Herbert. Razão e revolução. 4ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 21) E ainda: “A razão é, portanto, essencialmente uma força histórica.” (ibidem, p. 23)

lhe opõe. O movimento da razão está no próprio ser em que o sujeito e o objeto estão identificados racionalmente²²⁵.

Ocorre que, de um ponto de vista crítico, eis que tomar a liberdade subjetiva como momento último da necessidade da liberdade concreta legitima o *status quo* em cujas condições se enraíza a liberdade subjetiva. Ainda que ela não seja valorada como momento absoluto na dialética da ideia de liberdade (FD §206), eis que quando pisa na terra firme da História acaba se tornando o momento decisivo do sentido conceitual. Assim é que o Cristianismo teria tornado possível a liberdade concreta (FD §185), e a prevalência do valor atribuído à liberdade subjetiva (FD §124) pode ser medida, com relação à liberdade objetiva, através da posição de Hegel sobre a vontade do escravo (FD §26 A). Por isso, afirma Patten que

“When a agent is unfree, or a ‘slave’, as Hegel often puts it, this is usually due not to his chains but to his underdeveloped self-conception or self-understanding. The problem with the slave, Hegel claims, lies in his will, which ‘does not yet know itself as free and is consequently a will with no will of its own’ (PR §26 A). ‘The basic principle of slavery’, he thinks, ‘is that man is not yet conscious of his freedom’ (PR §57). (...)”²²⁶

Eis uma questão sensível na interpretação da dialética de Hegel. Segundo Tucker, embora o transcendente seja destruição e preservação, só é preservado como conteúdo mental²²⁷:

²²⁵ Sartre encontra a intuição genial de Hegel em “fazer-me dependente do outro *em meu ser*”. E acrescenta: “Assim, à questão suscitada pelo idealismo – como o outro pode ser objeto para mim? – Hegel responde sem sair do próprio terreno do idealismo: se há em verdade um Eu para o qual o *outro* é objeto, é porque há um *outro* para quem o Eu é objeto. Permanece aqui o conhecimento como medida do ser (...).” (Sartre, Jean-Paul. O ser e o nada. Petrópolis: Vozes, 7ª ed., 1999, p. 308-309)

²²⁶ Patten, Alan. Hegel’s idea of freedom. New York: Oxford, 1999, p. 124.

²²⁷ “In the well known triadic formula, the given world-form or creative self-objectification of spirit is the ‘thesis’, the world apprehended by the knowing self as an alien and hostile object is the ‘anti-thesis’, and the world repossessed by the knowing self as a mental content is the ‘synthesis’.” (Tucker, Robert. Philosophy and Myth in Karl Marx. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 60) “Em Hegel, a ideia da superação está subordinada à noção mística de negatividade. A superação executa o programa da Ideia – constrói esta grande arquitetura rígida, esta hierarquia estática que descrevemos, na qual o inferior coexiste com o superior e não é verdadeiramente superado. O materialista enfatiza o lado ativo do devir (...). A práxis social é criadora quando é mais profundamente negadora do realizado, o que Hegel ignorou. A práxis eleva o realizado ao transformá-lo profundamente.” ... (Guterman, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. In Lenin, V. I. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 60/61)

“(...) the act of knowing is a transcendence of the subject-object relation as one of spirit’s self-alienation. It transforms the subject-object relation into a subject-subject relation wherein spirit has only *self* before it in consciousness, having recognized the objective world as externalized spirit.”²²⁸

Ao pretender que a atividade do conhecimento superasse a alienação²²⁹, Hegel não distinguiu objetivação e alienação, e com isso lhe escapou a degradação do trabalho burguês²³⁰. Segundo Tucker, a guerra do Espírito contra si mesmo se expressa na busca do homem em conquistar cognitivamente o mundo experimentado como alienado e hostil em sua objetividade, tida como aparente e ilusória²³¹.

Hegel privilegia a unidade racional como superação da contradição real²³², e porque essa dialética determina o horizonte da filosofia política enquanto filosofia das possibilidades reais, o marxismo reconheceu a necessidade de inversão da filosofia hegeliana. Conforme Tucker,

“(...) the theory of knowledge and the theory of politics have something basically in common. Hans Kelsen observes: ‘The main problem of political theory is the relationship between the subject and the object of domination; the main problem of epistemology is the relationship between the subject and the object of cognition. The process of domination is not so different from that of cognition by which the subject tries to be master of his object...’²³³

²²⁸ **Tucker**, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 51/2.

²²⁹ **Tucker**, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 49.

²³⁰ **Frederico**, Celso. *O jovem Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 184.

²³¹ **Tucker**, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 51.

²³² “Na unidade do sujeito e do objeto, do conhecimento e do ser (unidade que opõe estes termos, unindo-os), o primado conferido à subjetividade destrói a própria unidade. Porque não se pode compreender de onde surge o ser se a Ideia é posta primeiro.” (**Guterman**, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. *In* Lenin, V. I. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 22)

²³³ **Tucker**, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 61.

Por isso, as premissas hegelianas da relação entre o *sujeito* e a *realidade* determinam as premissas de sua teoria do Estado, em que Marx vê a legitimação da exploração onde Hegel vê a ordem da razão. Como observado, o ponto de partida metodológico da crítica marxiana pode ser associado à Feuerbach, e nesse sentido afirma Avineri que

“This separation of essence from existence seemed to Feuerbach to be the mainstay of Hegel’s inversion of the epistemological process. Hegel, he asserted, supposed thought to be the subject, and existence to be a mere predicate. Consequently, Hegel’s subject exists out of space and time (...).”²³⁴

O que está fora do tempo e do espaço está fora da História. Por isso, por imprecisa que seja, a crítica que caracteriza a filosofia de Hegel como teológica, se não nomeia corretamente o problema, parece apontá-lo. Como dito, trata-se da ambigüidade da relação entre o sujeito e a História. E porque essa relação está baseada nos pressupostos idealistas da relação entre o sujeito e a realidade, seria preciso *inverter*²³⁵ o método hegeliano.

Conforme afirma Lefebvre, “(...) somente o primado do objeto sobre o sujeito e do ser sobre o conhecer – da contradição objetiva sobre a consciência dialética – permite compreender este fato fundamental: o conhecimento é conhecimento do ser!”²³⁶

²³⁴ **Avineri**, Shlomo. The social & political thought of Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 11.

²³⁵ “E é aqui que começam as dificuldades para o filósofo que quer ‘inverter’ Hegel e ‘colocar sobre seus pés o método hegeliano’. É preciso ‘inverter’ Hegel porque ele mesmo inverte as coisas e as põe de cabeça para baixo: a ideia antes do real e a consciência antes da ideia. Mas Hegel realiza esta operação para passar legitimamente da consciência à ontologia: para explicar toda a história da consciência mediante uma forma aperfeiçoada desta consciência – de modo tal que pode parecer impossível remeter a consciência dialética a uma dialética objetiva sem tomar a sua posição.” (**Guterman**, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. In Lenin, V. I.. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 18)

²³⁶ **Guterman**, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. In Lenin, V. I.. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 22.

Significa dizer que as contradições da realidade não se reduzem à consciência dessas contradições²³⁷.

Para Marx, a dialética materialista altera a concepção da relação do sujeito com o objeto. A inovação materialista ocorre na medida em que concebe uma peculiar relação do sujeito histórico com a História: a consciência adviria da vida material entendida como modo de produção. Trata-se de uma concepção econômica do trabalho, sendo o modo de produção a caracterização materialista da atividade de reprodução social.

Na dialética entre a consciência e a realidade, a primeira é privilegiada como um pólo dinâmico. Se ao nível da relação formal os termos se interpenetram, é da ação humana que pode partir a reação a uma dialética estática que tende à estabilização. Por isso, a ação humana pode alterar a resultante dialética através das variações da sua relação com a realidade. Na relação entre sujeito e objeto, embora o sujeito seja ativo, é ativo em dependência com a realidade, ponto de partida e de chegada da dialética materialista porque pólo em que as ações se objetivam.

Assim, distinguindo entre o sujeito e o objeto, Marx refunda a prioridade ontológica da irredutível materialidade do mundo real²³⁸. Com isso, reabilita o sujeito ativo na relação dialética com a realidade, cujas contradições eram interiorizadas pelo sujeito hegeliano. A distinção entre o sujeito e o objeto permitiu que Marx superasse a concepção de *astúcia da razão*, que sintetizava a compreensão da História transcendente como domínio alienado das ações humanas, como movimento de instrumentalização dos elementos subjetivos²³⁹.

Segundo Avineri, isso permitiu superar a contradição de Hegel sobre o indivíduo histórico, que ora seria plenamente consciente do desenvolvimento histórico, ora totalmente inadvertido dele²⁴⁰. Tratar-se-ia de um elemento a-histórico na dialética hegeliana:

²³⁷ “A origem de todas as dificuldades parece estar numa confusão entre a contradição e a consciência da contradição.” (Guterman, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. In Lenin, V. I.. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 20)

²³⁸ Frederico, Celso. O jovem Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 184.

²³⁹ Avineri, Shlomo. Hegel’s theory of the modern state. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 232.

²⁴⁰ Avineri, Shlomo. Hegel’s theory of the modern state. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 233.

“A further problem is involved here. The periods of history signify for Hegel successive stages in the development of self-consciousness. What is surprising in Hegel’s account of the world historical individual’s subjective awareness of the significance of his own actions is that, whatever the ambiguities just pointed out, there is no development over time of this awareness. One might expect that later historical individuals, representing a higher and more differentiated stage of history, would also be more aware of their own role in the historical process. Yet there is nothing in Hegel to suggest that there is such a development of the historical consciousness of the historical actor. (...) Thus, at the core of Hegel’s philosophy of history there remains a strangely static, a-historical element.

This also raises another problem in connection with the relation between history and consciousness. If the historical actor is unaware of the reason implied in the historical process, who then is aware of it? To Hegel the answer is obvious: the philosopher (...).

An intriguing paradox is thus presented by Hegel: those who make history do not understand it, and those who understand it do not (and should not) make it. At the end of Hegel’s long road, consciousness and action, subject and object, doer and knower, are still separate and the tension between them has not been *aufgehoben*.²⁴¹

Por isso, afirma Védérine que a *astúcia da razão* se identifica com a razão alienada na História:

“Cada qual acredita realizar seus próprios objetivos, defender seus interesses, e não faz senão realizar sem se dar conta de um destino mais vasto que o ultrapassa. (...) A verdade da história não passa pelo indivíduo, mas se revela como um sentido imanente de uma totalidade que escapa a cada um. Que significa então essa enigmática razão? É-se tentado a responder: o contrário do que ela dá a impressão de dizer.”²⁴²

²⁴¹ Avineri, Shlomo. Hegel’s theory of the modern state. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 234. E ainda: “Although the philosopher is the principal actor, his mind being the organ of God’s growing self-consciousness, the men who compose the non-philosophizing mass of humanity also have their large or humble parts to play in the historical drama. Hegel ingeniously explains their role in a doctrine of the ‘cunning of reason’. It holds that the doers of history, the world-historical individuals and nations, are unwitting ‘agents’ of the realization of the Absolute Idea or God. (Tucker, Robert. Philosophy and Myth in Karl Marx. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 65)

²⁴² Védérine, Hélène. As filosofias da história. Rio de Janeiro: Zahar: 1977, p. 26.

Por isso, apesar da pretensão hegeliana de universalização da razão reconciliada com o particular, é possível reconhecer o caráter não-democrático²⁴³ do seu projeto, por essa razão conservador. No entanto, seu conservadorismo decorre menos de sua relação com o Estado Prussiano do que da ambivalência de sua epistemologia²⁴⁴.

Segundo Avineri, a pretensão universalista de Hegel só pode se realizar em um nível formal, e porque a Filosofia do Direito de Hegel é compatível com a justificação teórica do Estado Moderno, a crítica de Marx confunde intencionalmente os argumentos contrários ao Estado com aqueles voltados contra a justificação hegeliana de seus pressupostos²⁴⁵. Além disso, através da *astúcia da razão* como veículo do desenvolvimento histórico, Hegel teria separado o elemento subjetivo da história do significado objetivo do processo histórico²⁴⁶ e, por isso,

“(...) such a historization of philosophy consequently caused every critical discussion of Hegelian philosophy to imply a discussion of historical reality. If the rational is the actual, if philosophy is ‘its own time apprehended in thought’, every philosophical critique becomes simultaneously an immanent social criticism of the historical present”²⁴⁷.

²⁴³ Criamos aqui uma sutil diferença semântica entre não-democrático e anti-democrático ou autoritário.

²⁴⁴ Sobre os efeitos conservadores da ambivalência da epistemologia hegeliana: Avineri, Shlomo. *The social & political thought of Karl Marx*. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 99.

²⁴⁵ Avineri, Shlomo. *The social & political thought of Karl Marx*. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 16. Afirma Védrine, comentando Marx: “Em lugar da atividade interna da ideia, impõe-se empreender o estudo real do funcionamento do Estado e não confundir Lógica e Política: [citando Marx] ‘A lógica não se presta a mostrar o caráter do Estado, mas o Estado presta-se a mostrar o caráter da lógica’.” (Védrine, Hélène. *As filosofias da história*. Rio de Janeiro: Zahar: 1977, p. 37) “Em *A sagrada família*, Marx já ironizava as conseqüências paradoxais desta teoria. O fim é a causa, e o resultado, princípio; o filho suscita seu pai e é o pai do pai.” (Guterman, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. *In* Lenin, V. I. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 30) E Celso Frederico, citando Marx: “A *Lógica* (...) é a essência deste mundo que (...) converteu-se em irreal; é um *pensamento estranhado*, que, por conseguinte, deve fazer abstração da natureza e do homem real: o pensamento *abstrato*.” (Frederico, Celso. *O jovem Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 181)

²⁴⁶ Avineri, Shlomo. *The social & political thought of Karl Marx*. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 5/6.

²⁴⁷ Por isso Marx teria pensado que “though Hegel’s philosophy claimed to bridge the gap between the rational and the actual, it did not stand up to the test, and that this dichotomy, though philosophically abolished, remains hidden in the inner contradictions of Hegel’s theory of social and political institutions.” (Avineri, Shlomo. *The social & political thought of Karl Marx*. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 9)

Se o pensamento está necessariamente aquém da realidade²⁴⁸, então não há auto-determinação e, portanto, não há propriamente liberdade. Pois se ela se reduz à consciência da dominação²⁴⁹, o fundamento filosófico da democracia resta descaracterizado: a auto-determinação se funda em uma certa capacidade racional comum a qualquer ser humano, e que é requisito da ação coletiva transformadora.²⁵⁰

Assim, a crítica marxista deve concluir que a Ideia só se reconhece através de seus condicionamentos históricos e, se o começo for equiparado ao fim, relativiza-se o movimento e a sua apreensão. Desde que se pretenda tratar de Filosofia Política, não pode haver um começo puramente lógico, uma vez que não se pode reduzir a realidade a uma questão de conhecimento²⁵¹.

Por isso, a diferença de pressupostos entre a dialética de Hegel e a de Marx é que este estabeleceu, na décima primeira tese sobre Feurbach, o sentido material da transformação como a essência da dialética²⁵², razão pela qual a teoria crítica ganhou o

²⁴⁸ “(...) As far as the individual is concerned, each individual is in any case a *child of his time*; thus philosophy, too, is *its own time comprehended in thoughts*. It is just as foolish to imagine that any philosophy can transcend its contemporary world as that as individual can overlap his own time or leap over Rhodes (...)” **Hegel**. Preface. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge, 1991, p. 21. Repetimos a citação de Marcuse: “(...) para Hegel, contudo, a razão não pode governar a realidade, a não ser que a realidade se tenha tornado racional em si mesma. Esta racionalidade é possível pela irrupção do sujeito no próprio conteúdo da natureza e da história.” (**Marcuse**, Herbert. *Razão e revolução*. 4ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 21)

²⁴⁹ “(...) The transcendence of the object through knowing is spirit’s way of rebelling against finitude and making the break for freedom. In Hegel’s quite unique conception of it, freedom means the consciousness of self as unbounded; it is the absence of a limiting object or non-self. As he states in his *Logic*, ‘freedom means that the object with which you deal is a second self...(...)’. (...) Accordingly, the growth of spirit’s self-knowledge in history is alternatively describable as a progress of the consciousness of freedom.” **Tucker**, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 53/54.

²⁵⁰ Afirma Avineri que, então, todo o esforço humano para modelar a si mesmo e o seu mundo seria pura fantasia, e que uma tal emancipação puramente espiritual forçaria o homem a legitimar as suas correntes. **Avineri**, Shlomo. *The social & political thought of Karl Marx*. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 98/99.

²⁵¹ “Para nós, o ser puro não é mais do que uma entidade: o ponto extremo da abstração. Assim se coloca o problema do começo. Não pode haver um começo absoluto e puramente lógico.” (**Guterman**, Norbert; Lefebvre, Henri. Introdução. *In* Lenin, V. I.. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 32) “Se o começo é o fim, destrói-se o movimento (...)” (idem, p. 40) E ainda: “O conhecimento vai do imediato e do particular ao mediato e ao universal. (...) *O conhecimento, portanto, vai do particular abstrato ao universal concreto*.” (ibidem, p. 77)

²⁵² **Konder**, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 87.

nome de materialismo histórico²⁵³, com consequências revolucionárias para a teoria do Estado.

²⁵³ O materialismo de Marx surgiu a partir da crítica imanente da filosofia de Hegel. (**Avineri**, Shlomo. The social & political thought of Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 12)

Socialismo e democracia

As críticas que podem ser feitas tanto à democracia liberal quanto ao ‘socialismo real’ reproduzem muitos dos argumentos usados na Revolução Francesa, o momento simbólico de fundação da modernidade²⁵⁴. O embate que se travou pode ser definido como sendo aquele do coletivismo jacobino contra o individualismo liberal. Segundo Arendt,

“(...) mesmo em plena Revolução Francesa, estamos diante do conflito entre o sistema partidário moderno e os novos órgãos revolucionários de autogestão. Esses dois sistemas, tão profundamente díspares e mesmo contraditórios entre si, nasceram no mesmo momento.”²⁵⁵

Assim, a disputa política em torno do modelo de democracia opôs, de um lado, a democracia liberal, e de outro uma concepção de democracia material, em que o político e o econômico se confundiam ou, na expressão típica de Lefort, o político não se autonomizava do social. Uma possível interpretação seria a de que a burguesia, uma vez no poder político, evitou tirar todas as consequências da teoria do estado moderno, que seria uma entidade universalista sobreposta aos entes privados e em condições de coordená-los em função do bem comum – a mesma teoria de base que justifica o Estado moderno também justifica, em outro nível de abstração, a teoria do partido único. Assim, pode-se dizer que a disputa pelo modelo de estado (coletivista ou individualista) definiu a democracia liberal – após a derrota jacobina – como expressão de uma teoria da soberania popular mitigada ou formalista.

A democracia liberal está aquém do coletivismo jacobino, que se baseia na própria universalidade da liberdade. O exemplo pode ser encontrado em quase todos os discursos de Robespierre:

²⁵⁴ **Zizek**, Slavoj. In defense of lost causes. New York: Verso, 2008, p. 158.

²⁵⁵ **Arendt**, Hannah. Sobre a Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 311.

“Não nos enganemos: fundar a imensa República sobre as bases da razão e da igualdade, juntar com um laço vigoroso todas as partes desse império não é uma empresa a ser realizada impensadamente: é a obra-prima da virtude e da razão humana. Todas as facções nascem em quantidade no seio de uma grande revolução; como as reprimir, se vós não submeteis sem cessar todas as paixões à justiça? Vós não tendes outra garantia de liberdade que a observação rigorosa dos princípios e da moral universal que proclamastes.”²⁵⁶

E contra a interpretação que vê em Robespierre um sofista manipulador da opinião pública, cuja retórica chega perto de se comparar à hipnose coletiva²⁵⁷, bastaria indicar o Projeto de Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, apresentado à Convenção Nacional em 24 de abril de 1793, visando a limitar os direitos de propriedade, proposta que não foi incluída na Constituição de 1793:

“II. Os principais direitos do homem são aqueles de prover à conservação de sua existência e da liberdade.

III. Esses direitos pertencem igualmente a todos os homens, seja qual for a diferença de suas forças físicas e morais.

X. A sociedade é obrigada a prover a subsistência de todos os seus membros, seja conseguindo-lhes trabalho, seja assegurando os meios de existir àqueles que estão incapacitados para trabalhar.

XI. As ajudas necessárias àquele que não tem o necessário são uma dívida de quem possui o supérfluo: está na alçada da lei determinar a maneira como essa dívida deve ser paga.

XXVIII. Existe opressão contra o corpo social quando apenas um de seus membros é oprimido.

²⁵⁶ **Zizek**, Slavoj (org.). Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 213/4.

²⁵⁷ **Lefort**, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 80.

XXXI. Num caso e no outro, sujeitar a formas legais a resistência à opressão é o último requinte da tirania.”²⁵⁸

A rejeição da proposta de Robespierre – ou a carta constitucional aprovada em seu lugar – pode ser considerada como um dos marcos da consolidação da hegemonia política da burguesia. Estavam dadas as bases para a democracia liberal, que se baseou na institucionalização da política como uma esfera autônoma da sociedade, Segundo Emir Sader,

“(…) Com a Restauração, com Luís Felipe, e com a república parlamentar, o Estado assume características totalmente opostas. Vencido o sistema a que se contrapunha, a burguesia apropria-se de forma sumária do Estado, tornando-o abertamente instrumento de seus interesses. De instrumento na luta contra o feudalismo, o Estado passa agora a voltar-se contra os interesses das outras classes sociais já dentro da sociedade capitalista. Contudo, essa forma de apropriação aberta pelas classes dominantes enfraquece sua autoridade na organização da comunidade política. Daí o papel do 18 de brumário.”²⁵⁹

E ainda:

“O caráter formal da sua [do poder governamental] tarefa encontra no sufrágio universal o instrumento – igualmente formal – correspondente.

No sufrágio universal, o Estado aparente ter o fundamentação da sua existência no arbítrio das vontades individuais dos cidadãos. O ‘povo’ é tomado como fonte de determinação política, única fonte legítima, porque é quem dá existência real à *nação*. Mas o ‘povo’ considerado como o ‘real’, o concreto, significa a abstração das determinações que podem dar contido a essa noção: os lugares que os indivíduos ocupam no processo de produção, vale dizer, na estrutura de classe da sociedade. Sem isso, ele se torna um aglomerado caótico de cidadãos com o mesmo estatuto, da forma

²⁵⁸ **Zizek**, Slavoj (org.). Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 127

²⁵⁹ **Sader**, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 67

como o considera na perspectiva da troca. Estabelece-se a ‘igualdade’ entre eles à custa da abstração, e não da supressão real dos papéis distintos que cumprem no processo produtivo.”²⁶⁰

Essa é a origem da separação entre o político e o social. Segundo Marx,

“A primeira revolução Francesa, ao cumprir a tarefa de quebrar todos os poderes autônomos nos níveis locais, territorial, citadino e provincial, visando criar a unidade nacional burguesa, necessariamente desenvolveu o que a monarquia absoluta havia começado: a centralização e, junto com ela, o raio de ação, os atributos e os servidores do poder governamental. (...) Todo interesse *comum* foi imediatamente desvinculado da sociedade e contraposto a ela como interesse mais elevado, *geral*, subtraído à atividade dos próprios membros da sociedade e transformado em objeto da atividade governamental (...).”²⁶¹

Assim, a disputa entre os modelos de democracia durante a Revolução Francesa teve como resultado a consolidação da autonomia privada para a exploração do trabalho assalariado, com a delimitação da competência governamental a uma atuação político-formal. Desse modo, o Estado se limita a uma atuação secundária na dinâmica da reprodução social, deixando à iniciativa privada a autonomia sobre os critérios da reprodução material da sociedade.²⁶² Esse modelo seria contrastado por outra

²⁶⁰ **Sader**, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 70

²⁶¹ **Marx**, Karl. O 18 de brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 140. E ainda: “For Marx, the unfreedom and inequality of capitalist relations are, of course, not perversions but realizations of the form of freedom and equality implied by simpler forms of commodity exchange. (...) The equality and freedom of capitalist productive relations can, therefore, be regarded as the kernel of liberal democracy, insofar as the latter is the most complete form of merely legal and political equality and freedom.” (**Wood**, Ellen Meiksins. The retreat from class. New York: Verso, 1998, p. 147).

²⁶² A separação entre direitos políticos e os poderes econômicos e sociais, característica do formalismo da democracia liberal, constitui a sua própria essência, e essa separação permite a fundação da propriedade privada e do seu poder na sociedade capitalista. (**Wood**, Ellen Meiksins. The retreat from class. New York: Verso, 1998, p.138). E ainda: “(...) the very object of the ‘free’ exchange between ‘equals’ is precisely the establishment of a particular social relation, a relation of unfreedom and domination which nevertheless retains, indeed is based on, the formal and juridical freedom and equality of the exchange relationship”. (**Wood**, Ellen Meiksins. The retreat from class. New York: Verso, 1998, p. 146).

experiência revolucionária – a Comuna de Paris, em 1871 – que tentou institucionalizar um modelo de democracia material contra o modelo formalista liberal:

“A Comuna era formada por conselheiros municipais, escolhidos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade, responsáveis e com mandatos revogáveis a qualquer momento. A maioria de seus membros era naturalmente formada de operários ou representantes incontestáveis da classe operária. A Comuna devia ser não um corpo parlamentar, mas um órgão de trabalho, Executivo e Legislativo ao mesmo tempo.”²⁶³

Assim, ainda segundo Marx,

“Ao passo que os órgãos meramente repressivos do velho poder estatal deveriam ser amputados, suas funções legítimas seriam arrancadas a uma autoridade que usurpava à sociedade uma posição preeminente e restituídas aos agentes responsáveis dessa sociedade. Em lugar de escolher uma vez a cada três ou seis anos quais os membros da classe dominante que irão atraiçoar [*misrepresent*] o povo no Parlamento, o sufrágio universal serviria ao povo, constituído em comunas, do mesmo modo que o sufrágio individual serve ao empregador na escolha de operários e administradores para seu negócio.

(..) A Comuna, portanto, devia servir como alavanca para desarraigar o fundamento econômico sobre o qual descansa a existência das classe e, por conseguinte, da dominação de classe.”²⁶⁴

Mas é justamente a indiferenciação entre o político e o econômico que Lefort critica, por contrariar a sua ideia de democracia. Comparando o liberalismo e o socialismo, afirma que “a ficção de uma organização da produção sob a direção dos trabalhadores associados, isto é, de fato, de seus representantes, veio substituir a de um mercado que conciliaria os interesses e satisfaria as necessidades por auto-regulação.”²⁶⁵

²⁶³ **Marx**, Karl. A guerra civil na França. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 56/7.

²⁶⁴ **Marx**, Karl. A guerra civil na França. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 58/9.

²⁶⁵ **Lefort**, Claude. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 73.

A cidadania, tida como categoria simbólica da diferenciação entre o político e o econômico, é exatamente o que a tradição coletivista critica:

“The hegemony of capitalist ideology depends upon retaining a distinction between the principles of citizenship and the rules that apply in non-political domains. (...)The divide between the spheres in which capitalism can permit democracy to operate (and even here it can do so only up to a point) and those in which it cannot, corresponds to the insurmountable divisions between antagonistic class interests.”²⁶⁶

A questão a ser feita aqui é como a categoria de cidadania representa uma falsa universalidade – portanto, uma categoria ideológica –, e como o fim das classes sociais é condição para a universalidade concreta. O reconhecimento da contradição fundamental da democracia liberal, qual seja, a contradição entre a democracia e o capitalismo²⁶⁷, leva ao reconhecimento de que a superação do capitalismo é a própria condição para a democracia material:

“It is, of course, true that the force of socialism lies in its uniquely legitimate claim to ‘indeterminacy’ or, more precisely, universality – as representing the interests of all humanity against those of particular classes; but because the fulfillment of that claim presupposes the abolition of all classes and class exploitation, the socialist project must, in the first instance, represent some class interests and oppose others.”²⁶⁸

E é aqui que intervém o conceito de ‘ditadura do proletariado’, entendido como a classe social em melhores condições de lutar pela liberdade²⁶⁹, exatamente porque a

²⁶⁶ **Wood**, Ellen Meiksins. *The retreat from class*. New York: Verso, 1998, p. 135.

²⁶⁷ O antagonismo é mais uma vez apontado por Wood nos seguintes termos: se o capitalismo é contrário aos interesses humanos, isso explica porque um capitalista não pode [e em geral não quer] fazer parte do movimento revolucionário. (**Wood**, Ellen Meiksins. *The retreat from class*. New York: Verso, 1998, p. 177). E pergunta: “Is *any* amount of democracy compatible with capitalism? If not, and if there is a point at which the expansion of democracy by definition means the end of capitalism, because it means the end of capitalist domination and exploitation, will that point pass unnoticed simply because we call it another incremental change in the process of extending democracy, instead of revolutionary change in the relations of production? (**Wood**, Ellen Meiksins. *The retreat from class*. New York: Verso, 1998, p. 137)

²⁶⁸ **Wood**, Ellen Meiksins. *The retreat from class*. New York: Verso, 1998, p. 136.

