UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO ROBERTO PEREIRA RAYMUNDO

A mônada isolada: a sociedade civil como problema
(Versão corrigida)

São Paulo
2012

Paulo Roberto Pereira Raymundo

A mônada isolada: a sociedade civil como problema

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 Profº Dr. Milton Meira do Nascimento.

São Paulo

2012

A todos que lutaram e lutam contra as Propostas de Emenda à Constituição e projetos de lei dos governos neoliberais, de Collor aos nossos dias. Perdemos todos os embates para os mensalões: privatizações, PEC 20/1998, reforma administrativa, PEC 41/2003; resta agora empenharmo-nos para barrar o Projeto de Lei 1992/2007, mais um movimento do capital financeiro na captura do Estado.

O poder neoliberal percebeu que há algo mais inteligente que fechar o Parlamento: usá-lo em seu favor.

RESUMO

RAYMUNDO, Paulo Roberto Pereira. A mônada isolada: a sociedade civil como problema. 150 pp. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2012.

Certos aspectos da vida institucional de uma república constitucional contemporânea podem ser compreendidos à luz de três conceitos extraídos de *Sobre a Questão Judaica* (1844) e da Introdução da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), ambos os textos de Karl Marx: a separação entre a sociedade civil e o Estado político, o isolamento do cidadão na sociedade civil e a distinção entre revolução social e revolução política. Nossa agenda de pesquisas mostra que os três conceitos se integram nas instituições sociais e políticas que emergem das revoluções burguesas, especialmente a Revolução Francesa. Procuramos delinear o perfil dessas instituições fora do lugar-comum frequente nos discursos liberais de que o Estado é uma espécie de peso morto para a sociedade carregar. Dado esse objetivo, não seria possível elaborar esta dissertação nos limites da leitura estritamente imanente das obras da bibliografia de referência (a *Filosofia do Direito* de Hegel e as obras acima indicadas), já que o que se pretende é exatamente mostrar que as ideias organizadoras da crítica marxiana da política ainda nos servem para compreender o político e o social da nossa contemporaneidade, neste caso, a brasileira. Daí pormos em destaque amplas questões da nossa atualidade (do golpe de 1964 até hoje) como i) os militares, ditos por Hegel a "classe da universalidade", ocupando o espaço do governo que na democracia burguesa as agremiações partidárias ocupam e ii) a Previdência Social como uma instituição que ameniza o isolamento do cidadão imerso na sociedade civil, ao menos no final da sua vida. E, fazendo isso, a previdência social revela-se também parte orgânica da esfera do político, nos termos das obras da bibliografia de referência.

Palavras-chave: Marx, Hegel, sociedade civil, Estado, político, social, partidos políticos, previdência social.

ABSTRACT

RAYMUNDO, Paulo Roberto Pereira. The isolated monad: the civil society as problem. 150 pp. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo: 2012.

Certain aspects of the institutional life in a contemporary constitutional republic can be understood in light of three concepts taken from *On the Jewish Question* (1844) and the Introduction of the *Critique of Hegel´s Philosophy of Right* (1843), both texts from Karl Marx: the separation between civil society and political state, the isolation of citizens in civil society and the distinction between social revolution and political revolution. Our research agenda shows that these three concepts are integrated in social and political institutions which emerge from the bourgeois revolutions, especially the French Revolution. We seek to define the profile of these institutions out of the commonplace often present in liberal speeches, according to which the state would be a sort of heavy burden that society should bear. Given this aim, it would not be possible to write this dissertation under the limits of a strictly immanent reading of the reference bibliography (Hegel´s *Philosophy of Right* and the works mentioned above), since our intention is to show that the organizing ideas of the Marxian critique of politics still fit to understand the political and the social issues of our contemporary world, of Brazil, for example. That´s why we put emphasis on broad issues of our times (from the 1964´s coup until today) such as: i) the military, called by Hegel the "universality class", occupying the ontologically political space that party institutions occupy in the bourgeois democracy and ii) Social Security as an institution that alleviates the isolation of a citizen immersed in civil society, at least at the end of his life. And, by doing so, the social security system reveals itself as an organic part of the political sphere, in terms of the reference bibliography.

Keywords: Marx, Hegel, civil society, state, political, social, political parties, social security.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Milton Meira do Nascimento, meu orientador, que me acolheu como ouvinte no curso Polêmicas sobre os Direitos Humanos, em 2006, uma experiência de aprendizado rica e transformadora, sem a qual a ideia e o projeto de pesquisa que originaram esta dissertação não teriam surgido. Devo a ele a paciência por percorrer comigo as etapas do mestrado, privilegiando-me com a sua interlocução, críticas e apoio.

Devo reconhecer e agradecer a preciosa contribuição da Prof. Olgária Matos e do Prof. Franklin Leopoldo e Silva pela participação na banca do exame de qualificação. Já os conhecendo da graduação, não foi nenhuma surpresa deles obter as valiosas críticas e sugestões à primeira versão desta dissertação.

Na Receita Federal do Brasil, muitos colegas e amigos tiveram de aturar minhas fabulações intermináveis sobre o projeto: Núbia, Silvana, Mirna, Eduardo, Renato e Fábio. A filosofia exige paciência dos que lidam com ela e de quem convive com estes, também.

Desde os estudos da graduação, Maria Eduarda tem me presenteado com porções generosas da sua erudição, devo muito a ela. E também a Marcelo, interlocutor frequente e instigante; pude contar com a sua ajuda na reta final dos trabalhos. Rita de Cássia é uma bela pessoa que se ocupa do Belo, deu-me o seu inestimável apoio quando precisei. Helena Freire Weffort e Júlio Gonçalves Dias, sempre inspiradores, me franquearam consultas a precioso material bibliográfico de sua biblioteca. Alguns fins de semana sabáticos na casa de Aurora e Jaime, em Águas de São Pedro, contribuíram para ordenar as ideias, além dos debates enriquecedores com os dois amigos. Celina, vizinha e amiga, deu-me informações certas na hora certa.

Trabalhei como Auditor Fiscal na Previdência Social até 2007, quando a nossa carreira fundiu-se com a da Receita Federal do Brasil. Militando na nossa estrutura sindical, pude conhecer por dentro do sistema como se dá o assédio do grande capital na captura do Estado. Junto com companheiros como Guilhermina Oliva, Walter Miranda, meu xará Paulo Roberto, Alcides, Silvana, Eduardo, Núbia, Mirna, Abel, Maria Inês Nagamine e muitos outros, pude experimentar a face prática dos tratados políticos que estudamos na academia. Tendo-os como companheiros no enfrentamento de um inimigo que não joga para perder, eu aprendi a reconhecer o caráter superior e a fibra de cada um deles.

Agradeço a todos os meus professores do Departamento de Filosofia, da graduação ao mestrado; aos professores Jorge do Ó, da Faculdade de Educação, e Franklin Santana Santos, da Faculdade de Medicina.

Devo gratidão à Maria Helena, à Mariê, à Luciana, à Verônica e à Geni, da Secretaria do Departamento, incansáveis.

Meus médicos, Dra. Márcia Purceli, Dr. Cláudio Cirenza e Dr. Gustavo Lemos, precisaram ouvir arengas do meu projeto de pesquisa. Devo ter atrasado a consulta de alguns pacientes que esperavam na fila. Agradeço a eles pela paciência.

Pude contar com o apoio e o entusiasmo das minhas irmãs Marlene, Aparecida Roberta e Anaí, sou muito grato a elas. A meus pais Lídia e Roque, já falecido, devo a minha vida, devo tudo. Graças ao apoio constante de Iúri, meu filho, ficou mais fácil superar os desafios de um empreendimento como este. Vê-lo concluir o mestrado em Física na UFABC, no ano passado, renovou minhas forças para levar adiante este projeto.

Finalmente, cumpro a obrigação de creditar ao Prof. Milton a forma como ele me garantiu a condição de abordar a temática do projeto aqui desenvolvido livre de quaisquer constrangimentos ou restrições. Sou testemunha viva de como um pesquisador pode se beneficiar plenamente do princípio da tão valorizada liberdade acadêmica. Sem a orientação técnica e metodológica com que fui privilegiado, este trabalho não teria passado das suas primeiras laudas, mas no que ele se apresenta como texto autoral, a responsabilidade é única e exclusivamente minha.

SUMÁRIO

RESUMO **04**

INTRODUÇÃO **09**

CAPÍTULO I – O CIDADÃO: UM PROBLEMA PARA O HOMEM **23**

1.1 O homem isolado na sociedade civil (Parte I) 25
1.2 O homem isolado na sociedade civil (Parte II) 36
2. Emancipação política e emancipação humana 41
3. Revolução social e revolução política 46
4. Fechamento 47

CAPÍTULO II – A SOCIEDADE CIVIL BURGUESA **49**

1. Sociedade civil e etos burguês 63
2. Estado político, sociedade civil e ditadura militar 71
3. O Estado empresário 74
4. Separando o que era uno: impasses lógicos da democracia burguesa 78
5. Os professores 91
6. O corpo artificial do funcionalismo; o estatal e o privado 96

CAPÍTULO III – O ESTATAL E O PRIVADO **99**

CAPÍTULO IV – POR DENTRO DO ENIGMA: A POLÍTICA E O POLÍTICO **109**

1. O Estado e o governo 111
2. Os partidos políticos 113
3. A política e o político: um enigma 114
4. Voltando ao tema: os partidos políticos 123
5. A resistência à ditadura 130

CAPÍTULO V – CONSIDERAÇÕES FINAIS: PASSAGENS DA SOCIEDADE CIVIL PARA O ESTADO POLÍTICO **134**

BIBLIOGRAFIA **146**

TÍTULOS DO PROJETO **154**

INTRODUÇÃO

> Extrair filosofia de um problema brasileiro como quem desentranha poesia da prosa muito apequenada da vida nacional?
>
> Paulo Eduardo Arantes, *Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o Problema da Filosofia no Brasil – uma Digressão*, p. 37, in MUCHAIL, Salma Tannus, org., *Filosofia e seu Ensino*, 2ª edição, Petrópolis: Vozes & São Paulo: Educ, 1996.

Não existe uma teoria democrática marxista, diz Habermas[1]. Este é o problema: Marx é um pensador incontornável e não há lugar no conjunto da doutrina marxiana e do programa marxista para uma teoria democrática[2]. Entre outras consequências, o leitor de Marx, especialmente aquele que vive no mundo capitalista do Ocidente *livre*, tal como seguimos o modelo de representação política como engrenagem da economia de mercado e da democracia liberal, é empurrado contra a parede: ler os seus textos para apenas fruir a fina ironia da sua escrita é perda de tempo, para esse fim há os grandes romances da literatura, escritos sem notas de rodapé, enquanto ler seus livros apenas sob a perspectiva de estudar a historiografia filosófica não é perda de tempo, por motivos

[1] "A forma como ele [Carl Schmitt] procede a esta acuição e ridicularização idealísticas é, como dantes, instrutiva – instrutiva também, aliás, para aqueles esquerdistas na República Federal da Alemanha e hoje, sobretudo, na Itália, os quais aplacam um mal com outro maior, ao preencherem o vazio causado pela *ausência de uma teoria democrática marxista* com a crítica fascista de Carl Schmitt à democracia (grifos meus)". HABERMAS, Jürgen, *Liquidando os Danos – Os Horrores da Autonomia*, prefácio, tradução de Geraldo de Carvalho, p. 17, Frankfurt: Suhrkamp, 1987, in SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político* & *Teoria do* Partisan, tradução de Geraldo de Carvalho, Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2008.

[2] Teoria de uma democracia constituída a partir da representação, que é o que se pratica no Brasil e em muitos países do chamado Ocidente livre. Referindo-se ao comentário do Parágrafo 309 da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de Karl Marx, diz Thamy Pogrebinschi: "A representação consiste, por conseguinte, meramente na forma de organização possível à sociedade civil separada do Estado; é a única forma de expressão política dessa sociedade civil que se faz possível no quadro da modernidade política – ainda que seja uma expressão ilusória. Marx antecipa a percepção da crise contemporânea da representação. Na verdade, essa crise esteve desde sempre colocada. Marx, porém, antecipa soluções possíveis, e essas soluções servem ao debate do pensamento político contemporâneo uma vez que este não percebeu ainda que não há como se resolver a suposta crise da democracia representativa sem rever os pressupostos da própria democracia e, em particular, da representação política. A democracia estará permanentemente em crise enquanto fundar-se no paradoxo da representação. Não há como resolver esse paradoxo sem se resolver antes a contradição inerente à concepção de democracia na qual ela se sustenta." POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 258, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. A revolução proletária que superará esse modelo se apresenta na obra de Marx como "democracia verdadeira" ou "democracia acabada". Para esse novo tempo, supõe-se adequado conferir a um sapateiro, por exemplo, representação e representatividade. Sendo um sapateiro-trabalhador ele já é, pronto e acabado, um representante do que precisa ser representado. O problema está na mediação.

óbvios, mas deve haver um limite para a simples reiteração do conhecimento já estabelecido e esse limite é próximo da região do risco da criação de um texto original. O pensamento uspiano já refletiu sobre ele mesmo[3] a partir da dicotomia entre filosofia e história da filosofia. Ora, no caso de Marx, o legado da missão francesa que nos constrange à leitura estrutural colada ao próprio texto torna-se problemática porque a *práxis* já é, ela mesma, um dos pressupostos da reflexão. Sem o programa marxista, a doutrina marxiana não é a mesma coisa: a décima-primeira tese sobre Feuerbach[4] faz parte da doutrina, mas remete para o programa, sem o qual ela mesma não faz sentido. Com essas determinações em mente, fizemos a leitura de *Sobre a Questão Judaica*[5] e da *Introdução de 43*[6], parte dos textos inaugurais de Marx, tendo como propósito ensaiar a aplicação de alguns conceitos dessas obras a eventos recentes da realidade nacional e a alguns aspectos da nossa vida econômica em relação ao Estado.

O regime dominante atual em praticamente todo o planeta é o da forma democrática com base no capitalismo, do presidencialismo ao parlamentarismo. Dada essa realidade conjuntural, não está posta no presente a possibilidade de uma ruptura revolucionária, isso admitem mesmo os pequenos partidos de extrema-esquerda que ainda subsistem depois da queda do Muro de Berlim. E, no entanto, Marx não para de ser lido; mas em que registro ler Marx, pergunta-se. Tendo a nossa atenção despertada para a questão do isolamento do indivíduo imerso na sociedade civil, um dos objetos dos dois artigos que compõem *Sobre a Questão Judaica*, o procedimento do nosso estudo, afigurou-se nos, ele mesmo, uma decisão filosófica, e essa opção se incorpora ao trabalho de compreender como Marx lê Hegel e o assimila enquanto critica seus conceitos.

---

[3] Além dos clássicos *Um Departamento Francês de Ultramar – Estudos sobre a Formação da Cultura Filosófica Uspiana (uma Experiência nos Anos 60)* e *O Fio da Meada – Uma Conversa e Quatro Entrevistas sobre Filosofia e Vida Nacional* do professor Paulo Eduardo Arantes, v. o artigo *Em Defesa de uma Instituição*, do professor Oswaldo Porchat Pereira, publicado no jornal Folha de S.Paulo em 18.08.1998.

[4] "Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes, a questão é *transformá-lo*." MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã & Teses sobre Feuerbach*, p. 111, tradução de Álvaro Pina, São Paulo, Editora Moraes, 1990, grifos do autor.

[5] Ao longo do texto, usaremos o título *Sobre a Questão Judaica*, de acordo com a tradução da Editora Boitempo, de 2010. Na tradução de Artur Morão pela Edições 70, em que o texto faz parte da coletânea *Manuscritos Económico-filosóficos*, o título é *A Questão Judaica*.

[6] Trata-se da introdução da *Crítica da Filosofia de Hegel*, escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844 e publicado nos *Anais Franco-alemães*, em 1844. Muito mais do que uma mera apresentação da *Crítica*, a *Introdução de 43*, como viria a ser chamada por alguns dos estudiosos de Marx, ganhou identidade como texto autônomo, entre outras razões, pela densidade e vigor presentes em alguns dos seus conceitos, estes essenciais para a compreensão da política moderna, cujas bases e pressupostos já haviam sido delineados na *Filosofia do Direito*, de Hegel, de 1820.

Optamos pelo risco. Se a separação entre a sociedade civil e o Estado político é um conceito que saiu dos livros de Hegel e Marx para se tornar uma chave de compreensão das nossas instituições[7], então trata-se de ensejar algo mais do que a mera leitura estruturalista dos dois textos de 1843 e 1844[8].

Já fizemos, portanto, duas exclusões. Não vamos investigar o problema de uma possível revolução proletária, qualquer que fosse a sua expressão no século XXI, porque teríamos diante de nós um projeto distinto do nosso, uma interpretação do outubro de 1917 etc. Mas também não vamos nos limitar a fazer uma análise interna de *Sobre a Questão Judaica* e da *Introdução de 43*, de acordo com o espírito da décima-primeira tese, que condena exercícios estéreis de filosofia pura. Nossa alternativa será olhar a história contemporânea brasileira pelos óculos da leitura que Marx faz de Hegel, nos termos da sua crítica da política moderna. Por que história? Pelas conhecidas formulações elaboradas por Hegel sobre a história. Por que contemporânea? Porque essa determinação também está contemplada no espírito da décima-primeira tese[9]. Embora a base do nosso estudo não ultrapasse as obras da meta-política marxiana (1843 e 1844), o que implica dizer que não vamos tratar do problema da revolução proletária da "classe que não é uma classe", valemo-nos de um sentido mais amplo da décima-primeira tese como justificativa para extrapolarmos os limites de uma leitura imanente do primeiro Marx e assim aplicarmos os seus conceitos na compreensão do mundo de hoje. Mas a objeção que se afigura de imediato é óbvia, e faz sentido: mas não é exatamente essa tese que dissuade seu leitor de fazer novas e enésimas interpretações do mundo, já que se trata de *mudá-lo*? Removemos a objeção com base num sentido derivado da própria tese. Dissuade-se o leitor de tecer novas aproximações explicativas da realidade social, mas isso em nome de um convite a uma aproximação da *práxis* e da história. Uma e

[7] O conceito de uma sociedade civil separada do Estado, tendo se tornado uma categoria validada pela filosofia política, é usado corriqueiramente em textos acadêmicos e na escrita jornalística. Ouvimos amiúde: "A sociedade civil organizada sai às ruas, reivindica isso, reivindica aquilo."; mesmo na literatura filosófica o conceito comparece como categoria na dialética entre as duas totalidades separadas, de um lado, e a construção de passagens entre elas, de outro. Cf. Thamy Pogrebinschi: "Como bem lembra Althusser, o tema da 'separação' do Estado (mesmo se entendemos estritamente aqui, como ele faz, o Estado como a superestrutura política que, sendo distinta da base, dela é separada) é indissociável da questão do direito." (*O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 298, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009).

[8] Os dois ensaios que compõem *Sobre a Questão Judaica* foram escritos em 1843 e publicados no começo de 1844.

[9] Ver nota 4.

outra são constituintes da própria *démarche* de Marx. Em 1845, quando da elaboração das *Teses sobre Feuerbach*, ainda estão nítidas na mente de Marx as duras condenações das fabulações metafísicas dos alemães, publicadas fazia apenas um ano na *Introdução* à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. O comentador de Marx tem o direito – e o dever – não só de furtar-se ao exercício da metafísica oca, como também de tomar a *práxis* e a história, senão como meio e fim, mas, ao menos, como o seu ponto de chegada. Podemos – e devemos –, portanto, (i) tratar da história, (ii) tratar da história contemporânea e (iii) tratar da história contemporânea brasileira. Ao nosso modo, estamos em busca da nervura do real. Por que tratar do local, do brasileiro? Porque se Marx arde de impaciência com as "revoluções especulativas" dos alemães, é porque ele é, afinal, um *alemão* preocupado com as coisas do seu país. Nós, brasileiros, temos de nos haver com as coisas brasileiras.

Não pretendemos, portanto, elaborar um estudo de filosofia especulativa pura. Nem se pode dizer que é monopólio do marxismo fazer ancorar a filosofia na história: veja-se o exemplo relevante da relação entre o *Leviatã* e a guerra civil de 1642. Com o marxismo, a própria vinculação torna-se uma decisão filosófica. Nesse registro, temos um caminho aberto para conectar a crítica da política moderna em Marx com a (nossa) história, fora do horizonte da revolução. A legitimação deste método nos dará a legitimação dos trabalhos desenvolvidos nos cinco capítulos do texto. Uma filosofia rica como o conjunto da doutrina marxiana e do programa marxista deve ter mais a oferecer além do próprio programa revolucionário. Mais precisamente: para chegar ao capítulo da revolução, Marx, como é evidente, teve de elaborar várias teses auxiliares, entre elas a crítica da política, uma meta-política. Ora, não há por que não fazermos uso de uma ou mais dessas teses auxiliares se esse procedimento nos facilitar a compreensão de dada questão à qual atribuímos importância. Ancorados nesses pressupostos, voltamos nosso olhar para a nossa história contemporânea. E vimos num curto lapso de tempo os conceitos de *Sobre a Questão Judaica* revelando-se nos acontecimentos de 1964, 1985, 1990 e nas reformas neoliberais. Vimos uma linha histórica iniciada em 1930 e terminada nas reformas e privatizações do ciclo Collor-FHC-Lula, enquanto a historiografia oficial destaca o 1964 como uma ruptura. Não foi uma ruptura, foi um retrocesso político, da mesma forma como a campanha das Diretas Já, de 1984, foi o início de um aperfeiçoamento político, daí sugerirmos a re-periodização do ciclo,

fixando o seu termo nas reformas e privatizações neoliberais. Um exercício como esse é possível porque os procedimentos que permitem a sua realização estão à disposição do leitor da crítica marxiana da política. É a partir desse conjunto de elementos que fazemos o salto da leitura de textos da primeira metade do século XIX para a realidade presente, ainda que premidos pela evidência de que as condições objetivas de uma transformação estrutural do nosso social não estão dadas neste momento histórico.

Como fio condutor do nosso percurso, está o cidadão isolado da sociedade civil, em seu nicho apolítico. Nossos desenvolvimentos nos permitiram encontrar um elemento, na forma de instituição, capaz de fazer a fusão do político do homem e do social do cidadão no final da sua vida: a Previdência Social. Configuramos o trajeto desse indivíduo: a infância, a vida escolar, o trabalho e a aposentadoria. Buscamos explorar as possibilidades de análise da nossa vida institucional que a meta-política marxiana nos oferece e pudemos perceber que há algumas opções nesse sentido. Seguindo a cronologia do *corpus* marxiano, encontramos esses recursos de análise antes mesmo de nos depararmos com a sua filosofia da história, com o seu conceito de ideologia e com as disfunções estruturais do modo de produção capitalista, exemplos canônicos dos dispositivos do *corpus* comumente destacados e usados na sua exegese. Operar com o par político/social, em vez do par democracia/ditadura, por exemplo, abre novos ângulos de observação do nosso complexo institucional. Mostramos como isso é possível ao caracterizar o poder militar da ditadura de 1964 como uma figura que faz parte do polo político situado na oposição do polo social. Desenvolvemos a tese de que ditadores militares são agentes políticos por excelência, porque são parte orgânica do Estado político, na direção do Estado político; logo, não é absurdo que ditadores militares, sob o ponto de vista estritamente político (ou seja, no sentido da crítica da política), ocupem o poder. Temos aí uma figura do político agindo na esfera do político. Se farão, ou se fizeram, uma boa direção do Estado, é outra questão.

Quatro passagens de *Sobre a Questão Judaica* tratam da separação entre o Estado político e a sociedade civil. Na primeira, Marx faz ecoar a figura do *ser genérico* de que fala Feuerbach:

> O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a *vida genérica* do homem em *oposição* à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na *sociedade civil*, *fora* da esfera política, como propriedade da sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na *comunidade política*, em cujo seio é considerado como *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, onde age como simples *indivíduo privado*, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos. O Estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação à terra. (...) No Estado, onde é olhado como ser genérico, o homem é o membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado da sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal.[10]

A expressão "Estado político aperfeiçoado" da citação deve ser entendida como o Estado que tem nele mesmo a completude da essência do político de que é dotada a humanidade; quer dizer que toda a esfera do político se concentra no Estado. Em seguida, Marx faz a subsunção da questão religiosa ao problema da separação entre as duas esferas (a questão judaica enquanto matéria religiosa é, de fato, um tema secundário – mas não desimportante – no contexto dos dois artigos, uma vez que um dos propósitos é justamente mostrar que Bruno Bauer, em seu ensaio homônimo, define um objeto de estudo insuficientemente amplo para dar conta do problema que se requer examinar):

> O conflito em que o homem, enquanto adepto de uma religião *particular*, se vê envolvido com a própria qualidade da cidadania e com os outros homens enquanto membros da comunidade, reduz-se ao cisma *secular* entre o Estado *político* e a *sociedade civil*. Para o homem como *bourgeois*, "a vida no Estado é apenas aparência ou uma exceção fugaz ao normal e ao

[10] MARX, Karl, *A Questão Judaica*, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, pp. 45 e 46, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Grifos do autor.

> essencial". É verdade que o *bourgeois*, tal como o judeu, participa na vida política só de modo sofístico, assim como o *citoyen* é judeu ou *bourgeois* só sofisticamente. Mas a sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro [(diarista)] e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. (...) Esta oposição secular a que se reduz a questão judaica – relação entre o Estado político e os seus pressupostos, quer estes sejam elementos materiais como a propriedade privada etc., quer elementos espirituais como a cultura ou a religião, conflito entre o *interesse geral* e o *interesse privado*, a cisão entre o Estado *político* e a *sociedade civil* – estas contradições profanas deixa-as Bauer intactas, ao dirigir a polêmica contra a sua expressão *religiosa*.[11]

A religião é plástica: no Antigo Regime, ela cumpria – e bem – o papel de parceira do soberano; mas agora no novo tempo ela também se acopla como mão e luva na forma de *mais um* entre os inúmeros negócios da sociedade civil:

> [A religião] tornou-se o espírito da *sociedade civil*, da esfera do egoísmo e do *bellum omnium contra omnes*. Já não constitui a essência da *comunidade*, mas a essência da *diferenciação*. Tornou-se no que era *originalmente*, expressão da *separação* do homem da sua *comunidade*, de si mesmo e dos outros homens. É agora apenas a confissão abstrata da loucura individual, da *fantasia privada*, do capricho. A infinita fragmentação da religião na América do Norte, por exemplo, já *externamente* lhe confere a forma de assunto estritamente privado.[12]

---

[11] MARX, Karl, *A Questão Judaica*, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, p. 46, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Grifos do autor.

[12] *Op. cit.*, p. 47. Grifos do autor. N`*A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, Max Weber buscará estabelecer a relação entre a organização racional capitalista do trabalho livre e a ética racional do protestantismo ascético. O foco de Marx aqui não são os detalhes da relação entre o modo de gestão capitalista e uma dada religião, no caso, a judaica, mas deixar bem caracterizado que o fenômeno religioso produz-se na vida privada dos homens. Não por acaso a questão do poder político praticamente não comparece nas páginas d´*A Ética* de Weber. Nem é esse o seu objetivo, é certo, mas a

Nesta passagem, Marx opera com a distinção epistemológica da passagem do estado de natureza para a sociedade política: "originalmente" remete aos tempos imemoriais do estado de natureza em que o individuo vive no pleno isolamento, na *vida sórdida*, como o caracteriza Hobbes. Mas o novo burguês também rejeita a sociedade política instituída pelo pacto que dá forma e conteúdo ao poder soberano. O novo arranjo da revolução não prevê a extinção do poder soberano, mas afasta-o para um *lócus* delimitado, abrindo a *zona de livre comércio* da sociedade civil. Com a revolução burguesa, o Estado se reconfigura aglutinando em si mesmo a essência política – a essência do político – de que a sociedade civil é esvaziada:

> A *constituição do Estado político* e a dissolução da sociedade civil em *indivíduos* independentes, cujas relações são regulamentadas por *lei*, da mesma maneira que as relações entre os homens nas ordens e guildas eram reguladas por *privilégio*, cumprem-se num só e mesmo ato. O homem, como membro da sociedade civil – o homem *apolítico* –, surge necessariamente como o homem *natural*. (...) O homem *egoísta* é o resultado *passivo*, apenas *dado*, da dissolução da sociedade, objeto de certeza imediata e, consequentemente, um objeto *natural*.[13]

Reaparece agora o homem apolítico do estado de natureza, reconfigurado como cidadão: este novo homem quer a proteção do Estado político e suas leis, mas a uma meia distância. Só nas excepcionalidades esse Estado poderá ocupar o seu espaço. Que Marx tenha usado o adjetivo "apolítico", e, não o bastasse, tenha-o grifado é uma prova de que a sua concepção de sociedade civil como uma reedição do estado de natureza é radical e hiperbólica.

Integrado às considerações sobre a separação entre o Estado político e a sociedade civil, aparece o conceito do isolamento do indivíduo e seu egoísmo. Não só a sociedade

---

comparação dos dois procedimentos mostra como o filósofo e o sociólogo seguem trilhas distintas.

[13] MARX, Karl, *A Questão Judaica*, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, p. 62, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Grifos do autor.

civil está separada do Estado político, mas cada homem se vê separado dos outros homens o que, no final, equivale à separação entre o homem e ele mesmo. Primeiramente, Marx menciona a condição comunal do homem da sociedade política, da qual abrir-se-á mão:

> O homem emancipa-se *politicamente* da religião, ao bani-la do direito público para o direito privado. A religião já não é o espírito do *Estado*, em que o homem se comporta, se bem que de maneira limitada e numa forma e esfera particular, como ser genérico, em comunidade com os outros homens.[14]

Agora, o comportamento como ser genérico, em comunidade, torna-se ilusório, simbólico, mediado. O cidadão é homem lá no Estado político, que ele havia afastado do seu território. A vida em sociedade requererá a construção de um ordenamento na forma dos direitos do homem:

> Nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal. O homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem, como um ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema que é externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas.[15]

---

[14] MARX, Karl, *A Questão Judaica*, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, p. 47, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Grifos do autor.
[15] *Op. cit.*, p. 58.

Uma consequência desse novo etos que se dissemina na sociedade é a impossibilidade de uma emancipação humana. Só uma emancipação política se torna possível:

> A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo *independente* e *egoísta* e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral. A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças *(forces propres)* como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política*.[16]

Com os elementos que mobilizamos até aqui, é possível elaborar um quadro de referências que nos permite conceituar o político e a política, a partir do qual essas categorias podem ser situadas de uma forma menos arbitrária do que é usual fazê-lo. Vamos tomar dois trechos que destacamos nos parágrafos anteriores, nas notas 13 e 16. Na primeira, Marx fala do "homem apolítico" da sociedade civil. Por tudo o que aprendemos com os estudos da condição política ao longo dos séculos e milênios, essa categoria é algo que se coloca, nas suas variadas abordagens, como uma condição superior do convívio humano, de tal forma que fere a nossa sensibilidade a dura afirmação de que o cidadão da sociedade civil é apolítico. Que homem é esse, não portador, em si mesmo, de uma condição política? Falta-lhe alguma coisa que o ascenda à condição de *homem político*. Se buscamos esse adjetivo para qualificar o homem é porque valorizamos e apreciamos o objeto da busca. Por outro lado, quando Marx fala de emancipação humana e emancipação política, caracterizando como insuficiente e parcial a segunda, o adjetivo ganha uma conotação inversa à do primeiro caso, como algo ilusório; a revolução burguesa é caracterizada por Marx como revolução *política*, em oposição à revolução *social*. Temos assim os dois usos do adjetivo em sentidos opostos. O vocabulário da língua portuguesa pode nos ajudar a conhecer a origem dessa dissemia, tal como, por exemplo, os verbos ser e estar podem contribuir para o

[16] MARX, Karl, *A Questão Judaica*, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, p. 63, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Grifos do autor.

entendimento da questão do ente e da essência na metafísica aristotélico-tomista. Vejamos.

O título do livro de Thamy Pogrebinschi a que nos referimos nos parágrafos anteriores nos revela a gramática em que esses sentidos e significados se colocam: *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*. Eis a questão: agora temos dois substantivos abstratos, político e política; e como cada um deles ganha um gênero próprio no nosso idioma fica mais fácil notar a distinção. O que Marx critica é a *política moderna*, mas não o *político*. O político, substantivo abstrato masculino, é a condição superior para a vida humana aspirada pelos antigos desde a *ágora*, a *pólis*, a *politéia* etc. Entretanto, as vicissitudes históricas resultaram no surgimento de uma política moderna, estudada por Hegel na *Filosofia do Direito* e por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito*. Ora, se o político é o real da vida humana, conceito e momento no qual o homem é homem por inteiro, a política (moderna) é a ilusão desse real. E é dessa política moderna, ilusória que deriva o adjetivo feminino *política* da locução revolução política. Não deve ser por acaso que usamos muitas vezes no nosso quotidiano o adjetivo político e política no sentido de caracteres negativos do comportamento humano: de um dirigente esportivo que faz uso da retórica para não confessar negócios suspeitos, dizemos "Fulano é um sujeito muito político", ou seja, alguém que resiste a contar a verdade. Marx não tem nada contra, portanto, o caráter político do Estado político, já que o problema é justamente esse conteúdo político, essa, diríamos, politicidade, se circunscrever na esfera do Estado e nela se delimitar. A politicidade há de se irradiar para todos os homens. Até este ponto, a rede conceitual de Marx pode ser compreendida por meio de silogismos de primeiro grau, à base de uma inferência para cada premissa. Há, porém, um aspecto do seu repertório filosófico que exige operações de segundo grau se se pretende vislumbrar todo o alcance do seu pensamento político.

Esse ponto diferencial está na dimensão do social. A partir daqui, os conceitos que mobilizamos nos últimos parágrafos passam a se interpenetrar de tal modo que exercícios simples do tipo se *a*, então *b* ou *x* é o oposto de *y* já não dão conta da compreensão da *démarche* do filósofo. Surge então da dimensão do social um segundo

plano de dissemia que, de um lado, mostra aquele *homem apolítico* como algo problemático, que padece de um déficit de policidade e, de outro, busca nesse mesmo *homem apolítico* – isso vai aparecer no programa marxista construído a partir da doutrina marxiana – a classe que traz nela mesma as condições de possibilidade de superação da política moderna. Ora, esta classe faz parte do social, de uma sociedade civil que emerge como um problema, apolítica, ou seja, o social da política moderna é alguma inferior ao que deveria ser; temos até aqui, portanto, o social conotado negativamente. Mas o objeto dourado que Marx busca não está em outro *lócus* senão nesse social, a ponto de uma revolução institucional como a francesa ser qualificada pelo adjetivo *política*, derivado da política moderna, como algo insuficiente e parcial. Com a imbricação desses dois planos de dissemia, Marx dá ao seu leitor um quadro de referências dinâmico em que cada um dos elementos joga com os demais.

Em associação estreita com os conceitos que estruturam *Sobre a Questão Judaica*, a saber, a separação entre a sociedade civil burguesa e o Estado político, o isolamento do indivíduo na sociedade civil, a distinção entre revolução social e revolução política, observamos essa *mônada isolada* do seu nascimento à sua morte. Não era possível que mesmo na vida institucional regressiva em que vivemos – tomando como referência o regime comunista em que o social se funde com o político, seja ele uma Cocanha utópica ou não – a separação entre a sociedade civil burguesa e o Estado fosse absoluta, como a figura física da estaca usada em *Sobre a Questão Judaica*[17]. Vimos que há momentos em que o indivíduo é acolhido no seio do Estado político, como no ensino fundamental de uma escola estatal, universal e gratuita, assim idealizada (como sabemos, há milhões de crianças que estudam em escolas particulares). São momentos porque ainda não chegou – estamos agora falando do Brasil – a revolução[18] que supera a realidade da figura cindida entre homem e cidadão e resgata a sua integridade de *ser genérico* de que fala Feuerbach. O último momento da vida dessa figura é como membro orgânico da Previdência Social, uma instituição ao mesmo tempo política,

[17] Cf. MARX, Karl, *A Questão Judaica*, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, p. 56, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.

[18] Uma anatomia do *corpus* marxiano, dos seus elementos e pressupostos, a doutrina, às bases da revolução proletária, o programa, lê-se em *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, de Thamy Pogrebinschi, conforme nota 2. A revolução do proletariado, uma "classe que não é classe", porque nascida para ser universal, vai rejuntar o que a revolução burguesa separou: o político com o social; o homem cindido em *cidadão* com ele mesmo, homem; a sociedade civil com o Estado político, tudo isso na síntese dialética do espaço comunal, comunitário.

porque estatal, e social, porque opera com os recursos reais produzidos pela e na sociedade civil. O acolhimento do indivíduo na nervura desse poder político está longe de promover o cidadão em homem, tal como o projeto marxista ambiciona, mas tem potência suficiente para diminuir significativamente o caos urbano e social de um país levado à hiper-urbanização em ritmo frenético pela força do capitalismo. Não nos interessam aqui aspectos como os alicerces da Previdência Social à luz da Constituição, ou seja, os princípios jurídicos sobre os quais se assenta a seguridade social[19] ou especificidades da legislação que definem os requisitos para obtenção de benefícios da previdência, uma vez que nosso foco é o núcleo político da previdência social – que, sendo estatal, faz parte do Estado político –, mas nos interessa sob o ponto de vista da filosofia política, tendo em vista a tópica que desenvolvemos nesta reflexão, que a previdência social seja *organizada* e *estruturada* a partir de princípios como solidariedade e pacto de gerações[20] (aqui no Brasil conhecido como regime de repartição), ao invés do regime de capitalização de contribuições individuais, como pregam os lobistas da privatização.

Na primeira parte, que compreende os dois primeiros capítulos, estudamos o tema da sociedade civil no contexto da evolução do termo a partir das ontologias políticas do século XVII, o *Leviatã*, de Hobbes, o *Tratado Teológico-político*, de Espinosa e os *Dois Tratados sobre o Governo*, de Locke, para mostrar como o par estado de natureza/ sociedade civil se interverte com Hegel no par sociedade civil/Estado político. Dedicamos uma parte desse estudo ao tema "sociedade civil brasileira", abrindo um campo de investigação do papel dos militares no período de 1964 a 1985 como agentes políticos que dominam o espaço do Estado político. O objetivo do terceiro capítulo é mostrar que, nos termos da crítica da política que destacamos, a questão fundamental não é o público e o privado e sim o estatal e o privado. O quarto capítulo é dedicado a esboçar uma re-periodização da nossa história recente a partir de 1930, fixando o seu termo nos governos Collor, FHC e o primeiro Lula, por conta do fato de que a estrutura

[19] Cf. HOSSEPIAN, Maria Antonieta Xavier de Oliveira, *Fundamentos e Princípios da Seguridade Social no Contexto do Sistema Constitucional Brasileiro*, p. 59, dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo: 2004.

[20] "A Constituição vigente estabeleceu a solidariedade, a igualdade e a regra da contrapartida como bases fundamentais do sistema de Seguridade Social; a solidariedade é postulado basilar da Lei Maior reiterado com destaque no subsistema da Seguridade Social para implementação da proteção constitucionalmente prevista; destacam-se como faces da solidariedade o pacto de gerações e a contribuição do universo dos protegidos em benefício da minoria necessitada." *Op. cit.*, p. 153.

varguista é mantida e reiterada durante a ditadura militar, algo que é possível perceber por meio da distinção entre revolução política e revolução social: 1964 é um retrocesso político, mas não é um retrocesso social. O quinto capítulo mostra a Previdência Social como uma (última) saída para se acolher a *mônada isolada*, o cidadão burguês da sociedade civil, no âmago do Estado político.

CAPÍTULO I

O CIDADÃO: UM PROBLEMA PARA O HOMEM

> Para Michelet, existe um descompasso que precisa ser desfeito; um estranho mistério que precisa ser resolvido: num tempo em que mais se trabalha em conjunto, os corações encontram-se desunidos; num tempo em que os meios coletivos de divulgação e de circulação do pensamento encontram-se tão desenvolvidos, o isolamento é mais profundo. Dessa maneira, ele chega, por outro caminho – o isolamento dentro da própria cooperação no trabalho –, a uma conclusão próxima à de Buret: "O resultado disso não é a indiferença, mas a antipatia e o ódio, não a simples negação da sociedade, mas seu contrário, a sociedade trabalhando ativamente para se tornar antissocial".
>
> Maria Stella Martins Bresciani, in *Londres e Paris no Século XIX: o Espetáculo da Pobreza*, p. 63, São Paulo: Editora Brasiliense, 1982, 11ª reimpressão, 2008.

Empreendemos estudar a questão do isolamento do indivíduo imerso na sociedade civil, tendo a nossa atenção para o problema despertada na leitura de *Sobre a Questão Judaica*. Diz Marx:

> O judaísmo atinge o apogeu com a consumação da sociedade civil; mas a sociedade civil só alcança a sua perfeição no mundo cristão. Só sob a dominação do cristianismo, que exterioriza para o homem todas as relações

> nacionais, naturais, morais e teóricas, podia a sociedade civil separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços genéricos do homem, estabelecer em seu lugar o egoísmo e a necessidade interesseira, dissolvendo o mundo humano num mundo de indivíduos atomizados e antagônicos.[21]

A partir da constatação de que a figura desse homem isolado em sociedade é pautada como problema relevante a ser investigado, chamou a nossa atenção o fato de que à parte dos desenvolvimentos da obra marxiana para além dos escritos rubricados como a fase *Jovem Marx*, o morador de uma metrópole da nossa contemporaneidade tem a sua trajetória de vida marcada por um estado de coisas que coincide com as características da sociedade civil descrita por Marx na sua leitura da *Filosofia do Direito*, de Hegel. De *Sobre a Questão Judaica* (1843) até *A Ideologia Alemã* (1846), Marx empreende uma crítica da política em geral, da qual particularizamos o conceito da separação entre o Estado e a sociedade civil numa república burguesa, que pode ser uma monarquia constitucional ou uma república presidencialista.

Nosso objetivo é elaborar um programa de aferição do quanto os textos de juventude de Marx, especialmente *Sobre a Questão Judaica*, ainda funcionam como eixos de interpretação dessa república burguesa no século XXI. Como ponto de partida do projeto de examinar o quão fecunda é a determinação de associar a ideia de uma sociedade civil separada do Estado com a noção de indivíduos (dessa sociedade) isolados como mônadas, vamos destacar alguns conceitos extraídos do nosso objeto de estudo, a saber, i) o homem isolado na sociedade civil, ii) emancipação política e emancipação humana e iii) revolução social e revolução política. Ao longo de nosso trabalho, submeteremos esses conceitos ao confronto com variados textos e algumas situações históricas tendo em vista compreendê-los melhor à luz da crítica da política elaborada por Marx.

