

# A QUERELA DOS UNIVERSAIS POLÍTICOS: FOUCAULT, MARX, HEGEL

## *THE QUARREL OF THE POLITICAL UNIVERSALS: FOUCAULT, MARX, HEGEL*

*Claudio Vinícius Felix Medeiros<sup>1</sup>*

**Resumo:** O artigo se propõe a reencenar a tradicional “querela dos universais” da metafísica cristã medieval na esfera do pensamento político moderno. Preliminarmente, com o objetivo de ambientar a polêmica dos universais amparada em seu mais caro referencial temático, o princípio de individuação, analisamos o opúsculo *O ente e a essência* de São Tomás. Em seguida, reconstituímos os termos de uma batalha pelo estatuto de um universal político específico, o “Estado”, e para tal apoiamos-nos em Foucault, Marx e Hegel na tentativa de mapear três formas filosóficas de pensar política e história. Com Hegel, dá-se a reconstrução das linhagens históricas que realizam a unidade e a universalidade soberana de um Estado ideal. Deparamo-nos, em Marx, com um Estado que já não é um universal concreto, mas uma sorte de universal ideológico, um tipo de realidade cuja existência implica a predominância de certas ideias dominantes. Para Foucault, fazer a história de coisas como o Estado significa declarar previamente a inexistência do universal, e buscar nos dispositivos de saber-poder núcleos de invenção de regimes de verdade.

**Palavras-chave:** Filosofia Política. Foucault. Marx. Hegel. Filosofia Medieval.

**Abstract:** The article intends to re-enact the traditional “quarrel of the universals” of medieval Christian metaphysics in the scope of modern political thought. Preliminarily, in order to situate the controversy over the universals supported by its dearest thematic reference, the principle of individuation, we analyze the short treatise *On Being and Essence* by St. Thomas. The, we proceed to reconstitute the terms of a battle for the status of a specific political universal, the “State”, and for this purpose we based ourselves in Foucault, Marx and Hegel. In Hegel, there is a reconstruction of the historical lineages conducting to the unit and the sovereign universality of an Ideal State. In Marx, we face a State that is no longer a concrete universal but an ideological universal, a kind of reality whose existence implies the predominance of certain dominant ideas. According to Foucault, to write the history of something like the State means previously to declare that the universal doesn’t exist, and to seek in the dispositives of knowledge-power the invention of regimes of truth.

**Keywords:** Political Philosophy. Foucault. Marx. Hegel. Medieval philosophy.

### 1. Introdução

A chamada “querela dos universais” é um dos temas prediletos das histórias da filosofia medieval. Consistiu na polêmica, que se esticou por quase quinze séculos de pensamento, criada em torno do estatuto ontológico dos universais. A posição realista defendia a existência efetiva dos universais, existência esta separada, exterior à

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Orientadora: Vera Portocarrero. E-mail: claudiomedeirosrj@gmail.com

inteligência. Os nominalistas recusavam a existência dos universais, reduzindo a universalidade ontológica à contingência dos nomes. Essa rígida polarização entre realismo e nominalismo é insuficiente, bem o sabemos, porque não contempla as nuances e a complexidade de um extenso debate (preliminarmente introduzida por Porfírio, mas tantas vezes reeditada e remexida – seja por Abelardo, Ockham, Tomás de Aquino ou Duns Scot). Contentamo-nos, no entanto, com a já pretensiosa tarefa de procurar demonstrar o reencenaço deste debate num campo de conhecimento que não se identifica, pelo menos não diretamente, com a Teoria do Conhecimento ou a Lógica.

O título do artigo fala sobre a intenção de pensar uma certa filosofia política, e seria comum se ele ensejasse algo como a dúvida: quais seriam as ‘res’ do nominalismo contemporâneo, as particularidades a partir das quais novos titãs se precipitam contra o Olimpo realista? Achamos por demais solene essa forma de questionamento. Preferiríamos, ao invés de exercer a função de polícia positivista sobre a anterioridade de um presente filosófico do qual estaríamos a ponto de nos desvencilharmos, um comprometimento com a *extemporaneidade* das questões e da vida filosóficas. E não é que a querela dos universais tenha subitamente retornado à tona, também não é esta a novidade. O “Estado”, quem sabe o universal mais frequentado pela filosofia política, “detentor de uma supremacia ontológica” em relação à sociedade civil, é um pressuposto do pensamento político ocidental até Hegel. Em Hegel, o Estado universalizado alcança a sua forma mais acabada, e esta mesma concepção de Estado tem no Marx da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* um herdeiro com ressalvas. Para Hegel, o Estado alcança sua unidade como universal concreto quando suprassume o conflito das vontades no seio de sociedade civil, e se lança como o lugar de realização de uma vontade verdadeiramente livre. “É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta” (HEGEL, 1997, p. 225). À unidade e universalidade hegelianas (à tentativa de Hegel de reconciliar as extremidades da sociedade civil e do Estado moderno no modelo da monarquia constitucional), Marx contrapõe uma fissura. Foi preciso um corte que distinguisse na organicidade deste Estado uma farsa ideológica que brotara na própria sociedade estatizada. Agora, de um Estado autônomo restou a mais cínica arbitrariedade: agora o Estado interpretado como “forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses” (MARX; ENGELS, 2007, p. 75). A sociedade civil hegeliana não foi menos abstrata. A ela, pensa Marx, se estendem oficialmente os interesses das classes hegemônicas. Nesse movimento, os modos de ser