²⁶⁹ Vale lembrar a premissa marxista de que o interesse particular da classe trabalhadora coincide com o interesse geral da humanidade, porque atua no ponto de contradição da sociedade capitalista. (**Wood**, Ellen Meiksins. *The retreat from class*. New York: Verso, 1998, p. 167). Afirma Eagleaton: “(...) já que

classe que experimenta a negação da própria liberdade através da expropriação do tempo de trabalho nas condições desiguais da sociedade capitalista – em que em geral não se escolhe o emprego; o emprego escolhe o trabalhador. Mas a ditadura proletária não é a negação da democracia, mas justamente a sua ampliação para a base material²⁷⁰, e o termo ditadura simplesmente remete à dominação de classe já pressuposta na democracia liberal. Segundo Zizek, essa é a interpretação correta de como a expressão surgiu na tradição marxista:

“Uma reprimenda do senso comum surge aqui: por que ditadura? Por que não verdadeira democracia ou simplesmente poder do proletariado? ‘Ditadura’ não significa o contrário de democracia, mas o modo de funcionamento subjacente próprio da democracia – desde o começo, a tese sobre a ‘ditadura do proletariado’ envolvia a pressuposição de que ela era o oposto de outra (s) forma (s) de ditadura, já que todo o campo do poder de Estado é o da ditadura. Quando Lênin designou a democracia liberal como uma forma de ditadura da burguesia, essa formulação não implica qualquer noção simplista sobre como a democracia é realmente manipulada (...). O que Lênin quis dizer é que a própria *forma* do Estado democrático-burguês, a soberania do seu poder em suas pressuposições político-ideológicas, incorpora uma lógica ‘burguesa’.”²⁷¹

Muitas das vezes em que o socialismo é referido por liberais e conservadores, ele é tomado como o ideal de estado na concepção marxista, quando na verdade se trata de uma fase de transição caracterizada pelo acirramento da luta de classes (guerra civil). E o partido revolucionário é o instrumento político que representa a vanguarda do proletariado (tomada em geral como o exemplo último da incoerência teórica de uma teoria da emancipação baseada na liderança). De modo que esses dois aspectos (a

ninguém pode realizar por outra pessoa a sua emancipação, por uma questão de princípio democrático as vítimas do poder opressor devem libertar-se dele; e, na área da produção material, isto significa aqueles que são diretamente desfavorecidos por esse poder.” (Eagleton, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 64)

²⁷⁰ Vale lembrar Engels: “(...) olhem para a Comuna de Paris. Aquilo foi a ditadura do proletariado”. Zizek, Slavoj. *Roberpierre, ou a ‘divina violência’ do terror*. In: *Robespierre: virtude e terror*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 11.

²⁷¹ **Zizek**, Slavoj. *Roberpierre, ou a ‘divina violência’ do terror*. In: *Robespierre: virtude e terror*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 30.

transição e o partido) são tomados como a prova de que o coletivismo declarado esconderia um totalitarismo premeditado ou inevitável, totalitarismo que se basearia na centralização política através da incorporação do poder do estado pelo partido.

Ocorre que essa descrição reflete uma distorção ideológica do modo como a ideia de liberdade se desenvolveu na teoria marxista, e que divide-se em dois momentos: o socialista e o comunista.

A concepção de socialismo foi aperfeiçoada pelo marxismo-leninismo²⁷², doutrina desenvolvida por Lênin e que aperfeiçoou a teoria do estado marxista. Ocorre que essa concepção não é estática. O conceito reflete uma concepção dinâmica de poder entendido como uma expressão da luta de classes, uma dialética com a sociedade civil, um momento em que a apropriação do poder do estado é uma medida estratégica fundamental para revolucionar a estrutura social. A ideia de que é possível revolucionar a sociedade implica, nesse caso, na própria extinção progressiva do estado. E isso porque o estado liberal é tido como garantidor das relações de classe que beneficiam a burguesia e que, uma vez abolidas, esvaziariam a sua função através da tendencial *criação de condições* para a transição ao comunismo.

Com isso, a teoria marxista do estado é uma teoria de desconstituição do estado, que representa a heteronomia social. O socialismo corresponde à fase de tomada de poder, já que a burguesia não estaria disposta a abrir mão de poder voluntariamente, justamente porque o poder político garante as regras de mercado. O Estado reflete a dominação de classes, mas a dialética revolucionária só pode alcançar a superação do Estado através do Estado, já que as instituições têm uma função concreta na luta de classes. O que se deve compreender é que a teoria marxista do estado não visa ao ideal do estado como um fim, já que sua função é associada à dominação classista e representa, através da divisão entre o político e o econômico – da alienação da auto-determinação coletiva – uma falsa universalidade.

Assim, uma vez que a ideia de comunismo representa uma universalidade concreta que se propõe a eliminar as condições de dominação, a transição socialista é necessariamente orientada pelo ideal democrático. Significa dizer que a democracia é

²⁷² Conforme Florestan Fernandes, o marxismo-leninismo se caracteriza como o modelo que desloca o marxismo para as condições da ação política em função das relações de classe como relações de poder. Tal modelo colocou em primeiro plano a questão da organização do partido revolucionário do proletariado, conferindo operacionalidade política ao marxismo, sem ignorar as condições objetivas da vida social. (Fernandes, Florestan (org.) Lênin. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1989, p. 16-22)

tão essencial ao comunismo que não pode haver comunismo sem democracia, e qualquer situação não-democrática só pode se caracterizar como o prolongamento de uma fase de transição socialista. Esse momento da ideia de comunismo admite a violência diante da violência²⁷³, ou seja, como condição de superação da dominação social burguesa. Trata-se do início do processo de universalização da autonomia. Portanto, a violência revolucionária admitida em qualquer processo revolucionário não se confunde com o objetivo democrático de revolução socialista. Por isso, afirma Lênin:

“Nosotros somos partidários de la república democrática como la mejor forma de Estado para el proletariado bajo el capitalismo, pero no tenemos ningún derecho a olvidar que la esclavitud asalariada es el destino reservado al pueblo, incluso bajo la república burguesa más democrática. Más aún. Todo Estado es una ‘fuerza especial para la represión’ de la clase oprimida.”²⁷⁴

Desse modo, se a limitação da democracia liberal diz respeito ao seu comprometimento com a reprodução do *status quo*, o socialismo não seria o oposto da democracia, mas a sua ampliação, no sentido de uma democracia substancial através da democratização dos meios de produção como condição para o fim da desigualdade. Levada às últimas consequências, a democracia viabilizada pelo socialismo superaria a sua versão liberal, o que significa que a extinção de instâncias de mediação representativa decorreria da desnecessidade do Estado em uma sociedade igualitária, em que a dimensão material da democracia prevaleceria sobre a dimensão política ou formal.

²⁷³ É preciso lembrar que o Estado tem o monopólio do poder coercitivo, e que ao seu lado convivem formas jurídicas de tolerância da violência, exercida tanto pelo próprio estado – nesse caso, não a óbvia violência repressiva, mas também o chamado poder administrativo de polícia, que não se confunde com o ‘poder policial’ – quanto pelos cidadãos. É o caso da legítima defesa, que também se aplica à propriedade, e que é regulada pelo critério da proporcionalidade. A legítima defesa envolve um ‘cálculo de reciprocidade’, tanto quanto a resistência se baseia em um direito de defesa. Esse raciocínio deve tornar menos abstrata a questão, como se a violência implicasse, em qualquer caso, em uma total incerteza diante da perda de qualquer parâmetro. A legitimação ocorre exatamente pelos limites fixados previamente a uma ação. Segundo Eagleton, o pacifismo irrestrito é grosseiramente imoral, pois quase todos concordam com a necessidade do uso da violência em situações extremas e excepcionais. E sugere alguns critérios: “it must be primarily defensive, it must be the last resort after all else has been tried and failed, it must be the only mean to undo some major evil, it must be proportionate, it must have a reasonable chance of success, it should not involve the slaughter of innocent civilians and so on.” (Eagleton, Terry. *Why Marx was right*. New Haven: Yale University press, 2011, p. 184)

²⁷⁴ **Lenin**, Vladimir Ilich. *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 56.

Assim, segundo o marxismo, a superação do paradoxo da democracia liberal (igualdade x liberdade), a universalização da liberdade, passa pela substituição da lógica reivindicativa pela reapropriação²⁷⁵ do poder pelos seus destinatários. E porque o Estado existe para garantir os direitos subjetivos, a superação do paradigma representativo implicaria no fim do Estado. Enquanto categoria individualista baseada na competição de interesses antagônicos, os direitos subjetivos não podem ser universalizados. Essa foi a relação lógica em que Marx sustentou a superação do direito. A indiferenciação econômica de sujeitos auto-determinados lhes devolveria a autonomia verdadeiramente democrática: de cada um conforme as suas capacidades; a cada um segundo as suas necessidades²⁷⁶. Então, as capacidades de cada um para disputar com todos os outros não seriam o limite de seus direitos constituídos no Estado (e não é irrefutável que a cidadania depende da capacidade postulatória perante o Estado a fim de reivindicar os direitos em nome próprio?). Ou, nas palavras a Marx:

“Mas a emancipação humana 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 *forças próprias* como *forças sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*.²⁷⁷”

²⁷⁵ O ideal coletivista da reapropriação do poder pela coletividade se opõe ao ideal liberal de um poder que não seria ocupado por ninguém: “O poder torna-se e permanece democrático quando mostra ser o poder de ninguém.” (Lefort, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 44) “A legitimidade do debate sobre o legítimo e o ilegítimo supõe, reafirmemos, que ninguém ocupe o lugar do grande juiz. Deixemos claro: ninguém, isto é, nenhum homem, investido de autoridade suprema, nenhum grupo, ainda que fosse a maioria.” (Idem, p. 59) Interessante comparar a posição liberal transcrita com esta outra: “Para resumir, el conflicto político designa la tensión entre el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su lugar, y la ‘parte sin parte’ que desquicia este orden a cuenta del principio vacío de universalidad (...). Esta identificación de la no-parte com el todo, de la parte de la sociedad sin un lugar propiamente definido en ella (o que se resiste al lugar subordinado que le asignan en ella) con el Universal, es el gesto elemental de la politización, discernible en todos los grandes acontecimientos democráticos, desde la Revolución francesa (...). (...) aquellos que están substraídos del alcance del Estado no son considerados, tenidos en la cuenta, es decir, su *presencia* múltiple no está propiamente *representada* em el Uno Del Estado.” (Žizek, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004, p. 167-8)

²⁷⁶ Trata-se da definição marxiana de comunismo: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (Marx, Karl. Crítica do programa de Gotha. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 32)

²⁷⁷ Marx, Karl. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 54.

Essa reapropriação da soberania pelos cidadãos implicaria na unificação entre a legitimidade e a legalidade, em operação de sentido inverso ao da tradição liberal, passando pela unificação entre a política e a economia. Essa condição conceitual poderia, apoiada na tradição crítica, criar condições em que a legitimidade não fosse apenas o aval formalista conferido à representação, mas o próprio espaço materialista de construção do conceito de liberdade.

Mas o marxismo situa-se para além daquilo que a democracia liberal julga possível, exatamente porque representa a revolução social para além dos pressupostos institucionais de reforma liberal²⁷⁸. Para compreender esse momento decisivo da ideia comunista de universalização da autonomia é preciso recuperar a concepção de partido revolucionário.

Em primeiro lugar, o partido é resultado de uma necessidade histórica, pois há uma relação estrita entre a ditadura do proletariado e a *violência necessária*²⁷⁹ *para a transformação social* através da tomada do poder estatal (que deslegitima a transformação das bases desiguais da reprodução social), relação esta estabelecida historicamente pela própria luta de classes hegemonzada pela burguesia. De fato, se todos os levantes populares ao longo da História foram reprimidos pelo aparato ostensivo da classe dominante, é evidente que o uso da violência deve ser reconhecido como meio legítimo de disputa política pela população *marginalizada*²⁸⁰.

²⁷⁸ “Estando, então, o Estado alterado em sua substância, torna-se impossível qualquer reforma.” (Rousseau, Jean-Jacques. Do contrato social. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 90)

²⁷⁹ “La necesidad de educar sistemáticamente a las masas en *ésta*, precisamente en esta idea sobre la revolución violenta, es algo básico en *toda* la doctrina de Marx y Engels. (...) La sustitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta.” (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 59)

“Vemos aquí formulada una de las ideas más notables y más importantes del marxismo em la cuestión del Estado, a saber: la idea de la ‘dictadura del proletariado’ (...).” (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 61) “Marxista sólo es el que *hace extensivo* el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado.” (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 74) A doutrina da luta de classes leva necessariamente à ideia de ditadura do proletariado (ibidem, p. 64)

²⁸⁰ “Quanto mais a dominação da burguesia for ameaçada (...) mais rapidamente o ‘Estado jurídico’ se transforma em uma sombra material, até que a agravação extraordinária da luta de classes force a burguesia a rasgar inteiramente a máscara do Estado de direito e a revelar a essência do poder de Estado como a violência organizada de uma classe social contra as outras.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 126) “Las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas, pero su esencia es la misma: todos esos Estados son, bajo una forma o bajo otra, pero, em último resultado, necesariamente, una dictadura de la burguesía.” (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p.75)

O antagonismo de classes implicou o reconhecimento marxista da vocação revolucionária do proletariado. E essa vocação é apoiada nas condições materiais de existência, na posição assumida nas contradições entre os meios de produção e as relações produtivas, razão pela qual Lênin afirma que

“El derrocamiento de la dominación de la burguesia sólo puede llevarlo a cabo el proletariado (...). El derrocamiento de la burguesia sólo puede realizarse mediante la transformación del proletariado en *clase dominante*, capaz de aplastar la resistencia inevitable y desesperada de la burguesia (...)”.²⁸¹

A vocação do proletariado é universalista sem ser idealista, conforme é esclarecido por Lukács:

“The vague and abstract concept of ‘the people’ had to be rejected, but only so that a revolutionary, discriminating, concept of ‘the people’ – *the revolutionary alliance of all the oppressed* – could develop from a concrete understanding of the conditions of the proletarian revolution. (...) But because the consciousness and ability to lead this struggle exist – in objective class terms – *only in the class-consciousness of the proletariat*, it alone can and must be the leading class of social transformation in the approaching revolution.” (Lukács, Georg. Lenin: a study on the unity of his thought. New York: Verso, 2009, p. 22/23)

Ainda assim, é preciso reconhecer o caráter eventual e transitório da violência – uma contingência prevista como inevitável, mas em função da resistência violenta do sistema institucional hegemônico – como *meio* de instituição do poder socialista²⁸² e como etapa da institucionalização da liberdade pelo comunismo. Os meios transitórios atuam na desinstitucionalização das condições da desigualdade – que é recriada na ausência da intervenção de qualquer letra de lei distributiva – e se extinguem com o fim

²⁸¹ Trata-se da vocação para liderar todos os explorados que pela mesma posição material não são capazes de agirem por sua conta. (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 63-4)

²⁸² Sobre o papel do partido: “But within this totality, both spontaneous-explosive and consciously-led class actions play a decisive role.” (...) “The vanguard party of the proletariat can only fulfil its destiny in this conflict if it is always a step in front of the struggling masses, to show them the way.” (Lukács, Georg. Lenin: a study on the unity of his thought. New York: Verso, 2009, p. 33/4) E o próprio Lênin considera a importância da questão da transição em função do caráter irreconciliável dos interesses antagônicos. (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 136)

da luta de classes, ou seja, com a institucionalização da democracia socialista que, então, já começa a se confundir com o comunismo.

Assim, a partir da diferenciação entre socialismo e comunismo, sendo que aquele se caracteriza como fase de transição em que são estabelecidas as condições da universalização da autonomia, fica claro que não se pode confundir a ditadura do proletariado com um estado de permanente violência estatal (já que se caracteriza como tática de tomada e estabilização do poder contra a dominação burguesa). Esse procedimento é o que invariavelmente reduz a ideia de comunismo à experiência do socialismo real stalinista²⁸³.

O que caracteriza o marxismo como uma teoria política é o realismo dos problemas que coloca e o método que propõe²⁸⁴, já que desconstrói algumas das questões tradicionais da teoria liberal que restringem o horizonte crítico. Mas por ser uma teoria materialista do desenvolvimento dialético da história, as formas que assume dependem do modo como as contradições sociais se resolvem em função da disputa pela hegemonia. E essa indeterminação da teoria marxista, pelo fato de não se fechar sobre si mesma, acaba sendo interpretada com base nos fatos políticos que marcaram a

²⁸³ Uma interpretação histórica problemática opõe democracia e socialismo, reduzindo os sistemas teóricos às circunstâncias da polarização geopolítica entre a URSS e os Estados Unidos. Assim, o marxismo é reduzido ao socialismo real soviético, que consistiu em um capitalismo de Estado autoritário. Em resenha sobre “Primeiro como tragédia, depois como farsa”, de Slavoj Žižek, Vladimir Safatle escreve: “(...) não é necessário, muitas vezes, que uma ideia fracasse inicialmente para que possa ser recuperada em outro patamar e, enfim, realizar suas potencialidades? Quantas vezes, por exemplo, o republicanismo precisou fracassar para se impor como horizonte fundamental de nossas formas de vida? A pergunta que Žižek quer colocar é: não seria o mesmo com a ‘ideia do comunismo’?” (Safatle, Vladimir. Revista Cult, junho de 2011) Em recente entrevista, Alan Woods faz observação pertinente: “[Até que ponto uma direção revolucionária não retira das mãos das massas o poder de decidir sobre o seu próprio destino, classificação que você fez do conceito de revolução?] (...) Os dirigentes do movimento dos trabalhadores do Brasil são ruins. Conclusão? O problema é a direção? (...) Havia muitos grupos de anarquistas no movimento estudantil, e teoricamente eles não tinham direções. Mas na prática alguém tomava decisões por esses grupos, alguém que não havia sido eleito nem responsável ante ninguém. Estamos falando de direções por grupos que surgem, não há maneira de evitar, a única solução – como dizia Lênin em 1917 a respeito do programa soviético – são eleições livres para todos os cargos, com revogabilidade. Ponto 2: nenhum funcionário do Estado soviético poderia receber um salário maior que um trabalhador qualificado. Ponto 3: nenhum exército nem política permanente sem o povo armado. Ponto 4: esse depende, que pouco a pouco, gradualmente, todas as tarefas administrativas do Estado soviético sejam feitas por todos de forma rotativa. É inevitável que haja dirigentes, não vejo outra opção senão tomar medidas democráticas para que eles estejam sob o controle das massas.” (Woods, Alan. Revista Caros Amigos, maio de 2011, p. 29)

²⁸⁴ O marxismo é uma teoria conflitual cuja essência consiste no próprio método dialético. Segundo Lukács, a dialética é a expressão conceitual do desenvolvimento contraditório da sociedade e de que essas contradições são a base da História. Por isso, a sua rejeição teórica necessariamente significa o abandono de qualquer perspectiva revolucionária. É o que fazem os revisionistas ao tomarem a perspectiva dos interesses da sociedade como um todo. (Lukács, Georg. Lenin: a study on the unity of his thought. New York: Verso, 2009, p. 53)

experiência do ‘socialismo real’. Por isso, o recurso a Rousseau pode ser contra-hegemônico no sentido de articular uma crítica à desigualdade econômica em um período anterior à hegemonia política da burguesia.

O ponto de partida de Rousseau é a desigualdade social e a assunção de que o Estado e as leis foram criados para beneficiar os possuidores de terra e protegê-los da maioria despossuída²⁸⁵. O desenvolvimento da desigualdade se daria em etapas: em primeiro lugar, em razão do advento da propriedade, cuja necessidade de conservação gerou a sociedade civil, através de leis vantajosas à manutenção da posse ilegítima; em segundo lugar, através dos magistrados, em sua função de pacificar conflitos, e cuja autoridade está fundada em uma presunção de imparcialidade diante dos conflitos sociais; e, em terceiro lugar, pela tendência ao despotismo, etapa em que voltaria a prevalecer o direito do mais forte tal qual no estado de natureza.

Rousseau atribui o advento da propriedade à arbitrariedade²⁸⁶, e a apropriação dos bens comuns teria gerado a dependência entre os homens²⁸⁷. A dependência, por sua vez, teria criado as condições para que o crime fosse institucionalizado na sociedade, através de uma naturalização das consequências da exploração econômica. Diz Rousseau:

“Ora, quando as heranças cresceram em número e em extensão, a ponto de cobrir todo o solo, e tocaram-se umas às outras, uns só puderam prosperar a expensas dos outros, e os supranumerários, que a fraqueza ou a indolência tinham impedido por seu turno de as adquirir, tendo se tornado pobres sem nada ter perdido, porque, tudo mudando à sua volta, somente eles não mudaram, viram-se obrigados a receber ou roubar sua

²⁸⁵ Afirma que a desigualdade se estabiliza através das propriedades e das leis, e que a desigualdade moral é autorizada pelo direito positivo. (Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 288)

²⁸⁶ “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.” (Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 265)

²⁸⁷ “E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? Se me expulsam de uma árvore, sou livre de ir a uma outra; se me perseguem num certo lugar, que me impedirá de ir para outro? (...) é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro (...).” (Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 264)

subsistência da mão dos ricos.” (Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *In Os Pensadores*, Abril Cultural, 1973, p. 273/4)

Assim, o conflito social é descrito como resultado da apropriação individual. E uma vez que o Estado moderno foi o projeto político da burguesia para garantir as condições da exploração econômica, logicamente sua função foi de institucionalização das premissas da apropriação individual. Essa é a face do Direito que se esconde sob a sua função declarada. A universalização formal dos cidadãos se opõe à seleção concreta daqueles que não podem comprar a sua sobrevivência digna ou furtar-se à coerção estatal quando procuram sobreviver fora das regras de convivência idealmente admitidas.

Tal é o vigor crítico do realismo filosófico de Rousseau, que convém transcrever a seqüência de seu pensamento:

“Os ricos, sobretudo, com certeza logo perceberam quanto lhes era desvantajosa uma guerra perpétua cujos gastos só eles pagavam e na qual tanto o risco da sua vida como o dos bens particulares eram comuns. Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se. (...) [E ao ouvirem:] ‘Ignorais que uma multidão de vossos irmãos perece e sofre a necessidade do que tendes a mais e que vos seria necessário um consentimento expresso e unânime do gênero humano para que, da subsistência comum, vos apropriásseis de quanto ultrapassasse a vossa?’ Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se, esmagando com facilidade um particular, mas sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, sozinho contra todos e não podendo, dados os ciúmes mútuos, unir-se com seus iguais contra os inimigos unidos pela esperança comum da pilhagem, o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. (...) ‘Unamo-nos’, disse-lhes, ‘para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que,

submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna (...). (...) Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, (...) fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. (...) Porque os pobres, não tendo senão sua liberdade para perder, seria uma tremenda loucura de sua parte destituir-se voluntariamente do único bem que lhes restava, para nada ganhar em compensação; porque os ricos, ao contrário, sendo por assim dizer sensíveis em todas as partes de seus bens, era muito mais fácil causar-lhes mal; porque, conseqüentemente, tinham estes mais precauções a tomar para defender-se disso, e, porque, por fim, é razoável crer-se ter sido uma coisa inventada antes por aqueles a quem é útil do que por aqueles a quem causa mal.” (Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *In Os Pensadores*, Abril Cultural, 1973, p. 274/5/7)

Com isso, pouco ou nada restaria a acrescentar. O Estado moderno surge, então, como uma representação fictícia dos interesses da sociedade como um todo, e como instância supra-individual seria depositário de expectativas que não pode realizar, uma vez que é o instrumento da exploração econômica da burguesia.

Como as contingências da vida material não são imediatamente associadas ao poder político, e muito menos à sua função declarada de promover a justiça social como conciliação dos conflitos sociais, só através de algumas mediações esse Estado pode ser revelado como o criador e garantidor da desigualdade social²⁸⁸. E essa garantia se dá através das leis.

O conceito fundamental que ao mesmo tempo confirma e desmente a análise filosófica de Rousseau é o conceito de classes sociais. A confirmação está no fato de que a desigualdade tem origem na apropriação privada e, o desmentido, no fato de que através daquele conceito se pode identificar as limitações do marco teórico rousseauiano.

De fato, o capitalismo amadureceu após Rousseau, permitindo melhor entrever as condições da exploração econômica e a formação das classes sociais. Dois séculos depois dele, Marx sistematizou a compreensão da relação entre o Capital e o

²⁸⁸ Como diria Lukács mais de dois séculos depois de Rousseau, “There is not only a struggle against the state; the state itself is exposed as a weapon of class struggle, as one of the most important instruments for the maintenance of class rule.” (Lukács, Georg. *Lenin: a study on the unity of his thought*. New York: Verso, 2009, p. 58)

Trabalho²⁸⁹, o primeiro como ente da exploração, e o segundo como ente representativo dos explorados cujo único bem a ser usado como moeda de troca na sociedade de consumo é a venda da força de trabalho.

Assim, embora Rousseau tenha identificado a origem da exploração, não foi capaz de deduzir dela o antagonismo de classe que opõe exploradores e explorados, para daí decretar o compromisso irremediável entre a burguesia e o Estado²⁹⁰. Afirma Marilena Chauí:

“Por que, tendo escavado as origens da desigualdade entre os homens, Jean-Jacques Rousseau não é um revolucionário? (...) A origem e o fundamento da desigualdade social são marcados pelo advento da propriedade privada, porém falta à análise de Rousseau apontar o vínculo necessário entre propriedade e exploração. A ausência desta última impossibilita dar à desigualdade ‘um conteúdo histórico’ e, na falta deste, não há como conceber ‘uma passagem dialética das contradições. Eis porque as duas soluções oferecidas pelo filósofo – o contrato social e a pequena comunidade de Clarens – aparecem mais como substitutos para a injustiça do que como luta contra sua causa.” (Chauí, Marilena. Prefácio. In: Rousseau: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: Mg editores associados, 1978, p. 9)

Tal vínculo necessário, entre a propriedade e a exploração, está na economia política de Marx que o discurso filosófico de Rousseau não é capaz de alcançar²⁹¹. Pois

²⁸⁹ O conceito de classes sociais antagônicas está estritamente relacionado com o conceito de mais-valia. Segundo Lukács, “the Marxist interpretation of surplus value already exposed the class stratification between bourgeoisie and proletariat.” (Lukács, Georg. Lenin: a study on the unity of his thought. New York: Verso, 2009, p. 42) E afirma Slavoj Žižek: “Marx localizó el antagonismo capitalista elemental em la oposición entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio: en el capitalismo, los potenciales de esta oposición están totalmente actualizados, el dominio de los valores-de-cambio adquieren autonomía, se transforman en el espectro auto-propulsante del capital especulativo, que sólo utiliza las capacidades productivas y las necesidades de las personas reales como su encarnadura temporal descartable.” (Žižek, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004, p. 108)

²⁹⁰ “Con el desarrollo del antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, ‘el poder del Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de un poder público para la opresión de la clase obrera, el carácter de una máquina de dominación de clase.” (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 82) E, para Pasukanis, no Direito penal moderno a burguesia assegura a dominação através do Direito Penal. (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 151)

²⁹¹ Sobre a relação de continuidade entre Rousseau e Marx: “Paciente meditação sobre o drama do homem alienado, este livro não só amplia os horizontes da leitura da obra de Rousseau, como ainda os

é na economia-política que ele irá localizar a causa da exploração, politicamente legitimada e garantida através do Estado. Afirmo Chauí que

“Permanecendo prisioneiro dos conflitos cuja origem desvendou, Rousseau poderá apenas tentar oferecer remédios para o estado de guerra, mas não sua supressão. No estado de guerra impera a força. Ora, o que é adquirido pela força, a força pode arrebatá-lo e somente uma força maior pode conservar. Para que a força ceda lugar ao poder é preciso universalizar a vontade particular. Ao contrato social caberá a tarefa de fundação da universalidade, submetendo a vontade particular à Lei, nascida da Vontade Geral. Ora, escreve Olgária, do ponto de vista da desigualdade social o contrato serve apenas para fixá-la, uma vez que sua realização implica em transformar a posse belicosa em propriedade legítima.” (Chauí, Marilena. Prefácio. In: Rousseau: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: Mg editores associados, 1978, p. 15)

De toda forma, coube a Rousseau descrever filosoficamente as origens da desigualdade e compreender a natureza classista do Estado (ainda que assim não o denominasse), cujo poder político substitui o uso banalizado da força imediata para dar conta do mesmo objetivo: o domínio social para garantir a exploração econômica.

Dessa forma, entende-se que somente uma dogmática materialista pode permitir a superação da sociedade de classes, ao mesmo tempo em que aquela só pode se desenvolver plenamente nessa situação projetada para o futuro. Por isso é que Pasukanis afirmou²⁹²

ultrapassa: a sombra de Marx desenha-se vagarosamente no transcurso dessas páginas e um novo discurso se anuncia para além do desencanto e da culpa que atormentaram Jean-Jacques.” (Chauí, Marilena. Prefácio. In: Rousseau: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: Mg editores associados, 1978, p. 16)

²⁹² E, no mesmo sentido do trecho destacado: “Um representante notório da escola sociológica, Van Hammel declarou no congresso de criminalística de Hamburgo de 1905, que os principais obstáculos que se apresentavam à criminologia moderna eram os tais conceitos de culpabilidade, de delito e de pena. Tão logo nos desvencilhemos destes conceitos, acrescenta, tudo irá melhorar. Podemos retrucar essas considerações dizendo que as formas de consciência burguesa não se deixarão suprimir unicamente por uma crítica ideológica, pois constituem um todo com as relações materiais que exprimem. O único caminho para dissipar estas aparências tornadas realidade é o da abolição prática dessas relações, a luta revolucionária do proletariado e a realização do socialismo.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 162)

“Somente o desaparecimento completo das classes permitirá criar um sistema penal do qual será excluído qualquer elemento de antagonismo de classe. A questão que se coloca é saber em quais circunstâncias tal sistema penal ainda será necessário. Se a prática penal do poder de Estado é, em seu *conteúdo* e em seu *caráter* um instrumento de defesa da dominação de classe, em sua *forma* ela aparece como um elemento de superestrutura jurídica e integra-se no sistema jurídico como um de seus ramos.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 153)

A posição de Pasukanis segue a tradição marxista sobre as condições de uma sociedade igualitária, aqui representada por Lênin:

“Finalmente, sólo el comunismo suprime en absoluto la necesidad del Estado, pues bajo el comunismo *no hay nadie a quien* reprimir, ‘nadie’ en el sentido de *clase*, en el sentido de una lucha sistemática contra determinada parte de la población. Nosotros no somos utopistas y no negamos, en modo alguno, que es posible e inevitable que *algunos individuos* cometan excesos, como tampoco negamos la necesidad de reprimir *tales* excesos. Pero, em primer lugar, para esto no hace falta una máquina especial, un aparato especial de represión, esto lo hará el mismo pueblo armado, con la misma sencillez y falcilidad con que un grupo cualquiera de personas civilizadas, incluso en la sociedad actual, separa a los que se están peleando o impide que se maltrate a uma mujer. Y, en segundo lugar, sabemos que la causa social más importante de los excesos, consistentes en la infracción de las reglas de convivencia, es la explotación de las masas, la penuria y la miseria de éstas. Al suprimirse esta causa fundamental, los excesos comenzarán inevitablemente a ‘*extinguirse*’. No sabemos con qué rapidez y gradación, pero sabemos que se extinguirán. Y, con ellos, se *extinguirá* también el Estado.” (Lenin, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 142/3)

Se a criação de crimes é proporcional à desigualdade em uma sociedade, parece evidente que não apenas haveria menos crimes em uma sociedade igualitária como, também, menos condutas lesivas ao interesse social²⁹³.