[21] MARX, Karl; *A Questão Judaica*, p. 72, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.

1.1 O homem isolado na sociedade civil (Parte I)

A dinâmica interna dos conceitos mobilizados em *Sobre a Questão Judaica* tem como base as mudanças institucionais[22] determinadas pelas revoluções burguesas, especialmente a Revolução Francesa. O impacto da revolução que reinventa as instituições políticas se reflete na literatura afim como instrumento de análise: o contraste. A observação das relações humanas num e noutro momento do movimento revolucionário funciona como matéria-prima da escritura política. Tocqueville, por exemplo, é um dos autores que fazem o balanço dos dois modelos:

> Tocqueville é um mestre na arte do contraste. A modernidade destaca-se tendo ao fundo o Antigo Regime; a América destaca-se tendo ao fundo o mundo europeu; a fisionomia da democracia só se revela se confrontada à aristocracia, seu contrário; os efeitos da igualdade de condições ajustam-se com relação aos efeitos inversos da desigualdade. Quando não opõe, distingue, ou antes, separa as figuras: uma linha é firmemente traçada entre a igualdade e a liberdade, ou então, entre o *estado social e a instituição política*.[23]

É do insuspeito Tocqueville, de quem já se afirmou que a esquerda, tampouco a direita reivindicam filiação ao próprio, a distinção, já em 1840, entre o egoísmo e o individualismo:

---

[22] Faremos uso frequente desse adjetivo, e de forma intencional. O plano de nosso trabalho exigirá que os termos *político* e *social*, dos substantivos aos adjetivos, sejam usados com um mínimo de analiticidade. Assim, evitaremos falar genericamente, por exemplo, do *político*, do *social*, de *mudanças políticas*, de *mudanças sociais*.

[23] LEFORT, Claude, *Desafios da Escrita Política*, p. 58, tradução de Eliana de Melo Souza, São Paulo: Discurso Editorial, 1999 (grifo meu). Ora, que se tome a má fama de Hegel e Marx para apontar suas críticas como um excesso de má vontade com o novo regime é previsível; mas que suspeição é possível atribuir a Tocqueville e Lefort quando admitem que há mesmo uma linha firmemente traçada entre o estado social e a instituição política?

> O *individualismo* é uma expressão recente que uma nova ideia fez surgir. Nossos pais só conhecem o egoísmo. O egoísmo é um amor apaixonado e exagerado, que leva o homem a referir tudo a si mesmo e a se preferir a tudo o mais. O individualismo é um sentimento refletido e tranquilo, que dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar isoladamente com sua família e seus amigos; de tal modo que, depois de ter criado assim uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a grande sociedade a si mesma (grifo do autor).[24]

Egoísmo, individualismo, cidadão, cidadão isolado, família e sociedade: dos termos aos conceitos, Tocqueville se põe como um elo entre a *Filosofia do Direito*, de Hegel, e a produção de Marx que começa em 1843 na construção de uma crítica da política moderna, ao menos por recensear elementos de uma razão solipsista. Chama a atenção como esses filósofos afirmam o isolamento do cidadão na sociedade de uma forma cabal e generalizada. Não se está dizendo que o cidadão da sociedade é, *relativamente*, um indivíduo *mais isolado* do que o homem da comunidade o era, não se fala de uma *tendência*, mas é quase como se eles afirmassem que até 1788 viviam de um jeito e que a partir de 1790 tenham passado a viver de outro inteiramente distinto. E não consta que nas exegeses dessas obras algum comentador tenha sugerido um reducionismo injustificado na forma como esses filósofos radicalizam a afirmação. Quem o diz? Os *mal vistos* Hegel e Marx, "inimigos da sociedade aberta". Mas também Tocqueville e Lefort:

> No mundo aristocrático, ao menos tal como descrito por Tocqueville, as relações entre os homens são modeladas localmente e são, ao mesmo tempo, *sociais e políticas*. Embora exista, pouco a pouco, uma articulação de todas as redes de dependência, essas relações são regradas no essencial no interior do feudo, da comuna ou da corporação. Em contrapartida, e eis aqui o argumento maior de Tocqueville – que encontramos sob uma forma

[24] TOCQUEVILLE, Alexis de, *A Democracia na América – Livro II – Sentimentos e Opiniões*, p. 119, capítulo *Do individualismo nos países democráticos* , segunda parte, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

> diferente em Marx, em quem as premissas e as conclusões são precisamente outras –, *a democracia implica uma disjunção entre o social e o político* (grifos meus).[25]

Aonde isto nos leva? À dura constatação de que o miserável camponês do Antigo Regime era portador de uma essência política da qual o mais abastado e influente cidadão da democracia está destituído:

> A aristocracia fizera de todos os cidadãos uma longa cadeia que ia do campônio ao rei; a democracia rompe a cadeia e põe cada elo à parte.[26]

A escrita política se estabelece como desafio para o pensador que se sente instado a responder por que motivo escreve ou por que motivo não escreve; em 26 de dezembro de 1850 Tocqueville escreve para o amigo Gustave de Beaumont: "Faz muito tempo, como você sabe, que venho cogitando em encetar um novo livro. Pensei cem vezes que, se devo deixar algumas marcas de mim neste mundo, será mais pelo que terei escrito do que pelo terei feito. (...) Precisa que fosse contemporâneo e que me possibilitasse mesclar os fatos com as ideias, a filosofia da História com a própria História."[27] Ora, com diferentes perspectivas, Tocqueville e Marx abrigam em sua escrita política o modo como o novo regime opera a sua cirurgia institucional, sacando o *homem* da sua *comunidade* enquanto o devolve à *sociedade* como *cidadão*. Nessa linha, portanto, Marx caracteriza com traços muito nítidos a república pré-burguesa, a *feudalidade*, como a *antiga sociedade civil* dotada de um *caráter diretamente político*[28]. Ora, não é

---

[25] LEFORT, Claude, *Desafios da Escrita Política*, p. 61, tradução de Eliana de Melo Souza, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

[26] TOCQUEVILLE, Alexis de, *A Democracia na América – Livro II – Sentimentos e Opiniões*, p. 121, capítulo *Do individualismo nos países democráticos* , segunda parte, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2004. Parece não fazer parte do repertório de Tocqueville, em 1840, a distinção entre *homem* e *cidadão*, que aparecerá em *Sobre a Questão Judaica*, logo em seguida.

[27] TOCQUEVILLE, Alexis de, in MAYER, J.-P., *Materiais para uma história da influência de* O Antigo Regime, p. XI, in TOCQUEVILLE, Alexis de, *O Antigo Regime e a Revolução*, tradução de Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

[28] Cf. MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 60, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. As peculiaridades da língua alemã levam Marx a se referir ao Antigo Regime como a "velha sociedade burguesa" (alte bürgerliche Gesellschaft) e à nova sociedade civil como "sociedade burguesa (bürgerlichen Gesellschaft). As edições portuguesa, italiana e francesa

de apenas mais uma vicissitude histórica que se está falando. Trata-se nada menos de que na formação anterior, malgrado todas as suas mazelas, essa crise institucional não se experimentara. Desde a "invenção da política" dos tempos antigos[29], por meio de variados discursos, a condição política de um povo, diríamos, uma certa *politicidade*, é um horizonte que se vislumbra como ascensão a um paradigma de vida coletiva superior; uma das consequências desse vácuo de politicidade que se revela já nas primeiras décadas da nova república francesa é a manifestação do caráter *egoísta* dos seus indivíduos no novo marco institucional. Diz Marx:

> A sociedade feudal foi dissolvida no seu elemento básico, *o homem*; mas no homem que constituía o seu real fundamento, no homem *egoísta*. Este *homem*, o membro da sociedade civil, é agora a base e o pressuposto do Estado *político*. Como tal é reconhecido nos direitos do homem (grifos do autor).[30]

O novo *homem social* se isola, volta-se para o seu ego e se reinventa como indivíduo *frenético*; vindo da Alemanha cujo tempo social ainda se cadencia pela vida contemplativa, Marx percebe o *timing* da mônada isolada que surge dos escombros da velha ordem: "Mas a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento desta liberdade surge mais exatamente como o reconhecimento do movimento *frenético* dos elementos culturais e materiais, que formam o conteúdo da sua vida."[31] Já Engels, três anos depois, em 1846, não deixa de registrar que até mesmo antes de desembarcar na terra firme da ilha pôde constatar o frenesi da nova ordem social: "As Grandes Cidades: Uma cidade como Londres, onde é possível caminhar horas e horas sem sequer chegar ao princípio do fim, sem encontrar o menor sinal que faça supor a vizinhança do campo, é verdadeiramente um caso singular. Essa imensa concentração, essa aglomeração de 2,5

---

consultadas traduzem "bürgerlichen Gesellschaft" por "sociedade civil". A edição brasileira, por "sociedade burguesa". Parece-nos claro que os três primeiros tradutores procuraram acolher, com acerto, o uso corrente entre os estudiosos da *Filosofia do Direito*, de Hegel, da forma "separação entre o Estado e a sociedade civil".

[29] Cf. CHAUÍ, Marilena, *Fundamentalismo Religioso: a Questão do Poder Teológico-Político*, p. 155, in NOVAES, Adauto, org., *Civilização e Barbárie*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

[30] MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 61, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.

[31] *Idem,ibidem* (grifo do autor).

milhões de seres humanos num só local, centuplicou o poder desses 2,5 milhões: elevou Londres à condição de capital comercial do mundo, criou docas gigantescas, reuniu milhares de navios que cobrem continuamente o Tâmisa. Não conheço nada mais imponente que a vista oferecida pelo Tâmisa, quando se sobe o rio, do mar até a ponte de Londres. A massa constituída pelo casario, os estaleiros em ambos os lados, sobretudo acima de Woolwich, os incontáveis navios dispostos ao longo das duas margens, apertando-se sempre mais uns contra os outros a ponto de só deixarem livre uma estreita passagem no meio do rio, na qual se cruzam velozmente centenas de barcos a vapor – tudo isso é tão extraordinário, tão formidável que nos sentimos atordoados com a grandeza da Inglaterra antes mesmo de pisar no solo inglês. Mas os sacrifícios que tudo isso custou, nós só os descobrimos mais tarde. Depois de pisarmos, por uns quantos dias, as pedras das ruas principais, depois de passar a custo pela multidão, entre as filas intermináveis de veículos e carroças, depois de visitar os "bairros de má fama" desta metrópole – só então começamos a notar que esses londrinos tiveram de sacrificar a melhor parte de sua condição de homens para realizar todos esses milagres da civilização de que é pródiga a cidade, só então começamos a notar que mil forças latentes permaneceram inativas e foram asfixiadas para que só algumas pudessem desenvolver-se mais e multiplicar-se mediante a união com as de outros. Até mesmo a multidão que se movimenta pelas ruas tem qualquer coisa de *repugnante*, que revolta a natureza humana (grifo meu). Esses milhares de indivíduos, de todos os lugares e de todas as classes, que se apressam e se empurram, não serão *todos eles* seres humanos com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de serem felizes? E não deverão *todos eles*, enfim, procurar a felicidade pelos mesmos caminhos e com os mesmos meios (grifos do autor)? Entretanto, essas pessoas se cruzam como se nada tivessem em comum, como se nada tivessem a realizar uma com a outra e entre elas só existe o tácito acordo pelo qual cada uma só utiliza uma parte do passeio para que as duas correntes da multidão que caminham em direções opostas não impeçam seu movimento mútuo – e ninguém pensa em conceder ao outro sequer um olhar. Essa indiferença brutal, esse insensível isolamento de cada um no terreno do seu interesse pessoal é tanto mais repugnante e chocante quanto maior é o número desses indivíduos confinados nesse espaço limitado; e mesmo que saibamos que esse isolamento do indivíduo, esse mesquinho egoísmo, constitui em toda a parte o princípio fundamental da nossa sociedade moderna, em lugar nenhum ele se manifesta de modo tão impudente e claro como na confusão da grande cidade. A desagregação da humanidade em

mônadas, cada qual com um princípio de vida particular e com um objetivo igualmente particular, essa atomização do mundo, é aqui levada às suas extremas consequências (grifo meu).”[32] A náusea de Engels lembra a feiúra da metrópole descrita por Dickens:

> Nunca havia visto um lugar tão sujo e tão miserável; a rua era muito estreita e cheia de lama e o ar impregnado de odores nauseabundos. Havia uma quantidade de lojinhas, mas a única mercadoria que parecia à venda era um monte de crianças que, mesmo àquela hora da noite, engatinhavam de lá para cá nas portas ou gritavam nos interiores. Os raros lugares que pareciam prosperar naquela miséria geral eram as tabernas, onde irlandeses da mais baixa extração brigavam a não mais poder. Passagens cobertas e pátios, que se ramificavam aqui e ali a partir da rua principal, exibiam pequenos grupos de casas onde homens e mulheres bêbados rolavam literalmente na imundície.[33]

O espanto, a náusea, o estranhamento movem o literato e o filósofo. Um nos mostra a estética da feiura, ao outro cabe explicá-la. A explicação é dada pelos traços característicos do fenômeno e suas consequências. O que acontece com esse homem enclausurado no seu solipsismo? Perde o bem perseguido milenarmente, sua condição ôntica de homem, sua politicidade. Para isso será necessário um arranjo: o Estado passa a aglutinar a essência política da república e o *homem*, milenarmente *homem*, lá na sociedade civil, se torna *cidadão*. Tornar-se cidadão quer dizer que ele passou a precisar de uma instituição *política*, o Estado, agora situado no seu espaço demarcado, que lhe dê provimento dos seus direitos de cidadão: “o homem, como membro da sociedade civil – o homem apolítico –, surge necessariamente como o homem *natural*. Os *droits de l´homme* aparecem como *droits naturels*, porque a atividade *autoconsciente* se concentra na *ação* política (grifos do autor).”[34] Temos agora uma nova figura: o homem apolítico. Recorrendo a Rousseau, Marx percebe que a nova armadura institucional em

---

[32] ENGELS, Friedrich, *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, p. 68, tradução de Bernhard A. Schumann, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

[33] DICKENS, Charles, *As Aventuras de Oliver Twist*, in ECO, Humberto, org., *História da Feiúra*, p. 335, tradução de Eliana Aguiar, Rio de Janeiro: Record, 2007.

[34] MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 62, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.

que o Estado, à distância, provê o indivíduo da sua humanidade, produz um *cidadão abstrato*: "A abstração de homem político é bem formulada por Rousseau: 'Quem quer que ouse empreender o estabelecimento das instituições de um povo deve sentir-se como se fosse capaz de *mudar* a própria *natureza humana*, de *transformar* cada indivíduo que, no isolamento, é um todo completo mas solitário, em *parte* de algo que é maior que ele, do qual ele tira de certa maneira a sua vida e o seu ser; de mudar a natureza do homem a fim de a fortificar; de substituir uma existência parcial e moral pela vida física e independente [com a qual todos somos dotados por natureza]. Numa palavra, a sua tarefa consiste em tirar *ao homem as suas próprias forças* e dar-lhe em troca forças alheias que ele só poderá utilizar com a ajuda dos outros homens.'"[35]

O debate com Bauer do qual *Sobre a Questão Judaica* faz parte centra-se na caracterização dos limites da proposta de transformar a questão da emancipação judaica numa questão puramente religiosa[36]. Marx trata de situar os termos e elementos do problema no plano *social*, ao qual imbricará a natureza política do Estado:

> Tentaremos esquivar-nos à formulação teológica da questão. Para nós, o problema relativo à capacidade do judeu para a emancipação transforma-se noutra questão: qual o elemento *social* (grifo do autor) específico que importa vencer a fim de abolir o judaísmo? É que a capacidade do judeu atual para se emancipar é a relação do judaísmo com a emancipação do mundo contemporâneo. A relação resulta forçosamente da situação particular do judaísmo no presente mundo escravizado[37].

Nesse panorama em que Marx atualiza os temas da pauta do debate, ampliando o seu alcance para além da questão de qual é o papel institucional da religião na vida republicana, empreende-se estruturar a crítica do Estado político; e fazer a crítica do

---

[35] *Op. cit.*, p. 62. Marx cita o Livro II, Capítulo VIII, d´*O Contrato Social*. Os grifos são seus.
[36] MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 65, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.
[37] *Op. cit.*, p. 67.

Estado político equivale, ao final, a fazer a crítica da política, mas sem desconsiderar que o *problema* do *Estado político* é justamente ele aglutinar em si o núcleo, a essência, o conteúdo do político, em desfavor da sociedade civil. Algumas passagens do ensaio nos dão a noção de como convergem para um ponto comum, associando-se de forma estreita, a separação da sociedade civil e do Estado e o isolamento do indivíduo na sociedade civil, tal como Marx o faz com ênfase e sem reservas na citação do parágrafo com que abrimos este capítulo. Primeira passagem, sobre a vida duplicada do homem cindido em duas dimensões:

> O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a *vida genérica* do homem em *oposição* (grifos de Marx) à sua vida material. Todos os pressupostos da *vida egoísta* (grifo meu) continuam a existir na *sociedade civil*, *fora* da esfera política, como propriedade da sociedade civil. [...] [O homem] vive na *comunidade política*, em cujo seio é considerado como *ser comunitário*, e na *sociedade civil*, onde age como simples *indivíduo privado* (grifos de Marx)[38].

Cindido entre a comunidade política e a sociedade civil, cinde-se também entre uma pessoa pública e uma pessoa privada; seu isolamento configura-se como ascensão ao vazio, parte de uma emancipação limitada:

> Mas ninguém deve iludir-se quanto aos limites da emancipação política. A cisão do homem em *pessoa pública* e *pessoa privada*, o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade civil, não é uma fase, mas a *consumação* da emancipação política. Desta maneira, a emancipação política não abole, nem sequer procura abolir, a religiosidade *real* do homem. A *desintegração* do homem em judeu e cidadão não é uma fraude praticada *contra* o sistema político, nem sequer um subterfúgio da emancipação política. É a *própria*

[38] *Op. cit.*, p. 45.

emancipação política, o modo *político* de se emancipar da religião[39].

Tendo ampliado o debate que agora visa a examinar os limites da esfera política, Marx é levado a fazer um acerto de contas com o subsistema jurídico surgido com o nascente direito revolucionário. O Art. 6º da Constituinte de 1793 sintetiza uma das principais temáticas de seu trabalho da época de *Sobre a Questão Judaica*, o homem isolado em sociedade. Marx cita o artigo, qual seja "A liberdade é o poder que o homem tem de fazer tudo o que não prejudique os direitos dos outros", e de imediato faz a sua tradução em chave analítica:

> Por conseguinte, a liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode atuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, assim a fronteira entre dois campos é assinalada por uma *estaca* . Trata-se da liberdade do homem enquanto *mônada isolada* (grifos meus), retirado do interior de si mesmo. [...] A liberdade como direito do homem não se funda nas relações entre homem e homem, mas antes na separação do homem a respeito do homem. É o *direito* de tal separação, o direito do indivíduo *circunscrito* (grifos de Marx) fechado em si mesmo[40].

---

[39] MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 47, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.

[40] *Op. cit.*, pp. 56 e 57. Aqui há uma nuance, porém importante, destacada por Thamy Pogrebinschi em seu livro *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*. No art. 4º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, a "liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique os outros: assim, o exercício dos direitos naturais de qualquer homem não tem limites senão aqueles que assegurem aos outros membros da sociedade o gozo desses mesmos direitos. Esses limites não podem ser determinados senão pela lei". Na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1793, no seu art. 6º, " a liberdade é o poder que pertence ao homem de fazer tudo o que não prejudique os direitos de outrem: ela tem por princípio a natureza; por regra a justiça; por salvaguarda a lei; seu limite moral está nessa máxima: não faças ao outro o que não quer que te seja feito". Já a Declaração do Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão, de 1795, "parece refletir com exclusividade uma preocupação básica do contratualismo do século XVII, qual seja a de fundamentar a obrigação política", Cf. POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, pp. 322 a 328, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Nos termos em que a autora delineia a questão, as Declarações, nos seus sucessivos textos, abordam a liberdade ora como um *poder*, ora como um *direito*. A liberdade como potência assim se configura na filosofia política de Espinosa; já como um direito, nos termos de um legalismo jurídico, configura-se como um dos principais institutos da política moderna.

Chama a atenção nessa passagem como Marx não perde a oportunidade de usar a figura da estaca como meta-argumento: ao mesmo tempo ela é usada no sentido da lei que delimita o campo legal positivo do indivíduo A, excluindo a possibilidade de uma intersecção com o campo legal positivo do indivíduo B, e também para sugerir, como estaca física, a separação física de ambos. Ao mostrar como a figura do homem na sociedade burguesa tornado mônada isolada se reflete no direito emergente das revoluções, delineia *avant la lettre* os conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva que Isaiah Berlin, em 1958, desenvolverá no artigo *Dois Conceitos de Liberdade*. Lendo as três curtas orações do Art. 6º, Marx rapidamente intui a positividade negada pelo enunciado. Na citação acima, a noção de *relações entre homem e homem* se opõe à da *separação do homem a respeito do homem*. O homem separada de si mesmo dá o estatuto da nova ordem social. Acrescenta em seguida que

> A aplicação prática do direito humano de liberdade é o direito de *propriedade privada*. [...] Esta liberdade individual e a respectiva aplicação formam a base da sociedade civil. Leva cada homem a ver nos outros homens, não a *realização*, mas a *limitação* (grifos de Marx) da sua própria liberdade[41].

Neste contexto, *realização* em oposição a *limitação* nos remete à ontologia política do século XVII. Em Hobbes, a natureza do homem é marcada pela competição, desconfiança e a glória:

> Os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros – e sim, pelo contrário, um enorme desprazer –, quando não existe um poder capaz de intimidar a todos[42].

[41] MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 57, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.
[42] HOBBES, Thomas; *Leviatã*, cap, XIII, p. 108, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, revisão da tradução de Eunice Ostrensky, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Em Espinosa, vislumbra-se a natureza humana governada pela Razão, com a ideia de uma interação construtiva entre os homens:

> Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza, isto é (como é, por si mesmo, sabido), o homem. Ora, o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem. Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem etc[43].

Em Marx, as duas concepções são articuladas em função das forças sociais e produtivas que condicionam o próprio homem, daí o destaque do elemento sociedade civil como o móvel dessa dinâmica.

A crítica da política moderna é um dos eixos de *Sobre a Questão Judaica*: "A igualdade não possui aqui um significado político. É apenas o igual direito à liberdade como antes foi definido; a saber, todo o homem é igualmente considerado como mônada autossuficiente."[44] O axioma da igualdade a situa na região da sociedade civil, como ponto de partida da competição que revela o homem egoísta; é algo alheio à politicidade do Estado. A partir do exame do papel do judeu no Estado cristão alemão, processo instaurado pelo artigo homônimo de Bruno Bauer, Marx desenvolve sua réplica integrando novos elementos ao debate; acresce-se a ele agora a crítica da política. Em *Sobre a Questão Judaica*, essa crítica tem como uma das suas ideias-força a dicotomia entre emancipação política e emancipação humana.

---

[43] ESPINOSA, Benedictus de; *Ética*, Quarta Parte, Prop. 35, p. 303, tradução de Tomaz Tadeu, Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

[44] MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 57, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.

1.2 O homem isolado na sociedade civil (Parte II)

Em nosso projeto de pesquisa apresentado em abril de 2008, para desenvolvimento ao longo deste curso, havíamos destacado dois elementos históricos como um trabalho de pinçamento de porções da marcha social viva, a fim de conferir se a força desse andamento do real dos homens de fato tem a ela vinculado o pensamento filosófico que se candidata a explicá-la. Patrocínios de eventos de entidades de agentes de carreiras típicas de Estado por instituições bancárias e empresas privadas foram um dos tópicos, aqui desenvolvido no Capítulo III. A outra questão sobre a qual faríamos um sumário estudo, no sentido de mostrar como o isolamento do indivíduo na sociedade civil tem a sua dimensão teórica mostrada pelo primeiro Marx, passa pelo olhar empírico de Engels se assustando com a selvageria urbana de Londres – daí o relato n´*A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra* –, perdura e se intensifica da modernidade à pós-modernidade e atinge o paroxismo no mundo de 2012 de variadas formas. Dessas, pinçamos para o nosso projeto o surgimento massivo da figura do motociclista numa metrópole como São Paulo. Dizíamos: "No jargão dos motociclistas, denomina-se *vida loka* o ritmo alucinante da atividade de circular com os seus veículos pelas ruas, avenidas e marginais da metrópole. Não é nosso objetivo aqui elaborar uma pesquisa sociológica sobre o assunto, nem de qualquer abordagem específica, mas apenas fazer o registro de um olhar sobre o fenômeno fixando dois dos seus elementos: a agressividade produzida por essa atividade e a exposição dos motociclistas ao risco de morte, traduzida na espantosa cifra média de duas mortes a cada dia. Assim, temos de um lado, no *affair* Unibanco, uma síntese da tensão que se apresenta quando as esferas do público e do privado perdem a distinção nítida; de outro, vemos nas ruas da cidade como na esfera da sociedade civil o indivíduo, já aí plenamente caracterizado como tal, chega ao limite da sua retirada do seio do gênero humano, a ponto de imolar sua vida por uma das funções mais banais da sua fisiologia: fazer-se transportar."[45]

Tratava-se, portanto, de realizar uma consulta sumária sobre as estatísticas das mortes diárias de motociclistas no tráfego da cidade. Chegamos, assim, ao paroxismo: o

[45] RAYMUNDO, Paulo Roberto Pereira, *O Homem-mônada: a Sociedade Civil como Problema em* A Questão Judaica *e* O Dezoito de Brumário, p. 5, projeto de pesquisa apresentado ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo: abril de 2008.

capital já não se satisfaz com a absorção de uma parte do trabalho socialmente necessário, agora ele exige a imolação de um a dois trabalhadores por dia[46]. Não se trata, evidentemente, de acidentes de trânsito se os eventos são previstos pelo seu horário e pelo seu local; mas objetar-se-á que mortes no trabalho acontecem em inúmeras atividades, como, por exemplo, nos soterramentos de mineiros. Mas aí são atividades para as quais ainda não se têm disponíveis tecnologias que evitem as mortes. O que torna o transporte letal dos motociclistas paulistanos paradigmático de uma opção sem reservas pelo isolamento e individualismo é o seu caráter *regressivo*, ou seja, algo que no passado era melhor do que no presente. Esse caráter regressivo é dado pelo fato de que esse tipo de transporte surgiu como alternativa aos demais meios convencionais como automóveis e demais veículos de pequeno porte, além do transporte coletivo. O antigo office-boy usuário do transporte coletivo, ainda que infimamente remunerado por um salário-mínimo, já não interessa à voracidade do capital turbinado. Diz-se *turbinado* o novo capital que se amplia em proporções gigantescas, no espaço físico e tempo social, arrebatando corações e mentes; a turbina é um engenho de última geração, sempre se renovando em versões aperfeiçoadas, mas o regressivo também é incluído na metabolização desse capital, em combinação com a tecnologia de ponta, sem maiores constrangimentos: a pequena motocicleta de 125 cc tira a energia para seu movimento do que há de mais arcaico, poluente e obsoleto da indústria automobilística: o carburador[47]. São formas modernas do atraso: "A noção de modernidade confunde-se com a ideia de progresso científico e tecnológico, dissimulando regressões na sociedade. No ideário humanista só há progresso quando ao desenvolvimento material corresponde desenvolvimento humano. Na contemporaneidade não se encontram premissas tranquilizadoras, nenhuma síntese final. Ao contrário, o arcaico é secretamente preservado na intimidade do moderno. (...) Há pouco, os jornais noticiaram que escolas de São Paulo firmaram acordo com pais inadimplentes, cujo atraso no pagamento das mensalidades poderia ser saldado mediante aparelhos de som, fornos micro-ondas, computadores e demais equipamentos modernos. Comparece o

[46] É importante lembrar que menos da metade dos motociclistas da cidade de São Paulo são motoboys, aspecto muitas vezes negligenciado pelos motoristas dos demais veículos ao estigmatizar o motoboy como modelo de condutor agressivo. O problema não está na profissão, mas no meio de transporte.

[47] Ainda em agosto de 2008, quase 20 anos depois de Fernando Collor ter "denunciado" o atraso tecnológico das nossas "carroças" motorizadas, o modelo YBR 125 cc Factor, da Yamaha, utilizava o sistema de carburador. Talvez até hoje ainda use. SEM Autor, *Yamaha lança nova YBR 125cc Factor*, acesso em 31.10.2011, às 17:36, www.moto.com.br/acontece/conteudo/16743.html.

“tempo das diligências”: carroças fazem o transporte nas avenidas de Brasília. Carroça é “carro grosseiro, ordinariamente de tração animal, que carrega cargas em geral”. Os espectadores puderam acompanha-las pelos canais de televisão do país. Carroça e escambo são sintomas que podem ser detectados na velocidade da circulação do capital, produzidos, promovidos e sustentados pela política do Estado.”[48] Ora, se em Brasília veem-se carroças tracionadas por muares, nas ruas e avenidas de São Paulo veem-se seres humanos puxando carroças justa e exatamente na atividade que o nosso santificado senso de cidadania elevou ao mais alto grau do civismo pós-moderno: a reciclagem ecológica[49].

Como ocorre muitas vezes em uma agenda de pesquisas, as leituras por ela previstas podem ao final provocar mudanças nela mesma. Nesse particular, o propósito de fazermos uma pesquisa sumária sobre as mortes de motociclistas na cidade de São Paulo acabou cedendo lugar à inclusão na bibliografia de uma pesquisa em nada sumária e superficial sobre o tráfego de veículos em Vitória, Vila Velha, Cariacica, Cachoeiro do Itapemirim, Linhares e São Mateus, vinda a público em junho de 2010 na forma do livro *Fé em Deus e Pé na Tábua – Ou como e por que o Trânsito Enlouquece no Brasil*, do antropólogo Roberto DaMatta com João Gualberto Moreira Vasconcellos e Ricardo Pandolfi[50]. Diz DaMatta: “Um sujeito comprova definitivamente seu sucesso quando compra um Mercedes, um Volvo ou um BMW de última geração. Dentro deste automóvel, sente-se duplamente brindado e blindado. Primeiro porque sabe que a blindagem é uma necessidade que comprova seu nível de prestígio como eventual objeto de troca num resgate; depois porque o carro dá testemunho de seu enorme

---

[48] MATOS, Olgária, *Formas Modernas do Atraso*, in Praga – Estudos Marxistas, nº 7, p. 65, São Paulo: Editora Hucitec, 1999. Revista.

[49] Dois exemplos mais de como a revolução burguesa transfigurada no século XXI faz os seus arranjos mirabolantes, mas se esquece de combinar com o inimigo: a realidade. No Brasil de hoje, só há uma forma de viver em “comunidade”: comprando ou alugando uma casa numa favela. Marx certamente realimentaria o seu anedotário irônico sabendo que a comunidade, forma superior de convivência humana – agora degenerada em sociedade –, tornou-se privilégio do favelado, figura até há poucas décadas marcada pelo estigma da pobreza. Franciscanismo em termpos burgueses. São como refluxos da linguagem, tendo como exemplo clássico o *homo sacer*, de que fala Giorgio Agamben: o homem sagrado é justamente aquele que se pode matar. E para completar o quadro da nossa falta de jeito com o uso do idioma diante das antinomias da modernidade, resolveu-se denominar con-domínio a moradia coletiva em prédios de apartamentos ou grupos de casas encasteladas por muralhas. Ora, sabemos como se isolam as pessoas nos condomínios. O *condomínio* é tudo, menos *co*.

[50] DAMATTA, Roberto, VASCONCELLOS, João Gualberto Moreira & PANDOLFI, Ricardo, *Fé em Deus e Pé na Tábua – Ou como e por que o Trânsito Enlouquece no Brasil*, Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

sucesso financeiro, simbolizando que ele é, realmente, um *vencedor na vida*; que é poderoso e, como gostamos de dizer, que *está muito bem* (grifos do autor). Quando legislamos sobre carros, estamos interferindo em condutas de pessoas concretas que vivem *e morrem* (grifo meu) por meio de veículos que possuem e que, em parte, ajudam a realizar essas condutas. Essa relação é tão importante que a função de locomoção do carro fica em segundo plano, pois a admiração pelo objeto e pelo que ele simboliza e representa acaba sendo superior às suas eventuais qualidades como um instrumento de transporte. Os meios, como acontece nos rituais, englobam e subordinam os fins. Assim, um carro comprado para facilitar o transporte não é escolhido somente em função de seu consumo ou tamanho, mas do prestígio que goza como símbolo ou totem de superioridade e sucesso pessoal. Para a maioria dos motoristas entrevistados, carro e moto são sinônimos de liberdade. Mas essa liberdade, em relação ao carro, não se refere apenas à possibilidade de ir e vir com rapidez. Ela vai além disso. É uma sensação que se confunde com a realização de um sonho ligado ao rompimento momentâneo e eventual das amarras que prendem de modo irremediável todo brasileiro à sua casa e família. Esse rompimento, que concretiza a autonomia e a liberdade, se faz também pela capacidade de dirigir bem, ou seja, de ocupar rapidamente os espaços vazios, de entrar em brechas entre os outros veículos aproveitando as oportunidades. Em suma: agindo como um cidadão rápido, oportunista, quase sempre malandro, como manda essa síntese de hierarquia com igualdade que é o centro ainda não definido ou resolvido de nossa vida social."[51] Trata-se de hierarquia na igualdade, mas não de igualdade na hierarquia. Como Hobbes, por exemplo, lida com a questão da igualdade? No Capítulo XIII do *Leviatã*, ele centra a sua análise na conjunto dos súditos, perscrutando o seu comportamento, o que o súdito comum pensa, como reage a determinados estímulos que possam resultar em ocorrências políticas significativas, qual a sua sensibilidade; quer entender como *funciona* o coletivo da população. O fio condutor desse exame é a felicidade e a desventura do gênero humano (mas isto especificamente na sua condição natural). O primeiro ponto do texto é justamente a definição de uma condição de igualdade entre os homens. Mas é uma conceituação delicada, bastante elaborada, quase problemática. Diz que conquanto os homens sejam iguais, cada um acredita, pela sua

[51] DAMATTA, Roberto, VASCONCELLOS, João Gualberto Moreira & PANDOLFI, Ricardo, *Fé em Deus e Pé na Tábua – Ou como e por que o Trânsito Enlouquece no Brasil*, p. 85, Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

vaidade, "possuir sabedoria em maior grau do que o vulgo"[52]. Ora, isto aponta para uma igualdade frágil e tensa, já que a partir da vaidade inata, basta que "dois homens desejem a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, para eles se tornarem inimigos"[53]. O peculiar dessa concepção é que o senso comum nos leva a associar a ideia de igualdade a um cenário de certa homogeneidade e harmonia, enquanto o filósofo inglês dela fará uso justamente no sentido contrário, delineando a partir dessa igualdade tensa um elemento essencial para toda a sua filosofia política: a agressão antecipada no estado de natureza. Já Marx escrutinará a questão da igualdade atritando-a com a liberdade: uma e outra são paritárias? Ao pensar na saída que o indivíduo egoísta da sociedade civil encontrou para hierarquizar-se no plano do igual, a sugestão de DaMatta, a nosso ver, se inscreve na gramática desse debate.

Contra qualquer visão edulcorada da sociedade civil[54], o relatório da pesquisa *Fé em Deus e Pé na Tábua* faz o seu diagnóstico no registro do *regressivo*: "Realmente, preferimos formas verticalizadas de relacionamento social em que o ápice (ou centro) seja bem claro e até mesmo insofismável. Em outras palavras, sabemos bem quem manda, ou quem é o patrão, como dita a norma aristocrática que permeia nosso sistema social de cabo a rabo. Consequentemente, temos problemas com estilos nos quais os laços sociais (ou as situações) estejam fundados na horizontalidade, cuja expressão mais clara é a igualdade de todos perante uns aos outros ou a alguma coisa. Nesse sentido, a preferência por formas individualizadas de transporte apresenta um dilema e mostra um retrocesso. Por um lado, representa uma regressão porque tivemos o bonde e o trem como instrumentos de deslocamento coletivo rotineiro e eficiente. Por outro, em meados do século XX, a onda *desenvolvimentista* permitiu-nos os delírios de sermos donos de um carro como coroamento do sucesso individual. Acedemos à individualização dos meios de transporte pensando somente em sua dimensão individual (logo canibalizada

[52] HOBBES, Thomas, *Leviatã*, volume I, cap. XIII, p. 74, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Nova Culltural, 1988.
[53] *Idem, ibidem*.
[54] Como por exemplo: "O que veio a ser chamado de sociedade civil desenvolveu-se nos embates do advento de uma economia de mercado segundo os princípios de uma estrutura política que acolhia em si o processo de aperfeiçoamento de suas instituições. Ela não se deixa reduzir à mera defesa dos interesses materiais, porém indica outros caminhos a serem trilhados, outras formas de exercício da cidadania. Aparece no horizonte a possibilidade de retomada, pelos cidadãos, das condições efetivas de uma participação política que, voltada para a liberdade política, possa ser capaz de diminuir as desigualdades sociais sem cair na miragem de uma sociedade plena e transparente." Cf. ROSENFIELD, Denis L., *O que É Democracia*, p. 24, 5ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

pelo nosso viés relacional) e deixamos de lado as normas e os requerimentos coletivos que, como acentua Louis Dumont, são a contraparte de qualquer individualismo. A compartimentalização conduz necessariamente à tomada de consciência do espaço comum que contém ou engloba todos os seus atores. Como, eis a questão, realizar isso num universo em que os condutores não internalizaram ou sequer discutem as normas que os governam para, no mínimo, harmonizar suas ações?"[55]

2. Emancipação política e emancipação humana

Refletindo sobre a condição do judeu no Estado alemão, Bruno Bauer procura distinguir entre o aparente e o essencial em relação à *sua vida no Estado*:

> Muito bem – diz-se (e o judeu assim afirma) –, mas o judeu não deve ser emancipado por ser judeu, em virtude de possuir um excelente princípio humano e universal de moralidade; o *judeu* deve antes retirar-se para trás do cidadão e ser um *cidadão*, embora seja e deseje permanecer judeu. Por outras palavras, é e permanece *judeu*, embora seja um *cidadão* e viva numa condição humana universal: a sua natureza judaica e restrita acaba sempre por triunfar das suas obrigações humanas e políticas. O *preconceito* persiste, apesar de superado por princípios *gerais*. Se permanece, sobrepujará assim antes tudo o mais. Só de forma sofística, segundo a aparência, poderá o judeu, na vida política, permanecer judeu. Por conseguinte, se quisesse ficar judeu, a simples aparência tornar-se-ia o essencial e venceria, por outras palavras, a sua *vida no Estado* reduzir-se-ia a uma aparência ou a uma exceção momentânea ao essencial e à regra[56].

[55] DAMATTA, Roberto, VASCONCELLOS, João Gualberto Moreira & PANDOLFI, Ricardo, *Fé em Deus e Pé na Tábua – Ou como e por que o Trânsito Enlouquece no Brasil*, p. 20, Rio de Janeiro: Rocco, 2010. Grifo do autor, sublinhado nosso.

[56] BAUER, Bruno; *Die Fähigkei der heutigen Juden und Christen, frei zu warden*; Einundzwanzig Bogen, p. 57, in MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 38, tradução de Artur Morão, levemente modificada. Lisboa: Edições 70, 1993. Grifo de Marx.

Já em relação à França republicana, Bauer apresenta o status do judeu, tomando como base um debate sobre o assunto na Câmara dos Deputados de 26 de dezembro de 1840:

> A França forneceu-nos recentemente, em conexão com a questão judaica e, portanto, com todas as outras questões *políticas*, o espetáculo de uma vida que é livre, mas que anula a sua liberdade por lei, declarando-a assim como pura aparência, e que, por outro lado, nega pelos atos a sua lei livre. Na França, a liberdade universal não é ainda lei, e a *questão judaica também ainda não está resolvida*, porque a liberdade legal, isto é, a igualdade de todos os cidadãos, surge coarctada na vida, por enquanto dominada e fragmentada por privilégios religiosos, e porque a falta de liberdade da vida influencia a lei, obrigando-a a sancionar a divisão dos cidadãos, que em si são livres, em opressores e oprimidos[57].

Assim, pergunta Marx: de acordo com Bauer, quando é que a questão judaica será resolvida na França? E apresenta três passagens do ensaio objeto de sua réplica, como abertura do caminho para responder a questão:

> "O judeu deixaria realmente de ser judeu se, por exemplo, não admitisse, através do seu código religioso, ser impedido do cumprimento dos deveres para com o Estado e para com os concidadãos; se assistisse e participasse, ao sábado, nos assuntos públicos da Câmara dos Deputados. Além disso, seria necessário abolir todos os *privilégios religiosos*, incluindo o monopólio de uma igreja privilegiada. Se, depois, alguns ou muitos ou *mesmo a esmagadora maioria se sentissem obrigados a cumprir os deveres religiosos*, tal cumprimento ser-*lhes*-ia permitido como *assunto* absolutamente privado." "Toda a religião cessa a partir do momento em que já não existe uma religião privilegiada. Retire-se à religião o poder de

[57] BAUER, Bruno; *Die Judenfrage*, p. 38, in MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Não há indicação se o grifo é de Marx ou do autor.

> excomungar e deixará de existir." "Mr. Martin Du Nord viu, na sugestão para se abolir da lei toda a menção do domingo, uma proposta para declarar que o cristianismo deixara de existir. Com igual direito (e o direito encontra-se bem fundado), a declaração de que a lei do sábado já não é obrigatória para o judeu equivaleria a proclamar o fim do judaísmo."[58]

Daí segue, diz Marx, que

> Bauer, por um lado, deseja que o judeu renuncie ao judaísmo e que o homem em geral abandone a religião, a fim de se emancipar *como cidadão*. Por outro lado, pensa – e com necessidade lógica – que a *abolição política* da religião constitui a abolição de toda a religião. O Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro ou real[59].