do Estado não poderão ser compreendidos por si mesmos, nem por via da estrutura jurídica e burocrática que o sustenta. É preciso saltar para fora do universal “Estado” para compreendê-lo, abandoná-lo para reocupá-lo, e isso já está muito longe do que foi fazer a história da evolução geral de um espírito.

Iremos nos deter no caso do “Estado” como universal político a fim de pensar a possibilidade de uma querela dos universais na esfera do pensamento político. A “liberdade”, o “mercado”, o “poder”, o “sujeito de direito”, a “ciência” seriam alternativas para mais estudos paralelos. Optamos por este exemplo em função da regularidade com que, modernamente, o Estado é retratado como “coisa”, como “monstro frio” (FOUCAULT, 2008b, p. 144), como ente cuja história veio a se desenvolver segundo premissas próprias, a partir de uma mecânica silenciosamente imanente, apoiado em instituições e práticas quase eternas, representadas ocasionalmente no busto de um Leviatã a ser mantido em certa relação de exterioridade com os indivíduos.

Começemos por situar introdutoriamente a problemática veiculada na querela dos universais medieval através de uma breve análise da metafísica de São Tomás. Depois, conscientes da existência de gradações entre realistas e nominalistas, tentemos reconstruir os termos de uma batalha pelo estatuto dos universais políticos. Para tal faremos menção a extratos do pensamento de Hegel, Marx e sobretudo Foucault. Ou seja, antes de extrair as demais consequências do raciocínio que se quer introduzir, é importante retomar didaticamente a problemática dos universais no pensamento daquele que foi um de seus melhores intérpretes. Quais são as condições ontológicas que possibilitam o singular e o universal? Que tipo de relação as substâncias compostas (aquelas entendidas como compostos de matéria e forma) estabelecem com as noções universais de gênero, espécie e diferença? São estas questões que transitam no terceiro capítulo do opúsculo *O ente e a essência*, de São Tomás.

## **2. Os singulares e o universal**

O ente é dito de dois modos: no primeiro modo, é dito ente aquilo que possui caráter accidental. Neste caso, diz o Santo, trata-se do ente ser predicado daquilo que só pode ser verdadeiro sob um certo aspecto. Em outras palavras, aquilo que, neste caso, o ente atribui escapa ao plano ontológico, ele não acrescenta nada à coisa. Privações e negações atribuídas a alguma coisa se inscrevem neste primeiro caso, “pois dizemos que

a afirmação é oposta à negação e que a cegueira está no olho” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 15). Quer dizer, embora a cegueira seja afirmada de algo, ela nada acrescenta, já que a cegueira é predicada como privação ou negação da visão, e não como um atributo essencial. No segundo modo, o ente pode ser predicado daquilo que compete à substância no que diz respeito à sua essência. O ente “por si” mesmo se diz ente na medida em que se refere à essência, do mesmo modo como se diz que “o sábio é sábio porque tem sabedoria”. E já que o ente, dito deste modo, se inscreve nas dez categorias (ou dez gêneros supremos), a essência será “algo comum a todas as naturezas, pelos quais os diversos entes são colocados em diversos gêneros e espécies, assim como a humanidade é a essência do homem e igualmente a respeito dos demais” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 15) homens. Em todo caso, aquilo que indica “o que a coisa é” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 15) de fato, a definição da essência de alguma coisa, é estabelecido pela proposição que comporta gênero e espécie, enquanto categorias lógico-ontológicas. E, “na medida em que se diz natureza tudo aquilo que, seja como for, pode ser captado pelo intelecto” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 16), é a definição da essência que será veiculada, inteligivelmente, pelas noções universais.

Tendo como claras as especificidades do termo *ente*, em Tomás de Aquino, cabe tratar, sumariamente, da essência das substâncias simples e compostas. Ora, as substâncias simples são as substâncias separadas, destituídas de matéria, como a alma, as inteligências (os anjos), ou a causa primeira. Segundo as palavras do filósofo, no capítulo IV do opúsculo, “a essência da substância simples é apenas a forma” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 32). Deus, que é uma substância simples, atua, por sua vez, como causa das substâncias compostas. Estas últimas, de outro modo, não se determinam unicamente pela forma, porque são um composto de matéria e forma. Aquilo então que, nas substâncias compostas, permite designar um indivíduo concreto no interior de uma espécie, ou seja, aquilo que atua como “princípio de individuação” nas substâncias compostas é a matéria. Mas se diz “matéria” sob certos aspectos, já que se trata aqui da matéria que é assinalada, ou seja, que é determinada espacialmente. “Esta matéria, no entanto, não é posta na definição do homem na medida em que é homem, mas seria posta na definição de Sócrates se Sócrates tivesse definição” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 19). Assim, na definição da essência do homem – uma vez que esta definição contempla cada homem – a matéria que participa da definição será chamada matéria não assinalada. “De fato, não se põe na definição do homem esta

carne e este osso, mas carne e osso de maneira absoluta, os quais são a matéria não assinalada do homem (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 19).