²⁹³ A admissão dessa relação entre a desigualdade social e a função penal parece se estender para a questão controversa sobre a pobreza favorecer a prática de atos ilegais, o que parece ser uma evidência histórica, a exemplo do aumento da prática de crimes durante a crise de 1929, nos Estados Unidos, um fato notório. Assim, parece haver uma confluência de dois fatores nesse caso: uma maior repressão penal para intimidar os insatisfeitos a não romperem com a ordem (De Giorgi, Alessandro. A miséria

Assim, embora não seja possível imaginar uma sociedade sem crimes, até mesmo Rousseau vislumbrou, no capitalismo nascente, a tendência à criminalização legislativa²⁹⁴.

A relação dialética entre a desigualdade e a dita criminalidade pode ser sintetizada da mesma forma que Juarez Cirino apresentou a obra norteadora de Alessandro Baratta:

“A conclusão final possui o significado de um manifesto: numa sociedade livre e igualitária, o controle social não-autoritário do desvio abriria espaço à diversidade, precisamente aquilo ‘que é garantido pela igualdade’ e expressão da individualidade do homem, como portador de capacidades e de necessidades positivas. A superação do direito desigual seria conduzida pela ideia central da utopia libertadora: de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades.” (Santos, Juarez Cirino dos. Prefácio. In *Criminologia crítica e crítica do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p. 20)

Aqui se começa a vislumbrar uma nova relação entre a estabilização normativa e a mudança histórica. E, em se tratando de uma dialética, a relação entre a sociedade e o Direito Penal estaria a exigir, para o avanço a uma *democracia igualitária* materialmente fundada, a luta pela superação do Direito Penal que garante as condições da desigualdade:

“E ainda: se o processo de criminalização é o mais poderoso mecanismo de reprodução das relações de desigualdade do capitalismo, a luta por uma sociedade democrática e igualitária seria inseparável da luta pela superação do sistema penal.” (Santos, Juarez

governada através do sistema penal. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2006, p. 49); e, de fato, uma motivação ideológica a mais para contrariar a lei, sempre mais injusta aos olhos do marginalizado. “E a sociedade desigual é aquela que teme e reprime o diverso, porque a repressão do diverso em todos os sistemas normativos particulares em que ocorre, do direito à religião, à escola, à família, é uma técnica essencial para a preservação da desigualdade e do poder alienado. Eis aqui porque quanto mais uma sociedade é desigual, maior é a inflação das definições negativas de desvio. (Baratta, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p. 20)

²⁹⁴ “Impõe-se convir, inicialmente, em que, quanto mais violentas são as paixões, mais necessárias as leis para contê-las. Mas, se as desordens e crimes, que essas paixões cotidianamente causam entre nós, já mostram à sociedade a insuficiência das leis nesse particular, além disso seria útil examinar se tais desordens não nasceram com as próprias leis, pois, nesse caso, mesmo que fossem as leis capazes de reprimir as desordens, o menos que se poderia exigir é que sustentassem um mal que não existiria sem elas.” (Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In *Os Pensadores*, Abril Cultural, 1973, p. 261)

Cirino dos. Prefácio. In *Criminologia crítica e crítica do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p. 18)

Os autores principais aqui mencionados são considerados como sucessores em uma tradição que relaciona a autonomia e a universalidade. De modo que o *formalismo* rousseauiano embutido no conceito de vontade geral teria sido *substantivado* por Hegel através do conceito de vontade livre, e posteriormente *materializado* por Marx no conceito de comunismo²⁹⁵ – que, no sentido da leitura de continuidade aqui proposta, encarnaria o princípio filosófico da liberdade incorporada às condições da reprodução social. A ordem lógica dessa evolução já pressupõe que a versão marxista é o seu último termo histórico, sendo o resultado da refutação dialética tanto da identificação da universalidade com o totalitarismo²⁹⁶, quanto da dominação social favorecida pela atomização social.

É inegável que a democracia liberal representou uma evolução da ideia de liberdade, tanto quanto esse ideal se tornou um meio de limitação das transformações sociais a partir da hegemonia burguesa. De fato, a proposta marxista pode ser entendida como radicalização da autonomia liberal, uma concepção de liberdade associada a um universalismo abstrato que contrastou a dominação social que predominava no Absolutismo. Mas a partir da institucionalização política a liberdade foi assumida como o valor principal da classe burguesa em ascensão, passando então a traduzir a

²⁹⁵ As expressões são usadas com a intenção comparativa. Sobre o termo *substancialização*, aplicado a Hegel: “A marca distintiva do Estado é esta unidade, que não é uma unidade qualquer, mas a unidade substancial que traz o indivíduo à sua realidade efetiva e corporifica a mais alta expressão da liberdade. (...) Ao fazer do interesse particular do indivíduo o conteúdo do Estado, ela [a teoria contratualista] está, segundo Hegel, confundindo Estado e sociedade civil. (...) A relação entre os dois é, portanto, de outra natureza: substantiva e não formal, efetiva e não optativa (...). A inversão hegeliana é completa.” (Brandão, Gildo Marçal. “Hegel: o Estado como realização histórica da liberdade.”. In *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: Ática, 2006, p. 106/7) Sobre o termo *formalismo*, aplicado a Rousseau, Coutinho afirma que a vontade geral é abstrata e formal (Coutinho, Carlos Nelson. “Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci.” In *Marxismo e política*. São Paulo: Cortez, 2008, p. 132).

²⁹⁶ “(...) as acusações de totalitarismo contra Hegel e Rousseau podem ser rebatidas da mesma perspectiva que a falsa identidade entre socialismo e ditadura, também decorrente da prevenção contra a subordinação da liberdade à igualdade: “Para Gramsci, em clara oposição a essas falsas ‘fontes’, o socialismo é definido como uma ‘sociedade regulada’, na qual os mecanismos coercitivos do Estado *stricto sensu* devem ser progressivamente absorvidos pelos aparelhos consensuais da ‘sociedade civil’. Para ele, portanto, todas as coerções heterônomas e alienadas, sejam elas resultantes do mercado ou da burocracia, devem ser substituídas progressivamente por relações fundadas num contrato livremente decidido entre os ‘produtores associados’, ou seja, no que ele chamou de ‘consenso’.” (Coutinho, Carlos Nelson. “Por que Gramsci?” In *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 174/5)

atomização econômica da sociedade e o individualismo agregado formalmente pelas instâncias políticas. Disso resultou que a igualdade política tenha sido equacionada em subordinação à liberdade econômica²⁹⁷.

A tradição marxista alteou o modo como a heteronomia era entendida. Associando o Estado a uma função de dominação de classe (da burguesia através da manutenção das condições de exploração econômica do proletariado), foi possível projetar a extinção tendencial do direito com a extinção do domínio de classe²⁹⁸. Com isso, o comunismo representaria o estágio histórico de superação da heteronomia social.

Nesse sentido, não há como não reconhecer que Rousseau é uma influência fundamental de Marx. O conceito de Vontade Geral representa o esforço de teorizar sobre as condições da imposição da razão pública, baseado no fato de que os interesses particulares não tem outra razão que não a de se perpetuarem. A conclusão já era entrevista por Rousseau, ainda que ele não tenha admitido os meios revolucionários necessários ao pacto social:

A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vão, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos. (Rousseau, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 42)

²⁹⁷ Para Della Volpe, Rousseau teria promovido as condições de emancipação da burguesia, através da legitimação do princípio de uma igualdade em função da liberdade: "En consecuencia, una igualdad como la descrita puede ser, a lo sumo, una igualdad extrínseca, *formal*, abstracta y *jurídica*, en el sentido de que no es sino la traducción 'legal' o 'artificial' de pretensiones de derechos 'naturales'; la legitimación, em fin, de una libertad o independencia originaria, extrahistórica, mítica." (Della Volpe, Galvano. Rousseau y Marx. Roma: Editori Riuniti, 1969, p. 20/21)

²⁹⁸ **Elbert.** Carlos Alberto. *Manual básico de criminologia*. Porto Alegre: Ricardo Lenz, 2003, p. 152/153. Enquanto produto da luta de classes, o Direito "[...] não era para Marx, mais que uma superestrutura ideológica de domínio da classe opressora. O delito, dentro desta teoria, era concebido como resultado de tensões sociais, no que, por certo, há um elevado coeficiente de verdade. Daí ser certa a afirmação de Marx de que 'não se deve castigar o crime no indivíduo, mas destruir as raízes anti-sociais do crime e dar a cada qual a margem social necessária para exteriorizar a sua vida de um modo social'." **Zaffaroni,** Eugenio Raúl. *Manual de direito penal brasileiro: parte geral*, 4ª ed., São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 292.

Assim, ainda que essa conclusão não seja individualista, uma vez que não pretende proteger a vontade particular dos membros da sociedade (origem da dependência pessoal), a subordinação da liberdade à igualdade ainda não supera o formalismo (uma mesma regra/vontade aplicada a situações materiais diferentes resulta, na prática, em regras diferentes)²⁹⁹, e por isso se está apenas a meio caminho da universalização da autonomia.

A dependência pessoal (exploração de uns por outros) não pode ser subvertida sem a transformação dos meios que repõem as condições da desigualdade, o que exige a igualdade material. Uma vez que isso seja admitido, o conceito de liberdade passa a englobar o de igualdade, já que no contexto social essa diferenciação histórica se mostrou artificial, refletindo a tática da burguesia para ascender ao poder político em nome de toda a sociedade. A extensão da abrangência do conceito de liberdade é consequência da imposição lógica da aplicação do princípio da igualdade.

²⁹⁹ A referência ao formalismo abstrato de Rousseau é afirmada por diversos autores, como Marcuse (**Marcuse**, Herbert. Razão e revolução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 176/177), Coutinho (**Coutinho**, Carlos Nelson. “Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci.” In *Marxismo e política*. São Paulo: Cortez, 2008, p. 132), Della Volpe (**Della Volpe**, Galvano. Rousseau y Marx. Roma: Editori Riuniti, 1969, p. 20/21) e o próprio Hegel (**Hegel**, G.W.F.. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 217).

Gramsci: a liberdade como Hegemonia

Uma das afirmações menos controversas que se pode fazer sobre o marxismo – além daquela que o associa ao totalitarismo como uma consequência presumivelmente óbvia de suas premissas – é que essa tradição teórica não tem uma teoria do Estado acabada. De modo que implícito nessa afirmação está o descrédito na viabilidade política de uma teoria inacabada, ou a dedução de que disso teria decorrido o seu malogro histórico. No entanto, essa observação desconhece que, embora haja elementos de teoria do Estado na teoria marxista, que esses elementos sejam *fracos* – melhor seria dizer incompletos – é coerente com o seu objetivo e com o seu método.

De fato, uma vez que se trata de promover uma revolução social, a indeterminação da ideia de liberdade que direciona esse processo não poderia predeterminar as instituições sem se auto-limitar. Mais do que isso, se o objetivo revolucionário é institucionalizar o princípio da liberdade (com a superação da dominação de classe) e o princípio da igualdade (com a superação da exploração de classe), a teoria marxista enfrenta diretamente o desafio de criar uma teoria que justifique uma práxis baseada na autonomia, em vez de se basear em algum tipo de dominação pós-revolucionária³⁰⁰.

Assim, se por um lado as instituições sempre correspondem a problemas concretos, o problema da transição – o socialismo – e da institucionalização do poder – o comunismo – se confundem e, por isso, compartilham a mesma necessidade de problematização teórica. Pois a teoria deve explicar não apenas a dominação em si, ou o momento de sua superação, mas sobretudo como essa superação deve ocorrer, pelo menos no limite do que a contradição histórica permite compreender.

³⁰⁰ É mais ou menos o que afirma Losurdo: “Gramsci é o autor que com maior força e rigor se esforçou para reler dialeticamente o materialismo histórico, até configurá-lo como a única filosofia realmente capaz de auto-reflexão, ou em posição de elevar-se a ela” (Losurdo, Domenico. Antonio Gramsci: do liberalismo ao ‘comunismo crítico’. Rio de Janeiro: Revan, 2006, p. 245)

Nesse ponto o conceito de hegemonia³⁰¹ pode ser tomado como uma contribuição teórica fundamental. Apesar de se tratar de uma reelaboração da ideia de ditadura do proletariado, as condições sociais do “capitalismo avançado” (ou modelo Ocidental de Estado) permitiram a Gramsci a tematização do antagonismo social com uma complexidade teórica que ainda não tinha sido possível historicamente. Por isso, toda a problemática que acompanhou essa tradição crítica encontra uma atualização na obra de Gramsci. Segundo Santucci,

“to Gramsci it seemed that Lenin, although he did not have time to expand his formula: ‘understood the necessity of changing from a maneuvered war, successfully applied in the East, in 1917, to a war of position, which was the only possible option in the West. In the East, the state was everything; civil society was primordial and gelatinous. In the West, there existed a balanced relationship between state and civil society, and in the trembling of the state, the strength of civil society was immediately evident. The state was only a forward trench, behind which there was a sturdy succession of fortresses and madhouses’.”³⁰²

No entanto, apesar da influência reconhecida por Gramsci, a principal polêmica na interpretação do conceito de hegemonia diz respeito à delimitação de sua proximidade com relação à teoria leninista³⁰³. E esse debate tem consequências para o potencial crítico do conceito. Mas antes de definir essa tendência sociologizante de Gramsci, que o desvincula da teoria de classes marxista e do materialismo histórico, convém remontar aos principais momentos de interpretação do conceito.

A controvérsia tem início em 1958, entre Palmiro Togliatti e Giuseppe Tamburrano. Este afirmava que a obtenção do consenso das massas deveria ser anterior ao domínio político dos instrumentos do Estado, o que sublinhava o caráter democrático da luta de classes e do poder proletário. Desse modo, a teoria da hegemonia seria uma

³⁰¹ “Uma característica básica do conceito gramsciano de hegemonia é a afirmação de que, numa relação hegemônica, ocorre uma prioridade da vontade geral sobre a vontade singular, ou, em outras palavras, do interesse comum sobre o interesse privado.” (Coutinho, Carlos Nelson. *Marxismo e Política*. São Paulo: Cortez, 2008, p. 122)

³⁰² Santucci, Antonio A.. *Antonio Gramsci*. Monthly Review Press, NY, 2010, p. 152/3.

³⁰³ “The concept of hegemony is normally understood as emphasising consent in contrast to reliance on the use of force”. (Joseph, Jonathan. *Hegemony: a realist analysis*. New York: Routledge, 2002, p. 1).

teoria inequivocamente democrática e representaria a superação da teoria leninista do Estado. Em oposição, Togliatti afirmava que não havia diferença de substância entre os termos ‘hegemonia’ e ‘ditadura’, e que se o Estado representava a dominação de classe, a sociedade civil seria mais ampla e permitiria, através da hegemonia, diferentes arranjos entre as classes sociais, no limite da dominação política representada pelo Estado.³⁰⁴

Em 1967 Norberto Bobbio deslocava a ênfase interpretativa do conceito de hegemonia para a direção cultural, relativizando a direção política em relação às instituições da sociedade civil. Assim, afirmava que em Gramsci o momento da força subordinava-se ao momento da hegemonia, ao contrário do que ocorria em Lenin.³⁰⁵

No mesmo ano Luciano Gruppi afirmava que o conceito de hegemonia sublinhava o momento de direção da ditadura do proletariado, e em 1972 voltava a relacioná-lo com a teoria leninista, ao afirmar que ‘a hegemonia se propõe construir um bloco histórico, ou seja, realizar uma unidade de forças sociais e políticas diferentes, agrupadas através da concepção de mundo que ela delineou e difundiu.’³⁰⁶

Assim, se um novo termo deve sempre pressupor um acréscimo de significado, este estaria na consciência teórica de que um dos fatores da luta de classes é a opinião pública que interpreta o sentido das diferenças sociais, já que a dominação política não é igualmente sentida pelos diferentes grupos, cujo posicionamento em relação às demais diferenças forma o vínculo de solidariedade ético-política que hegemoniza uma tendência ideológica.

Em 1977 Perry Anderson intervém ao apontar antinomias no uso gramsciano de um conceito que definia, originalmente na Rússia, a relação entre o proletariado e os camponeses em uma revolução burguesa. Na aplicação do conceito a uma ordem capitalista consolidada, a importância dada ao consenso subestimaria o fato de que o antagonismo pressupunha a dominação. Portanto, seria impossível a conquista da hegemonia sem a dominação política.³⁰⁷

³⁰⁴ **Liguori**, Guido. Roteiros para Gramsci. RJ: UFRJ, 2007, p. 208.

³⁰⁵ **Liguori**, Guido. Roteiros para Gramsci. RJ: UFRJ, 2007, p. 209/210.

³⁰⁶ **Liguori**, Guido. Roteiros para Gramsci. RJ: UFRJ, 2007, p. 209/210.

³⁰⁷ **Liguori**, Guido. Roteiros para Gramsci. RJ: UFRJ, 2007, p. 214/215.

Em 1984 Gianni Francioni reconstitui a elaboração gramsciana e afirma que o que Anderson via como o ponto de chegada da ampliação gramsciana do conceito era, na verdade, um ponto de partida.³⁰⁸

Em 1991 Giuseppe Vacca baseia o conceito gramsciano em um contexto de crise do Estado-nação e na necessidade de uma solidariedade do gênero humano, fazendo tabula rasa da diferença entre explorados e exploradores nos contextos nacionais.³⁰⁹

E em 2003 Alberto Burgio enfatiza o caráter econômico da hegemonia, novamente reinserida no contexto de dominação de classe. Assim, recuperando a linha de Marx, volta a enfatizar o fundamento materialista da relação hegemônica, cujo aspecto ético-político seria uma decorrência ideológica do aspecto econômico. A crise orgânica seria uma crise ao mesmo tempo estrutural e superestrutural da hegemonia da classe dominante.³¹⁰

Segundo essa linha de interpretação, Gramsci não teria nem rompido com a teoria leninista, pois a necessidade de um momento de “ditadura proletária” continuava incorporada no conceito de hegemonia; nem teria rompido com a teoria marxista, pois o materialismo histórico continuaria sendo um pressuposto para a sua interpretação:

“Entre os muitos significados de democracia, parece-me que o mais realista e concreto se possa deduzir em conexão com o conceito de hegemonia. No sistema hegemônico, existe democracia entre o grupo dirigente e os grupos dirigidos na medida em que o desenvolvimento da economia e, por conseguinte, a legislação que expressa este desenvolvimento favorecem a passagem molecular dos grupos dirigidos para o grupo dirigente.”³¹¹

Assim, uma interpretação possível é considerar que a necessidade histórica é induzida pela dominação, de modo que o sentido rigoroso de filosofia da práxis seria de que a ação política revolucionária ativaria a História em um movimento dialético. A ação política seria o complemento dialético contra a necessidade histórica imposta pela

³⁰⁸ **Liguori**, Guido. Roteiros para Gramsci. RJ: UFRJ, 2007, p. 214/5.

³⁰⁹ **Liguori**, Guido. Roteiros para Gramsci. RJ: UFRJ, 2007, p. 219.

³¹⁰ **Liguori**, Guido. Roteiros para Gramsci. RJ: UFRJ, 2007, p. 221.

³¹¹ **Coutinho**, Carlos Nelson (org.). Antologia: o leitor de Gramsci. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 293.

classe dominante, de tal maneira que sem ação política a necessidade se confirmaria inevitavelmente. Essa interpretação, que pode ser tida como a mais conclusão mais simples que se pode tirar da ênfase no elemento subjetivo da política, parece ser indicada por Santucci:

“Gramscian ideas of hegemony are rooted in the analysis of the historic bloc, where the true reciprocal influence of structure and superstructure are manifested, in the critique of the science of economics, of political mechanistics and theoretical dogmatism. (...) The transition from ‘political society’ to ‘regulated society’, that is, the overcoming of the ‘concept of necessity’ by the ‘concept of freedom’, is based on Marx’s philosophy.”³¹²

Na esteira das variações interpretativas que oscilam conforme a ênfase que se dê ao momento de direção, uma interpretação culturalista pretende adequá-la a uma realidade atual entendida como um estágio pluralista da democracia. Uma das intervenções mais célebres nesse sentido foi a publicação do livro de Laclau e Mouffe, em 1985, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. De acordo com essa leitura, auto-intitulada como crítica e pós-marxista, o conceito de hegemonia refletiria a lógica do social, incompatível com as categorias básicas da teoria marxista³¹³, dada a complexidade e fragmentação crescentes das sociedades industriais avançadas, construídas em torno de uma assimetria entre o aumento das diferenças e as dificuldades de qualquer discurso para fixá-las como momentos de uma estrutura articulatória estável.³¹⁴

Assim, “the autonomy of social movements is something more than a requirement for certain struggles to develop without interference: it is a requirement for the antagonism as such to emerge”³¹⁵. Daí que se depreenda a despotencialização do

³¹² **Santucci**, Antonio A.. Antonio Gramsci. New York: Monthly Review Press, 2010, p. 152/3.

³¹³ **Laclau**, Ernesto. Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. Verso: NY, 2001, p. 3.

³¹⁴ **Laclau**, Ernesto. Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. Verso: NY, 2001, p. 96.

³¹⁵ **Laclau**, Ernesto. Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. Verso: NY, 2001, p. 132) E ainda: “(...) Social division is inherent in the possibility of politics,

caráter transformador do conceito de hegemonia, já que se afirma ainda que “the contexts in which the concept appear will be those of a *fault*, of a fissure that had to be filled up, of a contingency that had to be overcome. ‘Hegemony’ will be not the majestic unfolding of an identity but the response to a crisis”.³¹⁶ O que leva a indagar sobre a inteligibilidade da resposta crítica, ou seja, sobre a tradução da contingência para um esquema racionalista de intervenção na fissura da realidade.

Por isso, é um contra-senso generalizar um conceito que deveria se justificar em situação de crise, e fazer isso exatamente para impedir a sua consequência natural, já que foi concebido justamente para responder à crise: um rearranjo que teria que ser chamado de ‘revolução’, dada a amplitude da crise em questão.

Seja como for, continua-se afirmando que “it is because hegemony supposes the incomplete and open character of the social, that it can take place only in a field dominated by articulatory practices”³¹⁷, para em seguida definir ‘articulação’ como “any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call *discourse*.”³¹⁸

Ironicamente, a autonomização do político é uma contingência da qual, apesar da leitura de Laclau e Mouffe, os explorados não podem escapar. Mas para justificar esse risco teórico é que possivelmente os autores escreveram que o espaço político que eles têm em vista não coincide com “a formação social empiricamente dada”.³¹⁹ Daí que a interpretação culturalista supervalorize as diferenças culturais em detrimento das diferenças econômicas que, por sua natureza, são antagônicas.

and in the very possibility of a democratic politics” (Ibidem, p. xiv). Mas se a democracia é identificada com a divisão decorrente das diferenças, o que resta da função normativa da política, ou seja, da universalidade da heteronomia em um sistema social desigual?

³¹⁶ Ibidem, p. 7.

³¹⁷ Ibidem, p. 134.

³¹⁸ Ibidem, p. 105.

³¹⁹ Ibidem, p. 132.

De tudo isso pode-se concluir que a crítica eventual de que a categoria de hegemonia teria um caráter liberal se deve à influência dessa apropriação culturalista da teoria gramsciana, que dessa forma perde contato com a luta de classes.

A intervenção de Laclau e Mouffe foi respondida por Žižek, através de uma série de artigos que originaram a publicação em livro do debate:

“In other words, the real question is: what is the exact status of this ‘generalization of the hegemonic form of politics’ in contemporary societies? Is it in itself a contingent event, the result of hegemonic struggle, or is it the result of some underlying historical logic which is *not* itself determined by the hegemonic form of politics? My answer here is that this ‘generalization of the hegemonic form of politics’ is itself dependent on a certain socioeconomic process: it is contemporary global capitalism with its dynamics of ‘deterritorialization’, which has created the conditions for the demise of ‘essentialist’ politics and the proliferation of new multiple political subjectivities. So, again, to make myself clear: my point is *not* that the economy (the logic of Capital) is a kind of ‘essentialist anchor’ that somehow ‘limits’ hegemonic struggle – on the contrary, it is its *positive condition*; it creates the very background against which ‘generalized hegemony’ can thrive.”³²⁰.

É preciso diferenciar dois momentos para garantir o uso crítico do conceito de hegemonia: hegemonia como teoria de transformação através da ação política, e hegemonia como modo de funcionamento da sociabilidade capitalista. Porque se esses dois momentos coincidem, a teoria passa a ser meramente descritiva. Um conceito serve na medida em que se aplica a uma realidade, mas o seu potencial crítico está justamente em contrastar a negatividade de uma realidade, aquilo que é dela excluído. Nesse sentido, resgatar aquilo que foi excluído por Laclau é reencontrar a relação entre o sentido crítico do conceito de hegemonia e a realidade social. É o próprio Laclau que estabelece as suas diferenças em relação a Gramsci:

³²⁰ Butler, Judith. Laclau, Ernesto. Žižek, Slavoj. Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the Left. Verso: NY, 2000, p. 319.

“It is clear from the above that we have moved away from two key aspects of Gramsci’s thought: a) his insistence that hegemonic subjects are necessarily constituted on the plane of the fundamental classes; and (b) his postulate that, with the exception of interregna constituted by organic crises, every social formation structures itself around a single hegemonic centre. As we pointed out earlier, these are the two last elements of essentialism remaining in Gramscian thought.”³²¹

Assim, o contraste entre a posição de Laclau e a do próprio Gramsci exemplifica as consequências liberais de se descontextualizar de um quadro teórico conceitos que tinham a função crítica do modelo liberal. Portanto, os elementos que devem ser enfatizados para uma leitura crítica são justamente: 1) a insistência de que a hegemonia é constituída no plano da relação entre as classes sociais; 2) o postulado de que toda formação social se estrutura em torno de um centro hegemônico, que é delimitado exatamente pelo antagonismo econômico fundamental que define as classes sociais.

Sem essa contextualização do conceito de hegemonia no quadro teórico que problematiza a contradição fundamental do sistema capitalista – o antagonismo de classe –, qualquer variação interpretativa deixa de ser crítica. Desvinculado da relação dialética entre economia e política, o conceito de hegemonia passa a representar a dinâmica da autonomia da política e, consequentemente, deixa de problematizar os seus condicionamentos econômicos.

Assim, a hegemonia como expressão da dinâmica pluralista de sociabilidade nas sociedades capitalistas avançadas passa a representar uma intervenção indireta – ou seja, através das instituições – no funcionamento do Estado no capitalismo avançado. O fato de que os mecanismos políticos de dominação teriam um significado menor nesse modelo justificaria uma adaptação do conceito a essa lógica pluralista. De fato, nada mais atual do que um conceito que permitiria explicar as disputas por hegemonia em termos de pluralismo social, ou seja, como expressão autêntica da variedade das diferenças sociais definidas umas em relação às outras. Mas a voga modista nunca avalizou a correção de uma teoria. E, no caso, o momento crítico dessa interpretação é

³²¹ **Laclau**, Ernesto. Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. Verso: NY, 2001, p. 137/8.

secundário porque aceita as condições primárias de reprodução da desigualdade como apenas mais uma das tendências pluralistas³²².

As categorias teóricas valem por aquilo que permitem compreender, e são críticas na medida em que revelam a negatividade de uma realidade, ou seja, aquilo sobre o que, se não for feita uma ressalva crítica, deixa de estar explicado pela teoria, que se cala sobre esse aspecto da realidade ou pretende explicá-la de uma forma travestida.

Uma democracia não tem a sua condição de possibilidade nas diferenças sociais, mas no endereçamento dessas diferenças ao processo de decisão política. Pode-se aferir o grau em que uma sociedade é democrática pelo grau em que as diferenças individuais são secundárias em relação ao vínculo de solidariedade essencial entre os seres humanos. E como o principal critério de solidariedade são as condições materiais de reprodução da vida, são as necessidades primárias para a existência humana que devem ser consideradas mais essenciais. Se o Estado é a representação racional da coletividade, uma sociedade é tanto mais democrática quanto mais tenda a diminuir a importância das diferenças sociais para a criação da solidariedade social.

A diferença social que mais importa não é étnica ou de gênero, mas as diferenças que surgem da própria existência social e que tem origem na desigualdade econômica. Esta reforça todas as variações de marginalização social. Por isso, a única diferença social que não pode ser conciliada com a democracia liberal é a econômica – e por isso é a diferença social que importa para a crítica do modelo político –, e nisso está a origem do antagonismo social. Assim, o antagonismo social propriamente dito é a desigualdade social. As outras diferenças não são objetivamente incompatíveis com a convivência democrática, e como tais podem ser colocadas em um segundo plano como diferenças culturais democráticas – menos determinantes e menos sobredeterminadas.

A diferença social incompatível com a democracia é a econômica porque a própria definição de valor de troca se define pela premissa de que as necessidades

³²² “Pois só se pode falar em pluralidade genuína quando existem condições materiais para todos os seres humanos exercerem com liberdade sua autonomia, uma vez que assim viverão naturalmente suas histórias de maneiras distintas. Só quando dispusermos dos meios institucionais para determinar nossas histórias, a História deixará de constranger-nos.” (Eagleton, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 69).

universais de existência não sejam atendidas, ou seja, de que não se pode permitir o acesso universal aos mesmos bens se o objetivo desse sistema é justificar a competição, baseada na necessidade de justificar a escassez de bens que decorre da apropriação desigual e, portanto, da sociedade de classes. Porque esse antagonismo é de natureza inconciliável ele marca o limite de uma sociedade democrática. A diferença econômica é inconciliável porque já pressupõe a apropriação desigual dos bens sociais. Pode-se até mesmo dizer que a igualdade material legitima as diferenças culturais que, de outro modo, ficam associadas a diferentes necessidades de existência, com a inevitável proliferação de sub-culturas marginais às custas da deterioração do padrão de vida.