Assim, a questão da religião em relação ao Estado se põe em função da conformação do Estado:

> Sem dúvida, a ideia religiosa proporciona ao Estado algumas garantias. Mas a que Estado? *A que espécie de Estado*[60]?

Com essas referências, Marx se habilita a marcar o ponto central da crítica da política. Seu objetivo é redefinir a pauta em debate, reformulando as suas perguntas. Sua maiêutica reconhece a boa técnica das respostas de Bauer ("e com necessidade lógica"), mas glosa em bloco o conjunto pergunta e resposta, introduzindo uma nova indagação:

---

[58] *Idem, ibidem*; pp. 38 e 39. Não há indicação se o grifo é de Marx ou do autor.

[59] MARX, Karl; *A Questão Judaica*, in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 39, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Grifo de Marx.

[60] BAUER, Bruno; *Die Judenfrage*, in MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 39, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Não há indicação se o grifo é de Marx ou do autor.

> Neste ponto, sobressai a formulação *unilateral* da questão judaica. Não bastava perguntar: quem deve emancipar? Quem terá de ser emancipado? A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: *que espécie de emancipação* está em jogo? Que condições se fundam na essência da emancipação que se procura? A crítica da própria *emancipação política* era apenas a crítica final da questão judaica e da sua dissolução na "*geral questão da época*"[61].

Para exemplificar como se dá a emancipação restrita aos limites da politicidade, Marx explica como nos Estados Unidos a religião se conforma de tal modo na vida social que é possível que ela reitere a sua força nesse espaço sem arranhar o núcleo propriamente político do Estado, lembrando que Bruno Bauer, em *A Questão Judaica*, o ensaio que deu origem ao ensaio homônimo de Marx, como é evidente, aborda a imbricação entre religião e o Estado alemão:

> A questão judaica recebe uma formulação diferente conforme o Estado onde o judeu se encontra. (...) Só nos Estados livres da América do Norte – pelo menos em alguns deles – é que a questão judaica perde o significado *teológico* e se torna questão verdadeiramente *secular*. Só onde o Estado político existe na sua forma plenamente desenvolvida é que a relação do judeu, do homem religioso em geral, ao Estado político, pode surgir na sua especificidade, na sua pureza. A crítica de tal relação deixa de ser teológica logo que o Estado cessa de manter uma atitude *teológica* perante a religião, quer dizer, quando se comporta como Estado, ou seja, *politicamente*. A crítica torna-se então *crítica do Estado político*. Neste ponto, onde a questão deixa de ser *teológica*, a crítica de Bauer deixa também de ser crítica[62].

---

[61] MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 39, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Grifos de Marx.
[62] *Op. cit.*, pp. 40 e 41. Grifos de Marx.

A fórmula institucional exposta à crítica desloca a religiosidade nacional de um país religioso para o *lócus* da sociedade civil, estratagema que abre caminho para a emancipação política. Segue-se que

> Se mesmo no país da plena emancipação política descobrimos que a religião não só continua a *existir*, mas é *viçosa e cheia de vigor*, é sinal de que a existência da religião não se opõe de nenhum modo à perfeição do Estado[63].

A crítica de Marx, portanto, para além da proposta de Bruno Bauer, visa a evidenciar que a concentração do plasma político na esfera de um Estado livre, como os Estados Unidos, por exemplo, tem como contraponto a liberação da ação religiosa na esfera da sociedade civil, com o que se caracteriza a emancipação política. Tendo como ponto de partida a religião, o processo se amplia, abarcando a propriedade privada; seguindo esse fio, Marx introduz um novo elemento na caracterização da emancipação política restrita aos próprios limites da política, o censo eleitoral, associando-o à propriedade privada:

> O Estado como Estado abole a *propriedade privada* (isto é, o homem, de modo *político*, decreta a *abolição* da propriedade privada), ao abolir o *censo* para a elegibilidade ativa e passiva, como aconteceu em muitos Estados da América do Norte. Hamilton interpreta este fato de modo inteiramente correto do ponto de vista político: *As massas alcançaram uma vitória sobre os detentores da propriedade e sobre a riqueza financeira*. Não se encontrará a propriedade privada idealmente abolida quando o não proprietário se tornou legislador do detentor da propriedade? O *censo* é a última forma política em que se reconhece a propriedade privada[64].

Criticar a política implica compreender a política, ainda que o objetivo seja emancipar o social da própria política. O Marx de 1843 é um politólogo de passagem.

---

[63] MARX, Karl, *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, pp. 41 e 42, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Grifos de Marx.
[64] *Op. cit.*, p. 43. Grifos de Marx.

Os dispositivos da sua meta-política da política nos permitirão compreender como foi possível abolir o censo eleitoral na esteira da separação entre a propriedade privada e o Estado, agora universalizado.

3. Revolução social e revolução política

Como desdobramento da dicotomia entre emancipação social e emancipação política, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*[65] Marx repõe esse conceito como o antagonismo entre a revolução social e a revolução política. A *Introdução de 43*, escrita no final de 1843, exibe Marx rompendo com a sua primeira concepção de democracia, do texto conhecido como *Crítica de 43*, escrito, como é evidente, apenas havia alguns meses:

> Na *Crítica* [*de 43*], Marx afirma a "verdadeira democracia", no sentido do pensamento de Rousseau (e de Feuerbach). Já na *Introdução* ele faz uma transição do liberalismo burguês ao tema da "emancipação humana" (isto é, do comunismo), enquanto a democracia passa a ser identificada com a "emancipação política"; é quando Marx introduz o conceito de "democracia acabada" (*vollendete Demokratie*), definição que iria muito além da mera transformação da *forma política* na república burguesa[66].

Tal como o *Dezoito de Brumário de Luís Napoleão* havia sido concebido e escrito como uma análise de conjuntura restrita ao intervalo entre os golpes de 1799 e 1851, mas que, pelo olhar penetrante de Marx flagrando as contradições dos políticos agindo na busca incessante pelo poder e pela dominação, o comentário acaba se tornando um clássico da teoria política, a *Introdução de 43* também excede os propósitos do autor de redigir uma mera apresentação do estudo da filosofia do direito de Hegel. A dimensão

---

[65] A partir daqui, referida como *Introdução de 43*.

[66] JINKINGS, Ivana; BACKES, Marcelo, in *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, p. 8, tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

das questões envolvidas no texto e a forma como elas são trabalhadas elevam a crítica da política a um novo patamar, com o que o texto ascende à condição de obra autônoma, dotada de unidade. De fato, nesse texto, Marx não chega a usar o termo *revolução social*, filologicamente referindo-se a "revolução radical"[67], porém no mesmo sentido, e de forma muito clara, em que opõe emancipação humana a emancipação social. Ora, o caráter social da revolução está assegurado pelo elemento que lhe dá a sua força e sua dinâmica, a *classe social*. O ponto de chegada da *Introdução de 43* é o *proletariado*, como a (única) classe habilitada, dadas a sua condição e suas características, a realizar a dissolução de todas as classes[68]. O proletariado é a massa que provém da desintegração aguda da sociedade, num estágio que ultrapassa a revolução parcial, *meramente* política. Que este *meramente político* apareça duas vezes num mesmo parágrafo é revelador da ênfase na dicotomia entre o social e o político:

> O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política (grifo de Marx), que deixa de pé os pilares do edifício. Qual a base de uma revolução parcial, *meramente* política (grifo meu)[69]?

4. Fechamento

Com o destaque dessas três determinações, a saber, i) o homem isolado na sociedade civil, ii) emancipação política e emancipação humana e iii) revolução social e revolução política, já nos é possível passar ao tema da sociedade civil desdobrado em questões mais específicas, como a perda do sentido do homem como um ser genérico, na passagem do modo de comunidade para o modo de sociedade e a migração – e concentração – do núcleo político da nação para a instância do Estado, elementos de

[67] Cf. MARX, Karl, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, pp. 86, 87, 88 e 89, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. À p. 90, Marx fala de "audácia revolucionária".

[68] MARX, Karl; *A Questão Judaica* in *Manuscritos Econômico-filosóficos*, p. 92, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.

[69] *Op. cit.*, p. 89.

uma nova realidade sócio-política que tem como uma das suas consequências o desentranhamento do núcleo político do interior da sociedade civil.

CAPÍTULO II

A SOCIEDADE CIVIL BURGUESA

> [Niklas Luhmann] diz que o homem é um problema para a sociedade e a sociedade é um problema para o homem.
>
> Marcelo Neves, *Niklas Luhmann: "Eu vejo o que tu não vês"*, p. 262, in ALMEIDA, Jorge de, & BADER, Wolfgang, orgs., *Pensamento Alemão no Século XX*, São Paulo: Cosacnaify, 2009.

No capítulo anterior, destacamos três elementos relevantes de *Sobre a Questão Judaica* para uma reflexão sobre o isolamento do indivíduo na sociedade civil burguesa; agora, vamos pôr em destaque a própria sociedade civil, do seu conceito formulado por Hegel, em sua filosofia do direito, até a sua leitura por Marx, na obra citada e na *Introdução de 43*. A produção do filósofo de 1843 e 1844 é marcada pela elaboração de uma crítica da política moderna, sendo o conceito de sociedade civil central nessa crítica.

A expressão *sociedade civil*, como é sabido, é anterior a Hegel, mas com outros sentidos. Com a mesma forma verbal, o valor semântico de *sociedade civil* variou consideravelmente do debate filosófico do século XVII à concepção hegeliana de uma separação entre o Estado e a sociedade. No contexto filosófico do contratualismo e do jusnaturalismo moderno, a sociedade civil é a sociedade política, definindo-se como a condição do grupamento humano que se organiza em estado civil, em superação ao estado de Natureza. De Suarez (1548 – 1617) a Locke (1637 – 1704), um intenso debate se estabelece à margem e em superação do aristotelismo e da escolástica. Em Suarez, o estado de Natureza é o *universitas Populi*[70], contratualismo do *pactum unionis* e origem popular do poder; em Althusius (1557 – 1638), da *communicatio rerum, operarum et júris das consociationes symbiotices*[71], concebendo-se a sociedade civil como "resultante de um processo, que se inicia com a adesão dos indivíduos a grupos comunitários, levados por uma disposição *simbiótica* ou associativa natural do ser

[70] Cf. CHAUÍ, Marilena, *Política em Espinosa*, p. 162, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[71] Idem, *op. cit*.

humano"[72]; em Grotius (1583 – 1645) *jus* e *lex* praticamente se identificam[73], articulando-se em sua doutrina as ideias do *jus naturae* – fundamentado no princípio racional de sociabilidade característica da natureza humana –, do *contratualismo* e do *direito internacional público*[74]. Para Samuel Pufendorf (1632 – 1694), no estado de natureza também há um comando da lei: "O mundo dos seres morais é comandado por leis, que obrigam, tanto no estado de natureza quanto no estado civil. A vontade do legislador, no estado de natureza, para Pufendorf, é a vontade divina, ao passo que, no estado civil, é a da autoridade constituída ou reconhecida como tal."[75] Com Hobbes (1588 – 1679), o conceito de estado de Natureza ganha centralidade como o móvel do pacto que o supera e ultrapassa ao instituir o "Deus mortal ao qual devemos nossa paz e nossa defesa". Já em Espinosa, o binômio *estado de Natureza – estado civil* ganha sutileza e complexidade. A interpretação de Marilena Chauí nos mostra as distinções entre os modelos hobbesiano e espinosano, revelando-se que

> para Espinosa o pacto não funda o corpo político, mas é um efeito do ato de fundação[76].

Trata-se aí do modo como Espinosa articula a instituição do corpo político com a sua ontologia da imanência, na qual se inscreve a ideia de um efeito não separado de sua causa. Afastando-se de Hobbes, Espinosa parece abrir a trilha na qual se movimentará Locke no que este já se mostra preocupado com o tamanho do *Government*; revela-o o subtítulo dos *Dois Tratados sobre o Governo*, do qual sublinharíamos o termo 'extensão': *Ensaio sobre a Origem, Extensão e Fim do Governo Civil*. Vemos, assim, o pacto e o contrato ocuparem um lugar destacado na vastíssima literatura política do século XVII, com variações significativas entre os filósofos que se candidatam a apresentar o estatuto da formação do corpo político, num momento em que o corte escolástico da teocracia do direito divino já não dá mais conta das respostas buscadas

---

[72] BARRETO, Vicente de Paulo, in *Dicionário da Filosofia do Direito*, p. 36, São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2009.
[73] Cf. CHAUÍ, Marilena, *Política em Espinosa*, p. 162, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
[74] Cf. GOYARD-FABRE, Simone, in *Dicionário dos Filósofos*, pp. 451/2, tradução de Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2001.
[75] NASCIMENTO, Milton Meira do, in BARRETO, Vicente de Paulo, org., *Dicionário de Filosofia do Direito*, p. 677, São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, Rio de Janeiro: Livraria Editora Renovar, 2009.
[76] CHAUÍ, Marilena, *A Nervura do Real – Espinosa e a Questão da* Liberdade, V. II, p.339, tese de livre docência, São Paulo: 1976.

pelo emergente pensamento racional da época. Nesse contexto filosófico[77], o termo *sociedade civil* já faz parte da literatura especializada. Vejamos.

No *Do Cidadão*, de Hobbes, de 1642, as quinze seções do primeiro capítulo são organizadas sob a rubrica *Da condição humana fora da sociedade civil*; a segunda delas trata do "começo da sociedade civil"[78], bem ao modo do autor, associando-o ao medo recíproco. Incluindo as duas notas de Hobbes ao capítulo, menciona-se quatro vezes o termo neste texto que pode ser considerado uma primeira parte do marcante capítulo XIII do *Leviatã*[79]. O termo também aparece no *Leviatã*, nos capítulos *Da Religião* (XII) e *Das Coisas que Enfraquecem ou Levam à Dissolução de um Estado* (XXIX)[80], sempre no sentido de sociedade política.

No seu aspecto filológico, as traduções do *status civilis* do *Tratado Político*, de Espinosa, de 1677, já nos dão uma ideia do quanto a busca por uma nova instituição do corpo político enfrenta a complexidade própria dessa temática. A tradução de Manuel de Castro, da coleção *Os Pensadores*, opta por *estatuto civil*:

> Pois que, enfim, todos os homens bárbaros ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e se dão um *estatuto civil*, não é dos ensinamentos da Razão, mas da natureza dos homens, isto é, da sua condição, que se devem deduzir as causas e os fundamentos naturais dos poderes públicos, tal como o que quero fazer no capítulo seguinte[81] (grifo meu).

Já José Pérez empregou *sociedade civil*:

> Finalmente, como os homens, bárbaros ou civilizados, unem-se por

---

[77] Que Jean-Pierre Lefebvre estende ao século XVIII, mencionando a *Enciclopédia* (1750 – 1765), como veremos adiante.

[78] HOBBES, Thomas, *Do Cidadão*, tradução de Renato Janine Ribeiro, p. 25, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

[79] Cf. Renato Janine Ribeiro, p. 357, op. cit.: "Este capítulo trata, em linhas gerais, do assunto ao qual Hobbes retornará no capítulo XIII do *Leviatã* (1651), onde expõe a condição natural da humanidade (e não mais, como aqui diz, "o estado de natureza") como sendo uma condição de guerra, e justifica sua tese."

[80] "Civill Society", no original.

[81] ESPINOSA, Baruch de, *Tratado Político*, p. 75, cap.I, parágrafo 7, tradução de Manuel de Castro, Coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1989. Norberto de Paula Lima também emprega *estatuto civil* na sua tradução da Ícone Editora, de 1994.

> toda parte entre si e formam determinada *sociedade civil*, conclui-se que não é às máximas da razão que é preciso pedir os princípios e os fundamentos naturais do Estado, sendo necessário deduzi-los da natureza e da condição comum da humanidade. É o que pretendo fazer no capítulo seguinte[82] (grifo meu).

A tradução espanhola de Atilano Dominguez procura dar conta das dificuldades de captar numa segunda língua não apenas a filologia da expressão, mas a especificidade da formação do espectro político empreendida por Espinosa. Extensa nota do parágrafo primeiro do capítulo terceiro busca as origens da terminologia na filosofia antiga e medieval: "En este párrafo se definen y relacionan entre sí los conceptos fundamentales del Estado spinoziano: *constitución* o *estado político, Estado, asuntos públicos, súbditos* y, en fin, el concepto clave de *civitas* y *cives*, que nosotros hemos decidido, tras muchas dudas, traducir por *sociedad* y *ciudadanos*. La dificultad de coordinar los distintos elementos aquí asociados se ve por las diversas traduciones adoptadas por grandes especialistas para estos cuatro términos capitales: 1º) *imperium*, 2º) *civitas*, 3º) *status civilis* y 4º) *respublica*, a saber:

	Gebhardt:	Appuhn:	M. Francès:	Moreau:
1º	Pol. Verband	Etat	état de société	Etat
2º	Staat	Cité	nation	corps politique
3º	Staatsverfassung	statut civil	régime politique	société civile
4º	Gemeinwesen	chose publique	communauté publique	république

Las divergencias saltan a la vista y, especialmente, respecto al término *civitas*. Digamos que, mientras que Calés sigue literalmente a Appuhn, traduciendo *cité* por *ciudad*, Tierno Galván, traduciendo *nation* por *república*, aunque ello implique obvias dificultades. Nuestra opción por *sociedade* se funda em dos motivos decisivos: 1º El término latino "civitas" traduce los términos griegos "polis" o "politikè": Aristóteles, *Político* y *Et. Nic.*; Cicerón, *De republica*: "quid est enim civitas nisis iuris societas?"; Santo Tomás, *S. Th.*; Suárez, *De legibus*; Rousseau, *Contrat social*: "que les maisons font la ville, mais que les citoyens font la cité". 2º Para Spinoza, "civitas" en el *T.*

[82] ESPINOSA, Baruch de, *Tratado Político*, p. 33, cap.I, parágrafo 7, tradução de José Pérez, Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

político sustituye a "societas" de *T. teológico-político*, donde alterna fácilmente con "imperium" y "respublica". El uso frecuente de este término y de "multitudo" bastaria para demonstrar las preferencias democráticas de esta obra"[83].

Com base nessa contextualização que, como vimos, abarca obras posteriores ao *Tratado Político*, Dominguez denomina em espanhol 'estado político' a expressão 'status civilis', explicando em nota que "la expresión 'status civilis' no se puede traducir, obviamente, en español por *estado civil*; tampoco por *Estado*, ya que es un aspecto de éste. (...) Se trata de matices. Pero creemos que el 'status civilis' añade a la *civitas* el carácter de firmeza o seguridad estructural, es decir, la constitución política"[84]. Temos assim, na sua tradução, o mesmo parágrafo 7, para o qual não se usa o termo *sociedade civil*, dado o seu objetivo de buscar um rigor semântico que contemple as nuances do texto espinosano:

> Finalmente, puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún *estado político*, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la natureza o condición común de los hombres. Es lo que he decidido llevar a cabo en capítulo siguiente[85](grifo meu).

No *Tratado Teológico-político*, tomada como referência a tradução de Diogo Pires Aurélio, não consta o termo *sociedade civil*. Espinosa usa frequentemente *estado civil* e *estado de natureza*, como nesta passagem:

> No *estado civil*, em que se decide com base no direito comum o que é bem e o que é mal, faz-se justamente a distinção entre o dolo bom e o dolo mau. Porém, no *estado de natureza*, em que cada um é [por direito] juiz de si próprio e tem o supremo direito de se prescrever a si mesmo as leis, de interpretá-las e até de as revogar se achar preferível, aí, é evidentemente impossível conceber alguém que atue por dolo mau[86](grifos meus).

---

[83] DOMINGUEZ, Atilano, in SPINOZA, *Tratado Político*, pp. 99, 100, Madri: Alianza Editorial, 1986.
[84] Idem, op. cit., p. 83.
[85] SPINOZA, *Tratado Político*, p. 83, cap. I, tradução de Atilano Dominguez, Madri: Alianza Editorial, 1986.

É importante observar que pela leitura isolada desta passagem, as concepções de Espinosa sobre o estado de natureza são praticamente as mesmas de Hobbes. No conjunto de sua teoria política, porém, há significativas divergências; no *Tratado Teológico-político*, Espinosa apresentará a candidatura de uma fundação política muito distinta da hobbesiana. O paradigma é praticamente o mesmo, a busca de uma teoria da soberania, mas repugna a Espinosa certa radicalidade do *Leviatã*, na separação absoluta entre um *topos* primitivo não-político e a constituição do espaço político propriamente dito. É vasta entre os comentadores a literatura sobre o diferencial de Espinosa em relação a Hobbes; um fragmento do *corpus* epistolar espinosano e uma passagem do *Tratado Teológico-político* assinalam a rejeição do modelo hobbesiano. Na *Carta 50*, enviada a Jarig Jelles em 2 de junho de 1674, a questão é colocada de forma incisiva:

> Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho[87] sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural[88].

No capítulo XVI, *Dos Fundamentos do Estado, do Direito Natural e Civil de Cada Indivíduo e do Direito dos Soberanos*, do *Tratado Teológico-político*, Espinosa dá o fundamento da sua recusa ao pacto, tal como é concebido por Hobbes:

> Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior e entre dois males o que parece menor. Sublinho que é aquele bem ou mal que parece ser o maior ou o menor, respectivamente, para quem escolhe, já que as coisas podem não ser necessariamente assim como ele julga. Esta lei está tão firmemente inscrita na natureza humana que temos de a colocar entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar. Dela resulta necessariamente que só por malícia alguém prometerá renunciar ao direito que tem sobre todas as coisas e que só por medo de um mal maior ou na

---

[86] ESPINOSA, Baruch de, *Tratado Teológico-político*, p. 311, cap. XVI, tradução de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

[87] Na tradução para o espanhol de Juan Domingo Sánchez Estop, "conservo incólume". Ver *Correspondencia Completa de Baruch de Spinoza*, Madri: Hiperión, s/d.

[88] ESPINOSA, Baruch de, *Espinosa*, v. I, *Correspondência*, tradução de Marilena Chauí, p. 158, Nova Cultural, São Paulo, 1989.

> esperança de um maior bem alguém cumprirá tais promessas. [...] Suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que vou lhe entregar os meus bens aonde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural está limitado, como já demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo tudo o que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo, ou seja, ludibriá-lo aceitando o contrato que ele me propõe. [...] Uma vez que, pelo direito natural, entre dois males sou obrigado a escolher o menor, tenho todo o direito de romper tal pacto e dar o dito por não dito. [...] De tudo isto, conclui-se que um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por tudo isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. Ora, isto é de importância capital na fundação de um Estado[89].

A mesma guerra civil que horroriza Hobbes também mobiliza o pensamento de Espinosa, levando-o a comparar com certa ironia no capítulo XIII do *Tratado Teológico-político, Onde se deduzem, a partir das instituições hebraicas e da sua história, alguns princípios políticos*, o regicídio na Revolução Puritana com o exemplo dos romanos, "que assassinaram três de seis tiranos". O programa trata não só da instituição do corpo político, mas também de como evitar a ruína do Estado já constituído. O esforço de Espinosa consiste em, admitindo a necessidade imperiosa da constituição de uma autoridade política, estabelecer uma reserva de autonomia na qual o indivíduo tem o seu direito natural preservado. A tarefa é delicada porque dezenove anos antes do seu tratado teológico político, o *Leviatã* já anunciara a teratologia do estado de natureza: a vida humana solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. A arquitetura de uma filosofia da liberdade consistirá em contemplar as condições de construção da segurança mínima que tira o homem da competição sórdida e mortal, mas que também fixa em seu horizonte a condição que dá ao homem, diz Espinosa, a

[89] ESPINOSA, Baruch de, *Tratado Teológico-político*, p. 311, cap. XVI, tradução de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

possibilidade de afirmar a sua potência, algo que é próprio do homem desde sempre, o *conatus* e o desejo trazidos da sua ética[90]; e essa condição é a democracia.

Os *Dois Tratados sobre o Governo*, de John Locke, publicados em 1689 e 1690, é uma das obras importantes da filosofia política do século XVII que buscam apresentar o estatuto da instituição do campo político, tomando como base a passagem do estado de natureza para o estado político. Locke tenta ignorar Hobbes, dirigindo a sua maquinaria, no primeiro tratado, contra Robert Filmer. Não há menções literais nos *Dois Tratados* ao *Leviatã*, publicado 38 anos antes, mas as comparações são inevitáveis. Peter Laslett, autor de uma alentada obra de comentário e estabelecimento dos *Dois Tratados*, marca frequentes passagens em que é forçoso avaliar o quanto os dois pensadores se aproximam e se afastam. Como Espinosa, Locke também rejeita poderes ilimitados ao soberano – lembremo-nos da *extensão* do governo, presente no subtítulo – e para isso fixará um conceito para operar de forma análoga ao direito natural que em Espinosa é extrojetado do estado de natureza ao estado político: a jurisdição recíproca. Similares no que concerne ao objetivo de atenuar a passagem do estado de natureza ao estado político, o direito natural do sujeito espinosano e a jurisdição recíproca de Locke, no entanto, se configuram ontologicamente de formas distintas, senão contrárias. No primeiro caso,

> O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e a potência. Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida, ainda quando possam ser bem educados. E, todavia, têm entretanto de viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem, isto é, seguindo o impulso apenas do desejo, porquanto a natureza não lhes deu qualquer outro meio e lhes negou o poder efetivo de viver segundo a reta razão; [...][91].

---

[90] "A dificuldade da leitura [do *Tratado Político*] nasce de algo mais profundo que não estamos habituados a ler em tratados políticos: a política não pode ser separada da ontologia." Cf. CHAUÍ, Marilena, *Política em Espinosa*, p. 329, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[91] ESPINOSA, Baruch de, *Tratado Teológico-político*, p. 309, cap. XVI, tradução de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988. Se ontologicamente se configuram de formas distintas as teorias políticas de Espinosa e Locke, a saber, respectivamente, racionalismo e empirismo, no seu ponto de chegada ocorre uma aproximação, ambas vislumbrando com desconfiança o poder

Para Locke, a razão natural dos seres humanos determina desde sempre a sua capacidade para o convívio:

> Portanto *nascemos livres* (grifo do autor), assim como nascemos *racionais* (grifo meu); não que tenhamos de fato o exercício de uma coisa ou de outra: a idade que traz uma traz também a outra[92].

O título do sétimo capítulo do *Segundo Tratado, Da sociedade política ou civil*[93], é indicador da sinonímia característica da filosofia política do século XVII que define por *sociedade civil* a *sociedade política* posterior ao estado de natureza. Já ao conceituar o poder político no segundo capítulo, Locke faz imbricá-lo com a ideia de jurisdição recíproca:

> Para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão[94], o qual é um estado de *perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei de natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem. Um estado de *igualdade*[95] (grifos do autor), em que é *recíproco todo o poder e jurisdição* (grifos meus), não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devam ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição, a menos que o Senhor e amo de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de Sua vontade, colocasse uma acima de outra e lhe conferisse, por evidente e clara indicação, um direito indubitável ao domínio e à soberania[96].

---

estatal. Essa aproximação, considerado o liberalismo como algo problemático, é embaraçosa para a doutrina espinosana.

[92] LOCKE, John, *Dois Tratados sobre o Governo*, p. 437, cap. VI, Livro II, tradução de Julio Fischer, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

[93] No original, "of political or civil society".

[94] Para Martin Seliger, observa Peter Laslett em nota, isso significa que o estado de natureza *não* pertence ao passado.

[95] No sentido de não subordinação.

[96] LOCKE, John, *Dois Tratados sobre o Governo*, pp. 381/2, cap. II, Livro II, tradução de Julio Fischer, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

As pontuações dos tratados de Hobbes, Espinosa e Locke feitas acima mostram que ao longo do século XVII o termo *sociedade civil* ainda é usado como sinônimo de sociedade política. Para Locke é importante diferenciar *estado de natureza* de *estado de guerra*, uma determinação importante na comparação do seu modelo com o de Hobbes, para o qual a distinção não faz sentido, mas isso não implica nenhuma nuance no fato de que o conjunto dessas obras é dominado pela noção de que a instituição do corpo político se dá pela superação do estado de natureza, denominando-se essa nova realidade, de forma paritária, *sociedade civil* ou *sociedade política*. Há, no entanto, na literatura interpretativa da obra espinosana, no que se refere à terminologia de que estamos tratando, elementos que, ao pôr em relevo o seu caráter libertário e emancipador, defendem a hipótese de que, desde a sua semântica até o seu ponto de chegada, o *Tratado Político*, o *Tratado Teológico-político* e a *Ética* dão a essas expressões conteúdos diferenciados, dizem esses intérpretes, que se podem extrair dessas obras pelo seu caráter inovador. Este é o caso do oitavo capítulo de *A Anomalia Selvagem – Poder e Potência em Spinoza*, de Antonio Negri.

Em sua segunda seção, *"Tantum juris quantum potentiae"*, Negri desenvolve o mote da diferença entre potência e poder tendo como foco afastar a possibilidade – alegada por críticos filiados, segundo ele, a uma ideologia burguesa – de que a metafísica e a política de Espinosa padecem de certas portas dos fundos através das quais se instalam entre os seus eixos principais determinações próprias das tradições filosóficas as quais figuram, elas mesmas, como os seus próprios alvos: a teoria do contrato social[97], a ordem positivista e legalista do direito, o pensamento jusnaturalista e absolutista moderno, transferência transcendental do direito natural e o caráter ilimitado do poder soberano[98].

Nesse empreendimento, Negri desenvolve uma épica de linhagens: Maquiavel/Espinosa/Marx contra Hobbes/Rousseau/Hegel, atribuindo ao segundo trio a genética e a estrutura da representação filosófica do pensamento burguês. Para realizar a sua épica, lança mão de um recurso que exigirá notável capacidade de subversão de

[97] Já proposta no *Tratado Teológico-político*, admite Negri, perderá seu "espaço dentro [do] antagonismo progressivo" abrigado numa "ordem física [que] substitui qualquer hipótese voluntarista". Cf. em *A Anomalia Selvagem*, p. 251 *et. seq.*

[98] NEGRI, Antonio, *A Anomalia Selvagem – Poder e Potência em Spinoza*, tradução de Raquel Ramalhete, p. 251 *et. seq.*, São Paulo: Editora 34, 1993.

cronologias, chegando às raias do acrobático: as obras espinosanas das décadas de 1660 e 1670 fazem interlocução com Maquiavel e Hobbes, lidos pelo autor, e com... Rousseau, Hegel e Marx! Inusitada interlocução que, tal como posta por Negri, mostra menos o posterior Hegel refutando Espinosa do que este refutando... Rousseau e Hegel, algo como uma réplica por antecipação! O conjunto da ontologia e política espinosanas, assim, conteria as armas defensivas capazes de neutralizar a força dos dispositivos filo-burgueses presentes na linhagem (dita por Negri) adversária. No que nos interessa em relação à questão específica da sociedade civil, dos seus aspectos semânticos ao desenvolvimento filosófico que o conceito recebe a partir do século XVII, chama a atenção a forma como o termo aparece em *A Anomalia Selvagem*, indicadora de como a interpretação dos textos clássicos deve evitar exageros especulativos, ao contrário disso, procurando na medida do possível, explicar os conteúdos inscritos na fixidez dos seus textos, tudo isso sem prejuízo de uma liberdade – que deve ser assegurada ao intérprete – de desenvolver novos discursos a partir dos caminhos abertos pelos clássicos, mas clarificando que esses novos desenvolvimentos têm como autor o próprio intérprete. Extrapolando, portanto, para além da sinonímia com *sociedade política*, as significações de *sociedade civil* no debate filosófico do século XVII, Negri acaba por assinalar como discursos ideológicos do "pensamento burguês" da época certas concepções que simplesmente não haviam sido escritas por nenhum filósofo até então. Vejamos.

> O pensamento espinosista une a relação constituição-produção num nexo unitário. Não é possível ter uma concepção justa do político sem unir desde o início estes dois termos. É impossível e abjeto falar de democracia fora desse nexo: sabemos bem disso. Porém tem-se misturado Espinosa com excessiva frequência a um mingau "democrático" (aspas do autor) informe, feito de transcendentalismo normativo hobbesiano, de vontade geral rousseauniana e de *Aufhbung* hegeliana, cuja função é a de separar produção e constituição, sociedade e Estado[99].

Até aí não há o que objetar; com efeito, é preciso desqualificar interpretações que operem esse divórcio impróprio do pensamento do século XVII, mas Hobbes *também não faz* a separação entre sociedade e Estado, este é o ponto. A diferença entre os dois

[99] NEGRI, Antonio, *A Anomalia Selvagem – Poder e Potência em Spinoza*, tradução de Raquel Ramalhete, p. 24, São Paulo: Editora 34, 1993.

filósofos, a propósito da instituição do corpo político, está, dada a concepção hobbesiana, na ausência de uma homologia entre o estado de natureza e a sociedade política. O acento nessa heterogeneidade contrasta com a "potência da *multitudo*" que para Espinosa já aparece como embrião no estado de natureza e que cabe carregá-la como um valor presente ao estado civil, à *sociedade civil*. O sexto capítulo, que dá o título ao livro, traz mais um dos exercícios de des-hegelianização de Espinosa:

> A metafísica de Espinosa é a declaração explícita, em todas as dimensões, da irredutibilidade do desenvolvimento das forças produtivas a qualquer ordenamento. Ainda mais ao ordenamento da burguesia. A história das relações de produção deve, necessariamente, privilegiar o século XVII, pois nesse século a pureza das alternativas ideológicas que acompanham a gênese capitalista é total. Ora, como se sabe, no século XVII a linha que vence é aquela que, mais tarde, será chamada "burguesa" (aspas do autor). O desenvolvimento capitalista – diz-se –, diante das primeiras sublevações da luta de classes, deve entrar em entendimento com o Estado: de fato, ele entra em entendimento com as velhas camadas de governo, impondo-lhes uma nova forma – racional e geométrica – do comando – o absolutismo. Mas, ao mesmo tempo, a burguesia nascente realiza outra fundamental, complementar operação, que é a de tornar dinâmicos os termos da mediação, definindo uma articulação diante do Estado: a sociedade burguesa, como terreno da independência, da autonomia ou da separação relativas do desenvolvimento capitalista e da própria burguesia como classe[100].

Vê-se aí, admitido pelo próprio Negri, que a hegemonia burguesa (ainda "nascente") será chamada apenas "mais tarde" burguesa. Crawford Brough Macpherson, no seu conhecido *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*, é bastante reticente em dar como plenamente configurada uma fenomenologia da burguesia já no século XVII. A *fidalguia* ainda é referida como presente nesse momento, mesmo que nos termos de uma "ascensão da fidalguia"[101], "Harrington é ambíguo quanto à inclusão ou não dos

[100] NEGRI, Antonio, *A Anomalia Selvagem – Poder e Potência em Spinoza*, tradução de Raquel Ramalhete, p. 189, São Paulo: Editora 34, 1993.
[101] MACPHERSON, Crawford Brough, *A Teoria Política do Individualismo Possessivo – de Hobbes a*

fidalgos (alta burguesia) entre os primeiros ou os últimos [os poucos ou os muitos, a nobreza ou o povo]"[102], indicações de que uma virada em progresso ainda não encontrou o seu termo. Macpherson reconhece os riscos de dar como constituído um fenômeno ainda emergente:

> O termo "burguês", tendo se tornado um dos menos precisos da literatura política e histórica, requer uma definição. Por sociedade burguesa entendo essencialmente a sociedade de mercado possessivo, como está definido no capítulo II. A sociedade burguesa, interpreto eu, é aquela na qual as relações entre os indivíduos são dominadas pelo mercado, isto é, na qual as terras e o trabalho, bem como as riquezas e os bens móveis são tratados como mercadorias a serem compradas e vendidas e serem objetos de contratos, com intenção de lucros de acumulação e na qual as relações entre os indivíduos são determinadas em grande parte pela sua propriedade sobre essas mercadorias e pelo êxito com que usam essa propriedade em benefício próprio[103].

Nossa contemporaneidade testemunha como o liberalismo do neoliberalismo prioriza a circulação de mercadorias por todas as partes do mundo ao mesmo tempo em que as nações europeias desenvolvem tecnologias repressivas avançadas para restringir a circulação das pessoas consideradas indesejáveis. Liberdade da e para as mercadorias. Como se sabe, a mercadoria e todo o aparato sócio-econômico que gira em torno dela são fundamentais para a teoria do valor. Sem pensar a mercadoria e as suas categorias – produção, circulação, fetiche etc. – não há como pensar uma teoria do valor. E o que diz Hobbes sobre o valor?

> O *valor*[104] (grifo do autor), ou valia[105] de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem. Um hábil condutor de soldados é de alto preço em

---

Locke, tradução de Nelson Dantas, p. 172, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

[102] Idem, ibidem.

[103] Idem, *op. cit.*, p. 173.

[104] *Value*, no original.

[105] Worth, no original.

> tempo de guerra presente ou iminente, mas não o é em tempo de paz. Um juiz douto e incorruptível é de grande valor em tempo de paz, mas não o é tanto em tempo de guerra. E tal como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem (como muitos o fazem) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não será superior ao que for atribuído pelos outros[106].

Nada mais afastado da teoria do valor, não há aí sequer leves traços de uma economia política da formação do valor, não há nem mesmo menção a alguma coisa que possa ser considerada precursora do conceito de mercadoria. Tampouco podemos atribuir alguma importância aos duzentos anos que separam o *Leviatã* do *Capital*; jamais se cogitaria de atribuir um proto-pensamento burguês a... Aristóteles! E é justamente à *Ética a Nicômaco* que Marx rende homenagens e citações no primeiro capítulo do Livro Primeiro do *Capital*, tratando da forma do equivalente:

> As duas peculiaridades da forma de equivalente desenvolvidas em último lugar tornam-se ainda mais apreensíveis se recuarmos até ao grande investigador que primeiro analisou – tal como tantas outras formas de pensamento, formas da sociedade e formas da Natureza – a forma-valor. Foi ele Aristóteles. Antes de mais, Aristóteles afirma claramente que a forma-dinheiro da mercadoria é apenas a figura mais desenvolvida da forma-valor simples, i. é, da expressão de valor de uma mercadoria em qualquer outra mercadoria que se queira, pois ele diz: "cinco leitos = uma casa" não se diferencia de "cinco leitos = tanto dinheiro". Ele percebe, além disso, que a relação de valor em que esta expressão de valor está metida implica por seu lado que a casa seja qualitativamente igualada ao leito e que estas coisas diversas sensivelmente, sem essa igualdade de essência, não seriam relacionáveis entre si como magnitudes comensuráveis. "Não há troca", diz ele, "sem haver igualdade, não há igualdade sem haver comensurabilidade". Neste ponto, porém, ele detém-se e desiste de continuar a análise da forma-valor. "Mas, na verdade, é

[106] HOBBES, Thomas, *Leviatã*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, levemente modificada, p. 54, capítulo X, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

> impossível que coisas de tal modo diferentes sejam comensuráveis", i. é, qualitativamente iguais. Esta igualização apenas pode ser algo de estranho à verdadeira natureza das coisas e, portanto, apenas um "recurso de emergência para a necessidade prática". Portanto, o próprio Aristóteles nos diz onde falha a continuação da sua análise, a saber, na falta do conceito do valor. Qual é o igual, i. é, a substância comum, que a casa representa para o leito na expressão de valor do leito? Algo assim "não" pode, "na verdade, existir", diz ele. Por quê? Em relação ao leito, a casa representará algo de igual na medida em que representar o que em ambos, no leito e na casa, é realmente algo de igual. E isso é o trabalho humano[107].

Com a bibliografia mobilizada até este ponto, fixamos uma base para a compreensão do conceito de sociedade civil tal como ele é considerado por expoentes da filosofia política do século XVII, ou seja, como modelo de organização política para a constituição da forma jurídica de um povo ou, mais simplesmente, como uma forma antitética ao estado de natureza. Examinando as concepções de Hobbes, Espinosa e Locke, destacamos como a antítese pura estado de natureza – sociedade política configurada pelo primeiro fere as suscetibilidades de dois filósofos para os quais a liberdade não é apenas mais um elemento do estatuto do corpo político, mas o seu constituinte. Examinaremos a seguir a forma como Hegel conceitua a sociedade civil burguesa num cenário isento dos descompassos históricos presentes no contato que Antonio Negri promove entre ele e Espinosa. Aqui já temos, em 1820, a fenomenologia da sociedade burguesa em sua plenitude, da Revolução Gloriosa à Revolução Francesa, e é dela que Hegel se ocupa nos *Princípios da Filosofia do Direito*[108].

1. Sociedade civil e etos burguês

O texto que usaremos como guia para o estudo desse tema é a compilação de parágrafos da *Filosofia do Direito* de Hegel organizada e traduzida por Jean-Pierre Lefebvre em 1975, publicada em Portugal em 1979 com tradução do escritor José

[107] MARX, Karl, *O Capital*, tradução de José Barata-Moura, João Pedro Gomes, Pedro de Freitas Leal, Manuel Loureiro e Ana Portela, V. I, pp. 72/3, Livro Primeiro, primeiro capítulo, Moscou-Lisboa: Edições Progresso-Editorial Avante!, 1990.

[108] A partir daqui a obra será referida como *Filosofia do Direito*.

Saramago. Os parágrafos selecionados[109] são, evidentemente, os que mais proximamente dizem respeito ao título da coletânea, *A Sociedade Civil Burguesa*; ademais, enriquece a publicação o texto de apresentação em que Lefebvre expõe os conceitos hegelianos relativos à questão de forma a preservar e reafirmar a ênfase que Hegel dá à separação entre o Estado e a sociedade civil e como, de forma imanente a ela, dá-se no seu pensamento o primado da dimensão política do Estado sobre o da vida econômica.