Em Tomás de Aquino, há duas maneiras de se definir a essência de uma substância composta, como a essência do homem. O primeiro modo contempla a essência do homem “como um todo”, e neste primeiro caso está inclusa na definição a matéria não assinalada. O segundo modo define o homem “como parte”. Neste segundo caso trata-se de definir somente a forma do todo, a “humanidade”, quer dizer, aquilo que permite ao homem ser homem enquanto tal. Sobre a distinção entre a essência do homem “como um todo” e a essência do homem “como parte” é esclarecedor recorrer a um trecho da obra *La querelle des universaux*, de Alain de Libera.

O termo concreto “homem” significa a essência humana *per modum totius*, ou seja, sob o ângulo de sua forma definicional completa: “substância + corpo + animada + racional” [...]; como tal, ela não exclui a *designação* da matéria [...]. Em revanche, o termo abstrato “humanidade” significa a essência humana *per modum partis*, ou seja, a essência considerada exclusivamente como “isso pelo qual o homem é homem” ou “isso de onde o homem toma o ser homem”, ou seja, sob o ângulo de uma fórmula definicional que não compreende outra coisa senão “isso que pertence ao homem enquanto tal”. (DE LIBERA, 1996, p. 279, tradução nossa)

Sendo assim, a essência da espécie pode ser considerada de duas maneiras uma vez que “este nome homem e este nome humanidade significam a essência do homem, mas diversamente” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 24). Logo, se a essência, ou natureza, da espécie é significada pelo nome homem – pelo particular, o que permite dizer que Sócrates é um homem –, está pressuposta na definição a presença do princípio de individuação, que é a designação da matéria. Neste caso, a natureza da espécie – que significa, primeiramente, o todo do gênero, ainda que estreitado pela adição da diferença –, embora signifique o todo presente no indivíduo indeterminadamente, é predicada dos indivíduos pelo fato de não prescindir da designação da matéria. Por outro lado, caso se entenda por natureza da espécie o nome abstrato “humanidade” – e já que “humanidade inclui na sua intelecção apenas aquilo a partir do que o homem tem o ser homem” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 23) –, exclui-se da natureza da espécie a designação da matéria. Portanto, diria o filósofo, é a designação da matéria que atua como fator de individuação no interior de uma ontologia. No entanto,

[...] o nome significando aquilo de onde é tomada a natureza da espécie, com exclusão da matéria designada, significa a parte formal; deste modo, a humanidade é significada como uma certa forma, e diz-se que é a forma do todo [...]; mas, ela é antes uma forma que é um todo, isto é, abarcando a forma e a matéria, com exclusão, no entanto, daquilo pelo que a matéria é destinada a ser designada. (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 24)

Diz-se que a humanidade, na medida em que prescinde daquilo que individualiza o homem, a designação matéria, seja ela assinalada ou não, não se predica do indivíduo. Tomás de Aquino passa então a analisar qual essência é predicada pelas noções de gênero, espécie e diferença. Como dito, a essência tomada *per modum partis* não se predica do indivíduo. Do mesmo modo, a universalidade não convém à essência segundo o ser que ela tem em um indivíduo. Já que, de fato, “se a pluralidade fosse da sua inteligência nunca poderia ser una, quando, no entanto, é una na medida em que está em Sócrates” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 26.). Por outro lado, nunca se poderia dizer que Sócrates é espécie, de onde se conclui que a universalidade não pode ser una. De que maneira então a essência ou a natureza se reporta à noção de espécie ou aos universais em geral? Cabe por ora recorrer ao artigo “A querela dos universais revisitada”, do professor Carlos Arthur do Nascimento:

[...] o caráter de universalidade advém à natureza segundo o ser que ela tem na alma, isto é, no intelecto. De fato, a natureza tem no intelecto um ser como abstraída de todas as notas individualizantes; donde decorre uma referência uniforme dela para com todos os indivíduos extramentais, visto ser ela de maneira uniforme uma semelhança de todos estes indivíduos [...]. Pelo fato de ter tal relação com os indivíduos, o intelecto forma a noção de espécie e a atribui à natureza em seu estado de abstração. (NASCIMENTO, 1983, p. 50)

Assim, gênero e espécie dizem respeito à essência somente na medida em que esta é considerada “como um todo”. Mais do que isso, a natureza, por exemplo do homem, tomada como um todo, é definida como “corpo animado por uma alma racional”; esta natureza possui um duplo ser: ou singularizada nos indivíduos, ou na alma compreendida como intelecto; mas como compete à universalidade ser predicável de muitos, seria incoerente sustentar que a universalidade reside na natureza humana segundo o ser que tem nos indivíduos.