A redução da hegemonia descaracteriza o conceito como universalista. Isso porque a sua universalidade está ligada à centralidade da classe trabalhadora como agente de transformação social³²³. Nesse sentido, o único sentido pluralista que deve ser valorizado no conceito de hegemonia é aquele que se baseia nas diferenças na perspectiva da luta de classe, ou seja, considerando que as diferenças cujo valor positivo importa são aquelas traduzidas por uma lógica igualitária. A abstração das determinações concretas não cria qualquer identidade transformadora do *status quo*:

“On the contrary, their unity as popular appeal depend upon abstracting the issues of peace or ecology from the prevailing social order and the conflicting social interests that comprise it. The general interests that human beings shares simply because they are human must be seen, not as requiring the transformation of the existing social order and class relations, but rather as something detached from the various particular interests in which human beings partake by virtue of belonging to that social order and its system of classes. In other words, such movements have tended to rely on the extent to which they can avoid specifically implicating the capitalist order and its class system.”³²⁴

Isso significa que, do ponto de vista dos movimentos sociais, não importa para a revolução nem a lógica reivindicativa de direitos, nem a extensão meramente quantitativa da democracia. Esse é o valor da hegemonia enquanto conceito

³²³ Segundo Wood, enquanto os movimentos sociais não se engajarem com as lutas da classe trabalhadora, continuarão sendo marginais. (Wood, Ellen Meiksins. The retreat from class. New York: Verso, 1998, p. 171).

³²⁴ Wood, Ellen Meiksins. The retreat from class. New York: Verso, 1998, p. 176.

instrumental da aliança de classes que operacionaliza a possibilidade de universalização da vontade coletiva, já exemplificada na dimensão de dominação liberal como ideologia. Gramsci universaliza a vontade (decisão) coletiva no limite das diferenças de classe, articulando em um conceito dinâmico as contradições sociais, expressadas através da coerção e do consenso. Com isso, considera o movimento da reprodução social, conservando a dialética do antagonismo de classes.

O conceito gramsciano de hegemonia representa a última expressão teórica da relação entre autonomia e universalidade. Sendo assim, o conceito é um instrumental teórico para pensar a universalidade da autonomia nas condições do *agravamento tendencial das contradições capitalistas*. A categoria da hegemonia permite uma melhor compreensão da passagem dialética entre a situação pré-revolucionária e a pós-revolucionária, uma vez que permite integrar a contradição social através da articulação entre os antagonismos em qualquer etapa da conjuntura histórica.

Seja através de Lênin, seja através de Gramsci, a hegemonia tem um evidente parentesco coletivista com os conceitos de *vontade geral* rousseauiano e de *vontade livre* hegeliano:

“A successful hegemonic formation will be one in which conflict is minimized, since hegemony is dependent upon the existence of an ‘individual who can govern himself without his self-government entering into conflict with political society. Gramsci’s more common definition of hegemony is consequently of a situation synonymous with consent. Civil society, he argues, corresponds to the function of hegemony, while political society corresponds to ‘domination’.”³²⁵

Segundo David McLellan, Gramsci se apropriou do termo hegemonia no sentido de um processo pelo qual o proletariado ganha a liderança de outras forças de oposição ao capitalismo em vistas de uma coesão de um novo bloco histórico político-econômico homogêneo, sem contradições internas.³²⁶ Mas é claro que o que importa aqui é que os elementos heterogêneos sejam subordinados a uma aliança em torno de elementos mais amplos ou essenciais.

³²⁵ Jones, Steven. Antonio Gramsci. New York: Routledge, 2006, p. 51/2.

³²⁶ McLellan, David. Marxism after Marx. Third edition. London: Macmillan Press, 1998, p. 202.

Assim, Gramsci propõe pensar o consenso a partir dos interesses materiais dos envolvidos, o que os tornaria aptos a compartilhar uma mesma consciência de transformação social. Esse sentido materialista do conceito pode ser atribuído a Lênin³²⁷.

Aliás, uma vez que o conceito de hegemonia é atribuído por Gramsci a Lenin³²⁸, a sua interpretação deve dialogar com o conceito leninista de ditadura do proletariado. E é precisamente no sentido de meio de estabilização do poder proletário (da maioria da população cuja legitimidade é presumida a partir da lógica de exploração e de exclusão capitalista) que a hegemonia gramsciana é desenvolvida.

Segundo David McLellan, o conceito de hegemonia foi a resposta marxista à capacidade de adaptação do capitalismo nas democracias burguesas ocidentais³²⁹, e Gramsci foi o primeiro marxista a pensar seriamente a dominação através do consenso e da representação dos interesses particulares como universais.³³⁰

O conceito não estigmatiza a luta de classes como violência, mas estabelece uma relação dialética entre a repressão estatal e a direção cultural. Desse ponto de vista, quando o estado usa a força coercitiva é porque a sua direção cultural está enfraquecida, o que significa que há espaço para a disputa pela hegemonia. A relação entre força e consenso como pólos da tensão subjacente ao conceito simboliza o conflito entre os grupos como uma padrão complexo. Pode-se dizer que a formulação de Gramsci parece tornar mais clara a dialética interna ao conceito, aumentando a sua operacionalidade prática para a compreensão da luta de classes. Além disso, permitiu traçar uma linha mais clara de continuidade entre o período revolucionário e o pós-revolucionário, ao qual se deve aplicar o mesmo critério de equilíbrio de forças como garantia da consolidação da hegemonia. Pois o próprio equilíbrio de forças pressupõe a desnecessidade da violência. Nesse sentido pode-se entender que o conceito de hegemonia permite, por exemplo, uma autocritica ao Stalinismo que o conceito leninista talvez não permitisse.

³²⁷ Lenin quer analisar a situação concreta, determinar a especificidade histórica LG, 14.

³²⁸ Jones, Steven. Antonio Gramsci. New York: Routledge, 2006, p., 43. De fato, Gramsci reconheceu seu débito com Lênin, cujo tratamento da hegemonia ele considerava ser a sua maior contribuição teórica. (McLellan, David. *Marxism after Marx*. Third edition. London: Macmillan Press, 1998, p. 202). Segundo Gruppi, a hegemonia é o ponto de confluência de Lênin e Gramsci. (Gruppi, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p. 1).

³²⁹ McLellan, David. *Marxism after Marx*. Third edition. London: Macmillan Press, 1998, p. 203.

³³⁰ McLellan, David. *Marxism after Marx*. Third edition. London: Macmillan Press, 1998, p., 204.

Ou seja, a hegemonia é expressão da estabilização – não da estabilidade, que não é dialética – normativa das transformações sociais através da construção do consenso entendido como universalização da autonomia. E o objetivo da revolução social tem a mesma natureza dos meios de alcançá-la:

“Para Gramsci (...) o socialismo é definido como uma ‘sociedade regulada’, na qual os mecanismos coercitivos do Estado *stricto sensu* devem ser progressivamente absorvidos pelos aparelhos consensuais da ‘sociedade civil’. Para ele, portanto, todas as coerções heterônomas e alienadas, sejam elas resultantes do mercado ou da burocracia, devem ser substituídas progressivamente por relações fundadas num contrato livremente decidido entre os ‘produtores associados’, ou seja, no que ele chamou de ‘consenso’.”³³¹

Para isso, Gramsci articula o consenso e a coerção como as duas categorias instrumentais da articulação das diferenças de classe. Assim, são dois conceitos que se relacionam à universalidade, sendo que um deles se relaciona com a autonomia e o outro com a heteronomia. A hegemonia é um conceito universalista que teoriza a própria luta pela realização da ideia moderna de liberdade para além da sua contradição liberal.

³³¹ Coutinho, Carlos Nelson. “Por que Gramsci?” In *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 174/5.

O despotismo da liberdade

O que é roubar um banco comparado a fundar um?
Brecht

A expressão “despotismo da liberdade” remonta à Revolução Francesa, e foi usada por Robespierre para justificar o uso da força pelos revolucionários³³². Como compreender uma fórmula tão direta da violência, e aparentemente intrinsecamente contraditória? Afinal, não parece óbvio que a liberdade não possa ser imposta, que exija uma adesão voluntária a uma situação? Como caracterizar uma sociedade que se baseasse na limitação da liberdade como critério para a própria liberdade?

No embate ideológico da Revolução Francesa, a posição radical reivindicava o universalismo como critério de superação das diferenças sociais, enquanto a burguesia procurava institucionalizar os princípios liberais, a liberdade econômica e a igualdade política. O pressuposto deste projeto era a racionalidade do mercado, lógica que se opunha à coordenação racional dos interesses privados por meio do governo. Por essa razão os ideólogos da democracia liberal – a própria burguesia – combatiam qualquer ideal coletivista de convivência social.

A relação entre o indivíduo e a sociedade é alterada pela tradição coletivista, em contraponto à fórmula liberal que enfatiza o relativismo individualista como o valor máximo da convivência social. Pois se é possível admitir que a convivência democrática pode ter uma base racional, uma imposição racional pode ser compreendida como um acréscimo de liberdade. A liberdade é entendida em um sentido mais amplo do que a interpretação liberal, e a igualdade é tida como a condição de possibilidade da liberdade, para além dos limites do formalismo liberal.

O Terror pode ser entendido como a legitimação revolucionária da violência para além dos critérios formais da igualdade liberal. Historicamente está associado à

³³² “O governo da revolução é o despotismo da liberdade contra a tirania. A força só foi feita para proteger o crime? E o raio não está destinado a golpear as cabeças orgulhosas?” (**Zizek**, Slavoj (org.). Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 185) Segundo Arendt, Robespierre teria se inspirado no “apelo de Cícero a Cipião, para que se torne *dictator rei publicae constituendae*, que estabeleça a ditadura para o momento crucial de constituir – ou melhor, reconstituir – a esfera pública, a república em sua acepção original. Essa solução romana foi a fonte efetiva de inspiração para o ‘despotismo da liberdade’ de Robespierre. (...)” (**Arendt**, Hannah. Sobre a Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 265)

violência cometida em nome do Estado – no caso de Robespierre, no contexto do governo revolucionário. Eis uma das vezes em que a expressão “despotismo da liberdade” foi usada com esse sentido:

“É preciso sufocar os inimigos internos e externos da República ou morrer por ela; ora, nessa situação, a primeira máxima de vossa política deve ser que se conduza o povo pela razão, e os inimigos do povo pelo terror.

Se a força moral do governo popular na paz é a virtude, a força moral do governo popular em revolução é ao mesmo tempo virtude e terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente. O terror nada mais é que a justiça imediata, severa, inflexível; ele é, portanto, uma emanção da virtude. Mais que um princípio particular, é uma consequência do princípio geral da democracia aplicado às mais prementes necessidades da pátria.

Diz-se que o terror era a instância do governo despótico. O vosso se parece ao despotismo? Sim, como o gládio que brilha nas mãos dos heróis da liberdade se parece àquela com que os agentes da tirania são armados. O déspota governa pelo terror seus súditos embrutecidos; ele tem razão, como déspota. Domai pelo terror os inimigos da liberdade; voz tereis razão, como fundadores da República. O governo da revolução é o despotismo da liberdade contra a tirania. A força só foi feita para proteger o crime? E o raio não está destinado a golpear as cabeças orgulhosas?”³³³

Embora a necessidade da violência no contexto revolucionário fosse decorrente do estado de guerra civil³³⁴, a tradição liberal fez predominar a interpretação de que se tratava de um novo fenômeno político, cujo alcance só seria compreendido com o testemunho histórico da sua generalização:

“Politicamente, esse desenvolvimento o levou [isto é, levou Marx] a uma rendição efetiva da liberdade à necessidade. Ele fez o que seu mestre em revolução, Robespierre,

³³³ **Zizek**, Slavoj (org.). Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 185.

³³⁴ Segundo Wahnich, o Terror era uma corrida contra o tempo. (**Wahnich**, Sophie. In defense of terror: liberty or death in the French Revolution. New York: Verso, 2012, p. 67). Além disso, o Tribunal Revolucionário visava à canalização dos sentimentos populares, aos inimigos irreconciliáveis e ao encerramento do ciclo de vingança (Ibidem, p. 57/59).

fizera antes dele e o que seu maior discípulo, Lenin, viria a fazer depois dele, na mas importante revolução inspirada por seus ensinamentos.”³³⁵

Segundo essa tradição, o significado do Terror foi tão marcante como evento fundador das experiências traumática da modernidade, uma espécie de matriz de conceitos políticos perversos que contagiaram os gênios políticos posteriores, que tal fenômeno mereceria, segundo essa tradição, uma teoria própria. E assim surgiu a teoria do totalitarismo. Para Lefort, por exemplo, trata-se de um fenômeno caracterizado pela imbricação do econômico, do jurídico e do cultural³³⁶ – o que, apenas por isso, já permitiria supor um critério de legitimidade limitado ao formalismo liberal – contra uma concepção em que o Estado poderia alterar a lógica da vida pública, interferindo na interação entre os agentes privados. De fato, a violência revolucionária não é senão o sinal da iniciativa intervencionista sem mediação institucional, um sinal alarmante de que a fronteira entre a autonomia privada e a legitimidade coercitiva do estado – o principal critério liberal na teoria do estado – estaria sendo ultrapassado:

“Que outra coisa [senão a arbitrariedade caprichosa do príncipe criminoso] nos dá a entender a fórmula lançada mais de uma vez por Robespierre: *despotismo da liberdade*? Essa fórmula é mantida até seu último discurso em 8 termidor onde, transpondo-a, declara-se *o escravo da liberdade*. O terror não figura então como um meio, está impresso na liberdade, como está, para Saint-Just, impresso na virtude.”³³⁷

Mas o que o ponto de vista liberal não permite a Lefort reconhecer é que a luta de classes assumiu o estado de guerra (que ele deslegitima a partir de uma inevitável tomada de posição ideológica no conflito), e que o terror revolucionário foi uma reação à contra-revolução. O fato de em seu último discurso antes de ser morto Robespierre ter se referido a si mesmo como um “escravo da liberdade” enfatiza a consciência que tinha de que pagaria com a vida pelo o que acreditava ser o bem comum – e ele não teria

³³⁵ Arendt, Hannah. Sobre a Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 99.

³³⁶ Lefort, Claude. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 77.

³³⁷ Lefort, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 94.

chegado até ali se não estivesse disposto a isso. Vale a pena lembrar mais uma vez que, para ele, “a força moral do governo popular em revolução é ao mesmo tempo virtude e terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente”.

Isso significa que é preciso contextualizar historicamente a situação revolucionária, na qual as posições em disputa eram reciprocamente limitadoras: a violência surge quando não há mediação institucional, ou seja, o seu pressuposto é que um dos grupos esteja de fato excluído do poder e que, para não aceitar apenas o que é permitido, o que seria a última palavra de qualquer sistema político de dominação – que assim negaria a liberdade e a práxis humana – aceita a violência como a única alternativa (que, por isso, trata-se de uma aceitação relativa) para a negação do que é imposto; ou seja, negar a dominação implica a lógica da violência e, no limite, implica aceitar o risco da derrota – no caso, a morte. Por isso, a contextualização histórica demonstra que a falta de alternativas em um embate político-ideológico deve ser compreendida como uma necessidade histórica.

Nesse sentido, negar a dominação pode ser compreendido como uma afirmação do princípio da liberdade, e os meios para alcançá-la se tornam relativos e determinados por quem detém o poder, que não deixa outra opção além da extrema. A violência pode ser compreendida, então, como de responsabilidade de quem detém o poder, principalmente se o detém em nome da coletividade – o que faz ainda mais sentido em um contexto absolutista do que em um contexto democrático, já que a responsabilidade é, em substância, proporcional à centralização do poder. E é nessa situação histórica de transição – ou de invenção – para a democracia moderna que intervém Robespierre:

“Luís foi rei, e a República está fundada: a famosa questão que vos ocupa decide-se por estas únicas palavras. Luís foi destronado por seus crimes; Luís denunciava o povo francês como rebelde e convocou, para castigar esse povo, as armas dos tiranos seus confrades. A vitória e o povo decidiram que somente ele era rebelde: Luís não pode, portanto, ser julgado; ele já está condenado, ou a República não está absolvida. Propor o julgamento de Luís XVI, de qualquer maneira que seja, é retroceder ao despotismo real e constitucional; é uma ideia contra-revolucionária, pois significa colocar a própria

revolução em litígio. Na verdade, se Luís pode ser ainda objeto de um julgamento, há a possibilidade de ser absolvido; e pode ser inocente ainda. Eu afirmo! Presume-se que seja inocente até que seja julgado. Mas se Luís for absolvido, pode-se presumir que Luís é inocente, o que ocorre com a revolução? Se Luís é inocente, todos os defensores da liberdade se tornam caluniadores, os rebeldes seriam os amigos da verdade e os defensores da inocência oprimida; todos os manifestos das cortes estrangeiras não passam de reclamações legítimas contra uma facção dominadora. A própria detenção deque Luís suportou até esse momento é uma vexação injusta; os federados, o povo de Paris, todos os patriotas do império Frances são culpados; e esse grande processo, oscilando, no tribunal da natureza, entre o crime e a virtude, entre a liberdade e a tirania, é finalmente decidido em favor do crime e da tirania.”³³⁸

Ao deslegitimar o conflito irreduzível que esteve na origem da democracia moderna, Lefort parece reconhecer que não se importaria que tudo tivesse continuado como estava, ou seja, a consequência prática de deslegitimar a violência fundadora da democracia é legitimar o *status quo* de um ponto de vista anacrônico, exatamente porque nesse caso o comentarista político se situa na democracia, a mesma democracia que teoriza como uma invenção contrária ao absolutismo, o que parece sugerir que seria preciso usar meios democráticos para vencer Luís XVI. Embora essa interpretação seja paradoxal, essa é a consequência de não se legitimar o conflito na ausência de alternativas políticas.

O exemplo do julgamento revolucionário de Luís XVI permite avaliar o limite das regras vigentes em face da transformação social, cujas demandas excedem o formalismo pressuposto pelo sistema político, que por essa razão não pode decidir tudo de antemão. Mas, para Lefort, a violência revolucionária seria precursora de todo o tipo de arbitrariedades, mesmo que em sua origem estivesse a personificação da arbitrariedade, e a invenção democrática teria sido feita a contrapelo da experiência revolucionária – não se reconhecendo, de fato, que o jacobinismo representava uma democracia mais radical, ou seja, mais democrática que a opção moderada.

³³⁸ **Zizek**, Slavoj (org.). Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 113.

E por não reconhecer a situação histórica concreta é que a categoria de totalitarismo é tida como uma ideia ideológica, justamente porque dificulta a compreensão da realidade³³⁹:

“O defeito fundamental da categoria de totalitarismo é transformar uma descrição empírica, relativa a certas categorias determinadas, numa dedução lógica de caráter geral. (...) Mesmo se concentrarmos a atenção sobre a ditadura do partido único nos dois países geralmente postos em confronto [URSS e a Alemanha nazista], por que remeter à afinidade de suas ideologias antes que à semelhança das situações políticas (o estado de exceção permanente) ou ao contexto geopolítico (a particular vulnerabilidade) que os dois países tinham de enfrentar? Parece-me evidente, em vez disso, que como fundamento do fenômeno totalitário, juntamente com as ideologias e as tradições políticas, age poderosamente a situação objetiva.”³⁴⁰

A teoria do totalitarismo se desenvolveu durante a Guerra Fria, como instrumento ideológico de “garantia da hegemonia liberal-democrática”³⁴¹. Essa tendência ideológica teve como ponto de partida a interpretação negativa da Revolução Francesa. Segundo Wahnich,

This new disgust with the French Revolution is inseparable from a ‘parallel’ constructed with the history of political catastrophes in the twentieth century, and from a related idealization of the present democratic model of politics. It is the impact of this democratic model, which is presented as a culminating point in the process of civilization, that makes possible this charge against the French Revolution. Whereas

³³⁹ Segundo Zizek, a noção de ‘totalitarismo’, longe de ser um conceito teórico efetivo, é um tipo de *tapa-buraco*: em vez de possibilitar nosso pensamento, forçando-nos a adquirir uma nova visão sobre a realidade histórica que ela descreve, ela nos desobriga de pensar, ou nos impede ativamente de pensar. (Zizek, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?* São Paulo: Boitempo, 2013, p. 8).

³⁴⁰ Losurdo, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In *Crítica Marxista*, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 76.

³⁴¹ Losurdo, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In *Crítica Marxista*, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 55. E também em: Zizek, Slavoj. *Alguém disse totalitarismo?* São Paulo: Boitempo, 2013, p. 8/9.

contemporary democracy protects the individual, the Revolution protected the sovereign people as a political and social group.”³⁴²

Mas argumentando contra a tradição liberal que equipara o socialismo e o fascismo, inserindo ambos em uma categoria contra-civilizatória, Losurdo relativiza a própria identidade democrática da democracia liberal, tida como o referencial político da civilização moderna. Para ele, os limites da categoria de totalitarismo são exemplificados por fatos políticos contraditórios da democracia liberal, que compartilharia dos mesmos crimes que imputa a outros modelos políticos, o que revelaria aquela categoria como uma vulgata: como interpretar, a partir dela, a I Guerra? E o bombardeio atômico de Hiroshima e Nagasaki? E as guerras balcânicas?³⁴³ O argumento é reforçado por Tariq Ali, que afirma que deve haver pouca dúvida de que foi a resistência Soviética que previniu toda a Europa de render-se ao Nazismo. E cita o General americano Douglas MacArthur, em 23 de fevereiro de 1943: “as esperanças da civilização estão nas bandeiras do Exército Vermelho.”³⁴⁴

Segundo Losurdo, os fascistas copiaram o modelo do partido bolchevique (uma organização militar compacta) porque compartilhavam a mesma situação de ‘guerra total’ contra o modelo político correspondente ao capitalismo.³⁴⁵ A estrutura partidária

³⁴² **Wahnich**, Sophie. In defense of terror: liberty or death in the French Revolution. New York: Verso, 2012, p. 8.

³⁴³ **Losurdo**, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In *Crítica Marxista*, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 63/4.

³⁴⁴ **Ali**, Tariq. The idea of communism. Calcutta: Seagull, 2009, p. 50.

³⁴⁵ **Losurdo**, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In *Crítica Marxista*, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 70. Mas qual o sentido de uma guerra total? Quando tudo vai bem, não há nenhum sentido. Mas para uma pessoa, para um grupo ou para uma comunidade que é explorada pelas circunstâncias da sua relação de exploração – de mercado – com os demais, é possível não reconhecer um sentido político na guerra? Aliás, o sentido não se torna político exatamente de um ponto de vista objetivo, em que não entra em questão a moral da guerra, mas a própria disputa antagônica? Pois, no que diz respeito à moral, não está em jogo exatamente não *agir com o outro como não gostaríamos que agisse conosco*? O próprio Nazismo não foi um fenômeno que se alimentou das circunstâncias objetivas criadas pelas potências imperialistas, tornando-se possível graças a elas? A questão sobre a violência revolucionária – não a violência anarquista – é filosófica, não histórica, porque a própria revolução é um evento voltado para a criação do futuro: aliás, a história sempre foi escrita com sangue, mas quase sempre pelos motivos errados – como é o caso tanto do imperialismo quanto do Nazismo. Nesse sentido, Merleau-Ponty oferece um modelo de crítica política que não sacrifica nem o bom senso, nem a consciência: “Se se quer compreender o problema comunista, deve-se começar por recolocar os processos

centralizada correspondia à necessidade tática de lutar contra o monopólio da violência pelo Estado, e o termo totalitarismo derivou de “mobilização total”³⁴⁶. Afinal, “‘a política total’ é a política adequada à ‘guerra total’. Mas não é esse também o significado real que convém atribuir à categoria de ‘totalitarismo’?”³⁴⁷

Assim, o que havia em comum entre o socialismo e o fascismo era a luta contra o capitalismo, a disputa entre modelos políticos reciprocamente excludentes, pois o que se disputava eram as próprias condições da vida política, os seus pressupostos. Mas isso não significa que o socialismo e o nazismo compartilhassem fundamentos políticos, o que Losurdo deixa claro ao citar *Mein Kampf*, em que Hitler expôs a sua concepção de que o movimento nazista deveria promover ‘o significado superior da personalidade’ contra o ‘princípio democrático da massa’, associado ao marxismo.³⁴⁸

A equiparação de modelos político-ideológicos em uma categoria tão ampla como a de totalitarismo, que privilegia exatamente as características formais que permite alguma aproximação entre os modelos, merece uma reflexão mais contundente:

“The difference between fascism and Communism is thus ‘formal-ontological’: it is not (as Nolte claims) that we have in both cases the same formal antagonistic structure, where on the place of the Enemy is filled in with a different positive element (class, race). In the case of race, we are dealing with a positive naturalized element (the presuppose organic unity of society is perturbed by the intrusion of the foreign body), while class antagonism is absolutely inherent in and constitutive of the social field – fascism thus obfuscates antagonism, translating it into a conflict of positive opposed terms.

de Moscou na *Stimmung* revolucionária da violência sem a qual eles seriam inconcebíveis. *É então que começa a discussão*. Ela não consiste em reindagar se o comunismo respeita as regras do pensamento liberal, é evidente que não o faz, mas se a violência que exerce é revolucionária e capaz de criar, entre os homens, relações humanas. A crítica marxista das idéias liberais é tão forte que se o comunismo estava em condições de fazer, pela revolução mundial, uma sociedade sem classes de onde teriam desaparecido, com a exploração do homem pelo homem, as causas de guerra e de decadência, dever-se-ia ser comunista. (...) A astúcia, a mentira, o sangue derramado, a ditadura são justificados se tornam possível o poder do proletariado e dentro desta medida somente. (Merleau-Ponty, Maurice. Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p. 12/13)

³⁴⁶ Ibidem, p. 69/70.

³⁴⁷ Losurdo, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In *Crítica Marxista*, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 77.

³⁴⁸ Losurdo, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In *Crítica Marxista*, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 67.

It is here that one has to make the choice: the ‘pure’ liberal stance of equidistance towards leftist and rightist ‘totalitarianism’ (they are both bad, based on the intolerance of political and other differences, the rejection of democratic and humanist values, and so on) is *a priori* false, one *has* to take sides and proclaim one fundamentally ‘worse’ than the other – for this reason, the ongoing ‘relativization’ of fascism, the notion that one should rationally compare the two totalitarianisms, etc., *always* involves the – explicit or implicit – thesis that fascism was ‘better’ than Communism, an understandable reaction to the Communist threat.”³⁴⁹

Ora, no limite do argumento, o objetivo de liquidar alguém enquanto membro de uma classe não pressupõe necessariamente liquidá-lo como indivíduo³⁵⁰, pois o que está em questão nesse tipo de antagonismo é um ato social, ou seja, um comportamento anti-social. É um princípio liberal, por exemplo, que se possa excluir alguém da comunidade através da pena de prisão – de fato, não é esse o expediente mais comum da política liberal, a seleção de inimigos ‘internos’?

E é com a democracia liberal que Losurdo continua a comparação, lembrando da intervenção da CIA em favor das ditaduras militares na América Latina³⁵¹, a categoria de terrorismo criada para estigmatizar o fundamentalismo religioso, o estado de exceção vigente na baía de Guantanamo, o martírio infligido ao povo palestino, para concluir afirmando que “a luta contra o totalitarismo serve para legitimar e transfigurar a guerra total contra os ‘bárbaros’ estrangeiros ao Ocidente”³⁵², uma interpretação que ficaria mais precisa com a associação do modo de produção capitalista como a principal característica da identidade Ocidental. Mas a sua conclusão levanta mais um fato político pouco conhecido da história do Ocidente:

³⁴⁹ **Zizek**, Slavoj. In defense of lost causes. New York: Verso, 2008, p. 261/2.

³⁵⁰ “(...) the thin difference between the Stalinist gulag and the Nazi annihilation camp was also, at that historical moment, the difference between civilization and barbarism.” (**Zizek**, Slavoj. In defense of lost causes. New York: Verso, 2008, p. 262).

³⁵¹ **Losurdo**, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In Crítica Marxista, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 63.

³⁵² Ibidem, p. 78/9.

“(…) para tornar-se adequada, uma teoria deve estar em condição de explicar o surgimento desta instituição em todos os quatro países [os campos de concentração na União Soviética, na Alemanha nazista, na França e nos Estados Unidos] incluídos aqueles que gozavam de um ordenamento liberal, e deve esclarecer em que medida as diferenças remetem à diversidade das ideologias ou à diversidade das situações objetivas e do contexto político.”³⁵³

Mas qual seria, enfim, a relação entre o Stalinismo³⁵⁴ e o “despotismo da liberdade”, relação essa que é usada como fundamento da teoria do totalitarismo? Nesse tópico é obrigatória a referência a Lefort, já que grande parte de seu comentário político é tributário da tese ‘totalitária’:

“A essa luz, o que é, por conseguinte, o jacobinismo? É, devemos compreender, o modelo da sociedade de pensamento plenamente desenvolvido e transformado, já que o modelo das corporações se dissolveu e o poder monárquico desmoronou. Então, a noção de indivíduo abstrato, membro da sociedade de pensamento, vem a ser a de cidadão, a noção de uma opinião unânime vem alicerçar a representação do povo—Um e, todos os procedimentos de manipulação nos debates, de seleção dos aderentes, dos militantes, em proveito da produção de discursos homogêneos, ganham uma eficácia que é prática e, ao mesmo tempo, simbólica: o poder que se dissimula na fala para acoplar-se com a opinião converte-se em poder político.”³⁵⁵

³⁵³ Ibidem, p. 78.

³⁵⁴ Assume-se aqui a explicação de Tariq Ali, de que a morte de Lênin, em 1924, tornou permanente a medida temporária de centralização do poder, e depois de uma luta dentro do Partido a burocracia viu em Stalin um aliado imediato. (Ali, Tariq. The idea of communism. Calcutta: Seagull, 2009, p. 43/44) De modo sumário, as características do Stalinismo podem ser assim consideradas: 1) monolitismo; 2) socialismo nacionalista; 3) abandono do internacionalismo. (Ali, Tariq. The idea of communism. Calcutta: Seagull, 2009, p. 60).

³⁵⁵ Lefort, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 138.