Uma extensa nota de Lefebvre ao parágrafo 81 sintetiza o roteiro da expressão "sociedade civil" do século XVII ao XIX, da sua forma verbal conservada à variação considerável sofrida pelo seu valor semântico, o que nos permite compreender melhor como Antonio Negri, em nome do pensamento marxista, não se dá conta da importância de algumas categorias formuladas por Hegel como o móvel de importantes desenvolvimentos por parte de Marx, entre elas como o *topos* da economia é identificado com a própria sociedade civil burguesa, contribuição importante para ele se apropriar do conceito de economia política, do qual fará uso em variadas passagens d´*O Capital*. Nesse sentido, diz Lefebvre:

> Admite-se geralmente que a expressão *bürgerliche Gesellschaft* teria sido tomada por Hegel em [Adam] Ferguson (*Essay on the History of Civil Society*, 1767) [...]. Sem negar a exatidão desta filiação, parece mais fecundo sublinhar que, ao utilizar este conceito, Hegel herda uma dupla tradição, como Marx assinala no prefácio à *Crítica da Economia Política*: a "dos ingleses e dos franceses do século XVIII". A sociedade civil burguesa caracterizaria o conjunto das condições materiais da vida. É realmente na continuação dos *economistas* ingleses que Hegel retoma o sentido econômico da noção. Por isso na *Filosofia do Direito* assistimos a um apagamento da significação eminente e explicitamente *política* de que se revestia para os *filósofos* ingleses e franceses dos séculos XVII e XVIII o conceito de "sociedade civil". Sem dúvida esta assume uma função econômica: garante a propriedade privada, o teu e o meu, por meio de um

[109] Parágrafos 90 a 113, do curso de semestre de inverno de 1818/1819, conhecidos como *Manuscrito Homeyer*; 181 a 256, com aditivos do aluno Eduard Gans. Lefebvre lembra que a edição desse segundo conjunto de parágrafos é de 1820 e não de 1821.

sistema jurídico (ver Locke, *Segundo Tratado do Governo Civil*); mas esta função é pensada como segunda, derivada. A sua significação fundamental parece ser compreender como, saindo do estado de *natureza*, os homens podem associar-se para ver realizar os direitos *naturais* da humanidade: liberdade, igualdade, felicidade. Desde logo, a problemática da *sociedade civil* não pode ser separada da origem da vida social e do fundamento da autoridade política. Sociedade *civil* ou sociedade *política* são dois termos conversíveis. Pode-se, a propósito, citar, a título de exemplo, o capítulo VII do *Tratado* de Locke acima referido, intitulado "Da sociedade política ou civil", e o artigo "Sociedade civil" da *Enciclopédia* de Diderot, texto que se pode considerar como característica duma "ideia comum" no pensamento do século XVII: "Por sociedade civil entende-se o corpo político que os homens de uma mesma nação, de um mesmo estado, de uma mesma cidade ou de um outro lugar formam juntos e os laços políticos que os ligam uns aos outros: é o comércio civil do mundo, as ligações que os homens têm conjuntamente, como súditos dum príncipe, como cidadãos duma mesma cidade e como sujeitos às mesmas leis e participantes dos direitos e privilégios comuns a todos os que compõem essa mesma sociedade." É igualmente neste sentido amplo que Kant fala de *sociedade civil* (*Critique de la faculté de juger*, Éditions Vrin, parágrafo 83, p. 242)[110].

Nessas parcas sentenças, Lefebvre alinhava as questões fundamentais que pontuam o itinerário do conceito que empreendemos examinar neste capítulo, das primeiras pautas em que é posto à nova dimensão em que é reposto por Hegel. A clareza da leitura e da exposição de Lefebvre lhe permite dar o devido peso ao *tratado econômico* que Locke apôs no *Segundo Tratado*. De fato, chama a atenção a forma como ao fazer a caracterização da propriedade, que é o tema do capítulo V, vinculam-se a esse conceito expressões como *trabalho*[111], *valor* e *uso*. Generosos 28 parágrafos[112] dedicados à sua teoria da propriedade passam ao leitor uma sensação de familiaridade com o tratamento que essas categorias receberão na composição da teoria do valor n´*O Capital*; tudo isso,

[110] LEFEBVRE, Jean-Pierre, in Hegel, G. W. F, *A Sociedade Civil Burguesa* , tradução de José Saramago, pp. 59 e 60, São Paulo: Edições Mandacaru, 1979.
[111] O termo *labour* aparece em quase todos os 28 parágrafos do capítulo (edição J. M. Dent & Sons Ltd., de 1924), realçado com aspas no terceiro deles, o 26º.
[112] Vinte e sete parágrafos pela edição Martins Fontes.

é claro, nos limites do liberalismo econômico lockiano: uma passagem que trata dos recursos herdados pela humanidade da natureza beira o humorístico, em que o "trabalho do meu servidor" confere ao senhor em questão a propriedade do bem produzido. Diz Locke:

> Desse modo, o pasto que o meu cavalo comeu, a relva que meu servidor cortou e o minério que retirei da terra em qualquer lugar onde eu tenha um direito a ele em comum com outros homens tornam-se minha *propriedade*, sem a cessão ou o consentimento de quem quer que seja. O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam *fixou* a minha *propriedade* sobre elas (grifos do autor)[113].

Num passe de mágica, o trabalho alheio hipostasiou-se no "trabalho que tive em"! A importância desse discurso econômico que Locke antecipa do século XVIII para o XVII está em que ele é fundamental para percebermos o exato significado da coincidência estabelecida por Hegel entre a movimentação geral da economia e a sociedade civil apartada do Estado. Lefebvre observa lucidamente que o discurso econômico dos *Dois Tratados* ocupa uma segunda ordem de grandeza nesse contexto; mas o que aparece em segundo lugar também é importante. O econômico ocupa um espaço significativo na sua teoria política porque o seu objetivo é assegurar um espaço generoso para a movimentação da economia, garantindo a liberdade para os agentes econômicos. Isso está em larga medida afastado da teoria da soberania hobbesiana, que opera em sentido inverso, muito mais preocupado com a segurança da vida humana, enquanto humana, do que a vida enquanto *propriedade* do segundo tratado lockiano. Mas, de qualquer forma, o modelo de Locke, a despeito de tornar presente no estado civil, a *sociedade civil*, a liberdade natural do estado de natureza, garantindo com isso o espaço da economia livre do *government*, ainda concebe *sociedade civil* como sociedade política, tal como indica Lefebvre. Ora, Hegel, operando com praticamente esses mesmos elementos, toma outra direção e elabora um discurso muito distinto dessas concepções. Ele dirá que esse espaço do estado de natureza que em Locke abriga a rede social da economia, uma vez garantida a liberdade requerida para tanto, não simplesmente é uma esfera livre dos constrangimentos da autoridade política, mas muito mais que isso, é um espaço à

[113] LOCKE, John, *Dois Tratados sobre o Governo*, p. 410, cap. V, Livro II, tradução de Julio Fischer, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

margem da autoridade política. Muito aquém de exibir uma proposta normativa, tal como a pregação liberal de Locke, Hegel está mostrando uma nudez, a nudez da sociedade civil burguesa. E nesse percurso, como ficou a política em Espinosa?

Havíamos posto em questão a forma como Negri qualifica de paradigmática do pensamento filosófico burguês a linhagem Hobbes-Hegel, atribuindo a Espinosa as virtudes da liberdade positiva. De fato, o clássico primeiro corolário da proposição 35 da Quarta Parte da *Ética* valoriza categoricamente a sociabilidade dos homens: "Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução do razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que convém, ao máximo, com sua natureza, isto é, o homem"[114]. É preciso considerar, entretanto, que a mera defesa da sociabilidade dos homens, ainda que no registro da construção da liberdade positiva, não caracteriza, por si só, o embrião de uma política isenta da marca burguesa. Espinosa promove no seu programa o encontro de múltiplos *conatus* e desejos que se convêm entre si de múltiplas formas, mas o que resulta dessa ordenação, ao final, é a configuração de um *topos* da ação humana livre do poder estatal, tudo isso na direção do mesmo alvo mirado por Locke. O aditivo ao parágrafo 201 d´*A Sociedade Civil Burguesa* explica como agentes egoístas operando no interior de um mesmo sistema são forçados a interagir. É mais do que a combinação simples de interesses individuais que se coordenam e organizam em favor de um resultado superior a zero que se espera partilhar; a questão pontuada por Hegel está em que o indivíduo egoísta – a *particularidade* na *diversidade universal*, de acordo com a sua terminologia – é levado a se sociabilizar a contragosto, premido pelas suas necessidades[115]. Hegel amplia e eleva o truísmo de Espinosa a um segundo grau:

---

[114] ESPINOSA, Baruch de, *Ética*, tradução de Tomaz Tadeu levemente modificada, pp. 302/303, Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

[115] No original do *caput* do parágrafo 201, "besonderen Systemen der Bedürfnisse" (HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Grundilinien der Philosofie des Rechts*, parágrafo 201, p. 343, Stuttgart: Reclam, 2009). Na tradução do francês de José Saramago, *carências* (HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *A Sociedade Civil Burguesa*, parágrafo 201, p. 85, São Paulo: Mandacaru,1989); Orlando Vitorino, a partir das versões francesa de André Kaan e italiana de Giuseppe Maggiore, *carências* (HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Princípios da Filosofia do Direito*, parágrafo 201, p. 180, São Paulo: Martins Fontes, 2003); Norberto de Paula Lima, sem informar o texto de origem, também traduz por *carência* (HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Princípios da Filosofia do Direito*, parágrafo 201, p. 178,São Paulo: Ícone, 1997); Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen traduzem do original por ***carecimentos***. (HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Filosofia do Direito*, parágrafo 201, p. 199, São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010). Na economia política, a categoria necessidade é a "exigência individual ou social que deve ser satisfeita por meio do consumo de bens e serviços" (Cf. SANDRONI, Paulo, *Dicionário de Economia*, entrada "necessidade", São Paulo: Abril Cultural, 1985). É um conceito central da

> O modo de participação na riqueza universal é deixado à particularidade de cada indivíduo, mas a diversidade universal da particularização da sociedade civil burguesa é qualquer coisa de necessário. Se a família é a primeira base do Estado, os estados sociais são a segunda. Se esta é a tal ponto importante, é porque as pessoas privadas, *apesar do seu egoísmo* (grifo nosso), devem, nele, necessariamente desviar-se de si próprias e virarem-se para os outros. É, portanto, aí que está a raiz que liga o egoísmo ao universal, ao Estado, o qual deve ter por cuidado fazer desta conexão uma conexão homogênea e sólida[116].

Reinhart Koselleck, em *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*[117], mostra como as lojas maçônicas e a república das letras marcaram de maneira **decisiva** a época do Iluminismo no continente[118]. Afastado da aristocracia que antes integrou a Fronda, fortalecendo-se novamente com a morte de Luís XIV enquanto cultiva sua autonomia como etos da consciência de si mesma, "um grupo diametralmente oposto da nova sociedade, mas poderoso, desenvolveu-se sob a Regência. Era formado por negociantes, banqueiros, coletores de impostos[119] e homens de negócios. Eram burgueses que trabalhavam e especulavam, alcançavam riqueza e prestígio social e frequentemente compravam títulos de nobreza; desempenhavam um papel de liderança na economia, mas de modo algum na política[120]." Ora, a exposição de Koselleck não economiza ênfase na separação entre a política e a economia. E também na vocação associativa das figuras que operam à margem do mundo oficial,

---

economia, associado ao problema da demanda e da escassez. Uma questão que se apresenta aqui é se Hegel já teria "importado" o conceito, pronto e acabado, das suas leituras dos economistas ingleses ou se este se firmará a partir daí. Seja como for, não se diga, como vimos atrás, na linha d´*A Anomalia Selvagem*, de Negri, que o uso de um conceito da economia política por Hegel faz dele um economista político. Antes, e acima disso, lembremos o óbvio: devemos, em primeiro lugar, a Hegel a *tradição crítica de Hegel a Marx*. Uma curiosidade: das quatro traduções para o português da *Filosofia do Direito* da bibliografia, apenas a da Edições Mandacaru traz o aditivo ao parágrafo 201.

[116] HEGEL, G. W. F, *A Sociedade Civil Burguesa* , tradução de José Saramago, p. 85, parágrafo 201, São Paulo: Edições Mandacaru, 1979.

[117] KOSELLECK, Reinhart, *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco, Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da UERJ, 2009.

[118] Cf. op. cit., p. 56.

[119] Um estudo desse subgrupo poderia mostrar como se estabeleciam suas relações com o poder estatal. Seriam precursores dos nossos titulares de cartórios, figuras anfíbias que operam as concessões do Poder Judiciário, portanto, do poder estatal, como empresas privadas e lucrativas?

[120] KOSELLECK, Reinhart, *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco, p. 57, Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da UERJ, 2009 (grifo meu).

jurídico, numa palavra, à margem da política. Elas se *encontram*, fisicamente, em espaços privados: "Os homens da sociedade, *excluídos da política*, reuniam-se em locais 'apolíticos' – na bolsa de valores, nos cafés ou nas academias – onde se praticavam as novas ciências, sem sucumbir à autoridade eclesiástico-estatal de uma Sorbonne, ou então nos clubes, onde não podiam estabelecer o direito mas, pelo menos, podiam discutir o direito vigente; nos salões, onde o espírito podia reinar livremente, sem o caráter oficial das cátedras e das chancelarias, ou ainda nas bibliotecas e sociedades literárias, onde se dedicavam à arte e à ciência, mas não à política estatal."[121] Os encontros são secretos, nos sótãos, são literalmente privados: "Enquanto o Marquês d´Argenson, que previa claramente uma reação do Estado, sempre defendeu o silêncio e a discrição rigorosos para garantir a existência do clube, a tentativa do Abbé de St.Pierre de transformar a sociedade privada em um órgão público ou semipúblico resultou na sua proibição. O regente francês não tolerava nem o planejamento político nem a influência indireta de uma sociedade. Portanto, o clube viu-se obrigado a deixar seu *entresol* [sótão]. A tentativa de continuar a fazer reuniões estritamente secretas, em locais variados, não evitou que fossem obrigados a encerrar as suas sessões."[122]

Hegel deduz a noção da sociedade civil separada do Estado distinguindo um terceiro elemento, a família, ao mesmo tempo em que põe em relação cada um deles com o todo, comumente designado como o *povo* ou a *nação*. Na unidade da família, os seus membros têm com o conjunto uma relação simples de pertencimento e filiação. Esse estado de coisas dura dessa forma desde tempos imemoriais até um determinado momento, o *mundo moderno*, quando as carências do indivíduo não mais se estabelecem em relação à própria família, no horizonte da economia familiar, passando a se colocar no ambiente aberto das trocas da sociedade moderna, pela mediação da divisão do trabalho[123]. Um novo etos surge em meio à *aparência* e à *essência* dessa reconfiguração social e econômica:

> Os momentos ainda ligados na unidade da família como ideia ética, como

[121] KOSELLECK, Reinhart, *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco, p. 60, Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da UERJ, 2009.

[122] *Op. cit.*, p. 62. É inevitável a associação com a anedota relatada por Keynes, dos homens de negócios que à indagação sobre onde e como combinavam os preços dos seus cartéis respondiam: É óbvio, aos domingos, depois da missa.

[123] Cf. *A Sociedade Civil Burguesa*, parágrafo 181, pp. 57/58.

> estando esta ainda no seu conceito, devem ser libertados desse conceito e promovidos à realidade autônoma: é o estágio da *diferença*. Para primeiro dizer as coisas abstratamente, isso dá a determinação da *particularidade*, que, todavia, está em relação com a *universalidade*, de tal maneira que essa universalidade seja a base – mas uma base que é ainda só *interior* – e, portanto, o seja apenas duma maneira formal, iluminando do particular apenas a sua aparência. Esta relação de reflexão apresenta, pois, em primeiro lugar a perda da vida ética, ou também – considerando que como *essência* esta é necessariamente *aparente* – essa relação constitui o *mundo fenomenal* da ética: a *sociedade civil burguesa*[124].

São palavras contundentes: a *perda* da vida ética, a ética como mero formalismo da sua própria fenomenologia. O aditivo do parágrafo ratifica essa posição acrescentando o seu nexo com o egoísmo desse novo indivíduo: "A universalidade tem aqui como ponto de partida a autonomia da particularidade e, logo, neste ponto, a vida ética parece perdida porque, em verdade, para a consciência, é a família a coisa primeira, divina, a que dita os deveres. Ora, na relação que passa a intervir, o particular é que é suposto ser a coisa determinante em primeiro lugar para mim, e, dessa maneira, a determinação ética acha-se suprimida."[125] Ocorre, portanto, um descompasso entre a moralidade própria de um regime que já não mais existe e as novas relações com as quais essa antiga moralidade não tem homologia, passando assim a existir como mero fenômeno aparente.

A investigação de Hegel visa a demonstrar a dinâmica do núcleo ético da sociedade civil, a *Sittlichkeit*, e o resultado desse estudo não é dos mais auspiciosos. Quando se procura fixar essa ética como uma categoria substancial, o que se encontra é um jogo de contrários dado pela condição de exterioridade dos elementos da sociedade civil. Jean-Pierre Lefebvre e Pierre Macherey mostram essas relações de exterioridade – poderíamos dizer também, essas relações de exterioridades – em *Hegel e a Sociedade*:

> A concepção hegeliana da sociedade civil é dominada por essa categoria da exterioridade: as relações que a caracterizam são relações de exterioridade;

[124] HEGEL, G. W. F, *A Sociedade Civil Burguesa* , tradução de José Saramago, pp.57/58, parágrafo 181, São Paulo: Edições Mandacaru, 1979.
[125] Op. cit., p. 59, aditivo ao parágrafo 181.

> estas se estabelecem entre os termos, no caso, entre os indivíduos, que se põem primeiramente como independentes ou diferentes, antes de entrarem em relação uns com os outros. Essa ideia está bem expressa no Parágrafo 523 da *Enciclopédia*, que corresponde às passagens da *Filosofia do Direito* que estamos explicando: "É o sistema atomístico. A substância torna-se assim uma relação geral e mediadora entre extremos independentes e seus interesses particulares".[126]

A substância ética e a autoconsciência são imanentes entre si, ligam-se ao próprio conceito sem mediações: "A substância ética, enquanto contém a autoconsciência sendo para si unida com seu conceito, é o *espírito efetivo* de uma família e de um povo."[127] Como relação integrada, não há derivação possível dela para a junção por justaposição dos elementos *exteriores-em-exterioridade* da sociedade civil. Daí, portanto, falar-se de uma perda, de uma ética perdida. Ora, a perda de algo valioso leva à busca da coisa perdida. Talvez possamos encontrar na ética desconstruída da *Filosofia do Direito* o vetor da busca esquizofrênica da ética que marca os discursos políticos da nossa atualidade. Buscamos a ética, tal como a alma do mundo da nossa nação, do nosso povo, buscamos a nossa condição política, pois recusamos a ideia de que não somos seres políticos, mas não podemos encontrá-la porque ela não acompanhou a sociedade civil quando esta cindiu-se do Estado. A ética *está lá* no Estado, *ficou lá* no Estado. Mas o Estado, por sua vez, não é *ético*, é político; e assim o ciclo esquizofrênico se completa. Vivemos na sociedade civil exteriormente ao Estado. De forma negativa e paradoxal, a sociedade civil acaba se tornando o *lócus* da ética pela busca incessante ensejada pela sua falta.

2. Estado político, sociedade civil e ditadura militar

A *Introdução de 43*, do começo ao fim, está repleta de menções à realidade social e política da Alemanha, mas não a lemos como um texto estrito de história ou deixamos de considera-la um texto filosófico. Guardadas as devidas proporções, o *Leviatã* se

---

[126] LEFEBVRE, Jean-Pierre & MACHEREY, Pierre, *Hegel e a Sociedade*, tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe, p. 27, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

[127] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofia da Direito*, tradução de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen, p. 173 , § 156, São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010.

alimenta da Guerra Civil como a origem das formulações sobre uma força pública pacificadora capaz de impor ordem no território das disputas e competições dos homens egoístas. Graças à forma como Marx contextualiza certos aspectos da realidade alemã, na sua empiria bruta, resulta dessa abordagem nada menos do que um clássico da filosofia política. Deveríamos, talvez, com base em textos como esse, reconsiderar as posições do professor João Cruz Costa, a saber, a "sua desconfiança em relação ao método [estrutural como forma de abordagem do texto clássico de filosofia], esse sentimento que o leva a propor um olhar mais apurado para a sociedade brasileira, sugerindo que o método seja colocado a serviço do exame da produção filosófica nacional, retirando da mesma elementos que permitam uma melhor compreensão da vida cultural brasileira e dessa forma uma avaliação mais justa de nossas instituições culturais."[128]

A forma como Marx vence o desafio de abrir uma trilha entra a história e a história da filosofia pode ser uma baliza para superarmos a dicotomia entre a "ensaística de explicação do Brasil"[129] e o método estrutural como forma de abordagem dos textos clássicos de filosofia. Nesse caso, reconhecer-se-ia como justificado – e como filosófico – o texto em que uma dada realidade sócio-política local, de qualquer parte do mundo, fosse descrita no enquadramento de um plano de consistência[130], de tal modo que esse plano se mostrasse provido de conceitos suficientes e adequados para mostrar os nexos entre os dados da empiria (ou a falta deles!), ao mesmo tempo em que estes revelem-se contraprovas da consistência do plano. Se a "ensaística de explicação" da Alemanha mostrou vigor e alcance suficientes para ascender-se ao cânone filosófico, então a realidade brasileira, tão nacional quanto à alemã ou qualquer outra, é também dotada de um conteúdo, nem pior, nem melhor, passível de ser examinado para além do registro jornalístico, para além mesmo do registro historiográfico, mesmo do sociológico, vale dizer, de ser examinada filosoficamente.

---

[128] GONÇALVES, Tânia, *João Cruz Costa Educador: Contribuições sobre o Debate sobre Filosofia como Formação Cultural*, dissertação de mestrado, São Paulo: 2004, in **www.fflch.usp.br/df/caf/page/historia**, acesso em 29.11.2011.

[129] A bela locução cunhada por Paulo Eduardo Arantes em *Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o Problema da Filosofia no Brasil – Uma Digressão*, p. 24, in MUCHAIL, Salma T., org., *Filosofia e Seu Ensino*, 2ª edição, Petrópolis: Vozes & São Paulo: Educ, 1996.

[130] Ou "plano de imanência", cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, *O que É a Filosofia?*, p. 163, tradução de Bento Prado Jr. & Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

Nesse terreno no qual procuramos abrir caminho para uma reflexão filosófica que não prescinda do suporte do real, talvez pudéssemos repensar a importância de um livro como *Consciência e Realidade Nacional*, de Alvaro Vieira Pinto, um tratado que se perdeu no tempo, *transitado em julgado* na rubrica "filosofia nacional". Ao menos poderíamos reconhecer nele as propriedades de uma filosofia da *práxis*: "Não há problemas filosóficos universais senão os de natureza abstrata. Desde, porém, que temos de pensar o real concreto, aquele com que efetivamente nos defrontamos e sobre o qual somos obrigados a agir, os problemas deixam de apresentar-se de maneira imprecisa, e se desenham como desafios para a inteligência, partidos das coisas próximas. As tarefas que incumbem ao filósofo do país subdesenvolvido são específicas, refletem a condição da realidade de que o pensador participa. Não admitem ser consideradas em igualdade da cultura, para os quais o mundo é visto da perspectiva do país onde vivem, até agora, sempre algum dos que têm estado em posição cultural eminente. Esses filósofos pensam a realidade de maneira diferente, sendo-lhes permitida uma multiplicidade de criações ideológicas imensamente rica, por isso que contemplam o mundo do centro de dominação histórica. Daí não sentir a maioria deles a necessidade de produzir uma ideologia como instrumento de transformação da realidade de que participam; com efeito, para eles não há essa tarefa. Podem então entregar-se a toda espécie de lucubrações, das mais razoáveis aos simples devaneios metafísicos, porque sua posição de supremacia histórica está desde logo assegurada por pertencerem ao centro dominante."[131] Se Marx pode investir acidamente contra o idealismo alemão – explicitamente assim denominado em comparação com a política francesa e a economia inglesa – e a placidez das suas "revoluções filosóficas", sem que tachemos o seu texto de rançoso ou algo do gênero, não seria lícito a um filósofo local, de qualquer canto do mundo, operar com a *práxis* da sua geografia?

Com base no conjunto de pressupostos acima apresentados e tomando a sociedade civil e o Estado como totalidades distintas, vamos usar essa formulação para lançar um olhar sobre a história brasileira recente, considerando que alguns conceitos enunciados nos capítulos anteriores podem ser úteis nessa tarefa. No primeiro capítulo, destacamos três tópicos desenvolvidos por Marx em *Sobre a Questão Judaica* e a *Introdução de 43*, a saber: i) o homem isolado na sociedade civil, ii) emancipação política e emancipação

[131] PINTO, Alvaro Vieira, *Consciência e Realidade Nacional*, Volume I, p. 64, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

humana e iii) revolução social e revolução política; agora, estudamos o próprio conceito de sociedade civil, desenvolvido por Hegel, lido e interpretado por Marx.

Nossa hipótese de trabalho é a de que 1964 e 1985 *não* representam pontos de inflexão na realidade sócio-econômica do Brasil, circunscrevendo-se esses eventos, a despeito da sua imensa importância, à esfera da política enquanto política. Consideraremos que a história sócio-econômica brasileira do século XX tem dois grandes momentos, havendo continuidade entre eles: 1930 e 1989. O primeiro evento, como se sabe, é o da ascensão de Getúlio Vargas ao poder, daí decorrendo uma reestruturação da economia do país, no sentido do seu desenvolvimento de forma consistente, assegurando-se ao Estado um papel importante nesse programa. Já 1989, com a eleição de Fernando Collor de Mello, é o início da desmontagem do modelo varguista, em favor da aplicação do receituário neoliberal.

O que justifica afirmar que predominam no ciclo da ditadura militar mudanças históricas no plano político sem que, entretanto, a estrutura sócio-econômica do país tenha aí sofrido uma mudança substancial? Assinalaremos dois pontos. Em primeiro lugar, a manutenção do modelo de intervenção do Estado na economia, por meio das empresas estatais; em segundo, o fato de que até 1964 o Brasil era um país capitalista e assim continuou sendo.

3. O Estado empresário

O Brasil tem hoje cerca de 90 empresas estatais, considerando-se duas unidades as dez empresas do grupo Banco do Brasil e as dez do grupo Petrobras, mas essa lista inclui empresas privatizadas como a Telebrás, da qual pouco restou, não mais do que o seu registro de pessoa jurídica. É possível que várias empresas da lista se encontrem também nessa situação. Ora, na década de 1970, havia mais de 300 empresas estatais efetivas no Brasil, o que distinguiria o modo de produção dessa época do modelo tipicamente capitalista. Nesse aspecto, podemos afirmar que a ditadura militar não

apenas preservou o modelo de dirigismo estatal, como intensificou a sua adoção. Essas duas bases em que se assentou a economia do país nesse período justificam, portanto, dizer que os acontecimentos que marcaram a história da ditadura militar podem ser interpretados, com mais ou menos aproximação, nos termos em que Marx caracteriza uma revolução burguesa, implicando com isso afirmar que não se trata de uma revolução social. Faz muita diferença o fato de que o golpe militar significou um retrocesso político, do ponto de vista das liberdades e direitos políticos. Não obstante os significados do golpe como perda de cidadania de um modo geral, devemos, em nome da isenção requerida para a análise desses eventos, incluir na lista de critérios por meio dos quais se avaliam a ditadura militar e a redemocratização o princípio que mobilizou a resistência dos setores de esquerda às privatizações do esquema neoliberal de 1990 a 2002. Queremos com isso definir os seguintes pontos: i) os argumentos e a resistência às privatizações foram relevantes; a argumentação empregada na época, como princípio, não perdeu a sua validade; ii) não é coerente, sob a perspectiva da esquerda, atribuir iniquidade e regressismo às privatizações lesivas ao interesse nacional promovidas pelos governos Collor e tucano sem deixar de considerar como progressista o programa de dirigismo e intervencionismo estatal implementado pelos militares. Dito de outra forma: um programa sócio-econômico desenvolvido por certo governo deve ser avaliado por critérios extrínsecos a esse governo; de forma contrária, será a natureza do governo que definirá o caráter progressista ou regressivo de uma decisão, o que é absurdo.

Afirmamos atrás que em 1964 não houve inflexão na economia. A rigor, houve, mas, *a fortiori*, num sentido que reforçava o modelo varguista, com a ampliação do capitalismo de Estado[132]. Ora, tendo os governos militares conduzido a economia dessa

[132] Uma tentativa de esboçar um modo de produção além do capitalismo. É assim que José Arthur Giannotti se refere ao ensaio *Notas Introdutórias ao Modo Tecnoburocrático ou Estatal de Produção*, de Luiz Carlos Bresser Pereira, no capítulo *Debate sobre a Tecnoburocracia* do livro *A Sociedade Estatal e a Tecnoburocracia* (PEREIRA, Luiz Carlos Bresser, *A Sociedade Estatal e a Tecnoburocracia*, São Paulo: Brasiliense, 1982). No capítulo XII, *Capitalismo de Estado?*, Pereira menciona a definição do conceito tal como, segundo ele, teria sido empregado por Lênin: "o sistema capitalista de grandes empresas privadas sobre as quais o Estado exercia um grande controle". O pano de fundo do debate é se o regime soviético de fato conseguiu extirpar o capital e o capitalismo ou se acabou por produzir um "capitalismo de Estado" e uma "burguesia de Estado". Não nos interessa aqui, evidentemente, a tipologia nem, ainda menos, a nominação dos termos. O fato econômico de repercussão social é que as empresas estatais lucrativas geravam dividendos para o orçamento da União, algo como um lucro social. Já em relação às empresas deficitárias, nunca houve um debate

forma, reforça-se o nosso argumento de que social e economicamente o país experimentará uma ruptura apenas em 1990. Dissemos também que o país era capitalista e continuou sendo. Nesse sentido, se o Estado das 300 empresas estatais representou uma mudança em relação ao modelo de concorrência pura foi como um afastamento desse modelo. Essas observações nos dão a justificação para afirmar que o golpe de 1964, predominantemente, não foi mais do que um retrocesso político, o que não é pouca coisa, mas, ainda assim, não representou perdas significativas – não tendo representado mudanças significativas – para a população de um modo geral sob o aspecto sócio-econômico.

Sugerimos acima que aquilo que às vezes é denominado *a cara do país* não mudou substancialmente de 1930 a 1990, considerando que o processo de urbanização é uma constante ao longo desse período e que, dado o curso desse processo, as políticas sociais implementadas e desenvolvidas obedeceram mais ou menos a uma mesma lógica de poder, que só no choque neoliberal de 1990 a 2002 encontrou o seu termo. Dado esse contexto, causa certa estranheza o endosso de José Murilo de Carvalho, em *Forças Armadas e Política no Brasil*[133], à ideia de que "a era Vargas [foi] definida de maneira ampla como o período que vai de 1930 a 1964"[134], aludindo à "mudança radical nas relações entre o presidente e as Forças Armadas"[135] como marca dessa mudança. De forma diversa, guiados pela *ordem das razões* do *corpus* marxiano que se desloca paulatinamente da ordem do político para a ordem do social, entendemos que é suficiente mencionar o caso da Consolidação das Leis do Trabalho, a CLT, para justificar o argumento. Ao que saibamos, não houve nenhum movimento da ditadura militar no sentido de neutralizar os seus efeitos sociais, algo que se tornou pedra de toque do liberalismo da redemocratização, insistindo os seus publicitários no mantra de que a formalização das relações trabalhistas de acordo com a CLT é uma espécie de índice da própria involução do trabalho. A extinção da estabilidade no emprego após dez anos de vínculo empregatício foi denunciada pela esquerda como um golpe contra o

---

menos contaminado pelo filo-liberalismo em que se ponderassem os reais interesses do país contemplados em atividades exercidas à margem do interesse imediato pelo lucro. É o caso das centrais elétricas e das empresas fornecedoras de água, por exemplo, que, no limite, deveriam ter como objetivo o próprio déficit, dada a necessidade de preservar os recursos hídricos e o meio ambiente em geral.

[133] CARVALHO, José Murilo de, *Forças Armadas e Política no Brasil*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

[134] *Op. cit.*, p. 102.

[135] Idem, ibidem.

trabalhador, mas hoje seria impensável o caos urbano em que viveríamos sem a construção massiva de habitações financiadas pelo FGTS, que substituiu em 1966 a figura trabalhista da estabilidade no emprego no âmbito celetista. Acrescentaríamos que o instituto da estabilidade no emprego na esfera das empresas privadas expunha os trabalhadores decanos ao risco de perderem os benefícios decorrentes desse direito de uma hora para outra, tal como é corriqueiro no mundo da sociedade civil o movimento frenético de abertura, fechamento e, principalmente, falências de empresas privadas, o que foi praticamente superado com o a criação do fundo de garantia, quando então a indenização relativa àquele benefício reduziu-se a recolhimentos mensais, com fiscalização regular do ministério do Trabalho. Destacaremos no quinto capítulo o papel importantíssimo da Previdência Social como um dispositivo estatal que efetivamente assegura mínimas condições de dignidade para milhões de brasileiros; aqui apenas assinalaremos que em 1966 a unificação dos institutos de aposentadoria e pensões constituindo o então INPS revelou-se um empreendimento que cumpre até hoje razoavelmente bem a função de impedir que o país assista os seus bolsões de pobreza transformarem-se em bolsões de miséria. A consolidação do sistema de previdência social como dispositivo estatal é um empreendimento que se alinha ao formato da era Vargas, algo como uma irmã gêmea da CLT, daí afirmarmos que a herança varguista se estende, pelo menos, até 1990.

Forças Armadas e Política no Brasil, bem mais do que uma pesquisa historiográfica sobre a passagem dos militares pelo Poder Executivo, abre-se em algumas passagens a certas questões que nos interessam particularmente no estudo da sociedade civil. O artigo *Militares e Civis: um Debate para Além da Constituinte*, escrito em 1989, é um dos textos coletados para a publicação, que cobre da Guerra do Paraguai até a atualidade. No texto, a propósito de qual seria o papel constitucional dos militares, diz José Murilo:

> Ainda no campo acadêmico, havia outra dificuldade. Não se sabia como enquadrar os militares dentro dos esquemas tradicionais da ciência política. Eles não cabiam nos conceitos de partido, de grupo de pressão, de grupo

> social, de classe social, de simples estrato burocrático. No caso brasileiro, os poucos gatos-pingados dentro da universidade que, após 1964, se aventuraram ao estudo dos militares tiveram, para dar conta do fenômeno, de recorrer a categorias sociológicas, particularmente ao conceito de organizações complexas. O pequeno campo dos estudos militares dividiu-se numa polêmica, frequentemente não explicitada, como acontece muitas vezes entre nós, entre os que utilizavam a abordagem das organizações e os que insistiam em salientar fatores macrossociológicos. A abordagem organizacional era vista como limitada e limitadora por negligenciar os aspectos externos à organização, sobretudo (na crítica da esquerda) a luta de classes. Por seu lado, os estudos macrossociológicos eram criticados pelos que empregavam a teoria das organizações por serem excessivamente abstratos e não darem conta da explicação do militarismo.[136]

Entendemos que a dicotomia entre o Estado e a sociedade civil pode apontar para uma proposta de explicação dessa questão. Pela sua importância, vamos voltar ao tema da sociedade civil burguesa de uma forma geral.

4. Separando o que era uno: impasses lógicos da democracia burguesa

A sociedade civil, nos termos da *Filosofia do Direito*, é o conjunto de relações estabelecidas entre indivíduos e/ou grupos de indivíduos na esfera do direito privado, sem que se extrapolem os limites desse campo a ponto de se provocar a intervenção do Estado. Neste particular, temos uma zona de indeterminação, mas que, a despeito dos seus elementos movimentarem-se nesse limiar, é possível compreender como se dá esse jogo de câmbios. Se o indivíduo A comete um crime contra o indivíduo B, o Estado intervém. No caso de uma tentativa de homicídio, por exemplo, os dispositivos do Ministério Público, da polícia e do Poder Judiciário são mobilizados automaticamente, não havendo necessidade de que a *notícia do crime* seja dada por uma representação

[136] CARVALHO, José Murilo de, *Forças Armadas e Política no Brasil*, p. 141, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

enviada à autoridade. Aqui temos uma daquelas antinomias que levaram Hegel a perceber na realidade emergida das revoluções burguesas a cisão do indivíduo entre homem (na sociedade civil) e cidadão (no Estado)[137]. Enquanto A não tentou assassinar B, ele, A, era apenas mais um indivíduo da sociedade civil, participante daquilo que Hegel chamou de sistema de carências, na faina diária para dar conta dessas necessidades, sem que, a rigor, sua figura humana tivesse propriamente uma essência jurídica. Não exatamente que não tivesse uma essência jurídica enquanto categoria jurídica, mas que a condição para que essa essência ganhe a sua forma fenomênica é precisamente acontecer alguma coisa que a traslade daquele lugar onde as pessoas têm a sua condição dada e determinada pela luta diária pela sobrevivência para a esfera em que elas são plenamente um ser político. Ora, exatamente isso aconteceu com o criminoso A! A estranheza está em que ele ganhou muito mais a sua condição política do que B! Cometendo o crime, A torna-se senão propriedade, mas ao menos uma posse do Estado. Em condições normais[138], será controlado, alimentado e protegido pelo Estado enquanto durar a sua pena. Enquanto ele não era um bandido o Estado não cuidava dele, agora cuida! Sua figura humana será o principal elemento de volumosos processos de que se ocupará o Poder Judiciário; caso não tenha recursos, terá um defensor dos quadros funcionais do próprio Estado. Já a vítima poderá pleitear do criminoso algum ressarcimento das suas perdas na esfera cível, mas não há, evidentemente, simetria entre a possível perda da sua vida e a recuperação de alguns prejuízos de ordem material que ela possa obter do sentenciado.

Clotildo Barrios, em 6 de dezembro de 1977, teve seu filho Juan Eduardo, de três anos, atingido e morto por uma bala perdida disparada por uma guerrilheira argentina que atirou no cabo Herculano Ojeda, em Monte Chingolo, na província de Buenos Aires[139]. Esses casos de vítimas da guerrilha têm despertado um debate na Argentina: argumenta-se que os atentados sofridos por civis devem receber o mesmo status jurídico dos crimes de lesa-humanidade perpetrados pelo Estado. O Estatuto de Roma, de 1998, adotado pela justiça argentina, atribui ao Tribunal Penal Internacional, no seu artigo 5º,

[137] Marx explicitará isso: o indivíduo é homem real, empírico na sociedade civil e cidadão abstrato no Estado.

[138] O que exclui o criminoso ser internado em condições sub-humanas como acontece frequentemente no Brasil.

[139] Cf. COLOMBO, Sylvia, *O que é isso, montonero? A luta das vítimas do terror argentino por reparação*, Folha de S.Paulo, São Paulo: 2.10.2011.

a competência para julgar o crime de genocídio, os crimes contra a humanidade e os crimes de guerra. Fundada em 2006, uma ONG comandada pela advogada Victoria Villaruel, o Celtyv (Centro de Estudos Legais sobre o Terrorismo e suas Vítimas), pede julgamento e indenizações pelas ações da luta armada que redundaram em vítimas civis[140]. Podemos dizer que esses casos constituem uma face empírica do paradoxo da separação entre o Estado político e a sociedade civil. Diz Villaruel: "Só 30% dos mortos pela guerrilha são militares. Nessa versão da história, em que de um lado havia militares maus e de outro militantes românticos, que é que o governo [argentino] defende, a vítima civil tem de desaparecer. Pois, se seu drama é contado, a história oficial não fecha".[141] Eis o paradoxo: uma conta que não fecha. Ora, podemos compreender a dinâmica dessa aporia consultando o modelo do assassinato de B cometido por A. Ao assassinar B, A foi imantado pela força do Estado político, enquanto B se tornou apenas uma vítima, apenas *vítima*. É evidente que A não deseja se submeter a essa queda para o alto e fará todo o possível para se subtrair à punição do crime que cometeu. Mas isso não muda o estado de coisas. A vitimação de um civil dessa natureza, como foi o caso do menino Juan Eduardo, não se configura como crime contra a humanidade porque uma organização guerrilheira faz parte da sociedade civil. Um crime praticado por um membro da sociedade civil contra outro membro da sociedade civil é um crime comum. O mal estar da questão reside no fato de que as vítimas da ação repressora do Estado, naquele mesmo contexto, não são apenas *vítimas*. Ao sofrer essa ação repressora do ente político, elas foram como que imantadas pela politicidade desse ente. Daí a imprescritibilidade, indenizações etc.; não há muito o que fazer para contornar o problema, é como se quiséssemos dividir 1 por 0: a vítima da ação dos guerrilheiros olha com inveja aquele que ao se insurgir contra o Estado imbuiu-se de uma condição com a qual ela não é privilegiada.

O *homo sacer* configurado no clássico ensaio *O Poder Soberano e a Vida Nua*, de Giorgio Agamben, é aquele que ao se tornar sagrado se torna matável. Aqui, nós temos um *zoon* que se tornou *bios* no momento em que o Estado pôs nele suas garras; já a vítima civil não passou por nenhuma metamorfose desse tipo. A repórter Sylvia Colombo questionou a Secretaria de Direitos Humanos argentina sobre a discrepância

[140] *Op. cit.*
[141] *Op. cit.*

entre as vítimas do terror do Estado que têm direito a indenizações de até US$ 220 mil e os que morreram em decorrência de ações da guerrilha, que não têm direito a nada. Certamente não por acaso ou coincidência, a resposta do órgão invoca o paradoxo da separação do Estado e da sociedade, acrescentando um novo e nada sutil vocábulo à terminologia de nossa temática: alheamento. Diz a nota: "Os crimes de lesa-humanidade, segundo jurisprudência da Corte Suprema, são aqueles nos quais participaram agentes do Estado, não os cometidos por grupos ou pessoas *alheias* ao Estado. Os crimes de lesa-humanidade são imprescritíveis, os cometidos por particulares se encontram prescritos por conta do longo tempo transcorrido."[142] O cidadão da sociedade civil vive *alheio* ao Estado.

Isso sempre foi assim? Talvez não. O suicídio é uma espinha atravessada na jurisprudência, de difícil digestão; Espinosa, como se sabe, terá de desenvolver na *Ética* uma tese auxiliar *ad hoc* para superá-lo como um obstáculo à teoria do *conatus*. Em sua pesquisa para o livro *Os Dois Corpos do Rei*, Kantorowicz encontrou o caso *Hales* versus *Petit*, em que a metáfora do Estado como um corpo humano, ainda que originada na Alta Idade Média, comparece nas laudas do processo:

> A forma na qual o juiz Southcote enunciava essa ideia antiga [...] aponta diretamente para a teoria político-eclesiástica do *corpus mysticum* que na época era citada com grande ênfase pelo juiz Brown no caso *Hales* versus *Petit*. A corte, naquela instância, estava voltada às consequências legais de um suicídio, que os juízes procuravam definir como um ato de "Perfídia". Lorde Dyer, o juiz superior, ressaltou que o suicídio era um crime triplo. Era uma ofensa contra a Natureza, uma vez que era contrário à lei de autopreservação; era uma ofensa contra Deus enquanto violação do sexto mandamento; por fim, era um crime cometido "contra o Rei pelo fato de que, com ele, o rei havia perdido um Súdito e

[142] Cf. COLOMBO, Sylvia, *O que é isso, montonero? A luta das vítimas do terror argentino por reparação*, Folha de S.Paulo, São Paulo: 2.10.2011 (grifo meu).