É o intelecto quem forma uma noção comum de espécie aplicável a todos os indivíduos. Em outras palavras, é ele quem estabelece semelhanças entre as coisas a partir dos seus atributos comuns. Tem-se no intelecto uma natureza inteligida, um

conceito, um concebido. Este reside no intelecto por ser concebido no próprio intelecto. O conceito universal estabelece algo comum, ele estabelece relações entre as coisas, o que não significa que a universalidade esteja nas coisas. Não se pode dizer que gêneros e espécies sejam entidades produzidas pelas próprias coisas singulares.

De fato, a própria natureza humana tem no intelecto um ser abstraído de tudo que individua e, assim, tem uma noção uniforme para com todos os indivíduos que há fora da alma, na medida em que é igualmente semelhança de todos e leva ao conhecimento de todos na medida em que são homens. (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 27)

Os universais estão no intelecto. Como o conceito de espécie se refere a uma pluralidade existente fora da alma, e já que há relação entre as coisas porque existe semelhanças inteligíveis entre elas, pode-se então dizer que o conceito é de fato universal. Mas, aquilo que garante a continuidade entre singulares e universais, entre o modo de ser das coisas e o modo de conhecer do intelecto, é que a essência do ente criado, o homem, por exemplo, não inclui seu ato de ser. A essência, ou natureza, pode estar então “singularizada nos indivíduos e abstrata no intelecto” (NASCIMENTO, 1983, p. 51). Para Alain De Libera, não se pode concluir daí que São Tomás seja, de maneira absoluta, realista ou conceitualista. O que é universal é o conceito de essência do homem, já que a universalidade é um acidente que acompanha o ser que a natureza tem no intelecto. Não se pode dizer, porém, que a natureza seja universal nela mesma, embora seja esta natureza que é predicada dos indivíduos. Portanto, em Tomás de Aquino, é a mesma natureza que é considerada nela mesma e segundo os dois modos de ser que ela tem nos singulares e na alma (Cf. DE LIBERA, 1996, p. 283).

### **3. O Estado como totalidade racional e o Estado como propriedade privada**

Cumpre desenvolver uma questão que não se pode avaliar como sendo de ordem estritamente metodológica na obra de Michel Foucault. Se há de fato uma inversão no eixo do que se poderia denominar “universais políticos”, essa preferência metodológica produz, nos contornos das obras do filósofo, efeitos de abertura de horizontes temáticos. Em livros como *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber*, o poder é aquilo que se dá entre os indivíduos, nunca de maneira estável e uniforme, nunca estratificado em um rosto conhecido, mas sempre assumindo um formato microfísico, difuso, generalizado. Por sua vez, as resistências ao poder não são propriamente afrontamentos contra o poder, e

sim estados de oposição a determinado arranjo, a determinado regime de poder. Elas suscitam clivagens, mas nunca desfechos que escapem às malhas do poder. É possível notar, nesta direção, que substituir o poder no sentido da soberania, pelo poder entendido como um campo global e móvel de correlações de força, suscita a desarticulação da hierarquia dos supostos detentores do poder. E quando se diz que o poder já não pode ser localizado, simbolizado, universalizado, seja nas mãos do Príncipe, seja nas mãos da classe que detém os meios de produção, há então um convite à reconsideração das táticas de resistência e das antigas estratégias de combate.

Em *Nascimento da biopolítica*, o filósofo descreve de modo claro a “metodologia” de trabalho que acompanhou a escrita das suas genealogias:

[...] em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grande de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas. [...] Nada, portanto, de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer. (FOUCAULT, 2008a, p. 5)

Foucault lista no trecho duas opções de método que admitem, naturalmente, delimitações temáticas inteiramente distintas. Há, ademais, uma terceira opção de método, deduzida de passagens pontuais da obra do filósofo, a qual fazemos menção posteriormente.

A primeira opta por considerar como objeto primeiro, dado, noções universais como o soberano, o poder político, o Estado – todos esses universais que, segundo Foucault, a análise da filosofia política utiliza para explicar a prática de governo. Trata-se de um velho sistema bastante fecundo na filosofia política e no discurso jurídico do século XVIII (FOUCAULT, 1999, p. 24). Nessa análise do poder político, o poder é algo que se aliena através de um contrato, cujo efeito é a fundação da sociedade civil e a aglutinação da autoridade jurídico-política nas mãos de um soberano. O poder ganha corpo na identidade soberana, e a configuração do poder político se baseia nos moldes de uma operação jurídica de contrato. “Analogia, por conseguinte, manifesta, e que corre ao longo de todas essas teorias, entre o poder e os bens, o poder e a riqueza” (FOUCAULT, 1999, p. 20). O que o associado de Rousseau aliena no contrato social? Sua liberdade natural, ele aliena seu direito irrestrito às variações ilimitadas do seu desejo. O que ele terá em matéria de rendimentos é a liberdade civil e a propriedade do

que possui (ROUSSEAU, 1996, p. 26). Em Hume, em Locke, o Estado se constitui nesta mesma modalidade de operação jurídica regulada como que por um Código Civil. O que é mais importante é que o Estado, nestes casos, é representado como unidade, uma realidade existente predicada de um universal.