Lefort relaciona o “despotismo da liberdade” tanto ao bolchevismo quanto a Robespierre³⁵⁶, e afirma, sobre a comparação entre Jacobinismo e Bolchevismo:

“At the heart of the comparison, one finds the themes of dictatorship, idealization of the revolution, the people’s Will, opposition between representative and direct democracy, and, crucially, terror”.³⁵⁷

Apesar de algumas das características da comparação não serem muito convincentes como critério crítico, ou pelo menos pode se supor que não sejam unânimes, como é o caso da ‘vontade do povo’, da ‘idealização da revolução’ ou mesmo da ‘democracia direta’, Lefort estende a sua crítica ao ‘serviço aos objetivos comuns’ da comunidade:

“After October, one might recall, Lenin used another formula: ‘The party above all.’ Thus it was supposed to incarnate the supreme law while possessing exclusive knowledge about the march of history.

Undeniably, from the initial structure of the party to the structure of the society that emerged during the 1930s, much more was involved than a change of scale. However, the system of representations that governed the party likewise governed society. All seemed, step by step, organizable and incorporable. The model of a society without divisions made its presence felt. This society was not expected to include any opposition among class interests once the old mode of production had been destroyed. Political power and state power were merged. The notion of a civil life was wiped out, as were differences of principle among modes of human activity and paths to knowledge. Each person had to give proof of the so-called Communist spirit and place himself in the framework of a general mobilization in the service of common ends.”³⁵⁸

³⁵⁶ **Lefort**, Claude. *Complications: communism and the dilemmas of democracy*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 61.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 60.

³⁵⁸ **Lefort**, Claude. *Complications: communism and the dilemmas of democracy*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 138.

E eis que se torna possível aproximar-se do núcleo da crítica de Lefort, que identifica o partido único como a deturpação essencial do sistema político totalitário, uma deturpação cujo principal artifício seria não tanto a repressão às diferenças quanto a própria persuasão de que, afinal, seria um objetivo útil à coletividade como um todo que os objetivos individuais se submetessem aos objetivos coletivos:

“Contudo, o esquema que esboçamos exige um complemento essencial, pois a cadeia das identificações – entre Povo, Proletariado, Estado, Órgão dirigente, Stalin – e a lógica de redução ao *Uno* supõem a operação de um mediador: o partido comunista. É por seu intermédio que se estabelece e se organiza o sistema totalitário; é através dele que este último se distingue como uma formação histórica singular.”³⁵⁹

Nesse ponto vale a pena lembrar que a inspiração de Robespierre – tido como o personagem político na origem da tradição totalitária – para a expressão ‘despotismo da liberdade’ foi, evidentemente, Rousseau³⁶⁰. E para além da estigmatização dessa tradição, torna-se pertinente especificar a influência que a teoria política que inspirou Robespierre teve sobre a teoria marxista, sobretudo na tentativa de articular uma relação substantiva de soberania popular, em que a política não fosse alienada da reprodução material das desigualdades.

É nesse contexto que é pensada a unidade do corpo político. Segundo Emir Sader, na filosofia política clássica não se dissociam o indivíduo e o cidadão, sendo essa uma característica da ideia moderna de emancipação humana.³⁶¹ Por isso, Rousseau opôs a soberania popular e a separação de poderes.³⁶² E, não por acaso, essa teoria da

³⁵⁹ **Lefort**, Claude. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 103

³⁶⁰ “A fim de que o pacto social não represente, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente este compromisso, o único que poderá dar força aos outros: aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre, pois é essa a condição que, entregando cada cidadão à pátria, o garante contra qualquer dependência pessoal. Essa condição constitui o artifício e o jogo de toda a máquina política, e é a única a legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.” (Rousseau, Jean-Jacques. Contrato Social. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 42)

³⁶¹ **Sader**, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 102

³⁶² *Ibidem*, p. 104.

unidade do corpo político foi reproduzida não apenas pelo governo revolucionário durante a Revolução Francesa, como também pela Comuna de Paris, que concentrou o Executivo e o Legislativo. Eis como Emir Sader justifica o contexto de “forçar a ser livre”:

“Em Rousseau, a conquista da liberdade é simultânea à participação na vontade geral; mas, enquanto homem, o cidadão não pode saber nunca quando e como coincidem sua vontade e a vontade geral. Os indivíduos podem equivocar-se, a vontade geral nunca. E Rousseau constata que ‘certamente há, frequentemente, diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta visa ao interesse comum, e a outra é apenas uma soma de vontades particulares’. Torna-se, então, constantemente necessário à vontade geral corrigir as diferenças que as vontades particulares apresentam em relação a ela.”³⁶³

Na origem dessa concepção política da unidade do corpo político está a ideia de virtude, que pode ser considerada como uma ética coletivista. A sua origem pode ser associada à polis grega³⁶⁴, e está relacionada com uma concepção antropocêntrica, universalista, essencialista e, naturalmente, humanista³⁶⁵. Assim, segundo Emir Sader,

“Ressurge a mesma forma ideológica que pretende conciliar moral e política, mas que reaparece na dualidade vontade particular/vontade geral. A passagem entre uma e outra, mediada pelo soberano, coloca a vontade geral, os interesses da comunidade – em suma, a política – como critério da validade do juízo moral.”³⁶⁶

³⁶³ Sader, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 100.

³⁶⁴ Wood, Ellen Meiksins. Democracia contra capitalismo. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 167.

³⁶⁵ “Entender que os homens possam alcançar a excelência máxima significa também considerá-los capazes de vencer quaisquer obstáculos com que se defrontem em seu caminho. Os humanistas facilmente reconhecem que sua concepção da natureza humana acarreta uma análise assim otimista da liberdade e dos poderes do homem, e por isso procedem a uma leitura bastante positiva do *vir virtutis* enquanto força social criativa, apta a moldar seu próprio destino e a refazer o mundo social para adequá-lo a seus desejos.” (Skinner, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 115). E, segundo Losurdo: “O primeiro passo, e fundamental, que os humanistas deram consistiu em desenvolver e explicitar a série de pressuposições do conceito ciceroniano de *virtus*: primeira, que realmente está ao alcance dos homens atingir o mais alto nível de excelência; segunda, que uma educação adequada constitui condição essencial para se alcançar esse objetivo; e, finalmente, que o conteúdo de tal educação deve centrar-se num estudo interligado da filosofia antiga e da retórica.” (Losurdo, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In Crítica Marxista, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 109).

³⁶⁶ Sader, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 101.

De modo que essa é a chave de interpretação da associação de Robespierre entre o terror e a virtude: o sentido é de associar a moral à política, negar a imoralidade pública e elevar a moral – em vez da lei – a um critério de exclusão da sociedade política.

Assim, em correlação direta com o conceito de *vontade geral*, que corrige as vontades particulares em termos de que “é sempre correta e tende sempre à utilidade pública”, convém refletir sobre o significado do partido único na tradição socialista:

“there is no ‘true’ party line waiting to be discovered, no ‘objective’ criteria to determine it: the party ‘makes all possible mistakes’, and the ‘true’ party line emerges out of the zigzag of oscillations, that is, ‘necessity’ is constituted in praxis, it emerges through the mutual interaction of subjective decisions.”³⁶⁷

Desse modo, poderia-se chegar a concordar com Lefort, mas em termos que ele provavelmente rejeitaria: o problema do Stalinismo seria que ele não foi suficientemente comunista. Ou seja, de um lado a burocracia não era suficientemente racionalizada, e de outro lado não foi combinada com instâncias democráticas da sociedade civil. Assim, segundo Ralph Miliband, “democracy can be preserved only by a system of ‘dual power’ in which state power is complemented by widespread democratic organizations of various kinds throughout civil society”³⁶⁸. E Wood assim interpreta esse balanço: “(...) if liberalism is about anything worth preserving, it is about certain way of dealing with political authority: the rule of Law, civil liberties, checks on arbitrary Power.”³⁶⁹

Mas a crítica de Lefort ainda merece maior consideração, uma vez que a sua tese sobre o lugar vazio do poder simboliza, segundo ele, a própria ‘invenção democrática:

“A crítica à separação entre sociedade civil e Estado é a marca da democracia moderna, com um novo modelo de legitimação política, em que o poder aparece como

³⁶⁷ **Zizek**, Slavoj. In defense of lost causes. New York: Verso, 2008, p. 230.

³⁶⁸ **Wood**, Ellen Meiksins. The retreat from class. New York: Verso, 1998, p. 155.

³⁶⁹ **Wood**, Ellen Meiksins. The retreat from class. New York: Verso, 1998, p. 156.

simbolicamente vazio: A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas à imagem da soberania popular se junta a de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dela. A democracia alia estes dois princípios aparentemente contraditórios: um, que o poder emana do povo; outro, que esse poder não é de ninguém. Ora, ela vive dessa contradição. Por pouco que esta se arrisque a ser resolvida ou o seja, eis a democracia prestes a se desfazer ou já destruída.”³⁷⁰

Assim, segundo ele, se o poder se confunde com a posição de quem detém a autoridade, ele deixa de designar um lugar vazio e, com isso, é negada a heterogeneidade social na medida em que o poder se disfarça como puramente social. E, nesse caso, esse mesmo poder define os critérios do conhecimento e da lei, sendo essa a singularidade do totalitarismo.³⁷¹ Mas a sua posição toma ares de ficção ao idealizar a democracia em uma figura que muitos usariam para descrever justamente a irreabilidade desse modelo político:

“Logo, não há povo – na acepção política do termo – , que não seja definido pelo direito, um direito que escapa ao poder. (...) A mesma razão faz com que o poder seja limitado, de direito, e não possa se confundir com a potência dos que o exercem. (...) O *lugar do poder* encontra-se, assim, tacitamente reconhecido como um lugar vazio, por definição inocupável, um lugar simbólico, não um lugar real.”³⁷²

³⁷⁰ **Lefort**, Claude. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 76.

³⁷¹ **Lefort**, Claude. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 82/3.

³⁷² **Lefort**, Claude. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 100. O formalismo da concepção democrática de Lefort fica mais uma vez exemplificado: “Com efeito, determinar o lugar e o depositário do poder veio a ser paradoxalmente impossível, no momento mesmo em que se anuncia um poder plenamente legítimo, o poder do povo, existente universal, plenamente em ação, dando o mesmo impulso a todas as tarefas, e plenamente consciente de seus fins. Em certo sentido, a definição do poder coincide com a do povo: o povo não é apenas tido como detentor do poder, mas é o poder. No entanto, como ele só é o que é à medida que foi extraído, através da vigilância, do resíduo da sociedade empírica, é possível dizer então que lá onde surge a instância universal de decisão e de conhecimento, no lugar visível do poder, é onde o povo afirma sua identidade. Porém, essa interpretação não pode prevalecer, pois toda encarnação do povo no poder, toda criação de um órgão que detenha de maneira permanente a vontade popular, ou apenas o exerça, torna sensível uma distância que não tem estatuto de direito entre o instituinte e o instituído”. (**Lefort**, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 133).

E é exatamente no terreno da realidade que tem importância a crítica coletivista à democracia liberal, cujo ‘espaço político’ é esvaziado pela representação de políticos de carreira. Segundo Žizek,

“Existem dois lados elementares e irreduzíveis na democracia: a violenta imposição igualitária daqueles que são “supranumerários”, a “parte da não-parte”, aqueles que, embora incluídos formalmente no edifício social, não têm um lugar determinado dentro dele; e o (mais ou menos) regulado procedimento universal de escolher aqueles que vão exercer o poder. Como esses dois lados se relacionam um com o outro? E se a democracia no segundo sentido (o procedimento regulado de registrar a “voz do povo”) for, em última instância, uma defesa contra ela mesma, contra a democracia no sentido da violenta intrusão da lógica igualitária que perturba o funcionamento hierárquico do edifício social – uma tentativa de refuncionalizar esse excesso, fazê-lo parte do fluxo normal do sistema social?

A proposição orweliana ‘democracia é terror’ é assim o ‘julgamento infinito’ da democracia, sua mais alta identidade especulativa. Essa dimensão se perde na noção de democracia de Claude Lefort: democracia envolve o lugar vazio do poder, uma lacuna construtiva entre o lugar do poder e os agentes contingentes que, por um período limitado, podem ocupar esse lugar.”³⁷³

E contra essa mesma lógica do lugar vazio do poder, vale a pena acompanhar a interpretação que Žizek faz da tentativa de Rousseau de articular uma lógica coletivista³⁷⁴:

“O ardil ‘totalitário’ aqui, é o curto-circuito entre o consultivo e o performático: lendo o procedimento de votação, não como o desempenho de um ato de decisão, mas antes como uma constatação, como ato de expressar a opinião sobre (o adivinhar) qual é a vontade geral (que é assim substancializada em alguma coisa que *preexiste* à votação,

³⁷³ **Žizek**, Slavoj. Roberpierre, ou a ‘divina violência’ do terror . In: Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 36.

³⁷⁴ Ele refere-se ao seguinte trecho do *Contrato Social*: “Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre”. (**Rousseau**, Jean-Jacques. *Contrato Social*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 127).

Rousseau evita o beco sem saída dos direitos daqueles que permanecem em minoria (os quais devem obedecer à decisão da maioria porque, pelo resultado da votação, aprendem qual é realmente a vontade geral). Em outras palavras, aqueles que ficam em minoria não são simplesmente uma minoria: ao saber o resultado da votação (que se opõe aos votos individuais deles), não aprendem apenas que são minoria – o que aprendem é que estavam *errados* sobre a natureza da vontade geral.”³⁷⁵

Assim, há muito a ser feito para compreender a contradição que aproxima a democracia liberal e a tradição socialista – apesar da óbvia oposição –, a fim de se descobrir a forma política que pode surgir da crítica ao individualismo e ao coletivismo, naquilo que este representou de monolítico – independentemente das circunstâncias históricas que levaram a isso –, e, portanto, de fechado à dialética histórica. Mas a conclusão a que se deve chegar sobre a teoria do totalitarismo não pode ser outra senão aquela indicada por Losurdo:

“(…) com seus silêncios e obliterações, a teoria costumeira do totalitarismo não terá se transformado ela própria numa ideologia da guerra, e da guerra total, contribuindo a alimentar ulteriormente os horrores que pretende, no entanto, denunciar e caindo assim numa trágica contradição performativa?”³⁷⁶

³⁷⁵ **Zizek**, Slavoj. Roberpierre, ou a ‘divina violência’ do terror . In: Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 25.

³⁷⁶ **Losurdo**, Domenico. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In Crítica Marxista, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 79.

Democracia liberal e desobediência civil

*O homem não existe em razão da lei, mas
a lei existe em razão do homem.*
Marx

*Se o que manda não é sóbrio e nem
justo, como poderá bem ordenar?*
Aristóteles

A desobediência civil é uma criação da tradição liberal, no contexto de afirmação da autonomia religiosa contra o absolutismo político. Surgiu com a resistência dos protestantes à instabilidade política dos compromissos políticos na transição do modelo feudal para o modelo liberal. Segundo Skinner, a sua primeira documentação foi a Confissão de Magdeburgo, de 1550³⁷⁷:

“Com a publicação dos principais tratados huguenotes datados da década de 1570, a teoria política protestante passa por uma decisiva divisão conceptual. Até então, até mesmo os calvinistas mais radicais legitimavam a resistência em termos do forte dever, que teriam as autoridades constituídas, de defender a verdadeira fé (isto é, a fé protestante). Contudo, com Beza, Mornay e seus seguidores, a ideia de que a preservação da uniformidade religiosa constitua a única justificativa possível para a resistência legítima, afinal se vê deixada de lado. O resultado é uma teoria da revolução inteiramente *política*, alicerçada numa tese moderna e secularizada acerca dos direitos naturais e da soberania original do povo.”³⁷⁸

E continua Skinner, sobre a conversão da ideia de resistência religiosa, baseada em uma autonomia moral, em um ideal político:

³⁷⁷ **Skinner**, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 482.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 607/8.

“Para completar esse panorama dos fundamentos da ideologia revolucionária moderna, precisamos examinar ainda duas questões. Primeiro, temos de indagar quando foi que o conceito de resistir por dever religioso se transformou, entre os teóricos protestantes, no conceito – moderno e estritamente político – de um direito moral à resistir. Essa resposta pode ser resumida sem maiores rodeios. A teoria moderna foi articulada pela primeira vez, de forma consistente, pelos huguenotes, durante as guerras religiosas que assolaram a França na segunda metade do século XVI. Dali passou aos calvinistas dos Países Baixos, chegando depois à Inglaterra, e adquirindo grande destaque no contexto ideológico da revolução inglesa durante a década de 1640.”³⁷⁹

A desobediência civil é uma necessidade da vida contra a negação normativa que não a reconhece. E a heteronomia revela justamente a dimensão da dominação política que exclui alguns grupos sociais do reconhecimento político. Marx deixa isso claro quando analisa a criminalização da apropriação de lenha para o aquecimento de camponeses durante o inverno:

“O povo vê a punição, mas não vê o crime, e por ver a punição onde não há crime, não verá crime onde há punição. Ao aplicar-se a categoria de roubo onde não deve ser aplicada, ao mesmo tempo se neutraliza a categoria onde deve se aplicar.

E essa visão crua, que se baseia em uma definição comum para diferentes tipos de ação e não considera a diferença, não traz ela a sua própria destruição? Se toda violação de propriedade sem distinção, sem uma definição exata, é definida como roubo, não será toda a propriedade privada um roubo? Pela minha propriedade privada eu não excluo todas as outras pessoas dessa propriedade? Eu não violo assim o seu direito à propriedade? Se se negar a diferença essencial entre os tipos de um mesmo crime, se nega que o crime em si mesmo é diferente do direito, abole-se o direito mesmo, pois todo o crime tem um aspecto em comum com o direito. Daí que é um fato, atestado tanto pela história quanto pela razão, que o rigor indiferenciado faz fracassar a punição, pois desperdiça a punição para a realização do direito.”³⁸⁰

³⁷⁹ **Skinner**, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 514.

³⁸⁰ **Marx**, Karl. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Werke. Berlin: Dietz, 2006, p. 113.

Se a lógica de crime é a exclusão dos demais, a própria propriedade privada é uma categoria jurídica que não se sustenta. Essa reflexão de Marx, nos limites do próprio direito liberal, é um exemplo de crítica a ser reproduzido em qualquer contexto da democracia liberal.

A democracia pode ser medida pelo grau de liberdade. E o princípio da autonomia contrasta com a heteronomia da democracia liberal, que só se mantém através da garantia representada pela estrutura de repressão estatal. Pois quanto mais desigual uma sociedade, maior a necessidade de repressão dos descontentes³⁸¹. Portanto, há uma relação direta entre a filosofia política e o sistema penal³⁸².

Enquanto a origem da desobediência civil remonta ao início da tradição liberal, a origem da deslegitimação da democracia liberal remonta ao coletivismo, que desde Rousseau associa o individualismo à dominação social. A tradição liberal enfraqueceu as instâncias políticas limitando a redistribuição do poder, mas ainda assim tem em comum com a tradição marxista o tema que relaciona a legitimidade democrática e a desobediência civil, pois a legitimidade da coerção é problematizada tanto pelos liberais (principalmente sob o aspecto limitativo de garantia da liberdade individual) como pela tradição marxista (principalmente sob o aspecto positivo da emancipação humana de todas as formas de coerção, incluindo a exploração do trabalho).

³⁸¹ “Os interesses políticos e econômicos produzem necessidades que induzirão ações tipificadas que redundarão em hábitos. E quando esses hábitos definem as atividades humanas de um segmento tornando-as institucionalizadas pode-se dizer que essas atividades estão submetidas ao controle social.” **Costa**, Yasmin Maria Madeira da. *O significado ideológico do sistema punitivo brasileiro*. Rio de Janeiro: Revan, 2005, p. 20. E ainda: “A função do direito de estruturar e garantir determinada ordem econômica e social, (...) é habitualmente chamada de função ‘conservadora’ ou de ‘controle social’.” **Batista**, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005, p. 21.

³⁸² “(...) sistema penal, ou seja, o conjunto coordenado de agências políticas -- legislativas, judiciárias, policiais, penitenciárias (...) -- que programam a criminalização (...)” **Batista**, Nilo. *Novas tendências do direito penal - artigos, conferências e pareceres*. Rio de Janeiro: Revan, 2004, p. 103/104. “Chamamos ‘sistema penal’ ao controle social punitivo institucionalizado, que na prática abarca a partir de quando se detectar-se uma suspeita de delito até que se impõe e executa uma pena, pressupondo uma atividade normativa que cria a lei que institucionaliza o procedimento, a atuação dos funcionários e define os casos e condições para esta atuação.” **Zaffaroni**, Eugenio Raúl, *Manual de direito penal brasileiro: parte geral*, 4ª ed., São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 70. “A esse grupo de instituições que, segundo regras jurídicas pertinentes, se incumbe de realizar o direito penal, chamamos *sistema penal*. (...) Zaffaroni entende por sistema penal o ‘controle social punitivo institucionalizado’, atribuindo à *vox* ‘institucionalizado’ a acepção de concernente a procedimentos estabelecidos, ainda que não legais. Isso lhe permite incluir no conceito de sistema penal casos de ilegalidades estabelecidas como práticas rotineiras, mais ou menos conhecidas ou toleradas [...]. O sistema penal a ser conhecido e estudado é uma realidade, e não aquela abstração dedutível das normas jurídicas que o delineiam.” **Batista**, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005, p. 25.

Como a filosofia política (ou teoria do estado) se confunde, nesse ponto, com a teoria geral do direito e com a filosofia do direito³⁸³, não há como investigar os fundamentos e os limites da dominação social dissociando a dinâmica política da dinâmica normativa, ou a dimensão normativa e da operacionalidade da dominação.

É então que a dogmática aparece como o ponto de chegada de qualquer reflexão sobre a dominação social, já pressuposta na ausência de mecanismos de redistribuição dos fatores geradores da desigualdade. E ao final de qualquer questão sobre a superação da dominação deve ser possível responder à demanda histórica de universalidade da lei em uma sociedade constituída por interesses particulares. A democracia não pode ser explicada apenas através do critério legal, mas este é o instrumento de regulação de interesses conflitantes.

Tratar da relação entre a liberdade e a estabilização normativa significa problematizar a função das regras para a convivência social e o seu limite de legitimação. É o que se propôs Hegel através da concepção de dialética, um instrumental que permite pensar a evolução do ordenamento jurídico em sua dinâmica contraditória.

O tema democracia e desobediência problematiza a relação entre mudança histórica e estabilização normativa. A democracia liberal é individualista, fragmenta a totalidade social e não concerne à dominação econômica, de modo que a impessoalidade da lei não é suficiente para garantir a universalidade democrática. De outro lado, a transformação das condições geradoras da desigualdade é impossível através da instância política, já que a representação não garante a autonomia democrática.

A relação entre democracia e desobediência parece ser regulada pelo conceito de legitimidade. De fato, o ponto de chegada da abordagem jurídica é responder à seguinte questão: quais as condições de inexigibilidade da obediência civil em uma sociedade desigual, e a partir de que ponto se legitima a desobediência civil?

³⁸³ “Usually discussions of punishment raise the deepest questions in social and political philosophy because in the practice of punishment we come up against one of the most concrete expressions of the coercitive power of the state. Both the institution of punishment and the kinds of arguments which are devised to justify it are going to reflect general philosophical views about the role of the state *vis-à-vis* the citizen, the nature of law and the relationship of its procedural rules to the wider society, and about the nature of persons and how they should be shown respect. For this reasons questions about punishment should always be debated. They concern every citizen and, because of the deep nature of the ethical issues involved, these questions cannot be entirely made over to experts (...).” (Plant, Raymond. *Modern Political Thought*. Oxford: Blackwell, 1997, p. 293)

A noção moderna de legitimidade regula a contradição política entre autoridade e autonomia em termos de uma democracia heterônoma: a participação popular através do sufrágio (progressiva e tendencialmente universalizado) é mínima e a autoridade do poder político constitui a determinação social. A legitimidade é entendida ora como o respeito às minorias³⁸⁴, ora como o suposto consenso sobre ser a democracia o melhor procedimento para a convivência dos grupos sociais³⁸⁵, ora como o respeito à legalidade apoiada na delegação popular³⁸⁶. Segundo José Eduardo Faria,

“Assim, a ideia que se tem de legitimidade é a de que tal conceito pressupõe um conjunto de valores, por meio do qual os sistemas jurídicos e políticos se revestem de um componente de autoridade, que os torna aceitos independentemente do uso da força.”³⁸⁷

Sendo controversa a sua definição, não parece sê-lo a sua função: a legitimidade tem duas faces, sendo uma aquela em que o poder político se apresenta como representante do povo³⁸⁸, e outra em que atua como fiador do *status quo* através do monopólio da coerção³⁸⁹. Essa ambigüidade da função estatal é requisito lógico da

³⁸⁴ “(...) legítimas são aquelas decisões oriundas de situações em que as crises, conflitos e impasses são garantidos constitucionalmente, sem a eliminação das partes descontentes.” (Faria, José Eduardo. Poder e Legitimidade, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1978, p. 66) Segundo o mesmo autor, a legitimidade pode ser aferida pela adesão independentemente do uso da força. Faria, José Eduardo. Poder e legitimidade. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978, p. 121.

³⁸⁵ “Afim, como a utilização pura e simples da força não gera autoridade mas sim mais violência, o poder legítimo, em princípio, será aquele baseado no consenso dos governados, ou seja, na adesão de um grupo a uma mesma lei, uma vez que o poder flui – como afirma Hannah Arendt – da capacidade humana de agir em conjunto.” (Faria, José Eduardo. Poder e Legitimidade, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1978, p. 79)

³⁸⁶ “Uma norma é legítima quando sustentada sobre um valor e sua legalidade é dada pelo direito vigente, impessoal e objetivo.” (Faria, José Eduardo. Poder e Legitimidade, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1978, p. 80)

³⁸⁷ Faria, José Eduardo. Poder e Legitimidade, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1978, p. 121.

³⁸⁸ “Mas o que teria tornado possível o logro generalizado? Como foi possível passar do claro uso da força ao exercício invisível do poder? Em que momento o discurso do rico e do forte transfigura-se em discurso da legitimidade? Como é possível esse movimento sincronizado da propriedade e da submissão, do trabalho e da linguagem? (...) O discurso do rico (categoria econômica) é o discurso do forte (categoria política), que se desdobra como persuasão (categoria da linguagem) e a injustiça (categoria moral) e que recobre a falsidade (categoria ontológica).” (Chauí, Marilena. Prefácio. In: Rousseau: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: Mg editores associados, 1978, p. 14)

³⁸⁹ “Por direito penal se designa, inicialmente, o conjunto das normas jurídicas que, mediante a cominação de penas, estatuem os crimes, bem como dispõem sobre seu próprio âmbito de validade, sobre a estrutura e elementos dos crimes e sobre a aplicação e execução das penas e outras medidas nelas previstas.” Batista, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005, p. 50. Cf. Nilo Batista: “Podemos, assim, dizer que a missão do direito penal é a proteção dos bens jurídicos, através da cominação, aplicação e execução da pena. Numa sociedade dividida em classes, o direito penal estará protegendo relações sociais (ou “interesses”, ou “estados sociais”, ou “valores”)

universalidade liberal, e a sua própria legitimidade depende da suposta imparcialidade sobre os grupos em disputa, ainda que a sua heteronomia só seja acionada para restabelecer a lógica contratual das relações sociais, ou seja, para garantir a liberdade negativa³⁹⁰. Assim, o Estado só pode coagir sob a justificativa de salvaguardar/proteger o interesse da sociedade como um todo. Mas a igualdade formal favorece os interesses constituídos, regulando as dissensões que extrapolem as regras de reforma das instituições que se pretende reformar, de modo que os interesses representados de fato não são universais. O limite do dissenso é dado pelas premissas do modelo institucional preexistente. Trata-se de uma universalidade abstrata.

As premissas desse sistema têm em Hobbes o seu principal teórico, através da combinação entre a instrumentalidade da lei e a autoridade – heteronomia – do Estado policial³⁹¹. A legitimidade do Estado para arrogar-se como monopolizador da coerção está sustentada pelo modelo de representação do Estado, que segue a lógica da proteção dos interesses individuais, sobretudo da propriedade. Isso porque não se pressupõe mecanismos para reformar as bases do poder social. Significa dizer que esse modelo abstrato não poderia ter surgido a não ser como resposta à necessidade concreta de proteção do *status quo*.³⁹²

escolhidos pela classe dominante, ainda que aparentem certa universalidade, e contribuindo para a reprodução dessas relações.” Ibidem, p. 116. Quinney, citado pelo mesmo autor, diz: “Compreender que o sistema legal não serve à sociedade como um todo, mas serve os interesses da classe dominante, é o começo de uma compreensão crítica do direito criminal, na sociedade capitalista.” Ibidem, p. 33.

³⁹⁰ A funcionalidade da heteronomia estatal repõe as condições da igualdade formal do livre mercado: “O princípio da concorrência que dirige o mundo burguês-capitalista, não permite, como já dissemos, nenhuma possibilidade de vincular o poder político ao empresário individual” (**Pasukanis**, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 116/7) “É perfeitamente exato que ‘a igualdade de direitos’ no mercado cria uma forma específica de poder (...). (...) O poder, mesmo que não esteja ligado a um capitalista individual, pode permanecer um negócio privado da organização capitalista.” (Idem, p. 117)

³⁹¹ Segundo Villey, Hobbes é o fundador da filosofia do direito individualista moderno, do mito do contrato social e da ideia moderna de Estado. (**Villey**, Michel. Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 139) A função instrumental da lei estatal está associada à garantia da liberdade negativa, ou seja, da permissividade a tudo o que o Estado não proíbe. (Idem, p. 144) Essa concepção do Estado é amparada pela noção abstrata de contrato social. (Ibidem, p. 148) E afirma Macpherson sobre Hobbes: “Rejeitando os conceitos tradicionais de sociedade, justiça e lei natural, ele deduziu os direitos e os deveres políticos a partir dos interesses e das vontades dos indivíduos dissociados.” (**Macpherson**, C. B.. A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 14)

³⁹² Rousseau descreve o que teria sido o processo de persuasão da impessoalidade do poder político: “Destituído de razões legítimas para justificar-se e (...) sendo ele próprio esmagado por grupos de bandidos, (...) o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. (...) ‘Unamo-nos’, disse-lhes, ‘para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada

O critério de legitimidade que *justifica* os institutos jurídicos é a sua referência à aceitação social (interesse) de seus destinatários. Embora o Direito Penal seja presumivelmente formado por normas de caráter subsidiário, considerando que alguém só pode ser condenado por um ato ao final de uma ação penal, logicamente que todos os cidadãos de um Estado são destinatários em potencial da norma penal³⁹³. O ato criminoso individualiza um sujeito social predeterminado à aplicação da norma pela posição que ocupa no sistema (ele poderia ou não cometer o crime, mas já era o destinatário da norma enquanto a sua função latente era a dissuasão de ações conflitantes com o pressuposto normativo; por outro lado, aqueles que desfrutam da sua hegemonia não terão jamais motivo para questionar o sistema social que os favorece). Do contrário, se apenas o ato criminoso especificasse o destinatário da norma, o paradoxo levaria ao insustentável postulado de que as normas penais jamais se legitimariam.