(conforme Brown o denominou), sendo ele a Cabeça, perdeu um de seus Membros místicos".[143]

Esse triplo pecado – e está-se falando de uma época em que o teológico anda perigosamente próximo do jurídico e do político – indica que o pecador, da propriedade à posse – tem um dono, *não se pertence*; já na sociedade civil burguesa, o indivíduo livre pertence a ele mesmo. Além do meu desejo e do meu *conatus*, o que me constrange a não me suicidar? Meus parentes, meus amigos e meus sentimentos religiosos, se os tiver; mas todos esses constrangimentos têm o seu *lócus* na sociedade civil. Política e juridicamente, eu posso dar cabo da minha vida quando bem entender: não vou fazer nenhuma falta no mundo político e jurídico.

O suicídio pode ser estudado num ponto de convergência da psicanálise e da filosofia política, tendo em vista a condição de isolamento do indivíduo na sociedade burguesa. Eduardo Kalina e Santiago Kovadloff elaboraram um trabalho[144] sobre o suicídio considerando-o não simplesmente o desfecho de um ato extremo protagonizado pelo suicida. De forma categórica, eles afirmam: "*comprovamos que não* se trata de *uma livre determinação individual*, mas o resultado de uma *indução*" (grifos meus)[145] De onde vem essa indução? "A macrossociedade e as suas microexpressões (família) ensinam – de forma manifesta ou subliminar – os modelos de conduta que cada pessoa adota. Se o suicida é um condenado à morte que executa a sentença fatal com suas próprias mãos, então é evidente que seus juízes e verdugos indiretos só podem estar "por trás" do gesto aparentemente autônomo que lhe tira a vida."[146] Trata-se, portanto, de inscrever o suicídio no ambiente de *culturas suicidas*, como indica o subtítulo do

---

[143] KANTOROWICZ, Ernst H., *Os Dois Corpos do Rei – Um Estudo sobre Teologia Política Medieval*, tradução de Cid Knipel Moreira, p. 26, São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Ainda temos sinais da noção de uma imputação criminal do suicida. Ver *Suicídio: É ou Não É Crime?* Copiosos subtítulos do livro indicam as múltiplas visões do tema, da danação da alma do suicida a aspectos legais do ato: *Terríveis Penalidades Aguardam o Suicida*; *Induzimento, Instigação e Auxílio ao Suicídio. Eutanásia*; *Como São Tratados pelo Código Penal Brasileiro?*; *Causas, Consequências e Meios de Prevenção à Luz da Doutrina Espírita (Allan Kardec) e do Código de Direito Natural Espírita* (*Projeto Comentado por José Luiz Queiroz*). QUEIROZ, José Fleurí & QUEIROZ, Allan Francisco, *Suicídio: É ou Não É Crime?*, Leme – SP: Mundo Jurídico, 2007.

[144] KALINA, Eduardo & KOVADLOFF, Santiago, *As Cerimônias da Destruição*, tradução de Sonia Alberti, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

[145] *Op. cit.*, p. 19.

[146] *Op. cit.*, idem.

primeiro capítulo do livro, *A problemática atual do suicídio*. Na cultura suicida, o indivíduo vive uma *existência tóxica*, conforme se indica em algumas passagens desse capítulo. Por seu lado, em 1846, num momento da sua produção filosófica em que a *sociedade*, vista de forma crítica como esfera antípoda do Estado político, é submetida ao seu pente fino, Marx também se depara com o problema do suicídio. Mais ou menos da forma como ele havia copiado literalmente trechos do *Tratado Teológico-político*, "candidatando-se" à autoria da obra, ele se colocará também como "coautor" das *Mémoires tirés des archives de la police de Paris*, de Jacques Peuchet, publicadas em 1838[147]. Peuchet havia sido diretor dos Arquivos da Polícia sob a Restauração[148], tendo desenvolvido longa carreira nos departamentos de administração e da Polícia, o que lhe permitiu constatar o elevado número de suicídios, o que rende ao amanuense "traçar uma breve, mas profunda, análise das relações e comportamentos humanos degradantes enraizados na sociedade da época."[149] Ora, um dos pontos importantes das *Mémoires*, em sua versão a quatro mãos, é justamente recusar aquilo que Kalina e Kovadloff caracterizarão, no século XX, como a "insuficiência do enfoque psiquiátrico individual"[150] para a compreensão do suicídio. Diz Peuchet, com o abono de Marx: "Está na *natureza de nossa sociedade* gerar muitos suicídios, ao passo que os berberes e os tártaros não se suicidam. *As sociedades não geram todas, portanto, os mesmos produtos*; é o que precisamos ter em mente para trabalharmos na reforma de nossa sociedade e permitir-lhe que eleve a um patamar mais alto do destino do gênero humano."[151] Essas propostas de compreender o fenômeno vão além da estrita fixação das suas causas no íntimo daquele que o pratica, destacando-se a "responsabilidade multipessoal ou social que incide profundamente na gênese e prefiguração do suicídio", vale dizer, "*o suicídio, em suma, é a resolução psicótica de uma interação criminosa*."[152]

---

[147] Cf. JINKINGS, Ivana, in MARX, Karl, *Sobre o Suicídio*, apresentação, p. 9, tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

[148] Cf. LÖWY, Michael, in MARX, Karl, *Sobre o Suicídio*, prefácio, p.13, tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

[149] Cf. JINKINGS, Ivana, in MARX, Karl, *Sobre o Suicídio*, apresentação, p. 10, tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

[150] Cf. KALINA, Eduardo & KOVADLOFF, Santiago, *As Cerimônias da Destruição*, p. 18, tradução de Sonia Alberti, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

[151] MARX, Karl, *Sobre o Suicídio*, p. 25, tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008 (grifos de Marx).

[152] Cf. KALINA, Eduardo & KOVADLOFF, Santiago, *As Cerimônias da Destruição*, pp. 19/20, tradução de Sonia Alberti, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983 (grifo dos autores).

As referências que mobilizamos sobre o suicídio reforçam a noção de que como contraponto aos ganhos de liberdade marcados pela revolução burguesa, o novo ser humano que dela emerge, o *indivíduo*, o *cidadão*, assumirá o ônus da perda de uma rede de conexões, de variadas ordens, à qual ele se vinculava de forma menos mediata, já que essa rede caracterizava bem mais fortemente o próprio tecido do gênero humano enquanto tal. Fica claro pelas leituras que pontuamos que está se falando da vida na ordem da *sobrevivência*, que como tal traz para o *sobrevivente* o peso de arcar sozinho, no isolamento, com a viabilização de sua própria existência. Na ordem anterior, em que a sordidez da vida é dada, entre outros fatores, pela submissão da figura humana à confusão entre o poder político e o teológico, daí decorrendo a imposição de dogmas religiosos para o encobrimento dessa confusão, mas não se cogita, malgrado toda a sorte de iniquidades desse tempo, de que esse homem seja um *não-homem*, uma coisa inanimada ou mesmo um nada[153]. Nesse aspecto, a questão crucial é que a modernidade conferirá ao (agora) *cidadão*, de forma indireta e por meio de uma série de arranjos e rearranjos, o *direito de se matar*. Não mais, como na Grécia clássica, o cadáver do suicida terá sua mão decepada[154], nem seu ato será triplamente qualificado como pecado, crime e apropriação indébita de um bem comunal; no seu isolamento, o cidadão da modernidade terá de forjar ele mesmo, *de ele para ele mesmo*, a lógica e o sentido da sua presença no mundo e o perseverar dessa presença.

Dado o espaço jurídico, político e mesmo geográfico[155] em que se desenvolvem as relações que vimos estudando, podemos dizer que a sociedade civil é o outro do Estado e vice-versa. Daí também pensarmos que estudar a sociedade civil implica de forma

---

[153] O antigo poder teológico-político faz uso de dogmas religiosos, mas quando retira a humanidade de um indivíduo, como no caso do escravo, procede de forma aberta e explícita. Uma das tarefas de Marx será revelar como o homem da sociedade civil perde a sua humanidade enquanto ganha a sua cidadania.

[154] "Foi Platão, justamente, em suas Leis, quem relatou que se recusavam as honras da sepultura regular ao suicida clandestino e que, ainda, a mão do cadáver era amputada e enterrada à parte. O comentário, para nós, é altamente significativo já que, se por um lado o fato de privar o morto de sepultura regular permite entende-lo como *vítima de uma mão assassina*." Cf. KALINA, Eduardo & KOVADLOFF, Santiago, *As Cerimônias da Destruição*, p. 47, tradução de Sonia Alberti, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983 (grifo dos autores). O "suicida clandestino" assim é caracterizado como contraponto a um *suicídio legal*: "Na Antiga Grécia um indivíduo *não podia* se suicidar sem prévio consenso comunal. Isso não só implicava desprezar a ideia do suicídio como um ato impulsivo e psicótico no sentido moderno, mas evidencia, também, que o sujeito não tinha poder de decisão pessoal sobre a sua vida. Quando alguém incorria na prática suicida sem haver obtido previamente esse consenso, era considerado um transgressor das leis da pólis." Cf. *op. cit.*, p. 45 (grifo dos autores).

[155] A nação ou o país.

necessária estudar o Estado porque o que dá a liberdade negativa da sociedade civil são as relações intrinsicamente jurídicas e políticas que constituem o Estado, ausentes da sociedade civil. Ela é o que é pelo fato de não ser algo; esse algo é o Estado. Considerando o Estado político e a sociedade civil como totalidades[156], teríamos, por um aspecto, o Estado como um todo menor do que a sociedade civil, dado o seu tamanho físico (o número menor de funcionários públicos do que o dos trabalhadores da iniciativa privada, o número menor de dependências dos órgãos públicos do que o número de dependências das empresas privadas etc.). Por outro lado, a sociedade civil faz parte do Estado, tal como era no Antigo Regime, aí se considerando a coincidência entre a nação, ou país, e o seu conteúdo político e jurídico, que é o próprio Estado. O afastamento da sociedade civil daquilo que é, afinal, o todo a que ela pertence é justamente o problema posto por Hegel e Marx. Ora, na sua empiria, a sociedade civil revela-se na atividade incessante de produzir uma multiplicidade de coisas que satisfazem o seu sistema de carências, mas não só isso: ela se mostra também na grandiosidade de suas realizações. Esse é um ponto importante para o programa marxista:

> A burguesia desvelou que as demonstrações de brutalidade da Idade Média, tão admiradas pela Reação, tinham seu exato contrapeso na indolência mais abjeta. Foi quem primeiro demonstrou quão capaz é a atividade dos homens. Realizou maravilhas superiores às pirâmides egípcias, aos aquedutos romanos e às catedrais góticas. Levou a cabo expedições maiores que as grandes invasões e as Cruzadas.[157]

---

[156] "*Totalität* acentua frequentemente de um modo mais enfático do que *das Ganze* a natureza completa, integral, do todo, o fato de que nada é deixado de fora. Um todo deve ser relativamente auto-suficiente e independente de seu meio ambiente, mas não é difícil supor que um todo (por exemplo, um homem) é parte de um todo maior (por exemplo, um Estado). É mais difícil supor que uma totalidade é, no sentido vulgar, parte de uma totalidade maior. Um poema lírico ou uma tragédia é um todo. Mas não é uma totalidade, argumenta Hegel em *E* [*Estética*], uma vez que apresenta um fragmento do mundo grego. Um épico, em contrapartida, é uma *einheitsvolle Totalität* ("totalidade plenamente unificada"), porquanto apresenta o mundo homérico em sua inteireza, assim como as ações particulares que têm lugar contra esse fundo. Mas em outras obras, ele não tem dúvida em designar qualquer boa obra de arte uma *Totalität*, especialmente uma *Totalität in sich* ("em si")." Cf. INWOOD, Michael, *Dicionário Hegel*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Entrada "todo e partes, totalidade e momentos".

[157] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista*, tradução de Sueli Tomazini

A quantidade e grandiosidade das realizações da burguesia são dadas pelas forças que ela mesma libera na sua atividade febril e frenética. Esse ritmo incessante de fazer as coisas num tempo destituído de pausas é a marca da sociedade civil e isso é enfatizado pelos autores do *Manifesto*. Ora, essa fugacidade das coisas que se sucedem diuturnamente, cenários que mal se deixam fotografar numa cinética alucinante, os sólidos que se esfumam, tudo isso guarda simetria com a temporalidade e a espacialidade do Estado. Quase podemos ver oticamente o Estado no portal magnífico de um fórum da justiça, por exemplo, na monumentalidade de prédios centenários que abrigam escolas fundadas há muitas gerações. A capital de um país não se reinstala a cada semana, de forma itinerante, nas centenas de municípios do país. Ela pertence à ordem das coisas que param, imobilizadas por longos períodos de décadas e séculos. Mas o Estado também é um órgão vivo, até pelo seu caráter de perenidade contrastante com a fugacidade da sociedade civil. Sua perenidade requer não apenas a sua essência de entidade política, mas, com a mesma necessidade, de uma existência que assegura a sua presença em todos os espaços lógicos e físicos da nação[158]. Voltamos assim à questão suscitada por José Murilo de Carvalho, o militar e a sua significação na estrutura do Estado[159].

Três passagens do *Leviatã* mostram como Hobbes associa estreitamente o policial e o funcionário público. No décimo parágrafo do capítulo XIII, aparece a figura do funcionário público armado:

> Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a

---

Barros Cassal, p. 28, Porto Alegre: L&PM, 2007.

[158] É lugar-comum dizer que em tal morro do Rio de Janeiro, por exemplo, o Estado só comparece por meio da polícia, no sentido de que as populações pobres recebem desigualmente, a menos, os serviços públicos de educação e saúde. Em que pese o seu desgaste pelo uso, a afirmação é correta. Em 21.02.2011, moradores da favela Aglomerado da Serra, em Belo Horizonte, fizeram um ato contra a morte de duas pessoas durante uma investida de 40 homens da polícia, dois dias antes. Ostentavam uma faixa: "Polícia sobe o morro para matar inocentes e não para proteger a população". Cf. jornal Folha de S.Paulo de 22.02.2011, caderno Cotidiano.

[159] Ver a nota 136 deste capítulo.

> mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e *funcionários públicos armados*,[160] prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos nenhum pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas ações, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até o momento em sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la.[161]

No capítulo XI, o funcionário público referido é o publicano, os recebedores e recolhedores e outros funcionários da receita pública[162], enquanto no capítulo XIV fica muito claro que o tributo que financia a máquina estatal não se destina à manutenção de uma rede de serviços que se prestam ao contribuinte, mas apenas de uma força pública:

> E daqueles que dão a um homem o direito de governar soberanamente se entende que lhes dão também o direito de recolher impostos para pagar a seus soldados, e de designar magistrados para a administração da justiça.[163]

---

[160] Grifo meu. No original, *publique Officers, armed*.
[161] HOBBES, Thomas, *Leviatã*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, p. 76, capítulo XIII, São Paulo: Nova Cultural, 1988.
[162] *Op. cit.*, p. 63.
[163] *Op. cit.*, p. 82.

É notável que uma única frase, redigida num tempo anterior à economia política – mas que Hobbes importe para o campo da soberania absoluta a fusão do gládio com o cifrão da receita não autoriza Negri a rubricar sua obra como filo-burguesa –, nos dê de uma forma tão incisiva as marcas do bélico e do fazendário como traços instituintes do corpo político[164]. Não há dificuldades em imaginar como na Inglaterra do século XVII seria inteiramente descabido pensar algo como escolas, hospitais e creches públicas! A figura do funcionário público em sua primeira concepção na filosofia política moderna associa-se à arma que ele porta e à arrecadação fiscal por imposição. Ao longo de quatro séculos, felizmente, esse conceito evoluiu e o funcionário público ganhou novas funções, passando a operar também na outra ponta do dinheiro público, como servidor que devolve ao público parte dos tributos arrecadados na forma de assistência nas áreas da saúde e da educação, entre outras.

Em entrevista concedida à televisão aberta[165], o antropólogo Roberto DaMatta mencionou de passagem a instância dos militares no poder, relatando que tendo saído do país para estudar no exterior, na volta deparou-se com essa categoria, que em 1964 houvera instaurado o regime de exceção. Ora, tal figura não se inscrevia na dicotomia Capital – Trabalho, esse é o sentido da sua observação. De fato, não figura o ditador militar nas categorias clássicas do marxismo porque como ditador ascendeu-se ao poder político, não no topo de uma pirâmide social, mas na instância política superior que tem abaixo de si exatamente a sociedade civil. O foco do *corpus* marxiano, da doutrina marxiana ao programa marxista, à medida que se desloca do estudo da política propriamente para a ação revolucionária, está na esfera do social, do chão da fábrica à praça do mercado, e flagra o trabalho metabolizado – metabolizando-se – em capital. Os militares ascendem-se ao poder político, mas de onde eles partiram, onde estavam antes de chegar ao poder político? Não estando na sociedade civil, onde estão os militares?

A filosofia política trabalha com várias aproximações do Estado: como polo irradiador de uma força jurídica, como criação decorrente da passagem do estado de

[164] Esse destaque que Hobbes dá para o campo tributário do Estado talvez justifique um estudo específico do assunto, no plano da exegética do *Leviatã*.
[165] DAMATTA, Roberto, Programa Roda Viva, TV Cultura, São Paulo, n. 1238, 10.01.2011. Entrevista.

natureza para a sociedade política, como uma aparente universalidade que de fato serve aos interesses de uma determinada classe. Seja qual for, no entanto, a sua concepção formulada, o Estado é dotado de uma base física, naquilo que é construído e mantido na vida quotidiana de uma nação ou país. Nessa base física, o Estado tem na figura do militar, figura humana empírica, o seu ponto de partida. Os militares estão no Estado, mas, mais que isso, eles *são* o Estado. O Estado, como universalidade encontra a sua existência (*Dasein*) no funcionário público. O que nos prova que o funcionário público é o Estado? O fato de que a essência *espiritual* do Estado, livre de um aparato *em-existência* resulta em nada, em uma sociedade civil a nada vinculada, a um estado de natureza. Já temos, portanto, uma base para compreender o fenômeno do país ou nação que sucede o Reino, a Coroa, pessoas jurídicas do Antigo Regime: os militares fazem parte da instância propriamente política oposta à sociedade civil burguesa. Dessa instância propriamente política também fazem parte os demais funcionários públicos, mas sem a mesma proeminência dos militares porque estes têm a prerrogativa do porte e do uso da arma. O artefato bélico é o instrumento que faz a diferença, no limite, entre a vida, o seu não-uso, e a morte, o seu uso; e a vida humana, que no mundo social puro não vale nada, no mundo do homem *em-politização* vale tudo. Já temos agora fixado um ponto importante: a categoria do funcionário público se confunde com a estrutura do Estado; não é possível pensar o Estado não constituído por figuras humanas[166]. Provisoriamente, com base nas citações do *Leviatã* deste capítulo, proporemos uma taxonomia do funcionalismo público, em ordem de importância: os militares, os publicanos, os professores e os demais funcionários públicos.

Para os nossos propósitos, é preciso fazer algumas considerações a respeito das categorias do funcionalismo público que destacamos, tendo em vista apreender melhor no que consiste a organicidade do Estado, enquanto contraparte orgânica da sociedade civil – o pleonasmo é intencional, dada a relação antitética com a mesma sociedade civil. O que é o funcionário público? Respondê-lo demanda preliminarmente distinguir alguma coisa que o funcionário público não é: ele não é funcionário do governo, é funcionário do Estado. Essa primeira informação negativa sobre o funcionalismo nos indica que adiante deveremos estabelecer a demarcação entre o Estado e o governo para

[166] Adiante, ao falar do Estado e do governo deveremos mencionar a figura do funcionário público como o primeiro e principal obstáculo do programa neoliberal instituído no Brasil a partir de 1990.

poder explicar o que é um e o que é outro. O funcionário público, portanto, antes de ser "público", é um funcionário estatal por manter um vínculo orgânico com o Estado; já o funcionário do governo não tem uma relação orgânica com o Estado. Tomando como referência o Brasil a partir de 1990, o presidente da República e os seus ministros são funcionários do governo. De forma inadequada denominam-se "ministros de Estado" os ministros do governo; por outro lado, é de todo verdadeira a afirmação habitual dos ministros de que "não *sou* ministro, *estou* ministro", quando questionados por jornalistas sobre o quanto estão prestigiados em seu cargo passageiro. O mesmo vale para o presidente da República: ele *não é* presidente, *está* presidente, ainda que o seu cargo, ao contrário do caso dos ministros, tenha uma duração fixada pelas regras eleitorais. Essas figuras passam pela administração dos negócios do Estado de forma meteórica, ao sabor das vicissitudes eleitorais, por conta de interesses de grupos econômicos hegemônicos etc. Voltaremos a essa questão.

O poder policial armado é a garantia da paz:

> Hobbes apresenta o Estado como o ordenador do caos, o pacificador constante da "luta de todos contra todos". Mantenedor da paz, o Estado permitirá ao homem construir-se e poder mostrar-se a si mesmo como artista, ou seja, realiza a epifania do homem ao próprio homem.[167]

O que quer que se diga sobre o *Leviatã* não elide o fato de que antes ou depois dele, poucos ou nenhum texto fez uma defesa da vida humana de forma tão radical e comprometida. *Não há nada mais importante do que a vida humana*. E esta é a justificativa para que o poder armado estatal apareça em primeiro lugar entre as categorias do funcionalismo público.

[167] MATOS, Ismar Dias de, *Uma Descrição do Humano no* Leviatã , *de Thomas Hobbes*, p. 92, São Paulo: Annablume, 2007.

Um hipotético redesenho da capa do *Leviatã* poderia mostrar a chave do erário pendurada no pescoço do soberano. A espada e o báculo nas mãos, e a chave[168]. Já mostramos como Hobbes estreita a relação entre o amanuense fazendário e o braço armado do Estado. O tributo, um valor econômico expresso em finança, está associado à paz, à segurança. Estamos muito longe do mantra "os impostos que pagamos não retornam ao contribuinte na forma de bons hospitais, boas escolas e boas estradas"; por outro lado, o retorno que o Estado deve dar é a garantia da vida; para afirmarmos na nossa contemporaneidade que o Estado tem a obrigação de cuidar da nossa segurança, podemos tomar como base a filosofia de Hobbes, ainda que no *Behemoth* o foco seja a defesa da ordem, uma pregação contra a desordem provocada pelo discurso clerical[169]; mesmo como um *resultado* dessa desordem, a violência de indivíduo contra indivíduo será inibida à medida em que a *república bem constituída* articular pela força o corpo político capaz de resgatar o homem da vida sórdida e miserável. O militar e o publicano: é como se tivéssemos um veículo que carregasse na sua carroceria tambores de combustível para o seu próprio movimento. Se nos fosse permitida uma provocação ao pensamento liberal, diríamos que o Estado toma, a força, dos contribuintes uma parte da sua renda para sustentar o funcionamento dessa força que toma deles uma parte da renda.

5. Os professores

Do século XVII aos nossos dias, o Estado estendeu a sua malha para além dos seus braços armado e fiscal. No seu polo acolhedor, hoje temos um serviço social profissionalizado, por exemplo. Essas novas expressões do fenômeno estatal mostram que podemos contrapor às visões céticas da vida pública contemporânea algumas conquistas e avanços da humanidade procurando superar as suas iniquidades. A

---

[168] Tomei como base para formular a metáfora a referência à capa do livro em *A Mídia do Dezessete*, de Renato Janine Ribeiro, prefácio a HOBBES, Thomas, *Behemoth ou o Longo Parlamento*, tradução de Eunice Ostrensky, Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2001.

[169] "O verdadeiro problema não estaria na violência privada, de indivíduo contra indivíduo. Essa é, quando muito, um resultado. Sua causa efetiva é a ambição clerical de poder. Em outras palavras, só o clero é capaz de mandar em meio à desordem. Mas é essa ordem escondida o que Hobbes não quer, aquilo em que ele vê a principal ameaça à paz entre os homens." RIBEIRO, Renato Janine, *A Mídia do Dezessete*, prefácio a HOBBES, Thomas, *Behemoth ou o Longo Parlamento*, p. 14, Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2001.

categoria do professor da escola estatal[170] ocupa uma posição intermediária entre o poder coercitivo e a assistência social. A criança tem o direito à escolarização[171], mas para que se torne sujeito desse direito terá de ser conduzida ao objetivo por um braço adulto que a induza a buscar a sua formação, ainda que muitas vezes ela mesma não se manifeste interessada nesse empreendimento[172]. Na escola, a criança recebe a sua educação pedagógica em classes, coletivas. Séculos passados, já não mais nos é dado imaginar nossas crianças sendo educadas pela figura do predecessor. Na classe coletiva, o trabalho pedagógico não prescinde de um mínimo de disciplina: de alguma forma e em alguma medida, a criança terá de se calar e dirigir a sua atenção para atividades intelectuais que muitas vezes não se lhe afiguram atrativas, numa palavra, terá de buscar a sua introspecção. Além disso, a mínima disciplina de cada criança é indispensável para as atividades intelectuais das demais. Tais circunstâncias dão aos professores a dupla função de tomar de cada criança o sacrifício de inibir a sua natural disposição para a algaravia, a tagarelice e atividades meramente recreativas e devolver a ela os aprendizados que a habilitarão a desenvolver seus estudos da adolescência e juventude, vale dizer, a sua formação escolar. Ao professor cabe controlar e induzir seus alunos. Autoridade. Não se trata aqui de que a criança seja avessa, por natureza, ao aprendizado escolar, evidentemente, mas que a sua motivação natural para aprender terá de ser organizada por algum poder disciplinador. As técnicas e a tecnicalidade desse trabalho são hoje plenamente desenvolvidas por estudiosos e profissionais da educação, de sorte que mais de uma abordagem pedagógica já foram desenvolvidas, testadas, aprovadas ou reprovadas.

A escola pública estatal[173] tem pais literalmente *ilustres*:

> Para Condorcet o processo de aperfeiçoamento dos homens pode ser acelerado e garantido pela instrução. Em abril de 1792, ele apresentou à

[170] Todas as escolas são públicas, inclusive aquelas constituídas como fundações e empresas privadas. Nossas idiossincrasias liberais nos impedem de chamar a coisa pelo nome: a escola estatal.

[171] Deveríamos usar com um mínimo pudor *educação* e *escolarização*. São coisas diferentes.

[172] Ver a seção do capítulo 5, *O triunfo da vontade*, de *Ao Leitor sem Medo – Hobbes Escrevendo Contra o seu Tempo*, de Renato Janine Ribeiro, em que o perfil da criança é delineado segundo a visão de Hobbes. O infante, o *fool*, o *madman* são perfilados.

[173] Insistimos nesse ponto: em nosso plano de reflexão, a escola que se coloca como referência é a do Estado, pública e gratuita e, mais ainda, obrigatória, no caso de crianças.

> Assembleia um projeto sobre a instrução pública. O interesse de Condorcet pela instrução pública estava intimamente ligado à sua visão racionalista da história. Não basta aos homens ter direitos. É preciso que ele os conheçam para poder lutar por eles. A instrução aparece, pois, na visão de Condorcet e dos iluministas de modo geral, como uma força libertadora. Os princípios que regem o projeto de instrução de Condorcet podem ser assim resumidos: em primeiro lugar, a instrução deve ser pública, pois todo homem tem direito ao saber. Para isso, ela deve ser organizada e sustentada pelo Estado. *A escola pública deve ser gratuita, igual para todos, laica e mista*. Gratuita, porque caso contrário não seria pública; igual para todos, dada a igualdade dos cidadãos numa nação livre; laica, já que a educação religiosa pode ser uma função da família, mas nunca do Estado, que deve guardar independência em relação a todos os credos religiosos. Por fim, a escola pública deve ser mista, pois mulheres são iguais aos homens e têm portanto o direito tanto de aprender como de ensinar. Esses princípios nos parecem hoje lugar-comum. Na França pré-revolucionária, porém, a educação era oferecida quase sempre por escolas mantidas por ordens religiosas, às quais tinha acesso apenas a pequena parte da população que podia pagar.[174]

Desse universo de que fazem parte a escola (pública no sentido de estatal, gratuita, igual para todos, laica e mista), a criança e o professor, destacamos a circunstância de que a criança tem na figura do seu primeiro mestre um primeiro contato com o mundo político, o que, devemos admitir, parece uma proposição eivada de exagero, mas, presumimos, passível de ganhar um esboço de justificação. Do aditivo ao Parágrafo 182, da *Filosofia do Direito*, podemos inferir as mediações entre o indivíduo e o Estado:

o indivíduo	a família	a sociedade civil burguesa	o Estado

[174] NASCIMENTO, Milton Meira do, & NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza, *Iluminismo – A Revolução das Luzes*, p. 48, São Paulo: Editora Ática, 1998 (grifo meu).

Diz Hegel: "A sociedade civil burguesa é a diferença que intervém entre a família e o Estado, embora o seu desenvolvimento completo se remate mais tarde que o Estado; tem de tê-lo diante de si como qualquer coisa de autônomo para existir."[175] Não se trata, contudo, de uma relação simétrica entre, de um lado, a família e a sociedade civil burguesa e, de outro, o Estado e a sociedade civil burguesa; a oposição se estabelece entre o Estado, de um lado, e o conjunto da família e a sociedade civil burguesa, de outro. "Entramos nela porque esta parte da filosofia do direito é o seu final, e porque, ao mesmo tempo, ela termina naquilo que, para Hegel, é o começo do Direito: *o Estado, por oposição à sociedade econômica, chamada sociedade civil burguesa, e por oposição à família* (grifo nosso)."[176]

A criança não tem em seus pais uma autoridade política. Na sua argumentação contra Filmer, Locke é levado a avaliar o estatuto jurídico-político do pai de família:

> Assim, quando Deus diz a Jacó e a Esaú que o *mais velho servirá ao mais jovem* (Gn 25, 23), ninguém imagina que, mediante essas palavras, Deus houvesse feito de *Jacó* o soberano de *Esaú*, mas que predisse o que viria a se passar *de facto*. Mas, se as palavras dirigidas a Eva no texto em questão devem ser necessariamente compreendidas como uma lei a impor submissão a ela e a todas as outras mulheres, não pode tratar-se de outra submissão que não aquela que toda esposa deve ao marido e, portanto, se é esta a *concessão original de governo* e o *fundamento do poder monárquico*, haverá tantos monarcas quantos maridos houver. Se, portanto, tais palavras conferem algum poder a Adão, não poderá se tratar-se senão de um poder conjugal e não político, o poder de que cada esposo dispõe para deliberar sobre as questões privadas de sua família, como proprietário dos bens e das terras familiares e para que sua vontade tenha precedência sobre a da esposa em todas as questões de seu comum

[175] HEGEL, G. W. F, *A Sociedade Civil Burguesa* , tradução de José Saramago, p. 62, parágrafo 182, São Paulo: Edições Mandacaru, 1979.
[176] LEFEBVRE, Jean-Pierre & MACHEREY, Pierre, *Hegel e a Sociedade*, tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe, p. 13, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

> interesse. Não se trata, porém, de um poder de vida e morte sobre ela e muito menos sobre qualquer outra pessoa (grifos do autor).[177]

De um poder conjugal, vale dizer, de um poder intrafamiliar, não se deduz um poder político: a relação entre pais e filhos se situa na ordem do natural. A inspiração das Luzes que arquiteta a escola pública centra-se, evidentemente, na educação escolar como um direito, mas, talvez, até como um achado, logrou contemplar a criança de seis anos com uma hipótese de maioridade ao incluí-la no coletivo de sua classe, grupo organizado em vista de determinados fins. Não se cogita, é claro, de distinguir relações jurídicas no ambiente do ensino fundamental, mas o instituto da matrícula no início do ano letivo tem a força de estabelecer um vínculo com a entidade escolar; hoje veem-se crianças vestindo camisetas com o nome da escola em que estudam. E a escola por excelência é a escola pública. Fixamos, portanto, um ponto: aos seis anos, de forma tênue, a criança se vincula ao braço escolar do Estado. Até então, sua existência se limitava aos domínios da família, que por sua vez fazia parte do conjunto de famílias que constituem a sociedade civil.

De maio a novembro de 2011, o Chile viu os seus estudantes saírem às ruas exigindo um ensino público, gratuito e de qualidade. É revelador o fato de que os resultados do Pisa (Programa Internacional de Avaliação de Alunos) mostram esse país na frente na América Latina: primeiro lugar em ciências e leitura[178]. "Provões" como o Pisa foram importados no Brasil pelo poder neoliberal com o evidente intuito de instaurar no ambiente escolar um etos competitivo, mais ou menos como o do ambiente empresarial, pretendendo-se com isso inscrever a escola no "mundo corporativo", que não é nada mais do que o campo de disputas diárias pela sobrevivência das empresas privadas. Mas no caso do Chile, talvez a performance do seu alunado no Pisa tenha servido justamente para conferir-lhe autoridade nas suas exigências, tomando o problema como uma questão de princípios, de optar por um modelo enquanto se rejeita outro. Sob o nosso ponto de vista, trata-se menos da questão de definir o ensino público (estatal) e gratuito

---

[177] LOCKE, John, *Dois Tratados sobre o Governo*, tradução de Julio Fischer, parágrafo 48, p. 250, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

[178] LUCENA, Eleonora de, *Chile em Transe – O ensino privado na mira dos estudantes*, Folha de S.Paulo, caderno Ilustríssima, São Paulo: 02.10.2011.

como um direito (seguimos aqui a linha da recusa de Marx à juridicização do político) enquanto se defende o alargamento do abraço do Estado aninhando em sua rede a sua gente. O ensino mercantil chileno produziu aberrações: "Mario Waissbluth, coordenador nacional do movimento Educação 2020, afirma que 40% dos que ingressam na universidade saem antes de concluir. Dos 60% que se titulam, a metade fica desempregada ou consegue um emprego ruim. Mas continuarão com uma dívida por 20 ou 30 anos. Só 30% (os mais ricos) conseguem o prometido pelo modelo."[179] Finalmente, acrescentaríamos dois pontos: i) no Brasil, a guinada neoliberal que estruturou modelos econômicos como esse que os estudantes chilenos querem desmontar se deu a partir de 1990, em plena redemocratização e ii) é sabido que muitos proprietários de pequenas escolas abrem seus estabelecimentos movidos pelo ideal pedagógico que remonta à antiga paideia; entretanto, muitas vezes esses negócios redundam em fracasso porque inúmeras famílias não conseguem pagar as mensalidades, daí resultando conflitos que se caracterizam muito mais como relações de consumo do que algo da ordem da formação da criança. O lucro não combina com o projeto educacional, e o prejuízo também não.

6. O corpo artificial do funcionalismo público; o estatal e o privado

Vistos nos seu conjunto, os funcionários públicos são a estrutura do Estado. O Estado, por sua vez, contém nas suas determinações o núcleo político da república. E de onde vêm os funcionários públicos? Da sociedade civil. Essa passagem é de importância fundamental para a constituição de uma república livre, e só há uma maneira de ser bem empreendida: por meio do concurso público. No segundo capítulo, a partir do termo "sociedade civil", julgamos oportuno apontar o recenseamento feito por Atilano Dominguez das expressões que compõem o campo semântico da instituição do corpo político. É fácil perceber por esse estudo as dificuldades e imprecisões próprias do uso de termos como "Estado", "nação", "sociedade civil", "república", entre outros. Contrariamente a essa imprecisão taxológica, a expressão "concurso público" constitui-se de um muito bem definido conteúdo semântico, plenamente suficiente para caracterizar de forma clara e distinta o primeiro momento do concurso, o seu anúncio e

[179] *Idem, ibidem*.

a sua publicidade. A raiz *co* e o adjetivo *público* articulam-se densamente na indicação de um chamamento de numerosos e variados indivíduos que deverão se submeter ao ritual de passagem por meio do qual os que se sobressaírem tiram um pé da sociedade civil e põem-no no Estado. Temos assim um grupo de *áristoi*. A função democrática na realização do concurso público aparece apenas como meio de convocação da gama de concorrentes; o fim do concurso público é a seleção dos melhores candidatos. Ora, o funcionalismo público é um corpo artificial, não é natural. Não importa a condição social, a raça, o sexo, a idade[180], a linhagem[181], a religião ou qualquer outra característica natural ou convicções morais ou religiosas do candidato, apenas se exige dele um piso de qualificações e entre os assim qualificados tomam posse do cargo disputado os mais bem classificados. O processo, em essência, é aristocrático, não democrático; é artificial, não natural. Um ponto de grande importância: na instância *democrática*, o chamamento e a convocação, o concurso é efetivamente *público*; mas já ao tomar posse nos cargos, os aprovados não são mais simplesmente uma parte do público que se candidatou ao concurso: agora eles são parte do Estado, trasladaram-se para a esfera estatal. A carga semântica do adjetivo *público*, que nas primeiras fases do concurso contemplava plenamente os aspectos da sua *publicidade*, agora já se torna fraco e insuficiente para conotar a admissão dos concursandos aprovados ao corpo político do Estado. Resumindo: o funcionário *público* não é público, é *estatal*. A imprecisão do termo "público" é um problema que temos de enfrentar[182]. Com o que expusemos até aqui, já podemos estabelecer dois momentos de um plano de definição das fronteiras entre o público e o privado: i) o campo semântico do termo "público" é muito amplo, de grande imprecisão conceitual, tal como vimos no caso de *concurso público*: sua abrangência o faz adequado para *quantificarmos* um número de pessoas tendencialmente elevado, pertencendo essas pessoas aos mais diferentes segmentos

[180] Um dos incontestáveis avanços da Constituição de 1988 foi proibir a imposição de limite de idade nos concursos públicos.

[181] Trata-se de um anacronismo medieval a concessão de pensões a filhos maiores de militares. Beira o absurdo invocado por Filmer de que os monarcas fazem parte de uma descendência adâmica. Por conveniência, os operadores das reformas previdenciárias de 1998 e 2003 optaram por não tocar no assunto, preferindo quebrar contratos perfeitos dos demais servidores públicos, firmados há décadas. Nossos principais movimentos emancipatórios (negros, portadores de necessidades especiais, homossexuais) ainda não se deram conta da importância de defender a reinstitucionalização e ampliação da prática dos concursos públicos como forma de garantir o acesso dessas minorias à máquina estatal. O poder neoliberal instituiu a terceirização no serviço público como estratagema de captura do Estado por empresas mercantis. Devo a Walter Miranda de Almeida, meu companheiro da Previdência Social e da Receita Federal do Brasil, a forma acabada dessa reflexão.

[182] Um exemplo apontado por Marilena Chauí: a redundância da expressão *políticas públicas*. Se é político não pode ser privado.

formados por variadas determinações (raça, cor, idade, sexo etc.). Já ao fixarmos conceitos mais analíticos e menos vagos, como por exemplo, a condição política dos concursandos aprovados que ascendem ao corpo de agentes do Estado, empregamos a designação *estatal*, compatível com o plano de reflexão aqui estruturado; ii) com a qualificação de *estatal versus privado* em lugar de *público versus privado*, vamos examinar no capítulo seguinte dois eventos recentes em que aparece com nitidez e constrangimento o fosso entre a sociedade civil burguesa e o Estado de que falam Hegel e Marx.

CAPÍTULO III

O ESTATAL E O PRIVADO

> Desde 2003, ano em que Lula chegou ao poder, 6045 funcionários públicos federais de carreira se filiaram ao PT. Na máquina pública brasileira, há 1219 cargos de extrema importância estratégica, que formam o núcleo duro do governo. São os cargos de confiança dos níveis 5 e 6. Desse total de cargos estratégicos, 45% foram entregues a sindicalistas. Entre esses sindicalistas, 82% são filiados ao PT.
>
> Fernando Mello, in *O Partido do Polvo*, revista Veja, de 8 de setembro de 2010.

As revoluções burguesas cindem o que era íntegro: o homem burguês vê-se livre na sociedade civil, todavia, menos do que livre, ele vê-se *solto* na sociedade[183]. Já vimos na citação d´*Os Dois Corpos do Rei*[184] como o suicídio na sociedade estamental é percebido pelo poder teológico-político como uma apropriação indébita que o súdito faz de algo – seu corpo e sua alma – que, sendo ele mesmo, não lhe pertence. Hegel nomina no Parágrafo 250 a sociedade pré-burguesa como *estado social agrícola*:

> Na substancialidade da sua vida familiar e natural, o *estado social agrícola* tem imediatamente em si mesmo o seu universal concreto, vive nele; o *estado social universal* tem na sua determinação, como fim da sua atividade e como solo, o universal por si; o meio entre estes dois estados,

[183] No quinto capítulo, vamos mostrar como a Previdência Social, no caso brasileiro, é o principal meio de superação do fosso entre o Estado político e a sociedade civil. De fato, a própria Previdência Social, já ampara os seus segurados ao longo de toda a sua carreira laborativa, protegendo-os em casos de doenças e acidentes de trabalho. Entretanto, por princípio, em condições normais de saúde, o indivíduo, num certo momento da sua vida, é levado aos portais do mercado de trabalho, tendo-o diante de si, na sua azáfama e imensidão. Ele é livre para competir na faina diária da economia, mas mais do que isso, é instado a competir, mesmo que isso contrarie a sua própria índole. Um conhecido ator da TV Globo, no início da sua carreira, atuou numa peça teatral na capital paulista. Terminada a temporada, ele perguntou ao diretor do grupo: E agora, quando vamos começar os ensaios da próxima peça? Ouviu em resposta: Caro amigo, não tem mais peças, cada um de nós agora, por sua própria conta, vai procurar algo para fazer.

[184] Ver nota 143, no capítulo II.