A segunda modalidade metodológica opera o que Foucault denomina “redução historicista”. O discurso historicista seria aquele que parte da evidência dos universais e reconstrói a linhagem histórica da unidade soberana do Estado enquanto instituição. Interrogar universais utilizando a história como método crítico é dizer que o Estado tem uma história, que ele “se desenvolveria por seu próprio dinamismo como um ‘monstro frio’ cuja semente teria sido jogada num momento dado da história e, pouco a pouco, a devoraria” (FOUCAULT, 2008a, p. 8). Se, à revelia de Marx, atribuímos a Hegel a escrita desta história das condições sociais e políticas implicadas no advento do Estado absoluto, podemos encontrar um potencial rementente do argumento de Foucault. Sem dúvida, o conceito de Estado em questão não será outro senão uma ontologização metafísica da Ideia (de onde poderemos expor alvos da crítica marxiana); o que não nos impede de pôr em questão, com Kojève, a maneira como a história mundial, por mais progressiva que se revele em Hegel, é levada a se tornar a história da realização “desse Estado ideal, em que o homem estará enfim satisfeito ao realizar-se como individualidade – síntese do universal com o particular, do senhor com o escravo, da luta com o trabalho” (KOJÈVE, 2002, p. 185).

Nos primeiros trabalhos de Hegel, o conceito de *povo* compreende uma unidade orgânica e um universal concreto, ele é a própria encarnação do espírito, sustentando uma viva relação entre individual e universal. Inversamente, quem curiosamente aparecerá como uma autêntica abstração é o *indivíduo*, o singular, que se representa isolado do todo que o integra (HEGEL, 1997, p. 217), seria o *Aufklärer* (é o sujeito de conhecimento da filosofia natural, é o humanista do contratualismo francês, o calvinista weberiano, o burguês cosmopolita etc). Ora, existe uma transformação espiritual, que está ligada ao declínio do mundo grego, que produz o fim deste autêntico elo entre cidadão e Cidade. Com efeito, o Hegel tardio se propõe a apresentar, na forma de uma bela instituição, a essência desta comunidade organizada que, preliminarmente, só poderia existir na história como *povo*. Logo em breve o “espírito do mundo, de que os povos representam momentos, elevar-se-á nitidamente acima do espírito de um povo” (HYPLLITE, 1988, p. 80). Vejamos o desenrolar do processo que nos levará até a tematização da realidade do Estado.

A “liberdade antiga”, que residia numa zona de indistinção entre público e privado, já não possui equivalente no mundo burguês. O que se entendia por liberdade era pouco mais que a antonímia da escravidão: cabia ao escravo o labor do cultivo da terra, deixando o cidadão dispensado (livre dos afazeres da *oikonomía*) para participar da vida pública na *pólis*, legislar sobre paz e guerra, pegar em armas como os outros animais políticos e livres. A “autonomia burguesa” se encontra em outro plano. A liberdade de culto e crença assegurou “historicamente a primeira esfera da autonomia privada [...]. A correspondente polarização do poder principesco é primeiro marcada visivelmente pela separação entre o orçamento público e os bens privados do senhor fundiário” (HABERMAS, 2003, p. 24-25). No século XVIII, os agentes das corporações profissionais tendem a ganhar maior relevo no Parlamento e no Poder Judiciário. Dirá, por exemplo, Habermas (2003, p. 42): eles reivindicam que a esfera pública seja “regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada”. Aos olhos de Hegel, essa aparente incongruência fomentada pela emancipação político-econômica do burguês (autonomia da pessoa privada fundamentada no direito de dispor livremente do seu capital) é só o efeito de superfície de uma ausência de liberdade cujo perfil alternativo é a própria abstenção. Abstenção que sinaliza o niilismo mais rasteiro e aquela solidão moral que encontrará recolhimento numa instituição cuja história se confunde com a própria história do burguês moderno, a família.

O burguês não trabalha para outrem. Mas também não trabalha para si, como entidade biológica. Trabalha para si como pessoa jurídica, como proprietário privado; trabalha para a propriedade considerada como tal, isto é, transformada em dinheiro; trabalha para o capital. [...] Em outras palavras, o trabalhador burguês pressupõe – e condiciona – uma abnegação da existência humana; o homem se transcende, se suplanta, se projeta longe de si mesmo ao projetar-se na ideia da propriedade privada, do capital, que – embora sendo produto do proprietário – torna-se independente dele e o sujeita, assim como o senhor sujeitava o escravo, apenas com uma diferença: agora, a sujeição é consciente e livremente aceita pelo trabalhador. (Convém observar que, tanto para Hegel quanto para Marx, o fenômeno central do mundo burguês não é a sujeição do operário, do burguês pobre, pelo burguês rico, mas a sujeição de ambos pelo capital). (KOJEVE, 2002, p. 183)