O crime não legitima a repressão penal em resposta ao ato criminoso, como se o criminoso tivesse transposto o limite do pacto social. Só seria assim se o crime não tivesse causas sociais. Então, embora o crime desencadeie a persecução penal, uma vez que ele é uma tentativa de compensação da desigualdade, não há fundamento racional para a pena. Portanto, a questão problemática da legitimidade da dogmática penal está no fato de que a norma penal acaba ensejando um duplo tratamento dos cidadãos: de um lado, os protegidos socialmente; de outro, os marginalizados, aqueles a quem o confronto com as regras do sistema social pode não parecer tão desarrazoado pelo simples (e sensível) fato de que as mesmas regras que favorecem a uns os desfavorecem e, portanto, nenhuma mensagem lhe dão a não ser a da interdição. A norma elege o seu destinatário através da relação entre a finalidade normativa e o interesse de uma classe social em bens que não podem possuir, pois toda lei tem referência a um objeto da vida (bem jurídico), e a liberdade negativa tem o sentido de proteção de um objeto existente, a fim de gerar a abstenção de quaisquer violações ao direito a esse objeto.

um a posse daquilo que lhe pertence; instituíamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna (...)'” (**Rousseau**, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 274/5/7)

³⁹³ “Enquanto prática de conhecimento, as ciências sociais transformam a sociedade em múltiplos objetos teóricos e, nesse sentido, objetivam (coisificam) a sociedade.”(**Santos**, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. São Paulo: Graal, 2010, p. 14)

Por isso, a relação entre os incluídos e os excluídos da democracia liberal se reproduz na relação entre os protegidos e os perseguidos pelo sistema penal³⁹⁴. E, nessa medida, é equívoco chamar qualquer democracia liberal de Estado Democrático (enquanto gênero), confundindo seus fundamentos econômicos e seus fundamentos políticos. Pois ainda que o liberalismo político tenha a liberdade como valor, esse valor se revela contraditório em relação àqueles que são vulneráveis à perseguição penal pelo próprio lugar que ocupam na estrutura social. O Direito Penal é a expressão mais típica desta contradição das democracias liberais³⁹⁵: a dominação social.

Apesar de a democracia liberal prever formalmente a liberdade como regra, além dos inúmeros dispositivos que poderiam ser interpretados como postulados da promoção de direitos de igualdade, os direitos declarados não se refletem generalizadamente na sociedade. E não se pode entender o conceito de democracia como passível de realizar-se plenamente sem o complemento da igualdade social.

De fato, tal quadro prova que “(...) o problema do bem-estar de cada um não se esgota na ética do trabalho e da prudência individual. Não basta a ordem social favorecer o funcionamento do mercado e garantir o cumprimento dos contratos, se a contratação pressupõe a desigualdade de fato e tende a reforçá-la.”³⁹⁶

³⁹⁴ “Deste ponto de vista, a marginalização criminal revela o caráter ‘impuro’ da acumulação capitalista, que implica necessariamente os mecanismos econômicos e políticos do parasitismo e da renda. A esperança de socializar através do trabalho setores de marginalização criminal, se choca com a lógica da acumulação capitalista, que tem necessidade de manter em pé setores marginais do sistema e mecanismos de renda e parasitismo. Em suma, é impossível enfrentar o problema da marginalização criminal sem incidir na estrutura da sociedade capitalista, que tem necessidade de desempregados, que tem necessidade, por motivos ideológicos e econômicos, de uma marginalização criminal.” (Baratta, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do Direito Penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p. 190)

³⁹⁵ “Se o direito privado reflete mais diretamente as condições gerais de existência da forma jurídica enquanto tal, o direito penal representa a esfera na qual a relação jurídica atinge a maior tensão. O momento jurídico, aqui, destaca-se em primeiro lugar e mais claramente das práticas costumeiras e torna-se totalmente independente.” (Pasukanis, E. B.. *Teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 144)

³⁹⁶ Kuntz, Rolf. *Estado, mercado e direitos*. In, Kuntz, Rolf; Faria, José Eduardo. *Qual o Futuro dos Direitos? Estado, mercado e justiça na reestruturação capitalista*. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 32. “As contradições do capitalismo explicam que o mesmo processo que vincula o trabalhador ao trabalho (aceitando a brutalização de sua 'canga pessoal'), dirige o desempregado para o crime (aceitando os riscos da criminalização): a necessidade de sobrevivência em condições de privação. A força de trabalho integrada nos processos produtivos conhece a disparidade social da relação esforço/recompensa, e a força de trabalho excedente (excluída do consumo) desenvolve uma 'potencialidade' para o crime recorrendo a meios ilegítimos para compensar a falta de meios legítimos de sobrevivência: o sistema de controle do crime atua sobre o segmento da força de trabalho excedente [...], mas o objetivo real é a disciplina da força de trabalho ativa.” Santos, Juarez Cirino dos. *A criminologia radical*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1981, p. 29. “A reprodução das desigualdades é realizada pela reprodução da disciplina necessária ao regime de trabalho (relações de produção) e pelo controle político da força de trabalho (separação

A neutralidade do direito como técnica é desmentida pela História, que demonstra que se todo instrumento serve a um fim, o direito serve ao controle social. Em fins do século XVIII, por exemplo, os delitos contra a propriedade começaram a crescer consideravelmente à medida que aumentavam as massas empobrecidas.³⁹⁷ E, com isso, a criação de uma lei específica para combater delitos contra a propriedade passou a ser uma das principais preocupações da burguesia urbana emergente.³⁹⁸

Assim, afirma Juarez Cirino que “a hegemonia do capital depende, especialmente, da definição legal do conceito burguês de crime: descreve, nas formas superestruturais do Direito, as ações contrárias à estrutura das relações sociais em que assenta o seu poder de classe.”³⁹⁹ E continua o mesmo autor:

A tese da lei como "expressão direta" dos interesses das classes dominantes (que controlam os meios de produção material e reprodução ideológica da sociedade) define o comportamento da classe trabalhadora, normalmente, como crime, porque se opõe aos interesses das classes dominantes, e à lei que os expressa. O crime é, simultaneamente, produto das estruturas econômicas e políticas do capitalismo e evento proto-revolucionário, como desafio às relações de propriedade existentes ou forma de

trabalhador – meios de produção). A reprodução de marginalizados sociais favorece a superexploração do trabalho (de condenados e ex-condenados) [...]" Ibidem, p. 33.

³⁹⁷ **Kirchheimer**, Otto; **Rusche**, Georg. Punição e Estrutura Social. 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2004, p. 137

³⁹⁸ Ibidem, p. 33. Na fase denominada por Marx como de “acumulação primitiva do capital”, a população concentrada nas cidades torna-se perigosa, porque não tem trabalho e tem fome. Conforme Otto Kirchheimer e Georg Rusche, “durante este período, (...) o número de condenações cresceu em torno de 540%. Engels comentou: ‘A necessidade deixa ao trabalhador a escolha entre morrer de fome lentamente, matar a si próprio rapidamente, ou tomar o que ele precisa onde encontrar - em bom inglês, roubar. E não é motivo para surpresa que muitos deles prefiram o roubo à inanição ou ao suicídio’ (Ibidem, p. 137). As conclusões do estudo de Ivan Jankovic, de 1977, dão conta de que “(...) o agravamento das condições econômicas, isto é, o aumento do desemprego, corresponde a uma maior rigidez das sanções penais, isto é, um incremento das taxas de encarceramento. O núcleo da argumentação está ancorado no princípio *less eligibility*: as penas se tornam tão pesadas que, por piores que sejam as condições oferecidas ao trabalhador ‘livre’, elas ainda são preferíveis ao *status* de criminoso ‘punido’.” (De Giorgi, Alessandro. A miséria governada através do sistema penal. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2006, p. 49) “Sobre a relação entre a miséria e a “criminalidade”, Otto Kirchheimer e Georg Rusche relatam que “descrevendo a conexão íntima entre a taxa de criminalidade e as condições econômicas, Pike argumenta que as tabelas criminais inglesas, de 1810 em diante, indicavam que tempos difíceis, de competição elevada ou de diminuição da demanda de força de trabalho, eram seguidos por crescimento em condenações por furto ou delitos mais graves, enquanto tempos melhores eram acompanhados por um decréscimo desse índice.” (Kirchheimer, Otto; Rusche, Georg. Punição e Estrutura Social. 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2004, p. 138)

³⁹⁹ **Santos**, Juarez Cirino dos. *A criminologia radical*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1981, p. 34. De outro lado, os crimes contra o patrimônio, do ponto de vista da criminalização dessas condutas, representam a chancela de todo o sistema desigual de distribuição de renda. Trata-se da última instância que atua na manutenção do *status quo* de um sistema baseado na exploração da força de trabalho, cada vez mais excedente, e na propriedade privada que se concentra às suas custas

manifestação da violência pessoal dos marginalizados sociais contra o poder organizado das classes dominantes (Estado) que legaliza a violência de classe dos criminosos reais, que estão no poder. O controle social de classe tem, na prisão, a sua instituição central, e na polícia o seu agente principal (...).⁴⁰⁰

Assim, conforme Alessandro Baratta,

"a criminalidade não seria um dado ontológico preconstituído, mas uma realidade social construída pelo sistema de justiça criminal através de definições e da reação social; o criminoso não seria um indivíduo ontologicamente diferente, mas um *status* social atribuído a certos sujeitos selecionados pelo sistema penal", por estarem em posição de interesse antagônica, ou seja, por não lhes interessar em nada o respeito sacralizado à propriedade privada diante de uma privação material absoluta ou que simplesmente impeça o desenvolvimento de suas potencialidades, restringidas ao imediatismo da subsistência sob a permanente ameaça da precarização de suas condições."⁴⁰¹

A função primária do direito penal é a criminalização de condutas que contrariam as regras de mercado, ao mesmo tempo em que intimida ações de oposição ao sistema capitalista. Criminalizar as ações contrárias à estrutura econômica significa proteger a propriedade privada dos meios de produção e o produto do trabalho social, fundamentos da ordem social burguesa. Por um lado, garante-se que a mobilidade social se dê apenas através das regras de circulação de capital que garantem a propriedade dos meios de produção. Por outro, sua atuação dissuasória imobiliza aqueles que estão fora do mercado de trabalho, que poderiam se tornar uma ameaça se se conscientizassem de que nada teriam a perder em situações nas quais não é racional obedecer à lei.

Assim, as funções primária e secundária do sistema penal se articulam para a manutenção da propriedade privada dos meios de produção e para a circulação de mercadorias, em benefício exclusivo da acumulação capitalista. Por isso, afirma Zaffaroni que “a questão geral do direito desigual extraída da contradição entre igualdade formal do sujeito jurídico na venda da força de trabalho e desigualdade real

⁴⁰⁰ Santos, Juarez Cirino dos. *A criminologia radical*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1981, p. 20/21.

⁴⁰¹ Baratta, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia de direito penal*. Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 3ª ed., 2002, p. 11.

dos indivíduos concretos no consumo da força de trabalho, apareceria no direito penal de outro modo: a igualdade formal do sujeito jurídico ocultaria a desigualdade real de indivíduos concretos, em chances de criminalização”⁴⁰²

Através da individualização dos conflitos e sua respectiva processualização judicial, a dogmática jurídica nada mais fez do que tentar atomizar a realidade social⁴⁰³: graças aos diversos mecanismos de dispersão das contradições, o Estado de Direito pode institucionalizar os antagonismos capazes de desagregar as estruturas vigentes.⁴⁰⁴ Assim, “(...) no limite, controles punitivo-repressivos com essas características já não teriam como alvo sujeitos individuais, mas sujeitos coletivos, que passam a ser tratados institucionalmente como grupos disfuncionais – portanto, geradores em potencial de problemas.”⁴⁰⁵

Assim, ao mesmo tempo em que não há mediação do sistema político⁴⁰⁶, há uma dissociação entre a dogmática e a realidade, pois a realidade é contraditória e os destinatários da norma ocupam posições sociais estruturalmente antagônicas. Portanto,

⁴⁰² **Santos**, Juarez Cirino dos. “Prefácio”: In: **Baratta**, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal*. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002, p. 15.

⁴⁰³ "Para a consecução desse processo de intermediação formalizadora das relações sociais, promovendo em termos concretos uma atomização, autonomização e individualização dos conflitos de interesses, exige-se um conjunto de categorias abstratas capaz de permitir à dogmática jurídica situar-se de maneira distanciada – e, portanto, 'despolitizada' – dos antagonismos reais." **Faria**, José Eduardo. *O Judiciário e o desenvolvimento sócio-econômico*. In: **Faria**, José Eduardo (org.). *Direitos Humanos, direitos sociais e justiça*. São Paulo: Malheiros, 2002, p. 21.

⁴⁰⁴ **Zaffaroni**, Eugenio Raúl, *Manual de direito penal brasileiro: parte geral*, 4ª ed., São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 57.

⁴⁰⁵ **Faria**, José Eduardo. *Estado, sociedade e direito*. In, **Kuntz**, Rolf; **Faria**, José Eduardo. *Qual o Futuro dos Direitos? Estado, mercado e justiça na reestruturação capitalista*. São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 117. A relação dos mecanismos seletivos do processo de criminalização com a estrutura e as leis de desenvolvimento da formação econômico-social, fazendo com que a seleção legal de bens e comportamentos lesivos institua desigualdades simétricas, de um lado, garantiria privilégios da classe dominante com a proteção de seus interesses e imunização de seus comportamentos lesivos, ligados à acumulação capitalista; de outro, promoveria a criminalização da classe dominada, selecionando comportamentos típicos dessa classe (ou seja, contrários às relações de produção dominantes) em tipos penais. Desse modo, a reprodução da desigualdade capitalista se daria em duas direções: maior efetividade de controle do desvio disfuncional à valorização do capital, como os crimes contra a propriedade, e maior imunidade do desvio funcional ao sistema por grupos integrados aos processos de acumulação. **Santos**, Juarez Cirino dos. “Prefácio”: In: **Baratta**, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal*. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002, p. 14/15.

⁴⁰⁶ Alessandro Baratta fala de uma "crise da política, dos partidos, dos sistemas representativos: a potencialidade dos conflitos que aumenta devido às distorções do desenvolvimento não encontra mediação suficiente no sistema político." **Baratta**, Alessandro. *Defesa dos direitos humanos e política criminal*. In: *Discursos Sediciosos: crime, direito e sociedade*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos Editora, 1997, p. 65.

do ponto de vista de uma sociedade de classes (dominação), é fundamental distinguir a posição de classe do sujeito quando da aplicação da norma universal. Isso explica porque, enfim, a dogmática acaba confundindo-se com o *status quo*, em nome da paz e do bem comum⁴⁰⁷?

O contrato social hobbesiano é a única teoria apta a legitimar a representação democrática da autonomia dos interesses privados. Trata-se da legitimação da intervenção estatal, através do monopólio do poder punitivo, para a garantia da ordem social, ou seja, para assegurar a garantia dos contratos entre sujeitos desiguais em que a subsistência passa a ser regulada pelo livre mercado baseado na propriedade privada⁴⁰⁸. Na reconstrução histórica de Zaffaroni, por exemplo, a ideologia de justificação da sociedade foi elaborada sobre a ideia do contrato: uma sociedade de iguais que contratam entre si e obedecem a um contrato legitimador do direito penal⁴⁰⁹. O objetivo do contrato é a ordem social que justifica a coerção contra a ameaça de uma suposta "volta à natureza", através de uma imaginária "guerra de todos contra todos".⁴¹⁰ Mas o que caberia perguntar é se "(...) existirá de fato uma guerra de todos contra todos, ou, pelo contrário, uma guerra de *alguns* contra *outros*?"⁴¹¹ Afinal, "que significarão

⁴⁰⁷ Afirma Nilo Batista: "(...) que significarão 'interesses do corpo social' numa sociedade dividida em classes, na qual os interesses de uma classe são estrutural e logicamente antagônicos aos da outra?" (Batista, Nilo. Introdução crítica ao direito penal brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005, p. 21) "[...] a partir da pretensão de objetividade e neutralidade das concepções jurídicas do positivismo normativista, muitas vezes são ocultados os conflitos sócio-econômico-políticos -- conflitos esses apresentados por tais concepções como relações interindividuais passíveis de harmonização pelo direito positivo." Faria, José Eduardo. (*O Judiciário e o desenvolvimento sócio-econômico*. In: Faria, José Eduardo (org.). *Direitos Humanos, direitos sociais e justiça*. São Paulo: Malheiros, 2002, p. 25.)

⁴⁰⁸ Aí reside o caráter totalitário do sistema capitalista, cuja lógica não pode admitir alternativas políticas concorrentes, a fim de que a lei da oferta e da procura permita o lucro através do livre comércio. O capitalismo mantém as suas características intrínsecas em sua versão neoliberal. Segundo Faria, as regras de mercado instrumentalizam pessoas como coisas, e na medida em que "as obrigações públicas vão sendo reduzidas ao conceito de mercadoria e convertidas em negócios privados, diante dos 'imperativos categóricos da economia globalizada, como a produtividade, a competitividade e a acumulação levadas ao extremo', os não-consumidores passam à condição de 'sem-direitos'." (Faria, José Eduardo. Estado, sociedade e direito. In: Kuntz, Rolf; Faria, José Eduardo. Qual o Futuro dos Direitos? Estado, mercado e justiça na reestruturação capitalista. São Paulo: Max Limonad, 2002, p.114) E Rousseau também poderia estar se referindo ao caráter totalitário do capitalismo ao afirmar: "E quais poderão ser as cadeias da dependência entre homens que nada possuem? Se me expulsam de uma árvore, sou livre de ir a uma outra; se me perseguem num certo lugar, que me impedirá de ir para outro? (...) é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não viver sem o outro (...)." (Rousseau, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 264)

⁴⁰⁹ Zaffaroni, Eugenio Raúl, Manual de direito penal brasileiro: parte geral, 4ª ed., São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 260.

⁴¹⁰ Zaffaroni, Eugenio Raúl. Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal. Rio de Janeiro: Revan, 1991, p. 49.

⁴¹¹ Batista, Nilo. Introdução crítica ao direito penal brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005, p. 20.

‘interesses do corpo social’ numa sociedade dividida em classes, na qual os interesses de uma classe são estrutural e logicamente antagônicos aos da outra?”⁴¹²

Desse modo, o antagonismo social se revela tanto na competição entre os indivíduos quanto na disputa de poder pela classe excluída⁴¹³. O ponto de apoio do individualismo é a segurança que o Estado pode proporcionar aos indivíduos a partir da premissa de que a sua vontade não pode coincidir sobre os mesmos objetos no capitalismo, e isto porque o direito de propriedade é a pedra basilar da troca de mercadorias.

E se a democracia seria o sistema político tendencialmente menos reacionário, por permitir algum grau de conflito social institucionalizado⁴¹⁴, também é certo que a ciência jurídica sempre buscou estabilidade como superação do complexo e do contraditório⁴¹⁵. Essa plasticidade torna a democracia liberal mais adequada ao capitalismo do que o próprio autoritarismo puro, uma vez que, segundo Marcuse, os interesses individuais em competição são incapazes de gerar um sistema sustentável para a continuidade do todo, devendo impor-se uma autoridade imparcial⁴¹⁶, ao menos

⁴¹² Idem, p. 21.

⁴¹³ E, dado o caráter de acumulação capitalista, a complexidade decorrente do próprio desenvolvimento amplia os antagonismos de classe na medida em que acelera o processo de concentração e centralização do capital, (**Faria**, José Eduardo. Eficácia Jurídica e Violência Simbólica: o direito como instrumento de transformação social. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo: 1988, p. 133.), e dessa forma maior relevância assume o direito penal como fator decisivo para a conservação da desigualdade. O direito civil estabelece o direito do proprietário, e o direito penal pune a sua transgressão.

O conceito de classes sociais antagônicas está estritamente relacionado com o conceito de mais-valia. Segundo Lukács, “the Marxist interpretation of surplus value already exposed the class stratification between bourgeoisie and proletariat.” (**Lukács**, Georg. Lenin: a study on the unity of his thought. New York: Verso, 2009, p. 42) E afirma Slavoj Zizek: “Marx localizó el antagonismo capitalista elemental em la oposición entre el valor-de-uso y el valor-de-cambio: en el capitalismo, los potenciales de esta oposición están totalmente actualizados, el dominio de los valores-de-cambio adquieren autonomía, se transforman en el espectro auto-propulsante del capital especulativo, que sólo utiliza las capacidades productivas y las necesidades de las personas reales como su encarnadura temporal descartable.” (**Zizek**, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004, p. 108)

⁴¹⁴ Na definição de Luigi Ferrajoli, democracia é o regime político que consente o conflito controlado, e legitima a transformação social por meio do dissenso (**Ferrajoli**, Luigi. Direito e Razão. São Paulo: RT, 2006, p. 871). Segundo René Ariel Dotti “(...) o *conflito* é uma forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades que implica em choques para o acesso e a distribuição de recursos escassos.” (**Dotti**, René Ariel. Curso de Direito Penal. Rio de Janeiro: Forense, 2001, p. 428)

⁴¹⁵ **Tavares**, Juarez. Teoria do injusto penal. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 3. “Desde que se proponha a elucidar o conceito de injusto, como condição básica da contradição entre um determinado comportamento e as normas que o proíbem ou o impõe, (...). Ao dogma da possibilidade de um conceito estável corresponde necessariamente um modelo determinista de verificação. Com isso, afigura-se, primeiramente, que o conceito estável deve refletir uma realidade igualmente estável; em segundo lugar, tendo em vista que a realidade é estável, os períodos ou fenômenos de instabilidade devem ser compreendidos como perturbações da ordem natural e tendem a reverter-se.” (**Tavares**, Juarez. Teoria do injusto penal. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 4/5)

⁴¹⁶ **Marcuse**, Herbert. Razão e revolução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 166.

no que diz respeito à garantia das normas funcionais ao sistema liberal. Pois esse mesmo mecanismo tem a sua função negativa acionada diante dos questionamentos do pacto individualista da igualdade formal e da democracia representativa, por ocasião dos quais os sujeitos coletivos passam a ser criminalizados como grupos disfuncionais.⁴¹⁷

A ambigüidade da democracia se reflete no direito⁴¹⁸ e se revela em sua dupla face: em ser limitador ele previne a sociedade contra retrocessos políticos (como a usurpação do poder); mas consegue isso através do auto-referenciamento do sistema normativo, sempre relacionado aos interesses da classe social dominante e forjado em favor da reprodução de seus interesses. A dogmática jurídica é destinada à plasticidade funcional à dominação social⁴¹⁹. Assim, a efetividade da lei revela-se como uma questão de decisão política⁴²⁰, em que a racionalidade técnico-instrumental da norma justifica os conflitos sociais⁴²¹. A finalidade de uma norma sempre tende a ser revelada pela sua

⁴¹⁷ **Faria**, José Eduardo. "Estado, sociedade e direito". In Qual o futuro dos direitos? São Paulo: Max Limonad, 2002, p. 117. Assim, "a criminalidade não seria simples comportamento violador da norma, mas 'realidade social' construída por juízos atributivos, determinados, primariamente, pelas meta-regras e, apenas secundariamente, pelos tipos penais: juízes e tribunais seriam instituições determinantes da 'realidade'." (**Baratta**, Alessandro. Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia de direito penal. Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 3ª ed., 2002, p. 12)

⁴¹⁸ "É pelo Direito que o Estado aparece como legal, como 'Estado de Direito', e o Direito Penal faz com que a dominação não seja vista como violência, mas como legal e legítima." (**Costa**, Yasmin Maria Madeira da. O significado ideológico do sistema punitivo brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 2005, p. 12) E ainda: "Pois, embora inadmitindo e neutralizando sua relação com o político, o fio cientificista com o qual a Dogmática tece a construção sistemática é o mesmo fio liberal com o qual promete enquadrar juridicamente o exercício da violência física pelo Estado moderno." (**Andrade**, Vera Regina Pereira de. A ilusão de segurança jurídica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p. 128)

⁴¹⁹ A plasticidade funcional aperfeiçoa-se com o julgamento, depois da manipulação da técnica dogmática, visando à estabilização social. "Sem dúvida, o jurista pode prever uma maior ou menor capacidade de adaptação aos fatos. Pode, por exemplo, ao lado do direito escrito, considerar igualmente as regras não escritas que surgem progressivamente na prática do Estado, mas isto nada muda em sua posição de princípio em relação à realidade. Uma certa discordância entre a verdade jurídica e a verdade que é o objeto da pesquisa histórica e sociológica é inevitável." (**Pasukanis**, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 123)

⁴²⁰ A efetividade da lei implica a sua promulgação e a sua aplicação. Nilo Batista é apenas um dos que afirmam o caráter político do Direito, já apontado por Tobias Barreto, que afirmou que o conceito de pena não é um conceito jurídico, mas um conceito político, e que ela é considerada, no entanto, como consequência lógica do direito. (**Batista**, Nilo. Introdução crítica ao direito penal brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005, p. 44) E Tavares: "(...) entende Naucke que a decisão acerca de sua antijuridicidade continua constituindo uma questão de suprapositividade, porque não se trata de simples subsunção do fato à norma, senão de se determinarem os limites da esfera de liberdade daqueles que se dedicam a participar do trânsito." (**Tavares**, Juarez. Teoria do injusto penal. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 13) "Inversamente, se colocarmos entre parênteses o ponto de vista jurídico, poderemos perceber em cada decisão do parlamento, não um ato de Estado, mas uma decisão tomada por um grupo ou clã determinados (que agem tão motivados por motivos individuais egoísticos ou por motivos de classe como qualquer grupo). O teórico mais externado do normativismo, Kelsen, conclui que, em geral, o Estado só existe como produto de pensamento, como sistema fechado de normas e de obrigações." (**Pasukanis**, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 123)

⁴²¹ "A necessidade da reflexão epistemológica neste período é, pois, a de mostrar, ainda que de forma ínvia e mistificatória, que, num processo histórico de hegemonia científica as consequências são as únicas causas da ciência e que, se é nelas que se deve procurar a justificação desta, é nelas também que se devem

consequência prática. Afinal, toda justificação instrumental encobre a sua inteligibilidade teleológica. E é enquanto sistema fechado que a dogmática penal, alijada das especificidades do sujeito e da materialidade da vida⁴²², reproduz-se como operadora da igualdade formal, através do conceito de sujeito de direito.

O efeito da dissociação entre o direito e as necessidades da vida revela a natureza determinista da dogmática⁴²³. Pretendendo-se alheia às contradições do ser social, ela reproduz o *status quo*. E se em uma democracia a relação entre o que é permitido e o que é proibido deveria atender a princípios igualitários⁴²⁴, isso não ocorre porque a liberdade negativa – e não a realização material da liberdade – é o paradigma tanto do direito civil quanto do direito penal, acionado quando aquele é transgredido.

Assim, através da individualização dos conflitos e sua respectiva judicialização, a dogmática institucionaliza a atomização social: graças aos diversos mecanismos de codificação das contradições sociais, o Estado de Direito pode institucionalizar os antagonismos capazes de desagregar as estruturas vigentes.⁴²⁵ Segundo Faria,

“(...) fazendo da racionalidade formal a pedra de toque de suas construções idealizantes, os paradigmas do liberalismo jurídico foram desenvolvidos a partir de uma dupla crença: de um lado, seus teóricos acreditavam que a politização total dos

procurar os limites da justificação.” (Santos, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. São Paulo: Graal, 2010, p. 28)

⁴²² “(...) a exclusão do sujeito está imbricada no processo de legitimação, objetivo de constituição do injusto, (...)” (Tavares, Juarez. Teoria do injusto penal. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 11) “O conceito de conduta, portanto, não importa se causal, final, social ou funcional, ainda que tenha como pressuposto de sua manifestação um autor, não faz ressaltar a questão do sujeito, justamente porque o toma como mero elemento lógico de uma cadeia de imputações, sem consideração às suas reais condições políticas de sujeito deliberativo. (Tavares, Juarez. Teoria do injusto penal. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 10).” “Enquanto prática de conhecimento, as ciências sociais transformam a sociedade em múltiplos objetos teóricos e, nesse sentido, objetivam (coisificam) a sociedade.” (Santos, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. São Paulo: Graal, 2010, p. 14) “Essa valorização global da nossa práxis torna possível que a técnica – que, como já referi, é um instrumento indispensável na construção da sociedade comunicativa – se converta numa dimensão da prática e não, ao contrário, como hoje sucede, que a prática se converta numa dimensão da técnica.” (Idem, p. 44)

⁴²³ “(...) o processo de criminalização é o mais poderoso mecanismo de reprodução das relações de desigualdade (...)” (Santos, Juarez Cirino. Prefácio. In Criminologia crítica e crítica do direito penal. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p. 18).

⁴²⁴ Assim, “o sistema penal é apresentado como *igualitário*, atingindo igualmente as pessoas em função de suas condutas, quando na verdade seu funcionamento é *seletivo*, atingindo apenas determinadas pessoas, integrantes de determinados grupos sociais, a pretexto de suas condutas. (...) O Estado primeiro *inventa* para depois *combater* o crime (...)” (Batista, Nilo. Introdução crítica ao direito penal brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005, p. 21.)