> o da indústria, está essencialmente orientado para o *particular* (grifos do autor). Por isso a *corporação* (grifo nosso) é sobretudo característica desse estado.[185]

Temos agora um novo elemento da realidade social do indivíduo: a corporação. Em nota ao parágrafo acima, Jean-Pierre Lefebvre nos dá o valor semântico do termo, que nos permitirá estabelecer algumas paridades da economia da sociedade civil burguesa que Hegel vê emergir no século XIX com o capitalismo administrado do século XX:

> Apesar das aparências, o termo *Korporation* apresenta um problema de tradução. Em alemão moderno, designa quase exclusivamente as "associações de estudantes" de caráter neofeudal. Na época hegeliana, esse termo *não existe* na língua corrente. Há em compensação toda uma série de expressões para designar a corporação (feudal) francesa: *Zunft*, *Innung* etc. É pois uma palavra de empréstimo que evoca as realidades francesa, inglesa ou italiana. É aliás verossímil que Hegel tenha escolhido este termo "estrangeiro" porque os equivalentes alemães remetiam para "ofícios" demasiado especificados e porque nenhum podia englobar e resumir o conjunto das atividades industriais e comerciais em sentido amplo. Esta expressão não tinha em alemão nenhuma significação *histórica* precisa: o aditivo ao Parágrafo 255 mostra bem que Hegel pretende distinguir a *Korporation* civil burguesa da corporação feudal. Além disso, ela podia ter uma significação "comunal", tal como a expressão inglesa, por exemplo. Foi este sentido que teve por vezes, aliás, em certas palavras compostas alemãs (grifos e aspas do autor).[186]

Com *Korporation* Hegel quer, portanto, *resumir o conjunto das atividades industriais e comerciais em sentido amplo*, o que justifica Lefebvre empregar "empresa" no binômio "empresa coletiva", na tradução da nota do Parágrafo 253. Ideólogos da administração do século XX cunharão o binômio *homem organizacional*, mas de forma problemática. Teorizando no vazio, diz-se que "enquanto a Teoria Clássica caracteriza o

---

[185] HEGEL, G. W. F, *A Sociedade Civil Burguesa*, tradução de José Saramago, p.142, parágrafo 250, São Paulo: Edições Mandacaru, 1979.

[186] LEFEBVRE, Jean-Pierre, *in* HEGEL, G. W. F, *A Sociedade Civil Burguesa*, tradução de José Saramago, p.142, São Paulo: Edições Mandacaru, 1979.

homo economicus e a Teoria das Relações Humanas o 'homem social', a Teoria Estruturalista focaliza o 'homem organizacional': o homem que desempenha diferentes papéis em várias organizações."[187] Adjetivação estéril: todos esses *homens* são *homo economicus*, deles se exigindo, na gangorra do emprego e do desemprego, o *sistema de carências e contingências* hegeliano, determinadas racionalidades de acordo com os formatos de empresa definidos pela lógica de maximização do capital no contexto da indústria capitalista moderna[188]. Podemos agora reestruturar o contínuo que havíamos esboçado no capítulo II:

o indivíduo	a família	a empresa (corporação)	a sociedade civil burguesa	o Estado

Sob a égide do individualismo e do egoísmo, o indivíduo, a mônada isolada, impulsiona-se em busca de estruturas sólidas que amenizem sua exposição à contingência e à necessidade, ao sistema de carências. Assim, a família é a estrutura imediata em que ele encontra algum amparo, que lhe facilita a sobrevivência; mas é a mesma família do modelo anterior, essa mesma família continua existindo. O novo, agora, é a organização à qual ele procura se vincular. Da mesma forma como indicamos no esboço do contínuo mostrado no capítulo II, a oposição binária se estabelece entre o conjunto *indivíduo – família – empresa (corporação) – sociedade civil burguesa*, de um lado, e o Estado, do outro.

Nosso propósito agora é mostrar em que medida é profundo o fosso que separa essas duas instâncias e que esse distanciamento é dado por um fator de isolamento cujos efeitos são ainda mais pronunciados do que imperativos legais ou mesmo éticos; ele é dado de forma constituinte e originária da cisão produzida pela revolução burguesa. Os dados da revista Veja que servem de epígrafe a este capítulo são emblemáticos da separação entre o Estado político e a sociedade civil. A questão, no entanto, na sua complexidade, se expõe às distorções características da propaganda ideológica, suscitando assim o trabalho filosófico de desarticular os discursos produzidos por esse

[187] CHIAVENATO, Idalberto, *Introdução à Teoria Geral da Administração*, 7ª edição, p. 292, Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. O autor remete a William F., White Jr., *The Organization Man*, Nova York: Doubleday & Co., 1966.

[188] Cf. BATISTA-dos-SANTOS, Ana Cristina, *Administração: entre sua (In)definição e sua Racionalidade*, Revista Espaço Acadêmico, versão on-line, nº 114, Maringá: novembro de 2010.

programa. Diz o texto em sua abertura: "Quando a máquina pública passa a ser controlada por pessoas ligadas umbilicalmente a um partido político, e este, a sindicatos, acaba de ser criado um poder independente no país. Nesse poder, os ditames do corporativismo, das inclinações políticas e dos interesses comuns da burocracia oficial valem mais do que as leis."[189] Há vários problemas em tão curta proposição, mas vamos nos fixar apenas na questão de membros de partidos políticos e sindicatos ocuparem cargos no governo. Ora, o problema não está em alguém ligado a partidos e sindicatos ocupar algum cargo no governo, mas, antes disso, em esses cargos não serem ocupados por funcionários públicos de carreira, devidamente concursados. No Brasil, apenas três partidos nanicos de extrema-esquerda não aceitam doações de empresas, a saber, o PSTU, o PCB e o PCO. Caso o governo petista tenha de ceder o poder a outro partido, como o PSDB, por exemplo, esses cargos serão ocupados por pessoas ligadas ao PSDB ou à coligação da qual fizer parte. Partidos "políticos" e sindicatos fazem parte da sociedade civil apolítica, esse é o problema, mas um problema que não se resolve porque está na raiz da política moderna advinda com as revoluções burguesas. Vamos examinar como dois incidentes extraídos do noticiário da imprensa paulistana exemplificaram na vida real um dos principais motes da *Filosofia do Direito* e *Sobre a Questão Judaica*.

Na segunda semana de dezembro de 2007, os auditores fiscais da Receita Federal do Brasil da capital de São Paulo fizeram a sua tradicional festa de fim de ano no Esporte Clube Sírio. Mas o que seria apenas uma previsível e repetitiva reunião de companheiros de trabalho num ambiente ameno e fraternal, como se pode esperar de um evento dessa natureza, ganhou chamada na primeira página do jornal Folha de S.Paulo de 5 de março de 2008, com reportagem de página inteira do caderno de economia e finanças, além de repercutir nas edições do resto da semana, culminando com a publicação de uma nota do secretário nacional do órgão daquela época, em que se chamavam à atenção os funcionários para alguns ditames comportamentais a que um servidor público está submetido.

Ao relato de que pela "primeira vez um banco privado patrocina festa de funcionários da Receita Federal[190] em São Paulo"[191], a reportagem dava conta de uma

[189] MELLO, Fernando, *O Partido do Polvo*, p. 82, in Veja, São Paulo: Abril, 8.9.2010. Revista.
[190] Em agosto de 2007, a denominação da Secretaria da Receita Federal mudou para Receita Federal do

doação de R$ 30 mil feita pelo Unibanco, instituição do segmento bancário, para cobrir parte dos gastos da festa, acrescentando que "o apoio causou polêmica entre auditores fiscais, que questionam o fato de uma instituição, que é fiscalizada pela Receita Federal, ajudar financeiramente um evento desses servidores".[192]

No dia seguinte o assunto veio à tona novamente, na seção de leitores do mesmo órgão de imprensa, com uma carta de Paulo Gil Hölck Introíni, na época presidente da Delegacia Sindical de Campinas (SP) do então Unafisco-Sindical, hoje Sindifisco Nacional, entidade sindical dos auditores fiscais da Receita Federal do Brasil, em que se cumprimentava o jornal pela reportagem, aduzindo que "práticas dessa natureza não podem ser toleradas na administração pública, ainda mais se diz respeito ao Fisco, que deve ter como primado de sua atuação a impessoalidade" e que "salta aos olhos, no episódio, a contradição insolúvel entre a posição dos auditores fiscais que corretamente questionaram o fato, porque têm perfeita consciência dos limites entre o público e o privado, e a dos dirigentes do órgão, que tratam o assunto com naturalidade assustadora. Ao contrário das precárias justificativas prestadas, é evidente que relações desse tipo entre os agentes públicos e instituições privadas têm, sim, o potencial de influir na política de fiscalização elaborada pela cúpula do órgão. Esse assédio organizado do mercado sobre o Estado é incompatível com o interesse público"[193]. Do lado do Unibanco, Marcos Caetano, seu diretor do Departamento de Comunicação, enviou carta ao jornal, publicada em 8 de março, em que em tom defensivo e confessional afirmava que "a intenção [daquela ação de marketing] era meramente a de estreitar o relacionamento comercial desses clientes com o banco, algo praticado frequentemente na relação com outros clientes, de todo tipo de empresa ou de entidades de classe". E que acreditava ser esse "o único interesse que moveu os funcionários da Receita que procuraram o banco para pedir apoio"[194], explicitando para meio milhão de leitores, de uma forma que mais piorava do que remediava a situação, que foram os auditores fiscais da Receita que tiveram a iniciativa infeliz.

Brasil.

[191] ROLLI, Claudia; FERNANDES Fátima; *Unibanco dá R$ 30 mil para festa de servidor da Receita*; Folha de S.Paulo, São Paulo: 5.3.2008.

[192] Idem, ibidem.

[193] INTROÍNI, Paulo Gil Hölck, Folha de S.Paulo, Painel do Leitor, São Paulo: 6.3.2008.

[194] CAETANO, Marcos, Folha de S.Paulo, Painel do Leitor, São Paulo: 8.3.2008.

Por coincidência, na mesma semana em que veio a público a reportagem sobre a festa, o então Unafisco-Sindical promovia o seminário "Assédio Organizado do Mercado sobre o Estado", em Campinas, reunindo juristas, parlamentares, economistas e sindicalistas que debateram questões como "o limite do relacionamento entre funcionários dos setores público e privado"[195]. Finalmente, depois de repercutir em alguns blogs durante a semana, a discussão encontrou o seu termo através de comunicado interno de Jorge Rachid, então secretário da Receita Federal do Brasil, no boletim "Informe-se", recomendando que os auditores fiscais não aceitem "ofertas de recursos de organizações privadas para promoção de eventos e patrocínios que envolvam servidores da Receita Federal do Brasil".[196] Acrescentava o secretário, evocando a mulher de César: "não é demais lembrar que não basta ser honesto, tem que parecer honesto, demonstrar que é honesto".[197]

Os textos jornalísticos sobre o singular episódio são exemplarmente paradigmáticos daquilo que aparece na *Filosofia do Direito* como a separação do Estado e a sociedade civil. Sublinhemos na fala do diretor do Unibanco a referência ao fato de que esse tipo de doação faz parte das ações rotineiras do marketing de sua organização, sendo beneficiário dele *todo tipo de empresa ou entidades de classe*. Ora, no que se refere a parcerias desse tipo entre um banco e uma empresa privada não há nada de estranho, muito menos de ilegal. Já com *todo tipo de entidades de classe* também não há nada de ilegal, mas pode haver algo de estranho; é preciso saber de que entidade se trata. Se for uma associação de empresários, por exemplo, vale a asserção de que é uma operação ordinária, da qual não há nada que não interesse apenas aos indivíduos que dela fazem parte. Mas uma entidade de juízes de direito, por exemplo, assim como o caso dos auditores fiscais da Receita[198], enfrentará problemas se aceitar doações de empresas privadas. Tal foi o caso do 27º Encontro de Juízes Federais no Hotel Transamérica,

---

[195] ROLLI, Claudia; FERNANDES Fátima; *Fiscais avaliam "assédio privado" sobre o Estado*; Folha de S.Paulo, São Paulo: 7.3.2008.

[196] Cf. reportagem de Claudia ROLLI, Fátima FERNANDES e Letícia SANDER; *Para Comissão de Ética, festa da Receita pode ter improbidade*, Folha de S.Paulo, São Paulo: 11.3.2008.

[197] Idem, ibidem.

[198] Cabe observar que a Delegacia Sindical do Sindifisco Nacional de São Paulo, formada pelos auditores fiscais da capital, onde se deu a festa, não teve nenhum envolvimento com a doação. E que o episódio de 2007 foi o único caso do gênero da história da categoria, em âmbito nacional, ao menos a partir da sua configuração sindical, a partir de 1988. Já o *happening* dos juízes federais que se relata a seguir, reeditado ao longo dos últimos dez anos, é patrocinado pelo Sindicato Nacional das Empresas Distribuidoras de Combustíveis e Lubrificantes, segundo o seu vice-presidente Alísio Vaz. Cf. reportagem do jornal Folha de S.Paulo *Ajufe diz que encontro é "financiado em grande parte" por ela e por sócios*, de 8.11.2010, s/a.

luxuoso resort da ilha de Comandatuba, na Bahia, cujas diárias mais baratas custam por volta de mil reais. Um consórcio de empresas privadas e estatais patrocinou o encontro de magistrados de 10 a 13 de novembro de 2010: Souza Cruz, o Sindicato Nacional das Empresas Distribuidoras de Combustíveis e Lubrificantes, o Etco Instituto Brasileiro de Ética (sic) Concorrencial, a Caixa Econômica Federal, o Banco do Brasil, entre outras empresas. O Conselho Nacional de Justiça decidiu investigar o patrocínio[199].

Acontecimentos como esses não interessam ao direito[200], mas são pratos suculentos para a ética e a filosofia política. Vejamos. Não interessam ao direito porque não são ilegais. Uma entidade de classe, qualquer que seja, é uma pessoa jurídica de direito privado e como tal se beneficia do princípio do direito administrativo de que é permitido fazer tudo o que não for ilegal. Não há nada que impeça uma empresa privada de destinar uma quantia de dinheiro para uma organização de direito privado. Assim, não se tratando de uma questão legal, somos inclinados a supor, como fez Paulo Gil, o então presidente da Delegacia Sindical de Campinas, a considerar a questão como alguma coisa relacionada ao campo da ética. Mas esse tipo de procedimento, que como vimos não reside nos domínios do legal e do ilegal, pode também não residir nos domínios da ética ou da sua ausência. Que campo é esse?

Tomando a ideia da separação entre o Estado e a sociedade civil, o lugar da ética é, a rigor, a segunda; não é que no ambiente de trabalho do funcionalismo público não exista a obrigação moral de um comportamento urbano, sério e respeitoso. Ao contrário. Mas o fato de que as relações no interior da máquina estatal são regidas e marcadas profundamente pelo tacão de uma ordenação legal, não valendo aí aquele princípio do direito administrativo de que se pode fazer tudo o que não for ilegal, faz com que o fator ético nessa instância faça-se incidir fracamente: a força do legal inibe a força do ético. Um funcionário público precisa fazer determinadas coisas e não pode fazer determinadas coisas em obediência a leis positivas claramente definidas; o

[199] Conforme reportagens *Bancos estatais patrocinam eventos de juízes em resort*, Folha.Com, de 08.11.2009, 08h29 e de Frederico Vasconcelos para o Folha.com – Poder, *CNJ investigará patrocínio a evento de juízes em resort*, 9.11.2010, 07h26.

[200] O interesse do Conselho Nacional de Justiça pelo caso só se justifica em relação à possibilidade de que empresas estatais tenham malversado recursos públicos. Este aspecto não nos interessa aqui; o ponto em questão é que os juízes não praticaram nenhuma ilegalidade ao receber o presente, ao menos em relação às empresas privadas que participaram do *pool*.

comportamento ético advém daí por acréscimo. Já na sociedade civil as coisas se passam de modo muito diverso.

Como vimos, na sociedade civil, dentro de certo limite – e esse limite é muito amplo – pode se fazer tudo e qualquer coisa. Sem que firam o ordenamento legal, as pessoas e as organizações podem fazer o que bem entenderem; e é exatamente nessa esfera que as pessoas e as organizações sentem a necessidade de uma ética que garanta um mínimo de urbanismo nas relações entre elas. Já vimos o que acontece quando A assassina B: não se trata de um deslize ético, é um crime que traz implicações penais; o Estado estende suas garras sobre o conjunto de circunstâncias que caracterizam o crime. Até o momento em que o crime foi cometido, criminoso e vítima circulavam livremente por um imenso campo aberto junto a milhares de outras pessoas na mesma condição. Cometido o crime, o Estado intervém bloqueando o espaço físico, circunstancial e social que chamaríamos de cena do crime. Até que tudo se resolva penalmente, o imenso campo aberto à circulação e comunicação dos indivíduos terá uma parte dele subtraída a essa movimentação. Ora, ações criminais são exceções da infinita malha de relações entre os indivíduos da sociedade civil. É impensável, evidentemente, que todo indivíduo, o tempo todo, tenha um policial a vigiá-lo. É preciso, portanto, que as pessoas da sociedade civil aprendam a se relacionar segundo certas regras, de tal forma que não seja necessário que todas as suas relações sejam acompanhadas pela força policial, um absurdo evidente.

Insistiremos nesse ponto porque a partir dele podemos compreender melhor como o instituto Estado aglutina em si o núcleo propriamente político da República. Já vimos o que acontece no caso de um assassinato. Ele será o primeiro de uma série de três eventos ou situações que disporemos em continuidade, tendo como determinação comum aos três eventos ou situações conflitos potenciais ou efetivos entre indivíduos da sociedade civil. Nossa segunda situação é uma experiência posta em prática pelas autoridades de trânsito de São Paulo quanto à preferência de passagem de veículos em alguns cruzamentos da capital. Os funcionários da companhia de tráfego instalaram placas com o sinal “Pare” para os quatro sentidos de passagem pelo cruzamento, inovando em relação ao procedimento tradicional de fixar a preferência em um dos sentidos do cruzamento. Como nenhum condutor tem a preferência, é preciso que a passagem seja “negociada” caso a caso toda vez que mais de um veículo se projeta pelo

espaço comum das duas ruas. Destacamos duas coisas dessa situação: i) o Estado deliberadamente se afasta da cena do conflito em potência; ii) os motoristas são levados a entrar em acordo quanto à ordem de passagem. Ora, o Estado se afasta, mas não se ausenta da cena. Dado um acidente com vítima fatal, por exemplo, a máquina estatal intervém e monopoliza o controle da situação até que tudo se resolva de acordo com o ordenamento legal. Enquanto não acontece alguma coisa desse tipo, os condutores que passam pelo local entram em acordo, caso a caso, sobre quem passa e quem espera. Nossa terceira situação é um ato qualquer de alguém jantando com um grupo de amigos. Tal pessoa comete uma gafe muito desagradável, um ato inoportuno, constrangendo os demais. Todos se aborrecem com o gesto infeliz do companheiro insociável, mas nada acontece além disso. Fere-se uma regra básica da etiqueta, a pequena ética[201], mas sequer à distância o Estado posta-se a vigiar os convivas do jantar. Possivelmente o comportamento tosco do indesejável o excluirá dos próximos encontros ou algo do tipo, mas as consequências não vão além do mal estar e do constrangimento. Tudo se resolve, ou não, no plano da ética. Completamos assim no nosso contínuo:

O assassinato	O cruzamento	A gafe
Incide exclusivamente na esfera do político.	Incide na esfera do político muito levemente, apenas pelo olhar remoto do Estado; enquanto nada de extraordinário acontece, incide na esfera da ética.	Incide exclusivamente na esfera da ética.
Campo do Estado	Campo do Estado; campo da ética	Campo da ética

Agora já temos elementos para compreender por que um encontro de funcionários públicos não pode ser patrocinado por uma empresa, principalmente se for privada, sem que se provoquem graves constrangimentos. Não se trata de um crime porque o ordenamento legal não foi ferido, nem de um desvio ético porque a ética, como vimos,

[201] A ética reduzida a uma estética, do bom ao belo. Ver o capítulo *"Se descesse Deus do Céu..."*, de *A Etiqueta no Antigo Regime: do Sangue à Doce Vida*, de Renato Janine Ribeiro, 3ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

se restringe às relações da sociedade civil, e funcionários públicos se reuniram nos eventos enquanto funcionários públicos, agentes do Estado (os eventos não eram abertos a qualquer pessoa). Uma curiosidade: o secretário da Receita Federal do Brasil, no seu comunicado interno, referiu-se a patrocínios de "organizações privadas", enquanto que os encontros dos juízes[202] foram pagos em parte por empresas privadas estatais e privadas. Paradoxalmente, e esse paradoxo vai ao encontro de nossa argumentação, o uso em si de uma verba pública, no caso das empresas estatais, em princípio indevido, chama menos a atenção do que as dádivas das empresas privadas, que em nada oneram o erário. O campo lógico em que incorrem eventos desse tipo é dado pela separação, originária e constituinte, entre o Estado e a sociedade civil. Por que todo esse barulho por nada? Por que o Estado e a sociedade civil não podem se misturar? Não seria absurdo responder: *não podem porque não podem*. Mas essas placas tectônicas podem, sim, se tocar, mas desde que observadas dadas condições. Nossa tarefa agora será investigar como isso pode acontecer ou como isso pode e deve acontecer.

[202] Além do encontro dos juízes federais em Comandatuba, a AMB (Associação dos Magistrados Brasileiros) também obteve patrocínio de empresas estatais e privadas para realizar encontro de seus sócios, juízes estaduais, em hotel à beira-mar, em Aracaju (SE). Cf. reportagem *Outra associação de juízes tem verba estatal para evento em hotel*, de Frederico Vasconcelos para o Folha.com, 10.11.2010, 08h34.

CAPÍTULO IV

POR DENTRO DO ENIGMA: A POLÍTICA E O POLÍTICO

> Aos poucos, o aumento da repressão do regime, a perseguição aos movimentos de oposição e o fim das liberdades democráticas levaram muitos militantes de esquerda a defender a luta armada contra a ditadura.
>
> Paulo Hebmüller, *Um testemunho da luta armada,* in Jornal da USP, 27.6.2011.

Nosso plano de reflexão tem como ponto de partida a seleção de parágrafos da *Filosofia do Direito* organizada por Jean-Pierre Lefebvre, sob o título *A Sociedade Civil Burguesa*, e as leituras dessa obra realizadas por Marx em 1843. Com isso queremos dizer que não faz parte do nosso empreendimento seguir os desenvolvimentos da doutrina marxiana e do programa marxista ao longo das obras que culminam n´*O Capital*. Não tocaremos questões cruciais como a possibilidade de que o proletariado traga em si a morte da classe burguesa ou de que a sua negação constitua o futuro. Nosso propósito, mais modesto e, no limite, mais conservador, é pensar o nosso presente (que no relógio histórico inclui a experiência de 1964). O que a filosofia política da *Filosofia do Direito* e os ensaios do seu mais ilustre leitor dizem, ou podem dizer, para a nossa contemporaneidade, fora do horizonte de uma revolução social?

Neste capítulo teceremos considerações a propósito da ditadura militar que dirigiu o país de 1964 a 1985, pensada como uma espécie do gênero ditadura. Partimos da obviedade de que não era uma ditadura civil, porém destacando que as adjetivações *civil* e *militar* terão papel decisivo nos desdobramentos de nossa reflexão. O objetivo aqui é tomar a sucessão de generais-presidentes como um modelo de regime político, já se deparando, de saída, com o entrave semântico do termo “modelo”. Queremos dizer apenas que se trata de um *tipo* de regime político, fora do uso possível de “modelo” como algo bom e *modelar*. A matéria-prima de nosso trabalho é a tradição crítica de

Hegel e Marx que separa Estado e sociedade civil[203]. No capítulo II formulamos a hipótese de que o Estado, no que se manifesta como fenômeno, é articulado pelos seus funcionários públicos e que entre estes têm proeminência os militares por se diferenciarem dos demais pelo porte de arma. Ora, uma república burguesa precisa buscar em algum lugar o plasma político perdido com a neutralização da soberania absoluta. Grita o revolucionário burguês: queremos viver em nossa sociedade livres da presença do soberano, queremos nós mesmos cuidar de nossas vidas, deixem-nos livres na sociedade civil. Livra-se assim a sociedade civil do jugo político do soberano, despolitiza-se. Mas despolitiza-se só até o ponto em que não precisa da proteção do Estado, como vimos. O que, melhor do que a ironia fina, poderia ilustrá-lo? "O liberal, como se vê, é um homem de quem ter pena, porque está às voltas com um problema insolúvel: determinar até que ponto pode serrar o galho no qual está sentado, sem correr o risco de quebrá-lo. É também, por princípio, um cidadão insatisfeito. Que escureça o horizonte social, que cresça o espectro do "socialismo" – e ele se torna partidário de um "regime forte". Que este se instale, suprima as liberdades civis e se interesse de muito perto pelo funcionamento da economia – o liberal espuma de indignação e volta a ser homem de esquerda. Ou de centro-esquerda."[204] O Estado coloca-se assim como uma reserva política (ou como uma reserva de substância política) de uma sociedade não (mais) política. Ora, quem é o funcionário público que carrega no seu corpo natural e no seu corpo político, mais do que os demais, essa articulação e constituição funcional do Estado? É o militar; e dentre os militares, aquele que mais se aproxima da essência do Estado é o membro dos chamados exércitos regulares, das Forças Armadas, no caso federativo do Brasil: é ele o defensor da pessoa jurídica nacional, o estado soberano que, entre os demais estados soberanos, encontra-se em estado de natureza[205].

---

[203] A forma como Maurício Tragtenberg se refere a essa separação em um de seus artigos pode reforçar a convicção de que mesmo um olhar crítico à direita e à esquerda como o dele, logo, insuspeito, carimba e faz uso corrente da noção, sem ressalvas: "Isso mostra até que ponto o autoritarismo não se constitui privilégio do *Estado* e de seus agentes, mas que, como um cancro, infiltrou-se nos poros da *sociedade civil* (grifos nossos), especialmente no seio de grupúsculos que se jactam de dialéticos, porém, usam práticas fascistas como meios para chegar a seus pretensos fins: libertar a classe operária da exploração e da dominação." TRAGTENBERG, Maurício, *A Falência da Política*, p. 193, São Paulo: Editora UNESP, 2009.

[204] LEBRUN, Gérard, *O que É Poder*, p. 82, tradução de Renato Janine Ribeiro e Sara Lara Ribeiro, 14 ª edição, 1995, 4ª reimpressão, São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

[205] "E a mesma lei que dita aos homens destituídos de governo civil o que devem fazer e o que devem evitar no que se refere uns aos outros, dita o mesmo aos Estados, isto é, às consciências dos soberanos príncipes e das assembleias soberanas, não havendo nenhum tribunal de justiça natural, exceto na própria consciência, na qual não é o homem que reine, mas Deus, cujas leis (como as que obrigam toda a humanidade) no que se refere a Deus, na medida em que é o autor da natureza, são *naturais*, e no que se refere ao mesmo Deus, na medida em que é rei dos reis, são *leis* (grifos do

O militar é o funcionário público que, em muitos casos, alista-se aos dezessete anos no serviço militar e nele permanece ao longo de toda a vida; toda a sua maioridade será vivida ao largo da sociedade civil. Se considerarmos que aos seis anos foi entregue aos cuidados do Estado na escola (em sua forma original, pública e estatal), concluímos que ele passou apenas seis anos de sua vida na dimensão apolítica da sociedade civil. E alguns desses militares ascendem ao generalato. Ora, o ciclo militar brasileiro tem no ápice do poder uma figura que reúne em si caracteres originariamente políticos. O general-presidente está no oposto extremo do indivíduo isolado-apolítico da sociedade civil, é um membro do Estado na direção do Estado, ele e o Estado não são inomogêneos de uma forma como nenhum membro da sociedade civil não é.

1. O Estado e o governo

Para compreendermos melhor como os militares, os mais típicos funcionários públicos, e o Estado fazem parte de um mesmo plano de imanência, estabeleceremos uma distinção em cores muito nítidas entre Estado e governo. Por Estado entendemos o conjunto de organismos articulados por funcionários públicos admitidos por alistamento no serviço militar e concurso público. A esse propósito, o Brasil foi privilegiado pelo plano de organização de sua máquina estatal a qual teve no Departamento Administrativo do Serviço Público, o DASP, o seu vetor de consolidação. A criação do DASP em 30 de julho de 1938 estruturou e profissionalizou o serviço público, golpeando duramente os interesses das oligarquias regionais; é uma obra histórica de Getúlio Vargas, produzindo efeitos inestimáveis para a configuração propriamente nacional do país. A despeito dos violentos ataques desferidos pelos governos neoliberais de Collor a Dilma (a Emenda Constitucional 41, de 2003, um dos remédios mais amargos do receituário do Consenso de Washington, foi a primeira iniciativa do governo petista, inaugurando assim o seu mandato com um gesto de submissão e entrega ao dispositivo neoliberal; em março de 2012, a Câmara dos Deputados aprovou o PL 1992/2007, que desloca a aposentadoria dos funcionários públicos federais, no que supere o teto do Regime Geral do INSS, ao universo da finança especulativa dos fundos

---

autor).” HOBBES, Thomas, *Leviatã*, p. 210, capítulo XXX, V. I, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Nova Cultural, 1988. Note-se que é praticamente unânime entre os filósofos políticos do século 17 a noção de que os estados soberanos encontram-se em estado de natureza. Consta que um único caso de constituição que abrigaria cláusula de respeito a acordos internacionais seria a da Argentina, hoje já revogada.

de pensão. É a privataria petista.), o Brasil ainda tem no presente preservada a sua integridade nacional graças, em larga medida, à visão estratégica do ditador gaúcho.

Por governo entendemos os dirigentes do Poder Executivo eleitos nas votações populares, no caso do Brasil, a cada quatro anos. São o presidente da República, os governadores, os prefeitos, os ministros de Estado[206], os secretários estaduais e municipais e todo o conjunto de dirigentes designados para compor essas equipes temporárias nos chamados cargos de confiança. O primeiro corolário importante dessas duas distinções é o caráter permanente do Estado, dado em larga medida pela permanência da maioria dos funcionários públicos em seus cargos desde a sua admissão até a aposentadoria – como na metáfora da corda de Wittgenstein, formada por pequenos pedaços de fibra ou ainda pela ideia de consertar um barco em plena navegação substituindo-se uma prancha do casco por vez –, e o caráter temporário do governo, dado pela realização de eleições regulares exigidas pelo regime democrático. O Estado é permanente, o governo é temporário. É fácil intuir que Estado e governo são esferas inomogêneas, corpos interrepelentes que se obrigam a dividir o campo diretivo da república em meio a constrangimentos e atritos decorrentes dos seus interesses e naturezas distintos. Os membros dos variados e sucessivos governos embarcam nos seus chamados cargos de confiança vindos da sociedade civil, o território da particularidade, da singularidade, enquanto que o Estado é o espaço do universal[207]; e o arranjo artificioso elaborado pela revolução política burguesa acaba por produzir a anomalia de por o universal sob a gerência do particular e do singular. É o preço. Uma professora da rede pública paulistana relata sua perplexidade ao tomar conhecimento de que o novo secretário municipal de educação era um... médico!

---

[206] Termo equívoco, são ministros de governo.

[207] É possível visualizar no momento embrionário da sociedade burguesa esses dois mundos inconciliáveis: "Evidentemente, essa relativização cultural torna-se possível em função das novas práticas nascidas com a burguesia mercantil. Nessas práticas estavam implícitos o individualismo, a ideia de uma regulação *civil* nos negócios entre os particulares e na administração pública e a concepção quantitativa da inserção social dos cidadãos. Como se sabe, a burguesia mercantil vive do cálculo de pesos, de medidas, de preços e de contabilidade, definindo a posição social pela quantidade de posses materiais, ao contrário da aristocracia e do clero que definem sua posição e práticas sociais através de valorações qualitativas como a nobreza (considerada como uma condição essencial de nascimento) e o sacerdócio (concebido como uma qualidade espiritual indelével acrescentada à alma (grifo meu)." Cf. MARICONDA, Pablo Rubén, *Introdução:* O Diálogo *e a Condenação*, p. 38, in GALILEI, Galileu, *Diálogo sobre Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico & Copernicano*, tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

De um jeito ou de outro, todos os funcionários públicos vêm, afinal, das famílias, da sociedade civil. Mas o funcionário público se torna membro da máquina estatal pela mediação do concurso público, do alistamento militar ou do engajamento dos soldados que optam por permanecer no serviço militar. São ritos de passagem que sinalizam para carreiras que abarcam no tempo toda uma vida funcional e consequente aposentadoria. O assédio dos neoliberais à maquina estatal não logrou neutralizar algumas garantias históricas da soberania nacional, dadas pelo instituto do DASP. O presidente da República, os governadores, os senadores e os deputados não fazem parte do Regime Próprio de Previdência, se aposentam pelo Regime Geral da Previdência Social, o INSS, eles não figuram no sistema SIAPE, plataforma financeiro-administrativa do Ministério do Planejamento, que abriga os funcionários públicos estatutários da esfera federal. Tal distinção não é apenas uma minudência burocrática. Quando um meio de comunicação noticia que "funcionários da Câmara Federal recebem salários sem comparecer ao trabalho", raramente esclarecem se tais "funcionários" são os servidores públicos estatutários concursados que fazem parte do corpo estável de servidores de carreira desse órgão ou pessoas escolhidas pelos deputados para assessorá-los em seus gabinetes. Essas pessoas, assim como os próprios deputados, de fato, não são funcionários públicos, mas o senso comum acaba por não fazer a distinção. O Poder Legislativo exibe em sua estrutura a anomalia de ser formado por agentes do Estado, os funcionários de carreira, a serviço dos deputados e senadores oriundos da sociedade civil. É diferente do Poder Executivo, que tem em seus quadros auditores ficais da Receita, por exemplo, cuja atividade-fim, a arrecadação de tributos, é imanente aos interesses do próprio Estado.

2. Os partidos políticos

Podemos acrescentar mais um elemento importante no contínuo das determinações que delineiam o movimento da sociedade civil ao Estado: o partido político. Vejamos:

o indivíduo	a família[208]	a empresa (corporação)	os partidos políticos	a sociedade civil burguesa	o Estado

Para desenvolver este tópico, entretanto, vamos fazer um parêntese sobre a intertextualidade dos termos "político" e "política", do substantivo ao adjetivo. Teremos de compreender as nuances dessa terminologia, buscando superar o seu sentido mais geral e difuso para precisar de uma forma minimamente analítica o lugar do político e o lugar do social.

3. A política e o político: um enigma

As revoluções burguesas, que têm como ícone a Revolução Francesa, estabeleceram um rearranjo na forma de organização das instituições, de modo que o novo modelo que se inaugura rompe radicalmente com o status quo do mundo greco-romano e da Idade Média[209]. Trata-se, de fato, de revoluções, ainda que de revoluções políticas, não sociais, tema recorrente da literatura marxiana. Esse rearranjo institucional e a interpretação da *Filosofia do Direito* são o combustível da meta-política de Marx[210]. O político, o social, o humano, o Estado, a sociedade civil, o mundo pré-burguês e o mundo burguês são elementos da dinâmica histórica que Marx procura explicar e unificar em dada teoria. Nesse contexto, o valor semântico de "política", "político" e

[208] Salvo se tratando de coincidência, o termo "família", que em diversos parágrafos da *Filosofia do Direito* aparece como a primeira instância do sistema de carências com a qual o indivíduo busca interagir visando a sua sobrevivência, migrou para a literatura econômica: "Observando uma classificação tradicional, agruparemos os agentes econômicos (...) em quatro grandes setores: a) Setor Empresas – engloba as pessoas jurídicas cuja finalidade econômica principal consiste em produzir bens e serviços *com intuito de lucro* (grifo do autor), o que é conseguido através da venda de sua produção aos agentes consumidores (que podem ser de qualquer dos setores aqui caracterizados). b) Setor Governo – engloba as pessoas jurídicas que tratam da administração direta e indireta das questões do Estado, que é uma instituição de natureza jurídica. Economicamente, o setor Governo tem a função de produzir serviços que atendam necessidades coletivas. c) Setor *Famílias* (grifo nosso) – engloba dois grupos distintos de agentes econômicos. O primeiro é aquele de pessoas jurídicas cuja atividade econômica fundamental visa a produção de serviços, sem todavia ter, *legalmente* (grifo do autor), intuito lucrativo. O outro conjunto de agentes econômicos classificados neste setor é o conjunto das pessoas *físicas* (grifo do autor), ou seja, toda a população humana do país que se analisa. Economicamente, este setor reúne os proprietários dos fatores de produção (trabalho humano, recursos naturais, técnica e bens de capital). d) Setor Resto do Mundo – que inclui todas as empresas, unidades governamentais e f*amílias* (grifo nosso) que estejam além das fronteiras do país em consideração." GAIARSA, Maurício, mimeo, p. 2, São Paulo:1980.

[209] Cf. POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 40, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

[210] Uma política que visa a destruir a política.

"social" tem o seu papel[211], enfatizando-se que na nova vida que emerge da revolução o ôntico do *político* se põe como o Outro do *social* e vice-versa. Depois do 89 francês, não mais será possível falar do político sem falar do social, quer se os separe, quer se os junte.

A *pólis*, a *politéia* são construtos do mundo grego face ao isolamento da figura humana, de Sócrates a Tomás de Aquino. Diz Francis Wolff:

> Falar de Atenas é nomear antes de tudo um Estado em que a cidade ocupa apenas uma pequena parte da superfície. Ora, não é tão-somente ao Estado e à sua história que Sócrates liga sua sorte, nem mesmo à nação e suas crises, mas, sobretudo à própria cidade, "intramuros", com sua efervescência e seus mil encontros imprevistos. Sócrates é sedentário, mas como citadino; a Fedro que disto se espanta ele confia: "Gosto de aprender, entende? Assim sendo, o campo e as árvores não consentem em me ensinar coisa alguma, mas os homens da cidade, sim." Vamos, pois, ao campo e sejamos aí filósofos: solitários, encontraremos mistérios suficientes para alimentar nossa meditação. Interrogaremos no silêncio da noite o céu estrelado sobre nossas cabeças, espantar-nos-emos, à luz do dia, com a maravilhosa organização do menor dos insetos vivos, ou perscrutaremos os segredos da matéria e de seus elementos, água, ar, fogo, terra. Em suma, o filósofo-nos-campos é um naturalista, "físico" como diziam os antigos. Voltemos agora à cidade e conservemos nossa índole filosófica. Onde encontrarmos a ocasião para uma meditação solitária? Em vez dos campos e das terras, ruas e casas, e em lugar das flores e dos animais, homens e mais homens. Não são mais os mistérios da matéria e da vida que nos espantam, são os homens, estes homens que se agitam e agem; é a eles que é preciso interrogar, e eles ao menos respondem. Eles vão e vêm atrás de seus afazeres – para onde correm eles? –, eles se amam e se matam – que é que os move? –, eles se cruzam, se encontram e trocam na praça pública seus bens ou suas ideias: que dizem uns aos outros e como funciona toda essa azáfama? Justamente,

[211] Podemos e devemos tirar proveito da forma dupla com que se empregam os gêneros masculino e feminino em português, que facilita a compreensão do fenômeno.

> eles não cessam de falar, em Atenas mais do que em qualquer outro lugar, e não somente acerca do tempo, mas também de seus projetos e de seus desejos, da administração da casa ou da Cidade. De "física", nossa filosofia torna-se "moral", de meditação solitária, nossa investigação torna-se diálogo. Assim Sócrates, filósofo urbano: nada mais de céu estrelado por sobre a cabeça dos homens; é a moral no seu coração que o interessa (aspas do autor).[212]

É hostil com o homem do campo a filosofia antiga. A natureza não é bem vista pelo pensamento da Grécia clássica, disposição devidamente herdada pela Escola:

> É fácil fazer a mesma constatação a partir dos graus de conhecimento que podemos ter das coisas. Tomemos dois seres, dos quais um possui um conhecimento mais agudo de uma coisa do que o outro: o que tem a inteligência mais aguda conhece muitas coisas que o outro é incapaz de aprender. É o caso que se dá com o camponês, que é incapaz de compreender as sutis considerações da Filosofia.[213]

A *pólis* é o lugar da superação da vida natural, campestre, isolada, vida inferior que se qualifica e se promove com a politização das relações, com a palavra abundante, o *logos*. Pensando no que vai acontecer lá na passagem do século XVIII ao XIX, é plausível pensar que ao longo dos séculos, o sinal à esquerda do adjetivo "político" tende ao positivo, à superação do natural; o natural é portador de um déficit de alguma coisa que só pode ser a humanidade do homem. No século XVII, a concepção do político é levada ao seu ápice com a "instituição do corpo político", dada pela distinção epistemológica da passagem do estado de natureza à sociedade política. Espinosa, porém, – e não Hobbes – abrirá um pequeno orifício no dique do político ao defender aquela reserva de direito natural que o corpo político em formação carregará consigo na passagem de um estágio para o outro. Já Locke aumentará o diâmetro do orifício, explicitando os termos da limitação da *extent* do *government*. Na Revolução Francesa, o processo se consuma e pouco mais de vinte anos de história desse novo tempo serão

---

[212] WOLFF, Francis, *Sócrates, o Sorriso da Razão*, pp. 33 e 34, tradução de Franklin Leopoldo e Silva, 4ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

[213] AQUINO, Tomás de, *Súmula contra os Gentios*, tradução de Luiz João Baraúna, capítulo terceiro, p. 61, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

suficientes para Hegel dar-se conta dos institutos envolvidos no perde-ganha da revolução. Em torno do que gira toda a transformação? Da liberdade: "A ausência de diferenciação e separação entre Estado e sociedade civil na antiguidade grega tinha o custo da liberdade dos homens, enquanto na Idade Média tinha a contrapartida da mediação entre os homens e sua liberdade. A Revolução Francesa, em nome da liberdade, substitui as mediações feudais por outras, modernas. As ordens, estamentos e corporações[214] cedem lugar à soberania, à representação e à burocracia. O interesse geral e o interesse particular não mais se misturam, e a vida privada se constitui como instância autônoma em face de um Estado que se consolidará de modo definitivamente separado da sociedade civil."[215] Nesse momento o social se mostra por inteiro, não mais parcialmente encoberto pelo estamento ou pela ordem, mas revelando-se no luxo e na miséria[216], no grandioso e no iníquo.