O mundo burguês é aparentemente um aglomerado de proprietários privados isolados uns dos outros sem verdadeira comunidade. Nada se acha mais distante da

“cidadania burguesa” do que a resolução do abismo entre Estado e sociedade através daquele “sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza” (NIETZSCHE, 2007, p. 52) - tão caro à tragédia dionisíaca. Não se chega à cidadela burguesa senão com sentimentos de ansiedade religiosa afugentados pela intensa atividade profissional, através da qual o homem biológico consagra suas ações e sacrifica seus desejos em prol de seu *avatar* mais íntimo: a pessoa jurídica, o proprietário privado, melhor dizendo, a propriedade privada enquanto tal, o próprio trabalho armazenado na forma de capital. Com estas fórmulas eles souberam produzir e exportar, como tão bem notou Weber, “estes santos autoconfiantes, que podemos redescobrir nos rijos mercados puritanos da era heróica do capitalismo, e, em exemplos isolados, até o presente” (WEBER, 1981, p. 77). A propriedade privada é aí o monumento legítimo de um livre-arbítrio em excesso, e Hegel soube notar como a razão prática kantiana e os laços abstratos do direito civil moralizaram de maneira imperfeita a vontade individual – “moralizando” de maneira perfeita, em seu lugar, a propriedade. No mundo moderno, o homem privado feito pessoa jurídica ganha demasiada importância para acumular a “função” cidadão. Por isso é que “o universal e o singular se opõem na realidade, em vez de se confundirem harmoniosamente, como no mundo antigo. Assim sendo, o governo deixa de ser a expressão de todos, surge como tendo uma existência independente” (HYPLLITE, 1988, p. 99). A resposta à impossibilidade de uma democracia grega é o monarca, a lei encarnada, o Estado realizado sob a forma de uma vontade pessoal.

Uma vez que as nações são formadas pela extensão e a multiplicação das famílias, as pessoas de cada família aparecem novamente como vontades individuais em presença de pessoas de outras famílias. E fatalmente estas vontades tendem a procurar uma nova forma de unidade; daí a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), que Hegel distingue com clareza do Estado. Com efeito, é no Estado [...] que a vontade de cada cidadão assume sua liberdade plena na universalidade da lei e da vida cívica. É o Estado que dá ao homem a plenitude da vida e da liberdade. Cada cidadão se liga ao Estado não por seu caráter de auidade pessoal e individual, mas por seu caráter de humanidade e de universalidade. (JAURÈS, 1927, p. 75, tradução nossa)

Hegel lia, portanto, a história da humanidade como realização da identidade substancial das diferenças subjetivas no seio daquele Estado cuja absolutização caracterizou primordialmente a Antiguidade. O Estado antigo, porque articula o primado do todo em relação à parte, e do universal sobre o particular, da identidade sobre a diferença, realizaria neste movimento a essência do próprio político. Isso terá o

sentido de dizer que a Cidade verdadeira é a Cidade que consuma um Estado ontologicamente antiindividualista. Ou seja, para Hegel, a afirmação anti-política do indivíduo “é condicionada pela subordinação política do cidadão à Cidade, o individualismo, originariamente não-político, está condenado a negar-se em sua vã absolutização política na opressão dos indivíduos pela falsa totalidade do Estado” (BOURGEOIS, 2004, p. 91). Naturalmente, daí decorre um duplo aspecto do individualismo moderno (que talvez destaque a tardia atualidade do pensamento revolucionário francês), e que aponta para a falência de uma sociedade que tenta erigir-se como tal na forma de um Estado amparando o campo político em uma miscelânea de indivíduos atomizados: um primeiro aspecto é a justificativa de que o cidadão se afirma tanto mais cidadão quanto mais se afirma como homem na liberdade da pessoa moral kantiana; segundo, a defesa liberal de uma afirmação comunitária do indivíduo, segundo a qual a comunidade se afirma tanto mais quanto mais se afirma dentro dela o indivíduo. Duplo paradoxo, se acaso sustentamos em Hegel que o indivíduo é fundamentalmente social, e que é na verdade seu ser social o liberador da sua individualidade.

Uma vez arrancado do domínio da totalidade substancial da família, introduzido no meio solidarizante da divisão do trabalho, o indivíduo, à medida que reproduz a vida e satisfaz suas necessidades em um nível econômico, afirma um interesse geral e um universal, ainda que, de certo modo, à revelia de si. Mas assim que o indivíduo se eleva, “no término do processo social, ao para-si de uma solidariedade desejada (na vida corporativa), esse universal é afirmado pelo indivíduo a título de condição da libertação de sua iniciativa singular” (BOURGEOIS, 2004, p. 96). Do que decorre que a sociedade civil se constitua como uma espécie de Outro real do Estado, e promova, no jogo identidade/diferença, todo/indivíduo, um indivíduo que, enquanto cidadão (ou seja, em sua forma política) se vê submetido à Cidade. Em suma, sociedade civil e Estado, pensadas como formas de negação do privatismo da família, estarão empiricamente diferenciadas à luz do conceito que opõe uma universalidade abstrata da primeira à universalidade concreta do segundo.