⁴²⁵ Zaffaroni, Eugenio Raúl, Manual de direito penal brasileiro: parte geral, 4ª ed., São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 57.

conflitos poderia gerar um dissenso de proporções incontroláveis, e, de outro, que a racionalização desse mesmo dissenso poderia conduzir a utopias socializantes, onde a ênfase à racionalidade material dissolveria as liberdades públicas e as garantias individuais. Ao apresentar-se como um sistema coerentemente articulado e hierarquizado de normas, a ordem jurídica liberal almeja a institucionalização dos antagonismos, convertendo assim o direito tanto num instrumento de manutenção das contradições básicas de uma sociedade quanto numa força de coesão refletindo um certo consenso de valores.”⁴²⁶

Em uma sociedade dividida, os direitos subjetivos implicam a manutenção dessa divisão. E uma vez que a proteção penal dos bens jurídicos atende ao valor atribuído à propriedade, a função do direito penal revela a função do Estado. O direito penal desnuda a função personalista dos direitos subjetivos⁴²⁷.

Por isso, aquilo que se chama de *direito penal do inimigo* não é nada mais do que a delimitação do direito de exceção que convive com os estados democráticos no capitalismo⁴²⁸. Não se pode aceitar uma explicação parcial da seletividade penal, como se ela se tratasse de uma questão cultural ou política apenas, quando se trata de uma seletividade pré-programada segundo critérios sócio-econômicos classistas.

Afinal, aquilo que se justifica instrumentalmente esconde os seus objetivos mediatos de aplicação. E é enquanto sistema fechado⁴²⁹ que a dogmática penal, alijada das

⁴²⁶ **Faria**, José Eduardo. Eficácia Jurídica e Violência Simbólica: o direito como instrumento de transformação social. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo: 1988, p. 134. No entanto, apesar de a retórica liberal procurar afirmar exatamente o contrário, “tal consenso repousa sobre a diferença social, econômica, política e social. E é por esse motivo que ele tem de ser forjado pelo poder na perspectiva de uma legalidade difusa e capaz de encobrir as desigualdades materiais, os confrontos hegemônicos e as frustrações de expectativas”. (**Faria**, José Eduardo. Eficácia Jurídica e Violência Simbólica: o direito como instrumento de transformação social. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo: 1988, p. 134). Pois “o conflito tem essencialmente uma raiz de classe, própria dos grupos que disputam entre si a obtenção do poder, que, por sua vez, diagrama e representa a hierarquia dos fatores de produção.” (**Elbert**, Carlos Alberto. Manual básico de criminologia. Porto Alegre: Ricardo Lenz, 2003, p. 152/153).

⁴²⁷ “Se o direito privado reflete mais diretamente as condições gerais de existência da forma jurídica enquanto tal, o direito penal representa a esfera na qual a relação jurídica atinge a maior tensão. O momento jurídico, aqui, destaca-se em primeiro lugar e mais claramente das práticas costumeiras e torna-se totalmente independente.” (**Pasukanis**, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 144)

⁴²⁸ “A jurisdição criminal do Estado burguês é o terror de classe organizado que só se distingue em certo grau das chamadas medidas excepcionais utilizadas durante a guerra civil.” (**Pasukanis**, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 151)

⁴²⁹ “(...) a exclusão do sujeito está imbricada no processo de legitimação, objetivo de constituição do injusto, (...)” (**Tavares**, Juarez. Teoria do injusto penal. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 11) “O conceito de conduta, portanto, não importa se causal, final, social ou funcional, ainda que tenha como pressuposto de sua manifestação um autor, não faz ressaltar a questão do sujeito, justamente porque o toma como mero elemento lógico de uma cadeia de imputações, sem consideração às suas reais condições

especificidades do sujeito e da materialidade da vida, reproduz-se como operadora da igualdade formal, através do conceito de sujeito de direito⁴³⁰. A igualdade formal serve como pretexto para a aplicação discriminatória de sanções por um operador dito imparcial⁴³¹.

E isso se dá através do sistema conceitual, que permite um grau de abstração suficiente para abarcar a generalidade dos casos concretos, operação que não se pretende justificar cognoscitivamente, mas praticamente, “traduzindo o modelo em que o paradigma funcionalmente se expressa e em nome do qual pretende legitimar o seu ideal de Ciência.”⁴³²

Quais as necessidades da heteronomia e quais os seus limites, além dos quais a desobediência civil se legitima até mesmo em face do ordenamento jurídico pactuado, e ainda mais nas condições de dominação social? Como pode ser compreendida a articulação entre a estrutura democrática formal e as formas de interação social? E, caso essa articulação não possa se legitimar, qual o fundamento da desobediência civil? Essas são algumas das questões que decorrem da investigação filosófica sobre a

políticas de sujeito deliberativo. (Tavares, Juarez. Teoria do injusto penal. Belo Horizonte: Del Rey, 2002, p. 10).” “Enquanto prática de conhecimento, as ciências sociais transformam a sociedade em múltiplos objetos teóricos e, nesse sentido, objetivam (coisificam) a sociedade.” (Santos, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. São Paulo: Graal, 2010, p. 14)

⁴³⁰ “O homem se envolve em contratos, relações de troca, e outros compromissos, simplesmente como sujeito abstrato do capital ou da força-de-trabalho, ou de algum outro bem ou dispositivo socialmente necessário. Conseqüentemente, a lei só pode ser universal e tratar os indivíduos como iguais enquanto permanecer abstrata. O Direito é, pois, mais uma forma do que um conteúdo. A justiça dispensada pela lei desempenha seu papel sob a *forma geral* de transação e de interação, enquanto que as variedades concretas da vida individual aparecem apenas como a soma de circunstâncias atenuantes ou agravantes. A lei, enquanto universal tem, pois, um aspecto negativo. Ela envolve, necessariamente, um elemento de acaso, e sua aplicação a um caso particular engendrará imperfeição, injustiça e sofrimento.” (...) “É verdade, ao mesmo tempo, que a igualdade abstrata dos homens diante da lei não elimina suas desigualdades materiais, nem supera em nenhum sentido, a contingência geral que limita a condição econômica e social que eles possuem. (...) a igualdade humana também significa para ele um igual *direito* de todos à propriedade. Firmando-se no seu princípio de igualdade fundamental, a lei é capaz de retificar certas injustiças flagrantes, sem transtornar a ordem social que abriga a injustiça como elemento constitutivo de sua existência.” (Marcuse, Herbert. Razão e revolução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 184/5)

⁴³¹ “Quanto mais esta luta se torna aguda e violenta, mais a dominação de classe tem dificuldades de se realizar no interior da forma jurídica. Neste caso, o tribunal ‘imparcial’ com suas garantias jurídicas é substituído por uma organização direta da violência de classe, cujas ações são geradas exclusivamente por considerações de oportunidade política.” (Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 154)

⁴³² Andrade, Vera Regina Pereira de. A ilusão de segurança jurídica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p. 158.

compatibilidade entre a autonomia e a universalidade, ou, em termos políticos, entre a liberdade e a igualdade.

De outro lado, do ponto de vista dos marginalizados, também é inexigível que tolerem situações que contrariam as possibilidades de sobrevivência social na legalidade. A legalidade que, nesse contexto, confirma a sua função legitimadora⁴³³. Pasukanis desnudou a questão de modo direto:

“A não submissão à norma, a violação da norma, a ruptura da forma normal das relações e os conflitos que daí resultam constituem o ponto de partida e o principal conteúdo da legislação arcaica. O normal, ao contrário, não é fixado como tal; ele simplesmente não existe. A necessidade de fixar e de determinar de maneira precisa a extensão e o conteúdo dos direitos e dos deveres recíprocos só surgiu onde a existência calma e pacífica foi turbada. Deste ponto de vista, Bentham tem razão, ao dizer que a lei criou o direito ao criar o delito. A relação jurídica adquiriu historicamente o seu caráter específico, sobretudo, em relação com a violação do direito.”⁴³⁴

Ora, o fato de que as leis criam os crimes já faria suspeitar que a dogmática está ligada à dominação de classes, e portanto à opressão, que não pode ser tolerada em uma democracia, já que em sua origem esta se legitimou em oposição ao autoritarismo. Por isso, nenhuma forma de opressão pode legitimar-se em uma democracia, mesmo que se dê em nome do bem comum⁴³⁵. Os desdobramentos disso apontam logicamente para a desobediência civil. Afinal, são inevitáveis as questões de Faria:

⁴³³ “Enquanto ideologia jurídico-penal dominante, o discurso dogmático, traduzido num exercício de representações, constitui um programa para a ação, sendo eminentemente positivo, configurador de sentido. Mas comporta, simultaneamente, uma representação ilusória da realidade em função da qual aquele sentido mesmo é produzido. Contem assim um duplo código: junto à mensagem tecnológica (programadora) encontra-se uma evidente mensagem legitimadora do Direito e do sistema penal (...).” (Andrade, Vera Regina Pereira de. A ilusão de segurança jurídica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p. 138)

⁴³⁴ Pasukanis, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 144.

⁴³⁵ Sobre a função real de neutralização: “(...) existirá de fato uma guerra de todos contra todos, ou, pelo contrário, uma guerra de *alguns* contra *outros*? Que guerra é essa? Por que alguns desejam guerrear contra outros? Se o direito não cai do céu, mas é elaborado por homens, qual a posição dos homens que o editam nessa guerra? Não prorromperá ela *apesar* do direito penal? Evitada a guerra, quem ganha e quem perde com essa ‘paz’ que o direito penal assegurou? (Nilo Batista. Introdução crítica ao direito penal brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005, p., 20)

“Ou, o que é o mesmo, qual o fundamento da obediência? Segundo Faria, “(...) a pergunta original *por que obedecer?* pode ser desdobrada numa série de outras questões. Por que motivo as normas são e precisam ser acatadas? De que modo é possível selecionar os valores prioritários e fazer com que essa escolha seja legítima? Qual o papel do dissenso no processo nomogenético? A legitimidade situa-se no ato de instauração de um regime político e de sua ordem jurídica, mediante a formação do consenso em torno de sua agenda de problemas ou ela pode ser avaliada, obtida ou refutada pelo exercício do poder?” (Faria, José Eduardo. Poder e legitimidade. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978, p. 26)”⁴³⁶

De fato, os movimentos sociais são os agentes históricos das mudanças da sociedade⁴³⁷. Na medida em que tais movimentos se definem por oposição aos interesses constituídos, a função que podem aproveitar da dogmática penal é justamente a função garantista que a caracterizou contra o autoritarismo absolutista. Apenas desse modo a dogmática ganha sentido progressista na dialética histórica.

Assim, a crise do capitalismo⁴³⁸ seria acompanhada do imperativo de se reconhecer pelo menos a exculpação de fatos puníveis em situações adversas normais⁴³⁹, uma vez que a sociedade atual se caracteriza pela *normalização da*

⁴³⁶ Faria, José Eduardo. Poder e legitimidade. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978, p. 121.

⁴³⁷ "Declarado o direito à igualdade, a sociedade pode instituir formas de reivindicação para criá-lo como direito real." (Chauí, Marilena. "A sociedade democrática". In Introdução crítica ao direito agrário. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002, p. 335.) O direito à igualdade é previsto pelo art. 5º, *caput*, da CF.

⁴³⁸ “Talvez não seja uma coincidência fortuita o fato de que se assiste à crise da tradicional ideologia legitimante do cárcere – sobre a “reeducação” e a reinserção -, no mesmo momento em que a estratégia conservadora do sistema deixa cair o mito da expansão ilimitada da produtividade e do pleno emprego. Esta estratégia, conduz, de fato, a uma ‘democracia autoritária’, a uma sociedade em que se torna sempre mais alta a barreira que divide a população garantida da zona sempre mais vasta da população marginalizada e excluída da dinâmica do mercado oficial de trabalho. Nesta situação, o ‘desvio’ deixa de ser uma ocasião – difusa em todo o tecido social – para recrutar uma restrita população criminosa, como indica Foucault, para transformar-se, ao contrário, no *status* habitual de pessoas não garantidas, ou seja, daqueles que não são sujeitos, mas somente objetos do novo ‘pacto social’.” (Baratta, Alessandro. Criminologia crítica e crítica do Direito Penal. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p. 195/6)
E o STJ já entendeu que a previsão da reforma agrária pela Constituição (art. 184), implica o reconhecimento de um destinatário desse direito, donde a licitude da ocupação de terras com fins de pressionar por políticas sociais (STJ, 6ª T., HC 4399-SP – j. 12.3.96)

⁴³⁹ "A situação de exculpação definida como *desobediência civil* tem por objeto *ações* ou *demonstrações públicas* de bloqueios, ocupações, etc., realizadas em defesa do bem comum, ou de questões vitais da população (...) se baseia na existência objetiva de injusto mínimo, e na existência subjetiva de motivação pública ou coletiva relevante, ou, alternativamente, na desnecessidade de punição, porque os autores não são criminosos – portanto, a pena não pode ser retributiva e, além disso, a solução dos conflitos sociais não pode ser obtida pelas funções de prevenção especial e geral atribuídas à pena criminal." (Santos,

anormalidade ou pela *banalização da adversidade*. Nesse caso, a exculpação não se daria em situações excepcionais, mas em situações comuns, e por essa razão exculpáveis. Do contrário se aceitaria de antemão a banalização da injustiça, como se ela, em nenhum limite, justificasse a ilegalidade.

Afinal, é preciso lembrar que uma sociedade é um sistema de convívio que se torna autoritário quando não permite, de forma generalizada, a liberdade de realização individual. Esse rótulo democrático apenas é logicamente sustentável quando compatível com o princípio da igualdade, e este apenas tem eficácia se não puder ser relativizado por quaisquer outros direitos individuais. Rousseau já falava dessa relação entre a igualdade e a liberdade antes mesmo do amadurecimento do capitalismo:

“Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatórios por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar para si mesmo. Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? (...) Com efeito, desde que se trata de um fato ou de um direito particular sobre algo que não esteja regulamentado por convenção geral e anterior, a questão se torna contenciosa: é um processo em que os particulares interessados representam uma das partes e o público a outra, mas no qual não vejo nem que lei observar, nem que juiz deva pronunciar-se. Seria ridículo querer, nesse caso, recorrer-se a uma decisão expressa da vontade geral que mais não pode representar do que a conclusão de uma das partes e, conseqüentemente, não passa, para a outra parte, de uma vontade estranha, particular, nessa ocasião reduzida à injustiça e sujeita a erro.” (Rousseau, Jean-Jacques. Do contrato social. In Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, p. 55)

(...)

“Por qualquer via que se remonte ao princípio, chega-se sempre à mesma conclusão, a saber: o pacto social estabelece entre os cidadãos uma tal igualdade, que eles se comprometem todos nas mesmas condições e devem todos gozar dos mesmos direitos. Igualmente, devido à natureza do pacto, todo o ato de soberania, isto é, todo o ato

Juarez Cirino dos. *Direito Penal - Parte Geral*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 339) E o mesmo autor afirma que "situações de *conflito de deveres* ainda mais relevantes são comuns no contexto de *condições sociais adversas* – a máxima negação da *normalidade da situação de fato* pressuposta no *juízo de exigibilidade*." (*Direito Penal - Parte Geral*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 341).

autêntico da vontade geral, obriga ou favorece igualmente todos os cidadãos (...).” (Ibidem, p. 56)

(...)

“Por menos que se reflita atentamente sobre o assunto, tal coisa se confirmaria por novas razões e, pela natureza do contrato, ver-se-ia que não poderia ser irrevogável, pois, se não houvesse poder superior capaz de fazer-se fiador da fidelidade dos contratantes, nem de forçá-los a cumprir seus compromissos recíprocos, somente as partes ficariam como juízes em causa própria e cada uma delas sempre estaria no direito de renunciar ao contrato assim que achasse que a outra estivesse infringindo as condições ou desde que estas cessassem de convir-lhes.” (Ibidem, p. 282)

Assim, a relativização da liberdade pela igualdade obriga a um reposicionamento da dogmática no sentido da realidade social⁴⁴⁰. A falta de alternativas do sujeito marginalizado, tendo a sua capacidade de escolha tolhida ou diminuída, impõe uma ação pela sobrevivência, ainda que em contradição com a legalidade. E a posição dogmática diante desse impasse não tem meio termo⁴⁴¹.

Desse modo, em razão de sua ambigüidade, a dogmática penal se caracteriza como conservadora das condições de reprodução social, e assim se opõe a qualquer transformação do *status quo*. Por isso, não é com mais Direito Penal que se viabilizarão as transformações sociais necessárias para que a sociedade seja realmente democrática. Se a pena é a restrição da liberdade, então é estranho o fato de que o Direito Penal seja cada vez mais hipertrofiado nas sociedades que pretendem ser o exemplo da suposta lógica de que o capitalismo oferece a perspectiva de um progresso contínuo e universal à Humanidade.

⁴⁴⁰ “Ao contrário, trata-se de compreendê-la [a ciência] enquanto prática social de conhecimento, uma tarefa que se vai cumprindo em diálogo com o mundo e que é afinal fundada nas vicissitudes, nas opressões e nas lutas que o compõem e a nós, acomodados ou revoltados.” (Santos, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. São Paulo: Graal, 2010, p. 13) “A compreensão do real social proporcionada pelas ciências sociais, só é possível na medida em que estas se autocompreendem nessa prática e no-la devolvem duplamente transparente, a nós que somos o princípio e o fim de tudo o que se diz sobre o mundo.” (Santos, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. São Paulo: Graal, 2010, p. 16)

⁴⁴¹ Nesse sentido, poderia-se relativizar alguns crimes contra o patrimônio, como é o caso do esbulho possessório, a partir do seguinte argumento: “(...) toda apreciação jurídico-penal das ocupações de terra precisa inicialmente perguntar à Constituição o que é o bem jurídico propriedade. (...) a propriedade erigida à condição de direito público subjetivo deveria extrair, como primeira conclusão, que todos os brasileiros têm direito à propriedade.” (Batista, Nilo. Ocupações do MST e propriedade. *Boletim IBCCRIM* nº 95. São Paulo, out. 2000)

As contradições sociais só podem ser superadas com a radicalização da democracia, através do condicionamento das ações estatais à legitimidade social calculada materialmente em função de seus destinatários. Isso significa menos Direito Penal na proporção do aumento da igualdade nas condições materiais⁴⁴² e, em promoção desse objetivo, a exculpação de condutas condicionadas pelas adversidades sociais.

Assim, de acordo com essa compreensão, a desobediência civil promoveria a democracia, e logicamente deve ser exculpada, pois diz respeito diretamente às condições de opressão que não podem ser toleradas em uma democracia real. Por conseguinte, conforme observa Juarez Cirino dos Santos,

“Numa sociedade livre e igualitária, o controle social não-autoritário do desvio abriria espaço à diversidade, precisamente àquilo "que é garantido pela igualdade" e expressão da individualidade do homem, como portador de capacidades e de necessidades positivas. A superação do direito desigual seria conduzida pela ideia central da utopia libertadora: de cada um segundo suas capacidades; a cada um segundo suas necessidades.”⁴⁴³

⁴⁴² Juarez Cirino dos Santos: A linha principal de uma política criminal alternativa se basearia na diferenciação da criminalidade pela posição social do autor: ações criminosas das classes subalternas, como os crimes patrimoniais, por exemplo, expressariam contradições das relações de produção e distribuição, como respostas individuais inadequadas de sujeitos em condições sociais adversas [...]. **Baratta**, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia de direito penal*. Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 3ª ed., 2002, p. 19.

⁴⁴³ **Santos**, Juarez Cirino dos. “Prefácio”: In: **Baratta**, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal*. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002, p. 20.

Da necessidade privada à liberdade pública, ou o fim do fim de uma ideia

O plano mais geral dessa atualização crítica é a genealogia coletivista da ideia de liberdade, naquilo que essa tradição se opôs à tradição liberal que fez prevalecer o individualismo. A ideia de liberdade nada mais é que a unidade de sentido entre as lutas por emancipação humana. No contexto capitalista o conteúdo da ideia de liberdade é o comunismo, que representa a crítica total do modo de vida capitalista. Afirma Ali:

“The notion of ‘freedom’ emerged as a response to slavery; the idea of ‘Communism’ grew out of a need to challenge the wage-slavery of workers during the industrial capitalism of the nineteenth and twentieth centuries. The processes were considered analogous. Whereas a slave was regarded as private property to be bought and sold in the marketplace, the worker or wage-slave was property-less but enchained.”⁴⁴⁴

Por isso é que adverte Zizek sobre a importância do retorno da Ideia de comunismo⁴⁴⁵ como resultado da necessidade de uma atualização histórica da luta por emancipação:

“(…) Today, more than ever, one should insist on what Badiou calls the ‘eternal’ Idea of communism or the communist ‘invariants’ – its other ‘four fundamental concepts’ at work from Plato through the medieval millenarian revolts to Jacobinism, Leninism and Maoism: strict *egalitarian justice*, *disciplinary terror*, *political voluntarism*, and *trust in the people*.”⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Ali, Tariq. The idea of communism. Calcutta: Seagull, 2009, p. 6.

⁴⁴⁵ Segundo Badiou, “(...) Uma Ideia é a subjetivação de uma relação entre a singularidade de um processo de verdade e uma representação da História.” (...) A palavra ‘comunismo’ tem o *status* de uma Ideia, o que significa que, partindo de uma incorporação, portanto do interior de uma subjetivação política, essa palavra denota uma síntese da política, da história e da ideologia.” (Badiou, Alain. A hipótese comunista. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 134/5)

⁴⁴⁶ Zizek, Slavoj. The Idea of communism. NY: Verso, 2010, p. 217. Ou seja: “Voluntarism (the belief that one can ‘move mountains’, ignoring ‘objective’ laws and obstacles); terror (a ruthless Will to crush the enemy of the people) egalitarian justice (its immediate brutal imposition, with no understanding for the ‘complex circumstances’ which allegedly compel us to proceed gradually); and, last but not least, trust in the people – suffice it to recall two examples here, Robespierre himself, his ‘a great truth’ (‘the

174

De fato, o que permite ligar dois ou mais eventos separados por séculos, senão uma ideia que os unifica, apesar das suas diferenças? Como não reconhecer o que há em comum entre a exortação da liberdade feita por Robespierre em seu último discurso⁴⁴⁷, e as lutas anti-capitalistas? Por acaso seria intelectualismo idealista supor que a ação política consciente do seu papel de transformação social deva se basear em ideias, e dentre todas, na ideia mais geral que unifica a tradição da luta pela liberdade? Não é exatamente através de tal ideia unificadora do sentido político que uma situação é compreendida como supra-individual, o que é requisito para a consciência de classe e para a solidariedade que potencializa a ação social transformadora? Como uma situação pode ser compreendida à luz de lutas históricas como sendo parte dessas mesmas lutas, senão através de uma ideia⁴⁴⁸? E não é a dialética histórica que permite antecipar as possibilidades e os riscos da ação política, revelando o ponto crítico em que ela pode se tornar ação revolucionária?

A matriz platônica de Badiou arrisca uma proximidade imprudente com o idealismo⁴⁴⁹, mas evita-se o risco mantendo-se a categoria de Ideia ligada às condições de reprodução da vida material. É o que faz Žižek⁴⁵⁰, interpretando Badiou, que afirma

characteristic of popular government is to be trustful towards the people and severe towards itself”), and Mao’s critique of Stalin’s Economic Problems of Socialism in the USSR, where he qualifies Stalin’s point of view as ‘almost altogether wrong. The basic error is mistrust of the peasants.’ (Žižek, Slavoj. In defense of lost causes. New York: Verso, 2008, p. 157)

⁴⁴⁷ Ao dizer, por exemplo, que se o Governo Revolucionário fosse destruído, com ele seria destruída a liberdade. Dizia ainda Robespierre em outro discurso: “A primeira lei social é, portanto, aquela que garante a todos os membros da sociedade os meios de existência. (...) Tudo que é indispensável para conservá-la é uma propriedade comum à sociedade como um todo”. (Žižek, Slavoj (org.). Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 106)

⁴⁴⁸ “The base is more important, Marxists would argue, in the sense that truly epoch-making changes in history are largely the result of material forces, not of ideas or beliefs. Ideas and beliefs can be formidably influential; but the materialist claim is that they take on truly historic force only when they are allied with powerful material interests.” (Eagleton, Terry. Why Marx was right. New Haven: Yale University press, 2011, p. 150)

⁴⁴⁹ “A oposição radical e hierárquica entre os mundos sensível e inteligível, e entre as respectivas formas de cognição – uma oposição que foi identificada como a característica mais distintiva do pensamento grego e que definiu as bases da filosofia ocidental desde então – foi criada por Platão com base numa analogia com a divisão social de trabalho que exclui da política o produtor”. (Wood, Ellen Meiksins. Democracia contra capitalismo. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 168).

⁴⁵⁰ Ao afirmar que conceber como Ideia eterna implica que a situação que a gera não é menos eterna, e que portanto os antagonismos estariam inscritos na História. Por isso chama a atenção para a necessidade de não se perder de vista a concepção materialista da História. (Žižek, Slavoj. The Idea of communism. NY: Verso, 2010, p. 211). Por isso, continua: “it is thus crucial to insist on the communist-egalitarian

que “uma Ideia é sempre a afirmação de que uma nova verdade é historicamente possível”⁴⁵¹, e que a Ideia de comunismo não deve mais ser usada como um adjetivo reducionista, pois uma Ideia é a abstração de um processo simbólico que não se reduz à contingência de sua simbolização⁴⁵². De fato, há algo que, sem precisar ser eterno, subsiste de um evento político e integra uma tradição por analogia. Nesse sentido é que o fim do fim de uma ideia é exatamente o que, sem torná-la eterna, garante a sua sobrevivência à beira do abismo, já que tangencia as circunstâncias de sua transitoriedade dialética. Tudo *sempre* continuará como está, mas de um modo *completamente* diferente.

É assim que a moderna ideia de liberdade representa a própria contradição da modernidade. Ela está na origem da democracia liberal-parlamentar entendida como um mecanismo de limitação da vontade da maioria, que perde a identidade de classe por ser remetida à representação política setorizada de minorias politicamente fragmentadas. Além disso, se o voto é direto, a representação é indireta na medida em que o conteúdo das escolhas políticas é delegado ao representante. E os direitos e deveres que o bom cidadão deve considerar como o seu horizonte de participação política são formais o bastante para não interferirem imediatamente na sua vida. A igualdade formal torna equivalentes as minorias organizadas em torno de programas políticos aleatórios e, assim, equilibram-se os interesses em um perfeito impasse político. A liberdade negativa é a premissa do sistema capitalista, e em última instância tende a decidir qualquer conflito de interesses pela não interferência no direito de alguém.

De outro lado, a ideia moderna de liberdade é disputada pela tradição coletivista, que baseia-se na tematização e na tentativa de institucionalização do consenso, entendido como um denominador comum da coletividade. Essa tradição se identifica com a ideia de que a divisão econômica sempre foi o fundamento de um antagonismo

emancipatory Idea, and insist in a very precise Marxian sense: there are social groups which, on account of their lacking a determinate place in the ‘private’ order of social hierarchy, stand directly for universality; they are what Rancière calls the ‘part of no part’ of the social body. All truly emancipator politics is generated by the short circuit between the universality of the ‘public use of reason’ and the universality of the ‘part of no part’ (...).” (**Zizek**, Slavoj. *The Idea of communism*. NY: Verso, 2010, p. 215)

⁴⁵¹ **Badiou**, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 145.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 137.

insuperável pelas vias políticas institucionais, que pressupõem exatamente a garantia das condições da desigualdade.

Assim, há pelo menos um sentido em que a epígrafe⁴⁵³ se justifica: o sentido da existência coletiva, pois os desejos que dependem de condições materiais, em um contexto de escassez por demanda ou por inflacionamento econômico, dependem do acesso a bens e a oportunidades cujo valor financeiro é justamente definido em função dessa escassez (valor de troca), e que só poderiam ser distribuídos racionalmente de acordo com seu valor de uso através da sua subordinação a uma ordem – tabela – de prioridades definidas em função da sua importância para a reprodução material da vida. De modo que se tratam de desejos que dependem de bens sociais que só poderiam ser garantidos por algum tipo de escalonamento de necessidades individuais comparadas coletivamente e que, consideradas umas acima de outras, justificariam o atendimento de algumas espécies de desejos em detrimento de outras. Pois para a natureza social – ou comunitária – de convivência importa o valor dos bens tomados em sua interdependência, ou seja, em função de seu valor de uso. E se a base econômica dos

⁴⁵³ “De fato, se a vontade se combinar um dia completamente com a razão, passaremos a raciocinar em vez de desejar, justamente porque não podemos, por exemplo, conservando o uso da razão, querer algo desprovido de sentido e, deste modo, ir conscientemente contra a razão e desejar aquilo que é nocivo a nós próprios...e visto que todas as vontades e todos os raciocínios podem ser realmente calculados (...) será possível elaborar uma espécie de tabela, e nós passaremos realmente a desejar de acordo com esta.” (*Memórias do subsolo*, Dostoiévski)

Em uma sociedade desigual, a excêntrica ideia de uma tabela de desejos – muito embora retirada de um contexto de crítica sarcástica ao iluminismo – baseia-se na intuição da garantia dos bens da vida para que a necessidade dos sujeitos seja compatibilizada socialmente. A ironia da crítica da personagem literária está no fato de que o capitalismo jamais poderia satisfazer todas as necessidades dos sujeitos sociais porque isso iria contra a sua lógica individualista, acumulativa, competitiva, exploratória e expropriatória do tempo de trabalho.

A mesma ideia que é expressivamente articulada por Dostoiévski pode ser mapeada em Rousseau: “Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre”. (**Rousseau**, Jean-Jacques. *Contrato Social*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 127).

Lefort cita Furet, com um certo mal-estar diante do ideal universalista da democracia: “Qual grupo, qual assembleia, qual reunião, qual consenso é depositário da fala do povo? Em torno dessa questão mortífera é que se ordenam as modalidades da ação e da distribuição do poder”. (**Lefort**, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 133) A questão não parece óbvia se remetida a uma sociedade sem antagonismo de classe, considerando-se o quórum local e o maior quórum como critérios inderrogáveis do princípio da maioria? Essa resposta não deve se aplicar à democracia em todas as instituições e instâncias – incluindo as decisões tomadas em assembleias de greve, que pressupõem a imposição da decisão majoritária? O que resta desse princípio universalista da democracia se não for considerado como vinculante e, nesse caso, o que resta da democracia com assembleias esvaziadas porque considera-se mais importante o direito de decisão individual? E qual a melhor forma de valorizá-las do que tornar a sua decisão vinculante? Qual seria, então, a acusação racional a essa democracia? E quem melhor do que os próprios votantes pra vigiar a execução da decisão democrática?

bens primordiais à vida é um fato, o capitalismo torna esse fato um dado absoluto ao mesmo tempo em que atua como um sistema irracional – porque relativiza o valor da vida humana – e totalitário – porque define as fronteiras e as condições arbitrárias para a sobrevivência humana.