Da Grécia clássica ao *mainstream* da filosofia política moderna, como vimos, a condição política é o objeto que se busca, que se valoriza. Fora da condição política há o isolamento, a animalidade do homem. Temos assim a história de mais de dois milênios de um sinal positivo à esquerda do "político". Em 1820, entretanto, o "político", como adjetivo derivado de "política", experimentará o seu primeiro sinal negativo, ou melhor, em 1843. Lendo a *Filosofia do Direito*, Marx qualificará a Revolução Francesa como uma "revolução política", mas agora o adjetivo indica o déficit de alguma coisa: o social. Os principais objetivos da revolução são políticos – de novo, o adjetivo derivado de "política" –, e adjetivada como *política* ela é mais desqualificada do que qualificada. Tínhamos assim a variação esquemática da fórmula, desde a apreciação até a depreciação. Não se esgota aí, entretanto, o jogo de significações do político e do social. O Estado que resulta separado da sociedade civil é o Estado *político*, que carrega em si mesmo a substância política da república, subtraindo-se assim da sociedade civil a sua substância política: o indivíduo da sociedade civil é um ser apolítico. Ora, a circunstância de a sociedade civil emergir na república burguesa livre do plasma político significa também um déficit, uma falta de alguma coisa. A política de Marx é dita uma meta-política porque pressupõe a destruição da política, mas isso só será

[214] Lembremo-nos que Jean-Pierre Lefebvre já havia mostrado em sua compilação o novo perfil da corporação do século XIX, chegando a denominá-lo "empresa".

[215] POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 41, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

[216] Luxo e miséria são temas recorrentes na *Filosofia do Direito*: cf. parágrafos 96, 185, 195 e 244. Sobre a desigualdade, parágrafos 99 e 200.

conquistado com a revolução que destrói o capital, quando então não haverá mais o fosso entre o político e o social, nem entre a sociedade e o Estado. Enquanto a revolução não acontece, a ausência de nervura política da sociedade civil é anomalia. E o sinal positivo volta a figurar à esquerda do *político*: ao indivíduo *apolítico* falta alguma coisa que não pode faltar. Refletindo os desentendimentos da saga dessa expressão, o senso comum, ainda que toscamente, repercutirá a forma como a política, como política moderna, funciona como opacidade do real. Temos assim:

I	Da Grécia clássica à *Filosofia do Direito*, de 1820, e aos escritos de 1843	(apreciação) O político é objeto da busca de uma condição superior para o homem. É valorizado.	
II	*Filosofia do Direito*, *A Questão Judaica*, *Introdução de 43*		(depreciação) O adjetivo política expressa uma falta, a falta do social.
III	*A Questão Judaica*, *Introdução de 43*	(apreciação) Reconhece-se a falta do elemento político na sociedade civil como a falta de alguma coisa.	
IV	O senso comum		(depreciação) Um técnico de futebol afirma que foi demitido por motivos "políticos", querendo dizer que algum "cartola" (um ícone do dandismo burguês do século XIX!) se sentia incomodado com a sua presença no clube. O "político" aqui é sinônimo de escuso. A fixação das taxas de juros pelo comitê COPOM é paradigmática dessa confusão, a começar pelo nome

			do órgão, Comitê de Política Monetária do Banco Central, em que o binômio "política monetária" é usado de forma equivocada em lugar de "programas monetários". O depreciativo aqui está no fato de um trabalho meramente funcional ser nominado como algo da ordem do "político".

Por que esse movimento pendular? Por causa das cisões produzidas pelas revoluções burguesas[217]. Não é da natureza do homem viver na *zoé* da sociedade civil (já explicamos como a ética é um construto moral cujo fim é dar conta da vida social de tal modo que a grande maioria da imensidão dos conflitos sociais – que inclui os econômicos – sejam resolvidos no próprio *lócus* da sociedade civil, em obediência a leis positivas e inscritas em tábua de bronze, guardada no arcabouço do Estado – ou em seu arsenal! –, numa instância, portanto, exterior à sociedade civil) dispondo, dizíamos, de uma reserva de politicidade depositada no Estado, em exterioridade, mas uma reserva de conteúdos políticos que, de preferência, *não deve* ser usada. O Estado político diz ao cidadão: "Você tem aqui em nosso em poder uma reserva de politicidade, mas não queremos que faça uso dela. Queremos que você viva sua vida aí na sociedade civil,

[217] "A crítica de Marx a Hegel está centrada na cisão entre sociedade civil e Estado e investe, ao mesmo tempo, a colocação histórico-conceitual do pensamento hegeliano. Na reconstrução do jovem Marx sobre a gênese da separação moderna entre sociedade civil e Estado, a Revolução Francesa surge como o momento originário dessa cisão. Por um lado, a "sociedade" apodera-se do poder político na forma do "terceiro estado", que se qualifica e afirma como nação; por outro, esse movimento leva à des-politização definitiva e radical da esfera "social", que, assim, surge pela primeira vez como dimensão autônoma e separada. Gera-se, assim, a dicotomia entre esfera "privada" e esfera "pública", *bourgeois* e *citoyen*. Concentrando-se no Estado as funções políticas, a sociedade torna-se, pela primeira vez, uma esfera independente do espaço público, em que os homens, dissolvidos nos antigos laços estamentários, afirmam-se historicamente como indivíduos particulares." RAMETTA, Gaetano, *Filosofia e Poder no Jovem Marx*, p.375, tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi in DUSO, Giuseppe, org., *O Poder – História da Filosofia Política Moderna*, tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi, Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

sem nos criar problemas." A *bios* do homem moderno está depositada no Estado, mas só se manifesta quando o Estado é instado a estender o seu braço à sociedade civil.

De forma simétrica, as dualidades semânticas da família de termos da matriz "política" espelham as dualidades da matriz "social". De um lado, o social é a positividade cuja ausência leva ao vácuo do político, ao seu juridicismo vazio. Na sua depreciação, por sua vez, o social produz a *sociedade* da competição individualista, o mundo civil da vida nua e crua. O nome *socialismo* não foi uma escolha feliz para substantivar a república comunitária que adviria com a extinção do capitalismo e das classes sociais (o que é evidente: se se pretendia que a classe *social* dos produtores se apresentasse como o sujeito que promoveria o fim das classes sociais, não se deveria chamar *socialismo* o novo regime; o termo não poderia ser outro que não *comunismo*). Podemos agora fechar o parêntese e voltar ao tema dos partidos políticos.

Os partidos políticos não são partidos políticos, são partidos sociais, e esse é o seu problema. Eles são formados por indivíduos da sociedade civil burguesa, não havendo qualquer mediação na filiação de um indivíduo a um partido político, quer dizer, ele ingressa no partido como aquela mônada atomizada da sociedade de que fala Marx e assim permanece enquanto membro do partido. A questão que se põe é se a eleição pelo voto popular a um cargo do governo representa efetivamente uma mediação entre o indivíduo egoísta da sociedade civil e a figura de um membro do Estado político. Tomando como referência o modelo institucional brasileiro a partir de 1988, a resposta é negativa. Quando observamos o comportamento dos nossos deputados e senadores, nos damos conta de que o parlamentar eleito mantém ao longo do seu mandato a mesma atitude egoística da sua vida na azáfama da sociedade civil. E o mesmo acontece com os membros do governo[218]. O interminável debate sobre a corrupção que se faz no Brasil, tendo como referência a corrupção dos "políticos" é inteiramente equivocado. Em primeiro lugar, como vimos, eles – todos eles – não são políticos porque são membros da sociedade civil apolítica. E também porque a prática de corrupção é algo que se aproxima muito perigosamente do espírito competitivo desses membros da sociedade civil. O que de pior pode acontecer com uma dessas figuras pilhadas praticando corrupção é perder o mandato e sofrer uma ação judicial no mais das vezes inócua, mas

[218] Aqui já empregamos a distinção nítida entre o governo, como o conjunto de indivíduos eleitos para temporariamente administrar a máquina estatal, e o Estado, como a própria máquina estatal.

a volta do parlamento ou do governo à lide com os seus negócios privados não representa exatamente a transição de um plano para outro. Câmaras de deputados e senados são espaços ocupados pela sociedade civil burguesa[219], vale dizer, são espaços da sociedade civil, não do Estado. A solução para esse estado de coisas é nenhuma. Não há como resolver o problema da corrupção dos "políticos" – não são políticos – porque é uma exigência da própria democracia que qualquer cidadão possa ascender às casas legislativas e ao governo. O sentido desse "qualquer" é mais mau do que bom. De fato, qualquer cidadão ocupado com os seus interesses pessoais mais comezinhos pode eleger-se, tornando-se poderoso e influente: um banqueiro rapace, um palhaço de circo semialfabetizado, um bicheiro, literalmente, qualquer um.

Até aqui vimos trabalhando com a dicotomia, ou as dicotomias, entre o político e o social que aparece(m) nas referidas obras de 1843 e 1844, tendo como objetivo fixar dois alvos da nossa contemporaneidade: o golpe de 1964 e a Previdência Social, vista como um subsistema muito importante da realidade nacional, a começar pela magnitude dos seus números, da sua expressão econômica etc. É preciso registrar, entretanto, que se estamos nos fixando nesse núcleo do *corpus* marxiano por entender que já nos seus textos inaugurais cada um desses textos se candidata a explicar uma nova realidade institucional que se apresenta, passados poucos anos do marco que a forjou na história, esse *corpus*, dizíamos, como projeto transformador, contempla a revolução que conduzirá à superação das dicotomias instauradas no novo tempo das revoluções burguesas. No marco da revolução, superada a separação entre o político e o social[220], essas dimensões se fundem num dos momentos desse movimento no patamar em que o todo da realidade humana é político, mas aí se realizando como um *todo político* que abriga nele mesmo a dimensão do social[221]. Esse processo está explicado em detalhes

---

[219] Com a exceção dos servidores de carreira das casas, mas isso faz pouquíssima diferença.

[220] Pierre Manent abona e amplia a ideia de um Estado político separado da sociedade civil: "On peut definir le système liberal qui est le nôtre comme um système de séparation: séparer l´Église et l´État, séparer l´État et la société, séparer les pouvoirs, séparer la science et la foi. Toute notre organisation est fondée sur um système de séparations." Cf. MANENT, Pierre, in *Pierre Manent: Le Libéralisme et le monde modern*, **www.catallaxia.org**., acesso em 06.08.2011. Entrevista. A cadeia de separações se pronuncia, ao mesmo tempo, como verticalização social: "No Brasil, as mulheres casadas ganham, em média, 19,8% mais que as solteiras, de acordo com um estudo do Insper. (...) O estudo revelou que, entre as mulheres casadas, as negras, pardas e indígenas ganham menos que as brancas, enquanto as asiáticas ganham mais." M., C., *Casadas ganham 20% mais que solteiras*, Folha de S.Paulo, São Paulo: 17.12.2011.

[221] Nossa agenda de pesquisas não contempla a questão de como o político que permeia o todo da vida humana resulta no totalitarismo, mas se trata de um problema relevante, evidentemente. Se, como Manent reitera Marx, vide nota anterior, a política moderna se inventa e reinventa cindindo

em *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, de Thamy Pogrebinschi, citado no início desta seção. O título da obra já indica o movimento da política ao político. A política moderna é o arranjo e os rearranjos suscitados pela separação entre o Estado político e a sociedade civil: o sufrágio universal, a representação política, a soberania popular. Abonando Marx, Pogrebinschi crava *tout court*: esses artifícios são *ilusões*. Ilusões da política moderna: "Desse Estado [moderno], por conseguinte, decorrem aquelas que são as condições suficientes para o estabelecimento dessa forma de produção: a soberania, o sufrágio, a representação e todas as demais ilusões que acostumamos a chamar de formas democráticas."[222] Nosso trabalho, portanto, absorve apenas uma fatia do bolo marxiano, mas essa fatia é suficiente para fazer ruir todo edifício da democracia constitucional; ainda assim, nos desviaremos da trajetória do projeto revolucionário, no ponto em que da crítica da separação do Estado e da sociedade civil se passa ao empreendimento da revolução que supera dialeticamente essa separação; a partir daí, observamos os paliativos construídos na nossa contemporaneidade que amenizam o isolamento do indivíduo na sociedade civil. E encontramos, como o principal desses paliativos, a previdência social, o tema do próximo capítulo.

---

unidades, produzindo separações, é porque a humanidade conviveu por séculos e milênios com essas totalidades não cindidas, e isso sem que jamais se falasse ou pensasse na categoria do totalitarismo. Concordamos com a ideia de que o nazismo e o comunismo são novidades do século XX: "Tomo provisoriamente a noção de totalitarismo como uma noção que denota dois regimes (e formas sociais): o nazismo (1933-1945), porém mais especificamente de 1939 a 1945, o período da guerra), e um outro regime que é difícil de nomear. Chamemo-lo de 'sociedade burocrática' ou 'regime burocrático'. A dificuldade dessa denominação é que também no nazismo havia burocracia. Outras denominações não são, entretanto, satisfatórias. (...). Quanto à sua delimitação no tempo, seria, aproximadamente, de 1930 até 1953, porém mais precisamente de 1930 a 1941. Como dizem alguns textos, até a guerra o nazismo não mostrara plenamente a sua essência. Enquanto o regime burocrático atenuou os seus traços durante a guerra. Digo desde logo que, a meu ver – concordando com a linha de interpretação de alguns autores –, esses regimes representam inovações sociais do século XX (sem dúvida, inovações no sentido mais sinistro do termo). O que quer dizer que eles se apresentam como formas próprias, diferentes de todas as outras que encontramos no passado. Isso não foi reconhecido universalmente. Pelo contrário. A tendência geral foi a de tentar lê-los e interpretá-los como se fossem variantes ou espécies de formas conhecidas (formas que já haviam existido ou que existiam na história, ou formas inexistentes até então, mas estudadas como possibilidade pela teoria)." Cf. FAUSTO, Ruy, *Totalitarismo*, in NOVAES, Adauto, org., *A Crise do Estado-Nação*, p. 283, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. A questão de o comunismo ser ou não um totalitarismo afigura-se nos como aporia que requer uma agenda de pesquisas específica. Empreenderíamos esse projeto buscando identificar na experiência soviética o *lócus* da sociedade civil, o *lócus* do Estado e o *lócus* do partido único. Se na república burguesa os partidos sociais, ditos partidos políticos fazem parte da sociedade civil enquanto, como excrescência, ascendem ao governo (este também parte da sociedade civil), vindo a dominar o Estado político, repita-se, de forma aberrante, onde fica, numa possível analogia, o partido único no comunismo? Devo ao Dr. Claudio Cirenza, eminente cardiologista, observações esclarecedoras sobre este tópico.

[222] POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 264, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

4. Voltando ao tema: os partidos políticos

Agora nós já temos uma mínima base teórica para compreender o que são e o que se passa com os nossos partidos políticos. Em primeiro lugar, temos de desfazer a confusão do adjetivo da expressão *partido político*. Só se entende que um desses partidos sociais – que temos, literalmente, às dúzias[223] – possa ser chamado de *partido político* se o adjetivo da expressão for entendido como derivado da *política* moderna, a política moderna que Marx quer superar (e descartar) enquanto re-constrói o político, em cujo *lócus* o próprio político não estará separado do social, em que a sociedade civil não estará separada do Estado político, uma vez que esses dois espaços hoje apartados darão lugar à *comunidade*[224].

Quando Pelé disse, em 1971, que o povo não estava preparado para votar, foi uma comoção. O sufrágio universal para eleger o presidente da República e governadores era o carro chefe da resistência à ditadura que exigia a retomada dos direitos políticos. Mais tarde, na campanha das Diretas Já, milhares de manifestantes vestirão camisetas com a frase "Eu quero votar pra presidente". Por essa época forjou-se o lugar-comum de que

---

[223] A reforma política aspirada pelos grandes partidos visa a totalização do seu gigantesco poder econômico. Sequer admitem a concorrência de uma sigla minúscula como o PSTU, um dos dois ou, no máximo, três partidos brasileiros que não aceitam doações de pessoas jurídicas. Ela seria varrida do mapa pela reforma política, sob o pretexto de se "acabar com as legendas de aluguel".

[224] Não é exatamente apreciativa a consideração de Marx pelos políticos: "A separação entre Estado político e sociedade civil aparece como a separação entre os deputados e seus mandantes. A sociedade simplesmente deputa de si mesma os elementos para a sua existência política. A contradição aparece duplamente: 1) *formal:* os deputados da sociedade civil são uma sociedade cujos membros não se encontram vinculados aos seus constituintes por meio da forma da "instrução", do mandato. Eles são constituídos formalmente, mas, tão logo o são *realmente*, eles *não* são mais *comissionados*. Eles devem *ser deputados* e *não* o são. 2) *material*: em relação aos interesses. Sobre isso a seguir. Aqui, tem lugar o contrário: eles são comissionados como representantes dos assuntos *universais*, mas eles representam assuntos realmente *particulares*. É significativo que Hegel qualifique, aqui, a *confiança* como a substância da *deputação*, como a relação substancial entre representantes e representados. *Confiança* é uma relação pessoal. " MARX, Karl, *Crítica da Filosofia de Hegel*, p. 137, tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, *apud* POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 259, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Aqui Marx está comentando o Parágrafo 309 da *Filosofia do Direito*. E aproveitando para passar a régua no grau máximo de perfeição da democracia burguesa, o direito de votar e ser votado. É revelador como a língua portuguesa reproduziu à perfeição a crítica de Marx atribuindo ao instrumento de constituição do parlamentar o substantivo *voto*, que nas suas quatro primeiras acepções no dicionário evoca temas teológicos: promessa solene feita à divindade, aos santos, oferenda que visa pagar essa promessa, obrigação a que um indivíduo se compromete voluntariamente, em acréscimo aos deveres que lhe são impostos pelas leis maiores da religião, expectativa ou desejo íntimo, e sua manifestação. Só em quinto lugar o elemento religioso baixa dos céus às urnas eleitorais: modo de manifestar a vontade ou opinião num ato eleitoral ou numa assembleia. Cf. HOUAISS, Antônio *et ali*, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, entrada "voto", Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia & Objetiva, 2001.

era preciso dar ao povo o direito de eleger diretamente seus representantes, do vereador ao presidente, entre outros motivos, porque "era votando que se aprendia". Argumentava-se que os eleitores do povo deveriam ser levados ao jogo das votações e eleições, com o que adquiriria o discernimento para escolher os seus representantes. Fazia parte do silogismo a ideia de que ao longo do tempo os erros e acertos das escolhas conduziriam a um aprimoramento do sufrágio, supondo-se que haveria uma perfectibilidade desse exercício, passível de tomar forma pela prática da votação. Os argumentadores não se davam conta de que se para votar bem era preciso aprender a votar, pela prática, então Pelé poderia estar certo ao cometer a sua gafe porque o último presidente que o povo tinha elegido diretamente fora João Goulart, havia dez anos. A frase de Pelé foi muito criticada, mas pelo seu valor de face, pelo que continha de preconceituoso pela suposição implícita de que povos mais desenvolvidos de outras plagas podiam votar porque *já tinham se preparado* para votar. Mas nos seus pressupostos, a censura do futebolista fazia a apologia do voto, ou seja, alguma coisa preciosa a ponto de requerer uma *expertise* mínima sem a qual essa coisa não poderia ser formalizada. O voto, afinal, chegou em 1988 e com ele os partidos ditos políticos. Panaceia exigida, panaceia servida. Aí o povo se lembrou de uma coisa de que até então não se falava muito por causa da censura: a corrupção. Ainda não poderíamos ser civicamente felizes porque estávamos tomando ciência da existência da corrupção. E se dando conta de que não havia no mercado muitas pessoas qualificadas para quem dar o voto: deram-nos o voto, mas não nos deram boas pessoas para receber esses votos! E de lá para cá, à medida que aperfeiçoávamos a nossa *expertise* eleitoral, tornando-nos talvez a democracia mais bem aparelhada tecnologicamente do mundo, com urnas cibernéticas etc., mais percebíamos que a outra ponta do voto, o votado, também precisa ser boa, ou seja, não basta o voto enquanto voto ser perfeito. E assim nós nos especializamos na crítica à corrupção: o voto já temos, só falta encontrar bons candidatos. O problema é que as eleições se sucedem, a cada dois anos, e não se encontram votáveis ao menos razoáveis que mereçam o nosso consagrado voto. A empiria insiste em contrariar o modelo.

Em *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, a representação eleitoral é problematizada a partir daquilo que se configura como o seu vício de origem: a mediação. Qual é a garantia de que um indivíduo qualquer da sociedade civil, a mônada isolada, o *cidadão*, reunirá em sua pessoa as condições mínimas requeridas para

representar no interior das instituições do modelo representativo a minha *cidadania*, de tal sorte que ao se efetivar essa representação essa minha condição de *cidadão* logre ascender-se a uma condição *humana*? Essa garantia não existe, nem em democracias incipientes, nem em democracias consolidadas. O problema é a mediação. Pogrebinschi, n´*O Enigma do Político*, assinala de forma precisa uma das bases a partir da qual Marx demole o prédio da representação: Espinosa. "A comunidade se autogoverna porque e apenas porque cada um dos indivíduos que a compõem se governa. A recíproca é verdadeira: cada homem que compõe a comunidade se governa porque a comunidade se autogoverna. A ideia de associação (...) é de fato estruturante da noção de político e de seus principais elementos, quais sejam a comunidade, a democracia[225] e a emancipação. Do mesmo modo, os demais conceitos que decorrem desses três elementos – como no caso da democracia, a autodeterminação e o autogoverno – requerem, para sua correta compreensão, que se perceba como o mecanismo básico da ideia de associação neles opera de forma constante: há uma relação de imanência entre o todo e as partes que o constituem. Diferente da mônada de Leibniz, que se apresenta como um todo sem partes, ou um todo indivisível, a associação de Marx, que se inspira em Espinosa, não se define pela impossibilidade de decomposição em partes, mas pela sincronicidade e completude da relação entre as partes e o todo. Não se trata, a associação, de um todo sem partes, mas de um todo que é um todo justamente por causa de cada uma das suas partes. Nesse sentido suas partes podem ser decompostas, muito embora não faça sentido afirmar que elas podem ser separadas. É a ação em uníssono que define o principio da associação, e não a proibição de sua divisão. Para que haja um movimento do todo é preciso que cada uma das partes que o compõe se movimente também, por mais que o eventual tombo de uma das partes não interfira no ritmo da dança. Melhor do que a imagem da mônada, que não nos serve, é a imagem de uma orquestra sem maestro. Ou das cigarras que cantam na tardes de verão."[226] Em rejeição a um sistema de mediações em que um cidadão passa a outro uma procuração[227] para representá-lo, a ambição de Espinosa e Marx é a articulação de um sistema do qual um de seus

[225] Thamy se refere aqui à noção de ´verdadeira democracia`, em Marx.

[226] POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 230, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

[227] A metáfora da procuração é boa para desqualificar o voto universal enquanto se trata de um elemento retirado do mundo jurídico, forense, quando sabemos o quanto Marx recusa a gramática e a doutrina do direito como o lugar do político. Para uma crítica de Marx à política, em geral, e aos direitos humanos, em particular, ver SOUSA, Tomás Bastian de, *Política e Direitos Humanos em Marx – da* Questão Judaica *à* Ideologia Alemã, dissertação de mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008.

membros não simplesmente é parte, mas tem parte dele e nele: "Passar da *fortunae potestas* ao *amor intellectualis Dei*, passar da condição extrínseca do 'ser parte' à condição intrínseca do 'tomar parte' é o movimento que conduz da servidão à liberdade."[228] . A oposição, portanto, se dá entre as esferas da mediação e da imanência.

Sob o ponto de vista do que Marx considera a 'verdadeira democracia', o sufrágio universal é apenas um estágio na luta pela emancipação humana. De certa forma, entretanto, podemos dizer que Marx sobrestimou a importância das votações livres como a abertura de uma passagem para o comboio da revolução. O processo eleitoral poderia desencadear a desestabilização do sistema de classes, cumprindo uma determinada etapa da trajetória do proletariado rumo à sua emancipação. Vejamos:

> O sufrágio universal é, portanto, uma 'escola de incubação'. Tão logo o povo imaginário revele-se como povo real, as contradições mostrem-se explícitas e a luta de classes faça-se incontornável, o sufrágio pode ser descartado. Seu papel – ou melhor, sua missão – cumpre-se quando ele precipita as condições necessárias para a revolução. E sua função, sua utilidade, esgota-se nisso. O sufrágio é, afinal, um mero instrumento que se define por seu caráter temporário e limitado. Mas é preciso entender bem esse ponto. O sufrágio pode ser entendido como um meio *para* se alcançar a revolução, mas não um meio *da* revolução, ou empregado *na* revolução. O sufrágio não faz parte da revolução, ele não é em si um mecanismo revolucionário, nem propriamente um meio revolucionário. Sua missão exerce-se no período pré-revolucionário, como mecanismo que cria algumas das condições da revolução, evidenciando as contradições, revelando as diferenças sociais como diferenças políticas, exacerbando a luta de classes, arando e semeando o solo para a revolução. E nada mais.[229]

Nada mais do que isso, mas *bem menos* do que isso. Se considerarmos que o estudo dos partidos políticos e das suas eleições livres e diretas viria a se tornar especialidade de uma ciência aplicada, o que se conhece hoje por ciência política, talvez possamos

---

[228] CHAUÍ, Marilena, *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na* Ética *IV (Prefácio, definições, axioma)*, p. 68, Revista Discurso, nº 22, São Paulo: Discurso Editorial, 1993.

[229] POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 239, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Aspas e grifos da autora.

afirmar que o filósofo político Karl Marx hoje teria certas dificuldades para passar por algumas bancas examinadoras de cientistas políticos: ele era otimista demais em relação a processos eleitorais! As eleições livres e diretas se tornaram tão desestabilizadoras do sistema de dominação de uma classe por outra quanto um sabonete na gôndola de um supermercado. Ou: uma eleição livre e direta hoje não é mais do que o financiamento, planejamento e execução de uma campanha de marketing de um sabonete. A propaganda eleitoral e as suas votações não apenas não mostram as diferenças sociais e econômicas como as encobrem. O capital hoje domina a tal ponto o sistema partidário que poderíamos esboçar a hipótese de que uma interrupção na sequência regular das eleições democráticas manifestar-se-ia como um entrave à sua rotina de metabolização do trabalho em capital. Nesse aspecto, faltou radicalidade a Marx! Ele usou a figura do sapateiro como representante real, imanente dos trabalhadores. Ora, se precisamos de um representante dos trabalhadores, procuremos um sapateiro, uma cozinheira, um bancário. Imaginemos uma pepita de ouro legítimo. Sabemos que não se trata de uma falsificação. Alguém nos pergunta: "O que é isto?". Respondemos: "Isto *é* ouro". *Esta* pepita de ouro na minha mão *é* ouro, *é* o ouro do mundo. Ela é uma representação do ouro do mundo enquanto é, *ela mesma*, o ouro do mundo. Por mera questão de quantidade, esta pepita de ouro não é todo o ouro do mundo, que não cabe na minha mão, que não é passível de ser reunido num mesmo lugar etc. No universo da gramática da língua portuguesa, não poderíamos usar o mineral diamante da mesma forma como usamos a metáfora do ouro. À pergunta "O que é isto?" respondemos: "Isto é *um* diamante". Na joalheria não dizemos "Quero um ouro", mas dizemos "Quero um diamante", porque nos nossos jogos de linguagem o diamante é algo que se singulariza enquanto diamante. Antes da elaboração da categoria *cidadão*, havia apenas *homem*. O ouro se diz genericamente "É ouro", sem singularização e exterioridade e é dessa forma que se pode pensar em representação na verdadeira democracia do mundo do político em Marx. Tendo isso em mente, é fácil compreender por que o paradigma do autoritarismo, com a redemocratização, interverteu-se no paradigma da corrupção. O candidato a deputado, o deputado, subsumido em *representante*, *despachante*, é a mônada isolada da sociedade civil que não deixa de ser uma mônada isolada da sociedade civil quando o elegemos deputado. A indigência das nossas instituições é de tal monta que sequer a mediação, aquele processo glosado por Espinosa e Marx, se configura e se processa: não acontece sequer a mediação porque o deputado eleito se desloca fisicamente para o Distrito Federal, mas permanece preso, vinculado aos

interesses particulares da sociedade civil. Com o funcionário público paradigmático, o militar, ao menos a mediação – ainda que precária, em sendo ela mesma uma mediação – acontece: aos dezessete anos ele faz uma opção para o resto da vida.

A forma como nós, brasileiros, lidamos com a corrupção dos "políticos" revela a nossa ilusão de olhar o social e ver nele o político, que sendo apenas o social da sociedade civil, é, no máximo, a política dos partidos "políticos". De fato, não existe "corrupção" na esfera parlamentar e do governo, existem apenas crimes. O deputado, o senador ou o presidente da República que roubam o erário são apenas ladrões. Já vimos como eles não são políticos enquanto elementos do Estado político, no máximo podem ser considerados políticos enquanto elementos da "política" partidária. E também não são corruptos porque não deixam de ser membros da sociedade civil ao se elegerem para as representações. Ora, se eles não mudam de categoria ao se elegerem para os seus cargos representativos, não há por que supra-sumirmos os seus crimes comuns em "corrupção". Ainda que as punições para os crimes de corrupção fossem mais duras do que as dos crimes comuns, não seria adequado categorizá-los como corruptos, já que são apenas criminosos, ladrões. Quando chamamos um deputado de corrupto, damos-lhe uma qualificação que ele não tem. O crime de corrupção talvez seja mais adequado ao funcionário público, que no dia da sua posse firma um pacto pelo qual ele se garante contra os riscos da vida miserável da sociedade civil, enquanto renuncia à possibilidade de desfrutar do luxo e da opulência dessa mesma sociedade civil.

Quando olhamos as nossas instituições representativas pelas lentes dos momentos e movimentos dos conceitos da meta-política marxiana, o que se vê é desolador. São milhares e milhares de pessoas participando de um jogo de ilusões. Destacamos um episódio recente desse jogo vocacionado para a comédia. A ex-senadora Marina Silva escreveu em sua coluna do jornal Folha de S.Paulo sobre um possível novo meio de fazer política, tendo como mote uma série de manifestações populares contra a corrupção, que reuniram cerca de 25 mil pessoas em Brasília no Sete de Setembro de 2011. O diagnóstico de Marina é desalentador, vejamos. Sobre a corrupção: "os [políticos] corruptos costumam ser tratados de forma complacente e corporativista"[230], destacando-se a "votação secreta" como ardil que os protege; sobre a participação dos

[230] SILVA, Marina, *Política 2.0*, in Folha de S.Paulo, São Paulo, 09.09.2011.

cidadãos: “houve a iniciativa de quem se dispõe a não aceitar o lugar de mero espectador da política”[231]; sobre mediações: “[o movimento] pipocou nas redes sociais, foi autoconvocatório. Barrou quem queria entrar com bandeiras de partidos”, o movimento “agora desafia análises apressadas que, usando categorias e modelos mentais insuficientes para entender o presente, partem para rotular e desqualificar. (...) Talvez porque não estavam lá, à frente, faturando para seu grupo a sempre forte presença da população na rua, assustadora para quem, no poder ou na periferia dele, está pronto a servi-lo a qualquer preço. Falam como o coro grego que vê sua função de intermediário esvair-se, pois a própria plateia resolve assumir a ação”[232]; sobre partidos políticos: “que é um movimento político, não há dúvida, mas não nos termos partidários ou do maniqueísmo da disputa entre esquerda/direita, progressista/conservador. No mínimo, as passeatas de Brasília e de outras cidades, mesmo que em menor número, mostraram que é possível se mobilizar em torno de um alinhamento ético e da busca por direitos e cidadania”.[233] O artigo é uma síntese, como contraprova, da crítica marxiana da politica moderna. “Análises apressadas”? Ora, Marx já deu o estatuto dessas contradições há 168 anos. A votação secreta é a reprodução das práticas de esperteza de que os atores[234] da sociedade civil lançam mão no quotidiano dos seus negócios. Os “cidadãos”, diz Marina, resolveram participar. Mas já sabemos que quem quiser participar da *política* – que é algo distinto do *político* – só poderá fazê-lo enquanto *cidadão*, porque o homem enquanto *homem* perdeu-se na interversão da comunidade em sociedade. O movimento pretende fazer um *by-pass* nos partidos políticos: depois de 25 anos da derrubada da ditadura, descobre-se que continuamos na estaca zero, à procura de uma solução que nos conduza à democracia. E aquelas promessas solenes de que o povo aprenderia a votar com a prática? Essa solução a ex-senadora denomina “política 2.0”. Ora, nós sabemos como os sistemas operacionais dos computadores são identificados por sucessivas marcas sob a forma x.y, como 2.0, 3.0, 4.0 e assim se repetem em novas versões. O problema aqui não é o “futuro de Marina”[235], mas o fato de que o diagnóstico que ela faz em seu artigo é correto e reitera as lições do Marx que *passa a régua* na política moderna. Diz o opinante do jornal: “Marina Silva tem

---

[231] *Op. cit.*
[232] *Op. cit.*
[233] *Op. cit.*
[234] Uso intencionalmente “atores” em lugar de “agentes”. No mundo do político da comunidade que um dia virá de acordo com o programa marxista, o homem genuíno como ser genérico efetivamente *age*.
[235] Cf. editorial *O futuro de Marina*, do jornal Folha de S.Paulo, de 24.09.2011, comentário do artigo *Política 2.0*.

preconizado, inclusive em sua coluna semanal nesta Folha, o que chama de "política 2.0". (...) Muito do apoio à ex-senadora surgiu, de fato, de certo fastio com as estruturas partidárias tradicionais. O caciquismo, o patrimonialismo, a corrupção e a ineficiência dos serviços públicos impregnados pela lógica mais rasteira da política partidária, afinal, não desapareceram da vida pública e do noticiário ao longo dos 16 anos em que o PSDB e depois o PT comandaram o Executivo federal. Muito pelo contrário."[236] Temos assim em ato a confissão de um dos nossos mais valorosos representantes das nossas liberdades burguesas de que a nossa épica de 1984[237] não deu em muita coisa. Substituímos *coronelismo* por *caciquismo*.

5. A resistência à ditadura

A luta armada contra a ditadura militar envolveu cerca de seis mil pessoas[238]. Não é, entretanto, exatamente a cifra de insurgentes o que mais nos interessa aqui. Queremos evidenciar que esses seis mil resistentes operavam suas ações radicais tendo como orientação o programa marxista. Certamente não há documentação histórica que comprove que *todos* os insurgentes tivessem como objetivo a instauração de um novo regime apoiado na coletivização da economia e extirpação do capital; mas é absurdo supor que entre eles houvesse militantes da direita ou extrema-direita, por exemplo. Não faria sentido, no contexto da Guerra Fria, a menos que se o fizesse como elemento traidor, que alguém que empunhasse um fuzil enquanto na outra mão abria o mítico livro *A Revolução na Revolução*, de Regis Debray, pugnasse por programas distintos da ortodoxia marxista. É consistente com os fatos históricos, portanto, afirmar que ao menos a maioria dos 6 mil combatentes tinha como objetivo *mudanças estruturais* na base *social* e *econômica* do país. Ora, o número global de pessoas que resistiram à ditadura é imensamente superior a 6.000. Se apenas 6 mil militantes tivessem se oposto à ditadura militar, poderíamos afirmar que o conjunto de ações que resultaram na redemocratização de 1985 foi antidemocrática, por não ter como base um anseio popular. Já vimos a distinção entre revolução burguesa e revolução social e usaremos o

---

[236] *Op. cit.*

[237] Entre nós, talvez Marx não perdesse a piada irônica: não foi uma boa ideia fazer uma campanha por redemocratização em pleno ano de *1984*!

[238] "O apoio da população às organizações de guerrilha era limitado. Com base em entrevistas e depoimentos pode-se estimar em cerca de 6 mil os participantes da diferentes organizações de luta armada em todo o período. Considerando que a população da época era de aproximadamente 100 milhões de pessoas, não é possível, com efeito, falar de 'guerra civil'." ALVES, Maria Helena Moreira, *Estado e Oposição no Brasil – 1964-1984*, p. 193, Bauru: EDUSC, 2005.

conceito para fazer uma partição: até 6 mil pessoas resistiram à ditadura militar orientadas por um programa de emancipação humana, na terminologia de *Sobre a Questão Judaica*; as demais milhares e milhares de pessoas que resistiram à ditadura militar pelos variados meios que não a luta armada tinham em mente a derrubada dos militares no marco de uma emancipação política, naquilo que Marx associa emancipação política ao ideário burguês. Observemos a iconografia das manifestações públicas de protesto contra a ditadura. As palavras de ordem inscritas nas faixas e nas pichações, na sua maioria, se referem a reivindicações de ordem política, na linha da clássica *Abaixo a ditadura*. Há cartuns de militares caricaturados empunhando armas, clamores por "justiça", "por um governo de trabalhadores", pelo fim da censura, por uma anistia "ampla, geral e irrestrita", pelo fim da tortura e cartazes ostentando "Fora, TV Globo". O porvir de um "amanhã [que] vai ser outro dia", bandeiras do Brasil, proclamações do "povo no poder" e expressões de repúdio ao "fascismo" perfazem o conjunto dessas manifestações. Nossa pesquisa em sítios da rede mundial de computadores, evidentemente, não tem valor científico como estudo estatístico, mas é difícil encontrar no acervo de imagens da ditadura militar faixas, cartazes e pichações cujo conteúdo se refira a aspectos propriamente sociais e econômicos. Mesmo sobre a reforma agrária, este sim um tema inteiramente social e diretamente ligado às Ligas Camponesas, organização expressiva no momento histórico do golpe de 64, quase não há registros. Há fotos de faixas pedindo "o fim da intervenção nos sindicatos", mas a história econômica de 1985 até hoje mostra que o peleguismo resistiu à democratização. A CUT, tendo feito pior do que sucumbir ao sindicalismo de resultados de triste memória, sucumbiu ao governo; multidões de trabalhadores vão a encontros sindicais em que automóveis são sorteados em festas animadas com o pior da indústria cultural; os sindicatos atuais já não devem muita coisa ao peleguismo dos interventores da ditadura, mas é preciso registrar que na contramão dessa tendência os sindicatos do funcionalismo público, criados a partir da Constituição de 1988, revelam-se exemplares quanto à independência do seu empregador, o Estado (não o governo): custeados pelos próprios filiados, mantêm-se com recursos dos próprios funcionários públicos, à margem da famigerada contribuição sindical varguista (esta sim uma criação nefasta das nossas ditaduras da qual o poder neoliberal não abre mão em hipótese alguma). Também não aparecem na iconografia da ditadura militar reivindicações pelo aumento do salário mínimo, nem protestos contra privatizações. O que leva o povo às ruas são motivos políticos.

A oposição à ditadura, como é sabido, culmina com o movimento das Diretas Já, uma magnífica campanha pela redemocratização do país cujos objetivos inscrevem-se na ordem da *emancipação política*, a qual Marx distingue da *emancipação humana*. A ciência política brasileira considera a redemocratização de 1984 a 1989 como a contraface da ditadura militar. Mas ela, a redemocratização, não precisa ser vista apenas como uma consequência cronológica do golpe de 1964, uma vez que o léxico de Marx nos dá o quadro da sua categorização: é um evento histórico circunscrito à esfera da *política*, da *política moderna*, objeto da sua crítica. Pior do que isso: se se acusa o aparato militar de 1964 de cumprir ordens de Lyndon Johnson e seu Departamento de Estado para a destituição de João Goulart – e, ao que consta, a caserna não se mostra vivamente empenhada em desmenti-lo –, por outro lado, o mesmo palanque dos comícios das Diretas Já, uma vez comissionado no Executivo para administrar a toque de caixa a inserção subordinada do país na globalização neoliberal, cumpriu à risca a agenda do Consenso de Washington, por meio das privatizações e das reformas antissociais. O problema, assim, se configura como segue: teríamos nas bases das obras de 1843 e 1844 a redemocratização como uma *revolução política*. Isso já seria embaraçoso porque, afinal, para que serve uma revolução política fora do horizonte de uma revolução social? Mas, ainda pior, a *revolução política* de 1989 nos mergulhou no Hades do neoliberalismo. Diz Carlos Nelson Coutinho:

> Mas as coisas se complicaram decisivamente quando, a partir do final dos anos 80, a ideologia neoliberal em ascensão apropriou-se daquela dicotomia maniqueísta para demonizar de vez tudo o que provém do Estado (mesmo que se trate agora dum Estado de direito) e para fazer a apologia acrítica duma "sociedade civil" despolitizada, ou seja, convertida num mítico "terceiro setor" falsamente situado para além do Estado e do mercado.[239]

Coutinho acerta o coração do problema: se se tratava de restabelecer o Estado de direito, por que então os democratas se empenharam tanto (e continuam se empenhando, basta lembrarmo-nos da orgia de corrupção nos ministérios do governo, agora capturados pelas ONGs na área dos Esportes e várias outras, escritórios de desvio de

[239] COUTINHO, Carlos Nelson, in SEMERARO, Giovanni, *Cultura e Educação para a Democracia – Gramsci e a Sociedade Civil*, prefácio, p. 10, Petrópolis: Vozes, 2001.

recursos do orçamento com endereço, telefone, CEP e CNPJ[240]) em demolir esse Estado, uma vez restabelecido?

[240] *Quanto Vale ou É por Quilo?*, de Sérgio Bianchi, de 2005, é a obra definitiva sobre a captura do Estado pelas ONGs. A corrupção envolvendo verbas públicas enquanto ilegalidade que demanda ações do poder estatal, por meio das suas polícias, é um assunto que não nos interessa aqui. Mas a corrupção engendrada por um programa de corte privatizante, tal como a proliferação das ONGs, tendo na sua retaguarda um discurso de modernização administrativa que, no limite, visa a suprimir o concurso público e as licitações públicas é uma pauta genuína da filosofia política.

CAPÍTULO V

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PASSAGENS DA SOCIEDADE CIVIL PARA O ESTADO POLÍTICO

> A ilusão do direito criada pela lei é ainda agravada por tratar-se de uma ilusão que tem efeitos sobre a prática. A ilusão jurídica faz com que a existência formal se apresente como a existência real, e que a existência real apareça como uma formalidade. A sociedade que produz essas ilusões é a mesma sociedade que vive dessas ilusões: estamos no terreno da alienação social, que é constitutiva da alienação em geral. A cidadania criada pela modernidade, mostrará Marx, não é apenas abstrata, é também 'ilusória', imaginária. Se as ideias de representação e de soberania popular revelam-se como ilusões políticas, a ideia de um direito igual que torna os homens sujeitos de direitos, livres e iguais perante a lei, faz a sua parte como a maior das ilusões sociais. Em outras palavras, ao passo que a representação e o sufrágio, por exemplo, fazem dos homens da sociedade civil separada do Estado acreditarem ter uma existência política, o direito faz com que eles acreditem ter uma existência social ao lhes dar a aparência de possuir uma existência jurídica. Quando o direito é reduzido à lei, a forma subtrai o conteúdo.
>
> Thamy Pogrebinschi, in *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 302.