Com efeito, o Estado é a vontade livre, conteúdo primeiro do espírito objetivo, então objetivada concretamente e não mais abstratamente numa objetividade sem subjetividade (a propriedade ou o direito), depois numa subjetividade sem objetividade (a moralidade) e, por fim, numa objetividade-subjetividade puramente subjetiva (a família) ou objetiva (a sociedade). Mas, como a vontade de sentido comunitário-

estatal só pode realizar-se plenamente e existir empiricamente [...] numa e como uma vontade empírica singular (não poderia existir, para Hegel, vontade coletiva imediata), a vontade estatal só existe na e pela vontade de um príncipe. (BOURGEOIS, 2004, p. 145)

Nos *Princípios da Filosofia do Direito* temos a defesa da monarquia constitucional assentada em uma soberania que existe na pessoa do monarca, como personalidade do todo e na realidade conforme ao seu Conceito, quer dizer, como verdadeira totalidade orgânica em si mesmo desenvolvida. Segundo Hegel, a soberania tornada existência autônoma será a essência do Estado encarnada no monarca; um monarca como o instrumento humano que realiza a vontade geral. Naturalmente, o Estado consumado, o Estado do fim da história, o Estado seguro de si em questão não será a conjunção de indivíduos-átomos (em Aristóteles, por exemplo, conforme à ordem natural, a cidade tem precedência sobre o indivíduo ou, em uma expressão lógica, o todo é anterior à parte). Aqui, o Estado é um Estado orgânico (HEGEL, 1997, p. 231).

Realizar uma narrativa do Estado nesses moldes, diria Foucault, pode delimitar previamente o próprio conteúdo temático da análise porque a análise não requer ir além das instituições. Não se passa para fora das fronteiras da instituição, não se descentraliza a problemática da instituição. Parte-se do Estado em sua estrutura, em sua densidade institucional, “do espírito mundial ou de outro fantasma metafísico qualquer” (MARX; ENGELS, 2005, p. 40) – como pensava o jovem Marx –, com o fim de identificar e reencontrar a necessidade lógica de cada uma de suas peças (FOUCAULT, 2008b, p. 157).

Embora a concepção hegeliana de Estado fosse combatida por Marx, em razão dos entraves sociais incontornáveis enquanto as relações de produção do capitalismo moderno fossem mantidas; embora ele estivesse ciente de que a sociedade civil, base da produção e intercâmbio da superestrutura idealista, esteve historicamente ligada ao aparecimento da burguesia; enquanto essa “contradição entre Estado e sociedade civil permanecia nos quadros de um problema de ordem política” (ENDERLE, 2010, p. 26), Marx parecia oscilar entre Rousseau e os pressupostos ontológicos da especulação hegeliana. Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, mostra-se ainda atraído pela ideia de um socialismo no seio do qual algumas reformas políticas fariam convergir para algo como o aprimoramento de uma democracia. Tratava-se de uma sorte de polarização entre Estado e aquela concepção de sociedade civil do XVIII.

Sobretudo após *A ideologia alemã*, a crítica a Hegel sofre uma guinada. Não mais crítica direta à universalização do Estado, ou ao modelo prussiano de Estado, e sim uma ruptura com fundamentos. “Conseqüentemente, não se tratará mais de buscar uma resolução *política* para além da esfera do Estado abstrato, mas sim uma resolução social para além da esfera abstrata da política” (ENDERLE, 2010, p. 26). O passo essencial para essa descontinuidade é a percepção de que a “anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 2008, 47), essa percepção abre caminho para a introdução do conceito de ideologia. Logo, será a sociedade civil o verdadeiro cenário da história, mais ainda, é da sociedade civil em sua relação com o modo de produção da vida material que se fará a história. Como é na história da estrutura econômica da sociedade que se encontra a “base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política” (MARX, 2008, 47), é também aí que se originam as formas ideológicas sob as quais os indivíduos adquirem consciência. Isso implica que a noção hegeliana de Estado como totalidade racional retorna ao texto marxiano com a roupagem de um Universal ideológico. Para Zizek,

assim que tentamos conceber a ordem social existente como uma totalidade racional, temos que incluir nela um elemento paradoxal que, sem deixar de ser seu componente interno, funciona como seu sintoma – subverte o próprio princípio racional universal dessa totalidade. Para Marx, esse elemento “irracional” da sociedade existente era, é claro, o proletariado.<sup>2</sup>

Com Marx (como em São Tomás), impomo-nos um paradoxo. O materialismo histórico resiste à tentativa de qualificá-lo em termos de realismo ou nominalismo. O Estado existe não como uma entidade abstrata, nem exatamente como um conceito: o Estado é um tipo de realidade que só é possível sob a condição de que os indivíduos que dele participam não estejam cientes de sua lógica própria. Um “tipo de realidade *cuj*a *própria consistência ontológica implica um certo não-conhecimento de seus participantes* – se viéssemos a ‘saber demais’, [...] essa realidade se dissolveria”<sup>3</sup>. O Estado é um erro em vias de ser corrigido, é isso, mais ou menos, o que encontramos no *Manifesto*: “Quando [...] desaparecerem os antagonismos de classes e toda a produção

---

<sup>2</sup> *Um mapa da ideologia* / Theodor W. Adorno... [et al]; org. Slavoj Zizek; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 307, 308.