O capitalismo separou o político e o econômico, e como a reprodução material da vida depende das determinações econômicas, a sociabilidade capitalista pode ser caracterizada como formalista e baseada na desigualdade material. A condição do capitalismo é a desigualdade social e o seu imperativo é a competição – entre as empresas por lucro, e entre os indivíduos por salários. Porque essa condição é uma determinação da vida com restrições essenciais ao desenvolvimento humano, pode ser considerada como uma dimensão coercitiva. Por oposição a essa coerção a liberdade se define em um sentido positivo⁴⁵⁴, e passa a ser condição de outras dimensões de liberdade menos essenciais para a vida humana – os direitos formais. Ou seja, a igualdade é a condição para que a liberdade seja um fim social.

Porque o capitalismo separou o econômico e o político pode-se dizer que desvinculou igualdade e liberdade, já que esta passou a ser entendida como independente das condições primárias de reprodução material da vida, e a igualdade como um critério formal dos indivíduos como agentes de trocas de interesses – interação que caracteriza o mercado – e como eleitores da representação política. Por isso pode-se considerar que a democracia liberal foi uma consequência da sociabilidade capitalista, sendo, portanto, um fenômeno do individualismo moderno (que segundo Marx, separou o homem real – que come, bebe, reproduz e trabalha – do cidadão).

⁴⁵⁴ “No socialismo, em contraste, o ponto de partida é o interesse coletivo. Na base desse interesse coletivo se fixam as normas reguladoras do comportamento individual. A liberdade individual não se propor, assim, como premissa, como na democracia burguesa. Mas decorre como conclusão, na media em que por ‘liberdade’ se entende a faculdade, a possibilidade e a oportunidade de o indivíduo se realizar, isto é, dar vazão às suas potencialidades e fixar em função delas suas aspirações, logrando alcançá-las. A liberdade não é, em si, senão um meio, e não um fim”. (**Prado Jr.**, Caio. O que é liberdade. São Paulo: Círculo do Livro, 1991, p. 39) Assim descreve Eagleton: “(...) they have moved, so to speak, from the ‘prehistory’ of their incarceration to history proper, meaning that they are now at liberty to determine their won existence, rather than to have it determined for them by external forces. For Marx, socialism is the point where we begin collectively to determine our own destiny. It is democracy taken with full seriousness, rather than democracy as (for the most part) a political charade. (**Eagleton**, Terry”. Why Marx was right. New Haven: Yale University press, 2011, p. 76)

Nesse contexto, em que a autonomia individual se torna independente da universalidade social, restando em sua articulação apenas uma tênue identidade formal, qual a relação que a liberdade e a igualdade devem manter para constituírem uma sociedade justa?

É a essa questão que parece pertinente o resgate da ética coletivista como referência crítica à desagregação social capitalista, que atomiza os indivíduos para além de qualquer coordenação de interesse geral – a não ser pelo direito de voto e pelo dever de pagar impostos, critérios notoriamente insuficientes para corrigirem uma sociedade injusta.

Como resultado da compreensão das tendências históricas, a teoria permite a reflexão sobre os critérios de leitura da história. A consciência de uma situação é a primeira condição para a sua transformação. Essa perspectiva pode ser chamada de evolucionista – uma dialética entre a necessidade de transformação e a ação política, uma dialética sem prazo e sem ordem predefinidos – por colocar a liberdade como princípio político de abertura da história, e a iniciativa popular contra a exploração do trabalho como uma luta universalista. Se o sistema social evolui através da luta de classes, a evolução decorre da contradição social refletida pela consciência crítica. Se essa concepção implica a sugestão intelectualista de que as ideias são eternas, a solução é que mesmo supor uma ideia eterna não implica, necessariamente, que ela tenha prevalência ontológica; assim como a memória coletiva de um personagem histórico não garante a sua sobrevivência.

Assim, a referência a uma ideia política que é recuperada historicamente, em contextos diferentes, não significa que a ideia seja a força motriz da história. As coisas ganham nomes, e nem por isso os nomes se tornam mais importantes que as coisas. Se as ideias políticas se comunicam, a influência entre os autores e a formação de uma tradição não é uma determinação supra-sensível, mas consequência das condições sociais vivenciadas. Quanto mais elas se assemelhem, mais pertinente se torna o resgate histórico de uma ideia, o que define uma tradição de pensamento.

A força motriz da história, segundo Marx, é a luta de classes que decorre das contradições da vida material⁴⁵⁵. É essa a base para a concepção dialética entre teoria (produto da razão) e prática (produto do trabalho), entre a compreensão da totalidade capitalista e a ação política. Se a exploração define o capitalismo, o futuro que dependerá da resolução da contradição capitalista deverá instaurar a liberdade. A ideia de liberdade como resultado da desigualdade material alcança a sua mais alta expressão no capitalismo, porque é nesse sistema social que a liberdade é universalizada em uma forma abstrata, pois sujeita todos ao seu império⁴⁵⁶.

Assim, se todo conhecimento evolui por acúmulo de consciência crítica, também evolui a teoria social. Mas que exista um aproveitamento do acúmulo de conhecimento a cada etapa histórica não significa que as ideias criem o movimento de transformação a partir de um estatuto ontológico próprio. A práxis (a vida prática, a interação social, a experiência histórica de cada um com relação ao produto do seu trabalho) vincula a história às contradições materiais, e esse materialismo é a origem da produção das ideias. A concepção materialista da história que pressupõe o evolucionismo – contanto que não linear – também implica a transformação das ideias de uma época. Um exemplo é a recepção histórica do Manifesto Comunista, e como essa intervenção teórica alterou a história política subsequente. Ainda que o materialismo funde a origem do conhecimento na reprodução da vida material, as ideias se tornam história através da ação humana. Toda prática política é orientada por ideias que os grupos sociais associam aos seus interesses.

Uma vez que a modernidade é contraditória – baseada que está no capitalismo –, a crítica à modernidade torna-se contraditória se não especifica a *qual modernidade* se refere. Neste caso, a descrição toma o lugar da crítica. É o caso das teorias que

⁴⁵⁵ Wood lembra que “as relações de produção e de exploração são determinantes do processo histórico.” (Wood, Ellen Meiksins. *The retreat from class*. New York: Verso, 1998, p. 174).

⁴⁵⁶ Segundo Wood, existe mesmo um sentido em que somente o capitalismo tem uma esfera ‘econômica’. Isso se dá porque o poder econômico é separado do poder político ou da força militar e porque somente no capitalismo ‘o mercado’ tem uma força própria, que impõe a todos, capitalistas e trabalhadores, certos requisitos sistêmicos impessoais de concorrência, acumulação e maximização de lucros. Como dependem do mercado para todas as suas necessidades, todos os atores econômicos são obrigados, para sobreviver, a atender a esses requisitos independentemente das suas próprias necessidades e carências pessoais. (Wood, Ellen Meiksins. *O império do capital*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 22)

equiparam, sob a categoria de totalitarismo, fenômenos tão diversos quando o fascismo e o socialismo. A diferença é substantiva, essencialista⁴⁵⁷ e se baseia na tradição humanista⁴⁵⁸: ao negar a diferença a teoria do totalitarismo nega também os valores modernistas assumidos pelo socialismo, e aí a crítica à civilização moderna perde a própria função crítica, pois destrói o objeto da ação humana – que, colocada fora da contradição histórica, reflete e reafirma o individualismo político.

O fim do capitalismo é o fim da história em sentido liberal, e é início da história em um sentido marxista, pois os homens passam, então, a imprimir a sua vontade racional na vida política⁴⁵⁹. Portanto, os sentidos do fim da história se opõem de acordo com um conceito de racionalidade.

A concepção da história como luta de classes explica que na política não pareça ter havido a mesma superação dialética que no campo das ideias. Pois essa mesma concepção pressupõe a dialética entre a prática e as ideias, e as contradições sociais são feitas de conflitos reais que condicionam a institucionalização de uma ideia. Esse é o valor do conceito de hegemonia, que envolve a relação entre a ideologia e a dominação política. Por isso não se pode reduzir a ideia à experiência, como querem aqueles que vêem no fim do ‘socialismo real’ o fim da história à democracia liberal.

Assim, a única distinção possível entre tipos de racionalidade é aquela que a distingue como fim – esta associada ao universalismo – ou como meio – relacionada ao

⁴⁵⁷ “O essencialismo é, na sua forma mais inócua, a doutrina que reza que as coisas se compõem de certas propriedades, e que algumas delas realmente as integram, de tal forma que se se promovesse ou transformasse radicalmente essas propriedades, a coisa passaria então a ser outra coisa qualquer, ou coisa nenhuma. Dito dessa forma, a doutrina do essencialismo mostra-se de uma verdade trivial, evidente por si só, e fica difícil entender porque alguém haveria de querer negá-la. (Eagleton, Terry. As ilusões do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 97) No entanto, “o pós-modernismo se opõe ao essencialismo; mas também se opõe às metanarrativas, à Razão universal e às culturas não pluralistas, e essas visões possivelmente lhe são essenciais”. (Ibidem, p. 102)

⁴⁵⁸ “Para essa doutrina iluminista, faz parte da dignidade dos seres humanos, que eles devem confiar nas próprias capacidades e não em algum poder transcendente. Isto, por sua vez, pode se juntar a mais um significado do ‘humanista’ – autodesenvolvimento ou autoaperfeiçoamento, em geral com implicações progressistas ou até mesmo utópicas.” (Eagleton, Terry. As ilusões do pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 126)

⁴⁵⁹ “(...) the essence of the transformation itself is that socio-historical forces will for the first time be consciously controlled and directed instead of left to chance. This is what Marx means when he speaks of man’s history before the revolution as ‘pre-history’ and thereafter as ‘human history’.” (Wood, Ellen Meiksins. The retreat from class. New York: Verso, 1998, p. 157).

individualismo. O capitalismo justamente tornou a racionalidade um instrumento, uma técnica, a regra da reprodução social. É esse conceito que está contra a emancipação humana das condições materiais da desigualdade. O racionalismo, nesse sentido, não é individualista, mas é aquilo que os indivíduos têm em comum. Trata-se de uma racionalidade social, baseada em uma concepção universalista. Esse é o lugar da teleologia, entendida como a racionalidade da coletividade, definida a partir do reconhecimento de fins comuns em uma sociedade.

Na sociedade de classes, a cada período corresponde uma ideologia dominante e uma explicação racional do que essa ideologia mascara. Portanto, o que o evolucionismo materialista dialético pressupõe é que a luta pela emancipação é acompanhada por ideias que representam a consciência crítica da situação histórica, e sem as quais não seria possível qualquer luta, qualquer disputa política, pela impossibilidade mesma de uma identidade do sujeito político.

O antagonismo social não se deve à diversidade social entendida como um valor positivo – o pluralismo democrático – mas à apropriação dos meios de produção. Isso significa que a superação do capitalismo depende de um novo arranjo de forças sociais para que, com uma nova hegemonia, a distribuição dos bens sociais seja democrática e a diversidade social deixe de estar marcada pelo antagonismo. Mas a interação entre os grupos sociais continuará existindo, e a resultante dessa interação continuará sendo imprevisível. Por isso a evolução social não implicaria a plena transparência da sociedade.

Uma autonomia universalista, pensada a partir da crítica à autonomia individualista da democracia liberal, cuja universalidade se baseia em uma abstração formal – a exemplo dos Direitos Humanos fundados no individualismo –, exige condições diferentes para a ideia de liberdade. Significa dizer que a institucionalização da liberdade exige uma nova articulação entre a estabilidade normativa e a mudança histórica. O paradoxo da universalização dos direitos subjetivos tem limite na premissa de que os indivíduos são formalmente iguais perante a lei, embora muito diferentes na realidade. Eis o limite da dogmática e o que a caracteriza como a expressão da tensão entre a autonomia e a universalidade. A desobediência civil desafia a legitimidade

democrática no terreno da reprodução das desigualdades sociais, refletidas na norma que opõe, assim, o indivíduo e a sociedade.

Os Direitos Humanos refletem essa lógica heterônoma, já que não podem ser atendidos todos os direitos, embora todos sejam considerados sujeitos de direitos equiparados. O próprio estado não domina a lógica da reprodução material da sociedade, e assim, na relação que mantém com os cidadãos, equipara todas as necessidades através da linguagem dos direitos, em um perfeito equilíbrio para que tudo continue como está⁴⁶⁰.

Ora, como forjar uma nova articulação entre a mudança histórica e a estabilização normativa? Se a função da norma heterônoma é induzir os comportamentos sociais, como pensar que a norma como expressão da hegemonia democrática possa produzir a liberdade? O ponto de partida é a crítica da dogmática, substituída pela ideia de um direito baseado em um pacto democrático local, que diminui a necessidade da heteronomia na medida em que a norma se torna menos geral, incluindo menos destinatários – ou destinatários menos diferenciados pela situação de fato – continuando, ainda assim, a ser impessoal em relação ao contexto de sua aplicação. Em um contexto democrático de produção normativa a norma se torna mais específica e assim se adapta melhor às necessidades da comunidade, pois em um contexto mais específico tende a contemplar melhor as diferenças. Essa é uma descrição de um direito administrativo democrático, e sobretudo mais democrático que o direito predominantemente heterônomo da sociedade de classes⁴⁶¹. Mas a condição para um tal direito é justamente a superação do antagonismo de classes.

Portanto, a questão que interessa para a crítica do direito atual é a contradição entre a heteronomia e a desigualdade: se a norma nega a vida, o acirramento do conflito é previsível. E, como a história das lutas sociais demonstra, a contradição democrática deve levar a mais democracia, e o seu principal alvo deve ser cada vez mais identificado

⁴⁶⁰ A expressão é inspirada em *O Leopardo*, de Tomasi di Lampedusa.

⁴⁶¹ “A ideia de uma democracia socialista pareceria envolver ao mesmo tempo autodeterminação e autodescentralização, já que o sujeito livre para moldar a si próprio, precisamente porque não está só nesse projeto, é ao mesmo tempo sempre não autoidêntico, extrínseco a si mesmo numa reciprocidade complexa, recebendo de volta seu desejo do lugar do Outro”. (Eagleton, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 92)

com o capitalismo, fonte dessa contradição. A superação da desigualdade de classes é justamente a condição para a ideia moderna de liberdade – cuja realização completa é impedida pela contradição entre o capital e o trabalho –, para a democracia que deverá ser, então, uma democracia socialista – eis o nome histórico para a crítica *total* da democracia liberal.

Se o direito é fundado sobre a desigualdade, em que medida continuaria sendo ‘necessário’ em um regime de igualdade progressiva? A diminuição da força heterônoma da norma não implica a desnecessidade de regulamentos para a vida social. A pena não é a única regulação possível para incentivar comportamentos socialmente desejáveis ou para coibir os indesejáveis; é apenas a mais heterônoma.

Se o direito deixar de se fundar nas condições da desigualdade – para reproduzi-las –, deixará de ser formal-individualista. Enquanto isso não acontecer, a lógica reivindicativa de direitos encontra limites no antagonismo de classe. A tradição coletivista caracteriza a insuficiência dos direitos das minorias como horizonte de transformação social. Os movimentos sociais, dentro de sua lógica específica, são sujeitos históricos limitados para a transformação das condições da dominação que reproduzem o sistema capitalista. A lógica multifária dos direitos subjetivos só existe em um contexto de interesses inconciliáveis, o que também vale para dificultar a unificação dos movimentos sociais em torno da luta de classes. Porque é o antagonismo de classes que produz o *deficit* de direitos reivindicados por cada um.

Por isso, a plena realização da ideia moderna de liberdade – adiada pela hegemonia liberal⁴⁶² – só pode ser resultado de uma hegemonia socialista, através de lutas identificadas com a contradição fundamental do capitalismo, a expropriação do tempo de trabalho. Desde logo essa estratégia leva um nome que nega o capitalismo porque afirma a liberdade por ele negada, ao propor a superação do antagonismo social.

⁴⁶² “O fato de a sociedade burguesa representar um patriarca menor, incapaz de universalizar suas ideias de liberdade, justiça ou autonomia, corrompe sua concepção do universal. Mas isso não equivale a argumentar que a universalidade é por si só especiosa – atitude que faz à modernidade a grande gentileza de definir o conceito da única maneira possível. Pouco se pode lucrar em substituir a afirmação abstrata da universalidade pela sua igualmente abstrata rejeição.” (Eagleton, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 68)

Se esse antagonismo fundamental é produto de uma contradição entre a democracia liberal e o capitalismo, é preciso reinventar a democracia ‘de dentro’ da democracia atual. Mas isso sem cair no lapso de crer na extensão quantitativa da democracia, como se todo o problema pudesse se reduzir ao seu significado. A questão é de hegemonia, e é desse ponto de vista que a disputa pelo significado da democracia começa a ter importância⁴⁶³.

O discurso pós-moderno é o nome que unifica a variedade de explicações da vida social que omitem, mais ou menos, a sua negatividade. Como tal, é a ideologia atual porque justifica o *status quo*, refletindo a lógica pluralista do mercado. É contra esse discurso que se afirma o ideal moderno de democracia como imposição das necessidades coletivas à lógica da autonomia privada, a fim de se superar o ‘paradoxo democrático’, a institucionalização dos conflitos. Aí está a passagem da necessidade privada à liberdade pública que representará o fim do fim da ideia de comunismo.

Assim, “a lição que talvez sejamos forçados a aprender de nossas atuais condições econômicas e políticas é que um capitalismo humano, ‘social’ e verdadeiramente democrático e igualitário é mais irreal e utópico que o socialismo.”⁴⁶⁴ Enquanto a Ideia de comunismo é a única que contém a força democrática capaz de conceber aquela que poderia ser considerada a fórmula da verdadeira democracia: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!”⁴⁶⁵

⁴⁶³ Segundo Wood, “a democracia precisa ser repensada não apenas como categoria política, mas também como categoria econômica”, pois, considerando as coações econômicas, a força motora da econômica teria de emanar de dentro da associação dos produtores. E então tais interesses deveriam ser colocados à serviço da comunidade como um todo”. (Wood, Ellen Meiksins. Democracia contra capitalismo. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 248).

⁴⁶⁴ Wood, Ellen Meiksins. Democracia contra capitalismo. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 250. A mesma autora pergunta: “mas e se a cidadania social for *menos* viável que o socialismo?” (Ibidem, p. 245) De fato, tudo indica que a vida democrática é incompatível com o capitalismo.

⁴⁶⁵ Marx, Karl. Crítica do programa de Gotha. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 32. Se este poderia ser tomado como o *slogan* do comunismo, o da democracia liberal poderia ser pensado a partir da resposta que Gandhi teria dado a um jornalista, que lhe perguntou o que pensava da civilização Ocidental: “Eu acho que seria uma boa ideia.” (Zizek, Slavoj. The Idea of communism. NY: Verso, 2010, p. 215).

Bibliografia

ALI, Tariq. The idea of communism. Calcutta: Seagull, 2009.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A ilusão de segurança jurídica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

ANDERSON, Perry. As antinomias de Gramsci. São Paulo: Joruês, 1986.

_____. As origens da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Zahar, 1999

ARENDT, Hannah. Sobre a Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

AVINERI, Schlomo. The social & political thought of Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. Hegel's theory of the modern state. New York: Cambridge University Press, 1972.

BADIOU, Alain. A hipótese comunista. São Paulo: Boitempo, 2012.

BARATTA, Alessandro. Criminologia crítica e crítica do Direito Penal. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BATISTA, Nilo. Introdução crítica ao direito penal brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 10ª ed., 2005.

_____. Ocupações do MST e propriedade. Boletim IBCCRIM nº 95. São Paulo, out. 2000.

BENSAÏD, Daniel; Löwy, Michael. Marxismo, modernidade e utopia. São Paulo: Xamã, 2000.

BORON, Atilio A.. Império e Imperialismo. Buenos Aires: Clacso, 2002.

BOBBIO, Norberto. Igualdad y libertad. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.

_____ Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil e Estado. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____ Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BRANDÃO, Gildo Marçal. "Hegel: o Estado como realização histórica da liberdade." In Clássicos do pensamento político. São Paulo: Ática, 2006

BUTLER, Judith. Laclau, Ernesto. Žižek, Slavoj. Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the Left. Verso: NY, 2000.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. Cultura e democracia. 8ª ed.. São Paulo: Cortez, 2000.

_____ "A sociedade democrática". In Introdução crítica ao direito agrário. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002.

_____. Prefácio. In: Rousseau: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: Mg editores associados, 1978.

COHEN, G.A.. Karl Marx's Theory of History: a defence. Princeton: New Jersey, 2001.

COSTA, Yasmin Maria Madeira da. O significado ideológico do sistema punitivo brasileiro. Rio de Janeiro, Revan, 2005.

COLETTI, Lúcio. From Rousseau to Lenin: studies in ideology and society. New York: Monthly Review Press, 1985.

COUTINHO, Carlos Nelson. Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo. São Paulo: Cortez, 2000.

_____ Marxismo e política. São Paulo: Cortez, 2008.

_____ (org.). Antologia: o leitor de Gramsci. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011

_____. “Por que Gramsci?” In *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000

_____. “Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci.” In *Marxismo e política*. São Paulo: Cortez, 2008

DELLA VOLPE, Galvano. *Rousseau y Marx*. Roma: Editori Riuniti, 1969.

DE GIORGI, Alessandro. *A miséria governada através do sistema penal*. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2006, p. 49.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a Ciência Política de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

DOTTI, René Ariel. *Curso de Direito Penal*. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

EAGLEATON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998

_____. *Why Marx was right*. New Haven: Yale University press, 2011

ELBERT, Carlos Alberto. *Manual básico de criminologia*. Porto Alegre: Ricardo Lenz, 2003

FARIA, José Eduardo. *Poder e legitimidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

_____ (org.). *Direitos Humanos, direitos sociais e justiça*. São Paulo: Malheiros, 2002

_____. *Eficácia Jurídica e Violência Simbólica: o direito como instrumento de transformação social*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo: 1988

_____. "Estado, sociedade e direito". In *Qual o futuro dos direitos?* São Paulo: Max Limonad, 2002.

FERNANDES, Florestan. Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina. Zahar: Rio de Janeiro, 1973

_____ (org.) Lênin. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1989

FERRAJOLI, Luigi. Direito e Razão. São Paulo: RT, 2006.

FREDERICO, Celso. O jovem Marx. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere, vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

HARRINGTON, James. 'The commonwealth of Oceana' and 'A system of politics'. Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge, 1992.

HEGEL, G. W. F.. Outlines of the Philosophy of Right. New York: Oxford, 2008.

_____. Elements of the Philosophy of Right. Cambridge, 1991.

_____. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. Princípios da Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. Enciclopédia das ciências filosóficas, vol. 3. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. The Philosophy of History. New York: Dover, 2004.

HELLER, Agnes. O Cotidiano e a História. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. Uma teoria da história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

HONNETH, Axel. Sofrimento de indeterminação. São Paulo: Singular, 2007.

HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976

_____; Adorno, Theodor. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985

_____. Sobre el concepto de razón. In Horkheimer, M; Adorno, Theodor.. Sociologia. Madri: Taurus, 1966

HUYSEN, Andreas. Mapeando o pós-moderno. In Heloísa Buarque de Hollanda (org.) Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991

JONES, Steven. Antonio Gramsci. New York: Routledge, 2006

JOSEPH, Jonathan. Hegemony: a realist analysis. New York: Routledge, 2002

KIRCHHEIMER, Otto; Rusche, Georg. Punição e Estrutura Social. 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

KONDER, Leandro. O futuro da filosofia da práxis. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. O que é dialética. São Paulo: Brasiliense, 2007

KUNTZ, Rolf. Estado, mercado e direitos. In, Kuntz, Rolf; Faria, José Eduardo. Qual o Futuro dos Direitos? Estado, mercado e justiça na reestruturação capitalista. São Paulo: Max Limonad, 2002.

LACLAU, Ernesto. Mouffe, Chantal. Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics. NY: Verso, 2001.

LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009

LÖWITH, Karl. From Hegel to Nietzsche. New York: Columbia, 1991.

LEFORT, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983

_____. Complications: communism and the dilemmas of democracy. New York: Columbia University Press, 2007

LENIN, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. Cadernos sobre a dialética de Hegel. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

LIGUORI, Guido. Roteiros para Gramsci. RJ: UFRJ, 2007

LOSURDO, Domenico. Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, estado. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. Para uma crítica da categoria de totalitarismo. In Crítica Marxista, nº 17. Rio de Janeiro: Revan, 2003

_____. Antonio Gramsci do liberalismo ao 'comunismo crítico'. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

_____. Hegel and the freedom of moderns. Duke University Press, 2004.

_____. Contra-história do liberalismo. São Paulo: Ideias&letras, 2006.

LUKÁCS, Georg. História e consciência de classe. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Lenin: a study on the unity of his thought. New York: Verso, 2009.

_____. Prolegômenos para uma ontologia do ser social. São Paulo: Boitempo, 2010.

MACPHERSON, C. B.. A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979

McLELLAN, David. Marxism after Marx. Third edition. London: Macmillan Press, 1998

MANENT, Pierre. História intelectual do liberalismo: dez lições. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MATTOS, Olgária. Rousseau: uma arqueologia da desigualdade. São Paulo: Mg editores associados, 1978.

MARCUSE, Herbert. Razão e Revolução. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Crítica do programa de Gotha. São Paulo: Boitempo, 2012

_____. Para a crítica da economia política. In: Marx: vida e obra. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. O 18 brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____; Engels, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. A guerra civil na França. São Paulo: Boitempo, 2011

_____. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Werke. Berlin: Dietz, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

MILLER, David. Introduction. In Liberty. Oxford, 1991.

MORAES, Pedro Rodolfo Bodê de. Punição, encarceramento e construção de identidade profissional entre agentes penitenciários. São Paulo: IBCCRIM, 2005

NASCIMENTO, Milton Meira do. “O contrato social” ou as ilusões do jogo do poder. Tese de Mestrado apresentada ao departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH), 1978.

_____. “Rousseau: da servidão à liberdade”. In Clássicos do pensamento político. São Paulo: Ática, 2006.

_____. “Reivindicar direitos segundo Rousseau”. In Clássicos do pensamento político. São Paulo: Edusp, 1998

NEDER, Gizlene. Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1995

PASUKANIS, E. B.. Teoria geral do direito e o marxismo. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

PATTEN, Alan. Hegel’s idea of freedom. New York: Oxford, 1999.

PLANT, Raymond. Modern Political Thought. Oxford: Blackwell, 1997.

PETTIT, Philip. Republicanism: a theory of freedom and government. Oxford, 1997.

PIPPIN, Robert. Hegel’s practical philosophy: the realization of freedom. In: The Cambridge companion to German Idealism. New York: Cambridge, 2000.

PRADO Jr., Caio. O que é liberdade. São Paulo: Círculo do Livro, 1991.

PRADO Jr., Bento. A retórica de Rousseau. São Paulo: Cosacnaify, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “O contrato social” e “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SADER, Emir. Estado e política em Marx. São Paulo: Cortez, 1998.

SABINE, George H. A history of political theory. Hinsdale: Dryden Press, 1973.

SAFATLE, Vladimir. Revista Cult, junho de 2011

SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada. Petrópolis: Vozes, 7ª ed., 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. Introdução a uma ciência pós-moderna. São Paulo: Graal, 2010.

SANTOS, Juarez Cirino dos. A criminologia radical. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1981

_____. Direito Penal - Parte Geral. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

SANTUCCI, Antonio A.. Antonio Gramsci. Monthly Review Press, NY, 2010

SCREPANTI, Ernesto. Libertarian communism: Marx, Engels and political economy of freedom. New York: Palgrave, 2007.

SINGER, Peter. Hegel. New York: Oxford, 2001.

SOUZA, Maria das Graças de. Ilustração e história. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo. São Paulo: Ed. Schwarcz Ltda., 1991.

SKINNER, Quentin. The republican ideal of political liberty. In Machiavelli and republicanism. Cambridge, 1990.

_____. Liberdade antes do Liberalismo. Unesp, 1999.

_____. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo, Companhia das Letras, 1996

TAYLOR, Charles. What's wrong with negative liberty. In Liberty. Oxford, 1991.

TAVARES, Juarez. Teoria do injusto penal. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

TERTULIAN, Nicolas. Adorno-Lukács: polêmicas e mal-entendidos. In Revista Margem Esquerda, nº 9, 2007

TUCKER, Robert. Philosophy and Myth in Karl Marx. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1972.

VÉDRINE, Hélène. As filosofias da história. Rio de Janeiro: Zahar: 1977.

VILLEY, Michel. Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008

_____. A formação do pensamento jurídico moderno. São Paulo: Martins Fontes, 2009

WAHNICH, Sophie. In defense of terror: liberty or death in the French Revolution. New York: Verso, 2012

WARTENBERG, Thomas E.. Hegel's idealism: The logic of conceptuality. In: The Cambridge companion to German Idealism. New York: Cambridge, 1993.

WILLIAMS, Robert R. Hegel's ethics of recognition. California: University of California Press, 1997.

WOOD, Ellen Meiksins. Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. The retreat from class. New York: Verso, 1998

_____. Liberty & Property. New York: Verso, 2012

_____. O império do capital. São Paulo: Boitempo, 2014

WOODS, Alan. Revista Caros Amigos, maio de 2011.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. Manual de direito penal brasileiro: parte geral, 4ª ed., São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002

_____. Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal. Rio de Janeiro: Revan, 1991

ZIZEK, Slavoj. A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío. Buenos Aires: Editorial Atuel, 2004.

_____ (org.). Robespierre: virtude e terror. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. Primeiro como tragédia, depois como farsa. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. In defense of lost causes. New York: Verso, 2008

_____. The Idea of communism. NY: Verso, 2010

_____. Alguém disse totalitarismo? São Paulo: Boitempo, 2013