Qual é a fonte e a garantia da nossa cidadania? O Estado político: "Os direitos do homem são, em parte, direitos *políticos*, que só podem exercer-se quando se é membro de uma comunidade. O seu conteúdo é a *participação* na vida da *comunidade*, na vida *política* da comunidade, *na vida do Estado*. Integram-se na categoria de *liberdade*

política, de *direitos civis*, que, como vimos, não pressupõem de nenhum modo a abolição consistente e positiva da religião; nem por conseguinte do judaísmo. Fica ainda por considerar a outra parte, a saber, os *droits de l´homme* [direitos do homem] enquanto distintos dos *droits du citoyen* [direitos do cidadão].”[241] Mas a conotação mais geral dos dois ensaios de *Sobre a Questão Judaica* sublinha a circunstância de que não só os direitos do homem e do cidadão, mas a cidadania de uma forma mais ampla, partem de sua fonte e origem e se destinam teleologicamente ao cidadão. Vamos considerar algumas metáforas úteis ao nosso propósito de compreender os princípios mais gerais de uma organização sócio-política que, tal como Marx faz a crítica da política moderna, haverá de ultrapassar esse modelo, a partir das primeiras etapas da revolução.

Vejamos a *pirouette* de uma bailarina[242]. O giro sobre si mesmo requer um impulso; mas o impulso *faz parte do giro*. Ela *não* procede desta forma: 1º) tenciona fazer a *pirouette*; 2º) impulsiona-se, nos pés, nas pernas e no corpo para executar o movimento; 3º) executa o movimento. Tudo isso dá-se ao mesmo tempo, os procedimentos são simultâneos. Os engenheiros mecânicos da indústria automobilística já tentaram, até hoje sem sucesso, conceber um motor de automóvel cuja transmissão de energia seja feita de uma forma que não por meio de engrenagens ou correias. Ocorre, de fato, uma perda de energia entre esses momentos. Já no movimento da bailarina, a perda de energia é zero, uma vez que a causa e o efeito são simultâneos; em Espinosa: não há uma causa transitiva, as ações são imanentes entre si. No futebol, Pelé não driblava, fintava. São movimentos que contêm na sua progressão mesma o seu sentido: o atacante ultrapassa a posição física do zagueiro *enquanto* se aproxima do gol. Da mesma forma como num jogo de cartas de extrema complexidade como o bridge, o uso inteligente das regras do jogo *durante* o carteado já é uma das técnicas requeridas do jogador. A regra do jogo se confunde com o próprio jogo. Na *démarche* de Marx, a partir dos primeiros estágios da revolução, o político reencontra o social, assim como o Estado político e a

[241] MARX, Karl; *A Questão Judaica*, p. 54, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. Itálicos de Marx, sublinhado meu.

[242] “A execução dos giros é considerada uma tarefa complexa no ballet clássico. A *pirouette*, definida pelo método da Royal Academy of Dancing, é o ato de rodopiar ou girar rapidamente, é uma volta completa do corpo ao redor do eixo longitudinal, sobre apenas um pé (Rosay, 1980).” RODRIGUES, Sérgio Tosi, *O Mundo Visual da Bailarina: Percepção-ação durante a* Pirouette, disponível em www.citrus.uspnet.usp.br/eef/uploads/29_anais_p103104.pdf.

sociedade civil se desvanecem[243] na forma e conteúdo de um corpo comunitário. Na armadura desse modelo não faz sentido, por exemplo, a ideia de que temos elaborada uma constituição, escrita e articulada entre as suas partes, e que dela faremos uso sempre que for preciso, sempre que surgir algum problema que requeira uma solução, não faz sentido a ideia de que tenhamos à nossa disposição um subsistema jurídico, localizado alhures na instância delimitada do mundo dos "operadores do direito", instância essa exterior à vida humana na república, para a ele recorrer nas ocasiões em que precisamos ter a nossa cidadania reconhecida. A revolução tem um pé no passado, naquilo que resgata a antiga *comunidade*, e outro no futuro, na arquitetura de um regime sócio-político diferente de tudo o que já se experimentou até então. Mas o nosso projeto é trabalhar com o presente, numa realidade em muito afastada da horizontalidade das relações econômicas; o Programa Bolsa Família funciona como uma licença ideológica que nos permite conviver sem maiores constrangimentos com o híper-enriquecimento dos já ricos. Organizamo-nos por meio de relações radicalmente verticalizadas; a seu modo, a tecnologia de governo petista também é inovadora, tirando da classe média para dar aos ricos e aos pobres. Realiza-se finalmente o adágio de Arthur da Costa e Silva (1902 – 1969), anunciado em um de seus discursos: deixar os ricos mais ricos para que, graças a eles, os pobres sejam menos pobres[244].

Vivemos, portanto, sob um regime extremamente iníquo. Cabe, porém, nessa dada situação, ter uma ideia o mais clara possível dos avanços sociais que fomos capazes de empreender em meio a esse regime regressista, isto porque se não o fizermos, levados pelo espírito de filoneísmo dos tempos pós-modernos, correremos o risco de ver esses avanços esfumaçaram-se pelos dedos. É o caso da nossa Previdência Social, que pomos em evidência nos parágrafos seguintes, não nos termos estritos da economia, da sociologia ou da econometria atuarial[245], mas como uma instância ao mesmo tempo constituída – e que se renova diariamente nessa constituição – pelo social e no político.

---

[243] O Estado político e a sociedade civil se *desvanecem* na formação do comunitário. Em *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, Thamy Pogrebinschi delineia em detalhes esse processo com base num minucioso exame da doutrina marxiana e do programa marxista.

[244] Cf. vídeo disponível em **http://f5dahistoria.wordpress.com/2010/09/page/22**, s/d, acesso em 26.12.2011, 8:56h.

[245] A atuária é a área do conhecimento que analisa os riscos e expectativas financeiros e econômicos, principalmente na administração de seguros e pensões. Cf. Geap Com Você, p. 7, Brasília: Geap Fundação de Seguridade Social, junho de 2011, s/a. Revista.

Ora, a previdência social, no caso brasileiro, tem um dono: o Estado político, logo, ela se situa na esfera do político. E ao mesmo tempo ela é, efetivamente, social, já que os recursos que a constituem renovadamente provêm da sociedade civil, o *lócus* da economia. Vista a questão dessa forma, uma previdência privada é algo que pode contemplar alguns ou vários interesses, mas não pode promover a inclusão do cidadão isolado na sociedade civil num sistema que integra nele mesmo o político e o social, tal como logra fazê-lo a previdência social estatal. Ainda que a previdência privada fosse um sistema seguro e confiável sob o aspecto financeiro, ela seria apenas uma previdência social enquanto instituição privada, ou seja, uma previdência estritamente social porque a sua esfera de penetração não excederia os limites da sociedade civil. O social aqui configura-se como problema, como falta de alguma coisa. Ora, apesar de todos os retrocessos e equívocos da história brasileira do século XX, com a sua inquietante vocação para a perpetuação das desigualdades sociais, nós fomos capazes de construir um gigantesco[246] sistema previdenciário, estatal, cujo funcionamento pode ser considerado entre razoável e bom: "Em estudo realizado pelo Ministério da Previdência Social ficou comprovado que os cerca de 28,9 milhões de benefícios pagos pelo INSS mensalmente transferem renda dos municípios mais ricos para os mais pobres do país, contribuindo, de forma decisiva, para a redução das desigualdades regionais e intermunicipais. A título de exemplo, entre os municípios que estão entre os 10% mais pobres do Brasil, pelo critério de PIB per capita, o valor dos benefícios do INSS, já descontada a arrecadação, chega a 17,1% do PIB total dessas cidades. (...) É importante enfatizar que a relevância da Previdência Social não é apenas por seu papel de proteção social, mas também de grande importância no desenvolvimento humano e para a economia dos municípios. Como apontado por este estudo, em 2010, 3.875 cidades contaram com pagamentos da Previdência superiores ao do Fundo de Participação dos Municípios (FPM), ou seja, quase 70% do total. Portanto, grosso modo, de cada três

[246] Os números da previdência social brasileira justificam o superlativo: "É possível perceber a real importância da Previdência Social no Brasil, principalmente em decorrência do percentual de pobres com e sem as transferências previdenciárias. Não fossem as transferências, esse percentual estaria na casa dos 42%, ao passo que, com a previdência, se situou em 29%, uma diferença de treze pontos percentuais. Uma análise do Ministério da Previdência Social, considerando como referência uma renda domiciliar per capita inferior a ½ salário mínimo de 2009, o pagamento de benefícios previdenciários do Regime Geral da Previdência Social conseguiu retirar 23,1 milhões de pessoas da linha de pobreza (o estudo considera a linha de pobreza equivalente a ½ salário mínimo). O percentual de pobres sem as transferências previdenciárias situou-se em 42,2% em 2009. Com as transferências previdenciárias esse percentual caiu para 29,7%, passando a representar 12,5% do total da população de referência daquele ano." Cf. FRANÇA, Álvaro Sólon de, *A Previdência Social e a Economia dos Municípios*, p. 18, 6ª edição, revisada e atualizada, Brasília: ANFIP, 2011.

cidades brasileiras, em duas os benefícios do INSS superam as transferências do FPM. Em 4.589 municípios (82% do total), os pagamentos da Previdência superam a arrecadação."[247]

No percurso da nossa reflexão, tomamos como uma das suas ideias organizadoras a biografia de um indivíduo da sociedade civil, e procuramos estabelecer os momentos da sua trajetória de vida no que toca à sua condição política e social. Nos seus primeiros seis anos, ele vive no âmago da sociedade civil, a família, é uma fase em que a sua condição política ainda não está em estruturação, uma vez que os seus termos são estabelecidos por terceiras pessoas, os pais ou seus tutores. O indivíduo vive esses seis anos no interior de um útero familiar; ele é sujeito de uma condição, mas apenas na forma da proteção que o seu estado de infante lhe garante (no direito tributário há uma estranha figura, a do sujeito passivo, talvez seja este o caso). Supusemos uma organização republicana em que o ensino fundamental é monopolizado pelo Estado e oferecido gratuitamente. É o primeiro contato com a organização estatal, dadas as peculiaridades das relações com os mestres e da socialização no ambiente escolar.

Agora, o nosso indivíduo, já na maioridade, ingressa no mercado de trabalho, imergindo por inteiro nas sendas da sociedade civil. Tomando em consideração o modelo institucional brasileiro atual – por conta da nossa opção de empreender uma reflexão político-filosófica consequente com a realidade –, o nosso personagem vai trabalhar como empregado ou empresário; como empregado, seus vínculos com seus empregadores terão caráter trabalhista e ele se tornará compulsoriamente contribuinte e segurado da Previdência Social. Como empresário, também se tornará um contribuinte e segurado da Previdência, mas terá uma relação apenas indireta com a CLT, que lhe assegura certas defesas diante de abusos – de acordo com o espírito dessa legislação – que os seus empregados eventualmente pratiquem contra sua empresa, não se podendo falar propriamente de direitos trabalhistas dos empregadores. O mundo da sociedade civil em que ele vai viver é aquele descrito por Hegel e Marx, da miséria ao luxo, do luxo à miséria. Se homem, viverá 35 anos nessa condição, quando então se aposentará, se mulher, 30.

[247] FRANÇA, Álvaro Sólon de, *A Previdência Social e a Economia dos Municípios*, p. 15, 6ª edição, revisada e atualizada, Brasília: ANFIP, 2011.

Nosso ponto de partida, como vimos é a crítica da política nas obras de Marx de 1843 e 1844. Nosso projeto, no entanto, não contempla a continuidade do roteiro marxista que aponta para a revolução, mas nada contra o filósofo, muito pelo contrário. Dá-se apenas que nos sensibilizamos pela forma como sua obra enfatiza a questão da sociedade civil e amplia a sua discussão. Mais precisamente: nos sensibilizamos pela forma como o diálogo de Marx com Hegel neste particular explica convincentemente o etos do habitante de uma metrópole brasileira do século XXI. O egoísmo da mônada Hegel-marxiana está flagrantemente presente nos nossos condomínios, nas nossas ruas, no transporte público (que é mais individual do que público): que apologia se poderia fazer da opção preferencial por automóveis e motocicletas, tal como se deu nos últimos 20 anos na Grande São Paulo, por exemplo? Veículos de transporte coletivo sempre fizeram parte de programas de transporte público no Brasil, mas sempre também de forma precária; ainda assim, uma regra firmou-se ao longo do tempo: onde se formasse um grupamento urbano, alguma estrutura de transporte coletivo era posta à disposição da coletividade, por mal estruturada que fosse. Na Grande São Paulo, nas últimas duas décadas, quebrou-se essa tradição, com o uso massivo de automóveis e motocicletas numa proporção em que o todo do transporte da metrópole vê-se comprometido. Sucessivos governadores estaduais empreenderam um monumental crime de lesa comunidade ao sabotar administrativamente a construção do metrô paulistano, seja na forma da sua privatização (Linha 4 Amarela), dos custos altíssimos da sua obra em comparação com vários empreendimentos congêneres no exterior, da descontinuidade e desaceleração da ampliação da sua malha de estações ou da sua descaracterização (sistema de monotrilho sobre pneus na Linha 17 Ouro que ligará o bairro do Morumbi com o Aeroporto de Congonhas, um atentado arquitetônico contra a já sôfrega e combalida paisagem da cidade).

Hoje, nas metrópoles brasileiras, vivemos no século XIX londrino: cracolândias, guerras de camelôs, o narcotráfico como guerra civil etc. Nas páginas de *Oliver Twist* e *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, de um modo geral, encontramos retratos e explicativas da involução das nossas grandes cidades. O brasileiro cordial, rural e sofrido, interverteu-se do seu acanhamento à figura urbana individualista e agressiva das grandes cidades, tornando-se sujeito de um egoísmo levado às últimas consequências (porque nesse processo o etos de competição pela sobrevivência se confunde muitas vezes com a violência urbana). Essa é a nossa motivação para pinçar a

mônada isolada, assim caracterizada por Marx em *Sobre a Questão Judaica*, e tomá-la como a perspectiva de um olhar para o Brasil atual.

Nosso modelo institucional é o de uma república democrática burguesa, funcionando no registro da estabilidade. Mesmo uma organização de extrema-esquerda como o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado, o PSTU, reconhece que não estão dadas no momento as condições objetivas de uma virada dialética na configuração das classes sociais. Uma consequência grave dessa circunstância é a injunção do reconhecimento de que vivemos a realidade social das classes dominantes e das classes dominadas como base das instituições partidárias agindo no jogo de poder. Devemos até reconhecer, se for o caso, que esse modelo explicativo já serviu de peça retórica para intermináveis discursos desde as origens do marxismo, mas é um fato irrefutável da vida empírica que é dessa forma que as nossas instituições estão organizadas e assim funcionam. Esta é a justificação para fazermos uso da crítica marxiana da política, fora de imergirmos na doutrina marxista revolucionária, algo que demandaria um projeto específico, distinto do nosso. Temos de nos haver, portanto, com o que temos, aqui no Brasil, em 2012.

A Previdência Social estatal é o quarto e último momento da vida do indivíduo, quanto à sua inclusão no guarda-chuva do mundo do político, tal como se sugere abaixo (na idealidade do modelo da escola que apontamos no Capítulo II, laica, estatal e gratuita):

Idade	Esfera em que vive o indivíduo
0 a 6 anos	a sociedade civil (no seio da família)
dos 6 anos até a maioridade	o primeiro contato com o Estado político, a vida escolar
da maioridade até a aposentadoria	imersão na sociedade civil; luta pela sobrevivência; miséria e luxo
aposentadoria	acolhimento pelo Estado por meio da Previdência estatal

Ainda que fora do horizonte da emancipação social para além da emancipação política (no nosso caso, o termo da ditadura em 1985 com a redemocratização eleitoral

de 1989), sempre haveremos de esboçar a questão de como se dá a passagem da sociedade civil ao Estado político. No programa marxista, o processo de dissolução (*Auflösung*) e destruição (*Zerstörung*) da "antiga" ordem inclui a fusão do social com o político, como explica Pogrebinschi:

> Observe-se ainda como esse texto [o artigo de Marx *Notas Crítcas ao Artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano"*] também ajuda a entender por que, afinal, o Estado é sempre qualificado por Marx como o Estado 'político'. A separação das esferas pública e privada é o que retira a autonomia do político e faz com que a política defina-se negativamente e em oposição a uma suposta esfera social. O político só recupera sua autonomia e, por conseguinte, seu sentido verdadeiramente público em um espaço que não é nem o do Estado e nem o da sociedade civil. Esse espaço (...) é o da comunidade; o lugar no qual o social atinge seu pleno significado, identificando-se com o político.[248]

A Previdência Social brasileira, configurada no chamado modelo de repartição, conseguiu resistir aos ataques desferidos pelas reformas neoliberais dos últimos quinze anos, cumpre a função de trazer o indivíduo, no último lustro da sua vida, das contingências da sociedade civil para o ambiente regular e estável do Estado político. No Capítulo II, observamos que o soberano hobbesiano poderia acrescentar a chave do erário ao báculo e à espada. Ora, no pensamento hegeliano, a *oikos* está na sociedade civil, enquanto o político configura-se no Estado; mas Hegel não se esquece da *polícia*[249], atribuindo-lhe um sentido mais amplo que contempla serviços como a limpeza pública[250]. Essa *polícia* ampliada configurada na máquina estatal também é

---

[248] POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, p. 51, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

[249] Cf. parágrafos 231 a 235, HEGEL, G. W. F., *A Sociedade Civil Burguesa* , tradução de José Saramago, São Paulo: Edições Mandacaru, 1979.

[250] Cf. LEFEBVRE, Jean-Pierre: "*Polizei* foi traduzido por *police* (polícia). O termo francês, no seu sentido do século XVIII (ver o artigo da *Enciclopédia*), estende-se a certas administrações públicas como inspeção da limpeza, higiene etc. Mas Hegel estava, por outro lado, muito consciente – naturalmente – da sua conotação "policiária" dominante: o parágrafo 92 do manuscrito Homeyer não deixa nenhuma dúvida a esse respeito." LEFEBVRE, Jean-Pierre, in HEGEL, G. W. F., *op. cit.* , p. 126. Na Londres vitoriana de Dickens, as ruas eram imundas, quem queria atravessá-las sem se emporcalhar pagava para crianças varrerem a passagem. Cf. BRAY-MOFFATT, Naia, *Infância Ameaçada*, p. 8, in DICKENS, Charles,

econômica no sentido de que ela consome parte dos recursos produzidos pela atividade econômica da sociedade civil. Poderíamos até dizer que o agente econômico da sociedade civil trabalha febrilmente para produzir riquezas, enquanto o agente da *polícia* ampliada trabalha um pouco menos febrilmente para gastar parte desses recursos; eis aí a chave do erário no pescoço do Leviatã. Nesse contexto, a Previdência Social – sempre tomando como referência o modelo brasileiro – é, de fato, social, no sentido de ser econômica. Não é um grande banco a Previdência Social[251]? Mas sendo econômica, portanto, social, a previdência estatal também é política, porque é parte do Estado político[252].

O trabalhador brasileiro é segurado e contribuinte da Previdência Social compulsoriamente, uma relação subsumida pelo monopólio da seguridade oficial. Isso faz parte de uma tradição de muitas décadas, resultando num valioso patrimônio da classe trabalhadora. Poderíamos até considerar que esse monopólio, ao vincular impositivamente o trabalhador na sua malha financeiro-administrativa desde o primeiro momento da sua vida laboral, já o acolhe, ainda que parcialmente, no ente estatal e ao fazer isso, considerando os desenvolvimentos até aqui apresentados, ameniza parte da sua condição *apolítica* de que fala Marx[253]. E isso é bom. Se os gregos já se

---

Oliver Twist, adaptação de Naia Bray-Moffatt, tradução de Hildegard Feist, São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2007.

[251] É uma sugestão temerária, que não pode ser apresentada desacompanhada do cuidado de interditar as previsíveis interpretações neoliberais de que a previdência social pode funcionar melhor como um grande banco... privado.

[252] Na administração pública brasileira, a Previdência Social tem o status de *autarquia*. Mais bem protegida dos ataques neoliberais estaria se a militância que age em sua defesa conseguisse promovê-la à categoria da *administração direta*. Um primeiro passo nesse sentido já foi dado em 2007, com a fusão das auditorias da Previdência Social e da então Secretaria da Receita Federal, hoje Receita Federal do Brasil, órgão da administração direta.

[253] É da maior gravidade que o projeto de lei 1992/2007, em tramitação no Congresso Nacional nos primeiros meses de 2012, ao criar a previdência complementar do servidor público federal que, na prática, sepulta de vez a aposentadoria com proventos integrais e a paridade de vencimentos entre ativos e aposentados (cf. *Conheça o PL 1992/2007 e participe da campanha pela sua rejeição*, disponível em **www.sindifisconacional-sp.org.br/dcecontentprintarticle.aspx?section=106&article**, acesso em 14.12.2011), quebre, dizíamos, o princípio da solidariedade – pilar da Previdência Social – por meio do qual a filiação ao sistema se dá de forma compulsória, impondo ao servidor público a contribuição de 11% do total dos seus vencimentos. O governo desloca o foco do problema ao apresentar as contas do sistema como o balanço de um supermercado. O ponto é: o cidadão não pode ter a opção de filiar-se ou não à rede previdenciária. Deve ser obrigado a ela filiar-se e contribuir para ela compulsoriamente. O sistema proposto é um bom negócio financeiro para os novos servidores públicos, ao diminuir a sua contribuição de 11% para 7,5% sobre o que ultrapassar o teto do Regime Geral da Previdência Social. Mas a questão fundamental não é essa: nossa tradição varguista criou dois sistemas razoáveis de previdência que, por motivos óbvios, suscitam a cobiça do capital especulativo. A motivação do governo para propor a mudança não é de ordem financeira: se pelas bases da sua própria proposta, uma contribuição de 7,5% dos servidores será suficiente para garantir a

incomodavam com a vida *zóica*, buscando alguma coisa como a *bios* da vida humana, que autoridade temos nós para afirmar que boa é a competição desmedida da sociedade civil? É preciso considerar, porém, que a cobertura previdenciária não é um seguro-desemprego, muito menos tem caráter assistencial. Enquanto o segurado não acumula todos os requisitos do sistema, ele está sujeito às contingências da montanha russa social. Ora, se essa vinculação à ponta da contribuição do sistema não o contempla como beneficiário, mas já o ampara na condição de segurado, *a fortiori*, a sua admissão como aposentado lhe assegura uma titularidade vitalícia como membro do sistema (estatal, portanto, político) e, consequentemente, como beneficiário financeiro-econômico (portanto, social).

Considerações finais

Ao final desta reflexão ensejada pelo estudo da crítica da política dos textos inaugurais de Marx, talvez seja proveitoso apresentar alguns pontos que permitem elaborar novas formas de avaliar as relações entre os agentes das instituições que ocupam o espectro do social e do político. Em primeiro lugar, a forma incisiva como Marx distingue a revolução política da revolução social – um dos tópicos que destacamos no primeiro capítulo – nos permite pôr em questionamento o discurso da redemocratização de 1984 (Diretas Já) em diante. Ora, se o golpe de 64 mexeu na esfera do político – afirmamos que no campo sócio-econômico há continuidade a partir de 1930 até 1990 –, a redemocratização também o fez, devolvendo a democracia interrompida pelo golpe. O espaço dominado pelos militares era o espaço político, o Estado; esse espaço político, com a redemocratização, passa a ser dominado por *políticos*, líderes sociais das agremiações partidárias que fazem parte da sociedade civil, a esfera apolítica da república[254]. Ora, o que há para festejar em que cidadãos burgueses interessados em seus negócios particulares venham a tomar conta do núcleo duro do político, o Estado? Ademais, se o regime econômico anterior ao golpe de 64 era o

---

aposentadoria, *a fortiori*, os 11% atuais também a garantem. Que coerência pode haver num projeto de mudança que a título de sanear as finanças de um sistema, propõe-se a arrecadar menos no futuro do que no presente?

[254] Marx não suaviza em nenhuma medida na adjetivação do cidadão burguês: "O homem, como membro da sociedade civil – o homem *apolítico* – surge necessariamente como homem *natural* (grifos do autor)." MARX, Karl; *A Questão Judaica*, p. 62, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993. No original: "Der Mensch, vie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, der *unpolitische* Mensch, erscheint aber notwendig als der *natürliche* Mensch." MARX, Karl; *Zur Judenfrage*, edição bilíngue, p. 152, Milão: Bompiani, 2007.

capitalismo liberal e continuou sendo o mesmo depois da redemocratização, isso já nos justificaria afirmar que os eventos momentosos de 1964 e 1985 foram apenas políticos nos termos em que o político e o social são antônimos, tal como Marx define o perfil da revolução social e o da revolução política. Ocorre, exclamamos, que o regime econômico da redemocratização social revelou-se muitas vezes mais liberal do que o da ditadura militar, ou seja, se para o caso das mudanças exclusivamente políticas o argumento é válido, *a fortiori*, ganha robustez com a guinada da redemocratização para o capitalismo turbinado da globalização.

Com os dispositivos da meta-política marxiana pudemos deduzir o *lócus* dos nossos *políticos*; de onde vêm os nossos deputados e senadores[255]? Eles vêm da sociedade civil, o mundo *apolítico*, e passam a dominar o Estado político sem mediação alguma, porque a eleição pelo voto popular não cumpre esse papel. Para mostrar o porquê dessa não mediação, tomamos como índice o militar, este que tem uma relação orgânica com o Estado desde os dezessete anos[256] de idade até a morte. A eleição pelo voto popular não produz essa relação orgânica porque a perspectiva da representação é a do interesse particular, do lado da sociedade civil. Visto sob o prisma sociológico, o agrupamento de membros dos partidos "políticos" tende à formação de oligarquias, de acordo a *lei de ferro dos partidos* de Robert Michels. A questão acaba em aporia, sem solução. Pelo modelo vigente, o voto popular dá origem ao aparato do *governo*, do qual, de fato, fazem parte o presidente da República, seus ministros e também os parlamentares do Poder Legislativo, da situação e da oposição. Não faz diferença que os denominemos "poder executivo" e "poder legislativo", já que na prática da vida institucional eles constituem uma máquina dentro da máquina. A máquina do governo se coloca dentro e acima da máquina do Estado, mas em atrito porque são substâncias distintas. O presidente da República, os ministros, os senadores e os deputados são membros de agremiações partidárias – não os chamaremos "partidos políticos" porque não são políticos –, portadores de uma potência a eles conferida pelo voto popular, mas ainda assim continuam sendo, no governo, a mesma mônada isolada da sociedade civil. Indivíduos apolíticos, eles dominam o Estado político; não há solução possível para esse impasse no marco da separação entre essas esferas, daí a aporia, o paradoxo, cuja

[255] "De onde vem o deputado?", pergunta-se Francisco Weffort. Cf. *O que É Deputado*, p. 15, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

[256] No caso típico de quem se alista aos dezessete anos e se aposenta ("reforma") no serviço militar.

expressão fenomênica é a “corrupção” que aparece assiduamente nos textos jornalísticos.

Finalmente, destacamos certos aspectos da instituição Previdência Social associados à questão de como se dá a passagem da sociedade civil para o Estado político numa república burguesa estruturada em classes sociais. O princípio fundador continua sendo a cisão entre o político e o social, mas a pressão social acaba por produzir saídas parciais no sentido da fusão das duas esferas, ainda que, no caso da previdência social e estatal, no fim da vida do cidadão, a mônada isolada.

BIBLIOGRAFIA

MARX, Karl, *A Questão Judaica*, in *Manuscritos Económico-filosóficos*, tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993.

_____, *O Capital*, tradução de José Barata-Moura, João Pedro Gomes, Pedro de Freitas Leal, Manuel Loureiro e Ana Portela, Moscou – Lisboa: Edições Progresso – Editorial Avante!, 1990.

_____, *Sulla Questione Ebraica*, edição bilíngue, tradução de Diego Fusaro, Milano: Bompiani, 2007.

_____, *Sur la Question Juive*, tradução de Jean-François Poirier, Paris: La Fabrique Éditions, 2006.

_____, *Sobre a Questão Judaica*, tradução de Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant, São Paulo: Boitempo, 2010.

_____, *Sobre o Suicídio*, tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

_____, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã & Teses sobre Feuerbach*, tradução de Álvaro Pina, São Paulo, Editora Moraes, 1984.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *Manifesto do Partido Comunista (1848)*, tradução de Sueli Tomazini Barros Cassal, Flores, RS: L & PM, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *Manifesto Comunista*, tradução de Maria Arsênio da Silva, São Paulo: Nova Stella, 1988.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart: Reclam, 2009.

_____, *A Sociedade Civil Burguesa*, tradução de José Saramago, São Paulo: Edições Mandacaru, 1979.

_____, *Filosofia do Direito*, tradução de Paulo Meneses, Agenor Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen, São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010.

_____, *Princípios da Filosofia do Direito*, tradução de Norberto de Paula Lima, São Paulo: Icone, 2005.

_____, *Princípios da Filosofia do Direito*, tradução de Orlando Vitorino, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

* * *

ALMEIDA, Jorge de, e BADER, Wolfang, orgs., *Pensamento Alemão no Século XX*, São Paulo: Cosacnaify, 2009.

ALVES, Maria Helena Moreira, *Estado e Oposição no Brasil – 1964 - 1984*, Bauru: EDUSC, 2005.

AQUINO, Tomás de, *Súmula contra os Gentios*, tradução de Luiz João Baraúna, São Paulo: Nova Cultural, 2008.

ARANTES, Paulo Eduardo, *Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o Problema da Filosofia no Brasil – uma Digressão*, in MUCHAIL, Salma Tannus, org., *Filosofia e seu Ensino*, 2ª edição, Petrópolis: Vozes & São Paulo: Educ, 1996.

ARICÓ, José, *O Bolívar de Marx*, in MARX, Karl, *Simón Bolívar por Karl Marx*, tradução de Vera Ribeiro, Introdução, São Paulo: 2008.

BARRETO, Vicente de Paulo, in *Dicionário da Filosofia do Direito*, São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2009.

BATISTA-dos-SANTOS, Ana Cristina, *Administração: entre sua (In)definição e sua Racionalidade*, Revista Espaço Acadêmico, versão on-line, nº 114, Maringá: novembro de 2010.

BRESCIANI, Maria Stella Martins, *Londres e Paris no Século XIX: o Espetáculo da Pobreza*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1982, 11ª reimpressão, 2008.

CARVALHO, José Murilo de, *Forças Armadas e Política no Brasil*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

CHAUÍ, Marilena, *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____, *Fundamentalismo Religioso: A Questão do Poder Teológico-político*, in NOVAES, Adauto, org., *Civilização e Barbárie*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____, *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na* Ética *IV (Prefácio, definições, axioma)*, Revista Discurso, nº 22, São Paulo: Discurso Editorial, 1993.

CHIAVENATO, Idalberto, *Introdução à Teoria Geral da Administração*, 7ª edição, Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

COLOMBO, Sylvia, *O que é isso, montonero? A luta das vítimas do terror argentino por reparação*, Folha de S.Paulo, São Paulo: 2.10.2011.

COUTINHO, Carlos Nelson, in SEMERARO, Giovanni, *Cultura e Educação para a Democracia – Gramsci e a Sociedade Civil*, prefácio, Petrópolis: Vozes, 2001.

DAMATTA, Roberto, Programa Roda Viva, TV Cultura, nº 1238, 10.01.2011, Entrevista.

DAMATTA, Roberto, VASCONCELLOS, João Gualberto Moreira & PANDOLFI, Ricardo, *Fé em Deus e Pé na Tábua – Ou como e por que o Trânsito Enlouquece no Brasil*, Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, *O que É a Filosofia?*, tradução de Bento Prado Jr. & Alberto Alonso Muñoz, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

ECO, Humberto, org., *História da Feiúra*, tradução de Eliana Aguiar, Rio de Janeiro: Record, 2004.

ENGELS, Friedrich, *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*, tradução de Bernhard A. Schumann: Boitempo, 2008.

ESPINOSA, Baruch de, *Tratado Teológico-político*, tradução de Diogo Pires Aurélio, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988.

_____, *Ética*, tradução de Tomaz Tadeu, Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ESPINOSA (SPINOZA), *Tratado Politico*, tradução de Atilano Dominguez, Madrid: Alianza Editorial, 1986.

_____, *Tratado Político*, tradução de José Pérez, Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

FAUSTO, Ruy, *Totalitarismo*, in NOVAES, Adauto, org., *A Crise do Estado-Nação*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FRANÇA, Álvaro Sólon de, *A Previdência Social e a Economia dos Municípios*, 6ª edição, revisada e atualizada, Brasília: ANFIP, 2011.

GAIARSA, Maurício, mimeo, São Paulo: 1980.

GONÇALVES, Tânia, *João Cruz Costa Educador: Contribuições sobre o Debate sobre Filosofia como Formação Cultural*, dissertação de mestrado, São Paulo: 2004, in **www.fflch.usp.br/df/caf/page/historia**, acesso em 29.11.2011.

HABERMAS, Jürgen, *Liquidando os Danos – Os Horrores da Autonomia*, prefácio, tradução de Geraldo de Carvalho, Frankfurt: Suhrkamp, 1987, in SCHMITT, Carl, *O Conceito do Político & Teoria do* Partisan, tradução de Geraldo de Carvalho, Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2008.

HEBMÜLLER, Paulo, *Um testemunho da luta armada*, in Jornal da USP, São Paulo: 27.6.2011.

HOBBES, Thomas, *Leviathan*, London: Penguin Books, 1985.

_____, *Leviatã*, V. I, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

INWOOD, Michael, *Dicionário Hegel*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

HOSSEPIAN, Maria Antonieta Xavier de Oliveira, *Fundamentos e Princípios da Seguridade Social no Contexto do Sistema Constitucional Brasileiro*, dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo: 2004.

JINKINGS, Ivana, in MARX, Karl, *Sobre o Suicídio*, apresentação, tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

KALINA, Eduardo & KOVADLOFF, Santiago, *As Cerimônias da Destruição*, tradução de Sonia Alberti, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

KANTOROWICZ, Ernst H., *Os Dois Corpos do Rei – Um Estudo sobre a Teoria Política Medieval*, tradução de Cid Knipel Moreira, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEBRUN, Gérard, *O que É Poder*, 14ª edição, 4ª reimpressão, São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

LEFEBVRE, Jean-Pierre e MACHEREY, Pierre, *Hegel e a Sociedade*, tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LEFORT, Claude, *Desafios da Escrita Política*, tradução de Eliana de Melo Souza, São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LOCKE, John, *Dois Tratados sobre o Governo*, tradução de Julio Fischer, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____, *Two Treatises of Civil Government*, London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1953.

LÖWY, Michael, in MARX, Karl, *Sobre o Suicídio*, prefácio, tradução de Rubens Enderle e Francisco Fontanella, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

LUCENA, Eleonora de, *Chile em Transe – O ensino privado na mira dos estudantes*, Folha de S.Paulo, caderno Ilustríssima, São Paulo: 02.10.2011.

M., C., *Casadas ganham 20% mais que solteiras*, Folha de S.Paulo, São Paulo: 17.12.2011.

MARICONDA, Pablo Rubén, *Introdução: o Diálogo e a Condenação*, in GALILEI, Galileu, *Diálogo sobre Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico & Copernicano*, tradução de Pablo Rubén Mariconda, São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

MELLO, Fernando, *O Partido do Polvo*, in Veja, São Paulo: Abril, 8.9.2010. Revista.

MANENT, Pierre, in *Pierre Manent: Le Libéralisme et le monde modern*, **www.catallaxia.org**., acesso em 06.08.2011. Entrevista.

MATOS, Olgária, *Formas Modernas do Atraso*, in Praga – Estudos Marxistas, nº 7, São Paulo: Editora Hucitec, 1999. Revista.

MATOS, Ismar Dias de, *Uma Descrição do Humano no Leviatã, de Thomas Hobbes*, São Paulo: Annablume, 2007.

MAYER, J.-P., *Materiais para uma História da Influência de* O Antigo Regime, in TOCQUEVILLE, Alexis de, *O Antigo Regime e a Revolução*, tradução de Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NASCIMENTO, Milton Meira do, e NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza, *Iluminismo – A Revolução das Luzes*, São Paulo: Ática, 1998.

NASCIMENTO, Milton Meira do, in BARRETO, Vicente de Paulo, org., *Dicionário de Filosofia do Direito*, São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, Rio de Janeiro: Livraria Editora Renovar, 2009.

NEGRI, Antonio, *A Anomalia Selvagem – Poder e Potência em Spinoza*, tradução de Raquel Ramalhete, São Paulo: Editora 34, 1993.

NEVES, Marcelo, *Niklas Luhmann: "Eu vejo o que tu não vês"*, in ALMEIDA, Jorge de, e BADER, Wolfang, orgs., *Pensamento Alemão no Século XX*, São Paulo: Cosacnaify, 2009.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser, *A Sociedade Estatal e a Tecnoburocracia*, São Paulo: Brasiliense, 1982.

PINTO, Alvaro Vieira, *Consciência e Realidade Nacional*, Volume I, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.

POGREBINSCHI, Thamy, *O Enigma do Político – Marx contra a Política Moderna*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

QUEIROZ, José Fleurí e QUEIROZ, Allan Francisco, *Suicídio: É ou Não É Crime?*, Leme, SP: Mundo Jurídico Editora, 2007.

RAMETTA, Gaetano, *Filosofia e Poder no Jovem Marx*, tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi, in DUSO, Giuseppe, org., *O Poder – História da Filosofia Política Moderna*, tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva e Giuseppe Tosi, Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

RAYMUNDO, Paulo Roberto Pereira, *O Homem-mônada: a Sociedade Civil como Problema em* A Questão Judaica *e* O Dezoito de Brumário, projeto de pesquisa apresentado ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo: abril de 2008.

RIBEIRO, Renato Janine, *A Etiqueta no Antigo Regime: do Sangue à Doce Vida*, 3ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____, *Ao Leitor sem Medo – Hobbes Escrevendo contra seu Tempo*, São Paulo: Brasiliense, 2003.

_____, *A Mídia do Dezessete*, prefácio a HOBBES, Thomas, *Behemoth ou o Longo Parlamento*, Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2001.

RODRIGUES, Sérgio Tosi, *O Mundo Visual da Bailarina: Percepção-ação durante a* Pirouette, disponível em www.citrus.uspnet.usp.br/eef/uploads/29_anais_p103104.pdf.

ROLLI, Claudia, FERNANDES, Fátima e SANDER Letícia, *Para Comissão de Ética, festa da Receita pode ter improbidade*, Folha de S.Paulo, São Paulo: 11.03.2008.

ROSENFIELD, Denis L., *O que É Democracia*, 5ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.

SANDRONI, Paulo, *Dicionário de Economia*, São Paulo: Abril Cultural, 1985.

SCHUBSKY, Cássio, BIERRENBACH, Flávio e AFFONSO, Almino, orgs., *Estado de Direito Já! Os Trinta Anos da Carta aos Brasileiros*, São Paulo: Lettera.doc, 2007.

SEM AUTOR, Folha de S.Paulo, *Protesto*, caderno Cotidiano, São Paulo: 22.02.2011.

SEM AUTOR, *Bancos estatais patrocinam evento de juízes em resort*, Folha.com, 8.11.2009, 08h29.

SEM AUTOR, Folha de S.Paulo, *Ajufe diz que encontro é "financiado em grande parte" por ela e por sócios*, São Paulo: 8.11.2010.

SEM AUTOR, *Yamaha lança nova YBR 125cc Factor*, acesso em 31.10.2011, às 17:36, www.moto.com.br/acontece/conteudo/16743.html.

SEM AUTOR, Folha de S.Paulo, *O futuro de Marina*, São Paulo: 8.11.2010. Editorial.

SEM AUTOR, Geap Com Você, Brasília: Geap Fundação de Seguridade Social, junho de 2011. Revista.

SEM AUTOR, *Conheça o PL 1992/2007 e participe da campanha pela sua rejeição*, disponível em **www.sindifisconacionalsp.org.br/dcecontentprintarticle.aspx?section=106&article**, acesso em 14.12.2011.

SILVA, Marina, *Política 2.0*, in Folha de S.Paulo, São Paulo, 09.09.2011.

SOUSA, Tomás Bastian de, *Política e Direitos Humanos em Marx – da* Questão Judaica *à* Ideologia Alemã, dissertação de mestrado, São Paulo: 2008.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *A Democracia na América – Livro II – Sentimentos e Opiniões*, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____, *O Antigo Regime e a Revolução*, tradução de Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TRAGTENBERG, Maurício, *A Falência da Política*, São Paulo: Editora Unesp, 2009.

VASCONCELOS, Frederico, *Outra associação de juízes tem verba estatal para evento em hotel*, Folha.com, 10.11.2009, 08h34.

_____, *CNJ investigará patrocínio a evento de juízes em resort*, Folha.com, 9.11.2009, 08h26.

WEFFORT, Francisco, *O que É Deputado*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

WOLFF, Francis, *Sócrates – O Sorriso da Razão*, tradução de Franklin Leopoldo e Silva, 4ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

DECLARAÇÕES

Estatuto de Roma, 1998.

DICIONÁRIOS

HOUAISS, Antônio *et ali*, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia & Objetiva, 2001.

VÍDEOS

Discurso de Arthur da Costa e Silva, s/d, disponível em **http://f5dahistoria.wordpress.com/2010/09/page/2/**, acesso em 26.12.2011, 8:56h.

DVD

BIANCHI, Sérgio, *Quanto Vale ou É por Quilo?*, Brasil: 2005.

TÍTULOS DO PROJETO

Primeiro título do projeto (2008): O Homem-mônada: a Sociedade Civil como Problema em *Sobre a Questão Judaica* e *O Dezoito de Brumário*

Segundo título: O Homem-mônada: a Sociedade Civil como Problema no Primeiro Marx

Título da dissertação: A Mônada Isolada: a Sociedade Civil como Problema