<sup>3</sup> *Um mapa da ideologia* / Theodor W. Adorno... [et al]; org. Slavoj Zizek; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 305.

for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder político perderá seu caráter político” (MARX; ENGELS, 2005, p. 59).

Façamos o esforço para voltar a Foucault, porque parece-nos que a analítica do poder foucaultiana busca escapar ao modelo jurídico da soberania estatal, dentre outras razões, porque tal narrativa, fazendo da lei ou da guerra a manifestação originária do poder, assume para si imediatamente o objetivo de explicar a gênese ideal do Estado e dos grandes aparelhos do poder. Mas, se partindo da hipótese de que mecanismos de poder são estratégias globais que perpassam e utilizam táticas microfísicas de atuação – ou seja, supondo que não subsista certa unidade matricial da qual derivam todas as formas de poder, mas sim relações de força que se deixam valer em sua multiplicidade, diferença e, logo, reversibilidade –, qual seria então a história que se pode fazer das tecnologias de poder, ou melhor, dos procedimentos de governo em sua positividade?

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault traz algumas questões que encadearão algumas de suas aulas no *Collège de France* no ano de 1976. Qual o lugar de nascimento deste discurso histórico-político que elege a batalha, a contradição em sua estrutura binária, a guerra como que encoberta pela paz aparente, como fundamento e lógica interna das relações sociais? Como e onde nasce a narrativa da contradição como motor das instituições e da ordem estatal? A que tipo de vontade de verdade este gênero de filosofia da história atende historicamente e o que ele endereça? O discurso histórico-político, o historiador partidário, que se aproximaria bastante do historiador *crítico* de Nietzsche, empreende, em sua narrativa, “explodir e dissolver um passado [...]; ele alcança tal efeito conforme traz o passado diante do tribunal, inquirindo-o penosamente e finalmente condenando-o” (NIETZSCHE, 2003, p. 30). Para Foucault, tratar-se-ia aqui, e como tentativa de curto-circuitar o sistema histórico do *jusnaturalismo*,

[...] de redescobrir o sangue que secou nos códigos, e, por conseguinte, não, sob a fugacidade da história, o absoluto do direito: não reportar a relatividade da história ao absoluto da lei ou da verdade, mas, sob a estabilidade do direito, redescobrir o infinito da história, sob a fórmula da lei, os gritos de guerra, sob o equilíbrio da justiça, a dissimetria das forças. (FOUCAULT, 1999, p. 66)

É justamente do lado desta narrativa histórico-política, do lado de uma história-insurreição, que se coloca, segundo Foucault, o discurso revolucionário – o da Inglaterra no século XVII e o da França, e da Europa, no século XIX. É a partir desta linhagem

que emergem os projetos revolucionários de redenção do destino, de supressão das injustiças do passado pela via histórica. Que seria a prática, o projeto e a narrativa revolucionárias, Foucault propõe, sem a vontade de reativar essa guerra por detrás de um saber histórico preciso, sem a utilização desse saber como elemento tático, sem o objetivo de um deslocamento definitivo no exercício do poder? Mas ele levanta ressalvas, certamente muito mais críticas ao marxismo acadêmico da França pós-68 do que à filosofia de Marx.

Ele diz, ao mesmo tempo em que o discurso da luta de classes rompe com os mitos de fundação que constituíram a identificação povo/monarca, nação/soberano; ao mesmo tempo em que desmontam a soberania entendida como força de coesão de um conjunto em uma unidade entendida como a unidade da Cidade, do Estado; embora apreenda a história menor dos vencidos, dos oprimidos; por outro lado, esta história dialética viria operar uma codificação ou relativa pacificação na narrativa da luta fundamental.

A dialética bem pode parecer, à primeira vista, ser o discurso do movimento universal e histórico da contradição e da guerra, mas creio que na verdade ela não é de modo algum sua validação filosófica. [...] No fundo, a dialética codifica a luta, a guerra e os enfrentamentos dentro de uma lógica [...] da contradição; ela os retoma no duplo processo da totalização e da atualização de uma racionalidade que é a um só tempo final, mas fundamental, e em todo caso irreversível. Enfim, a dialética assegura a constituição, através da história, de um sujeito universal, de uma verdade reconciliada, de um direito em que todas as particularidades teriam enfim seu lugar ordenado. A dialética hegeliana e todas aquelas, penso eu, que a seguiram devem ser compreendidas [...] como a colonização e a pacificação autoritária, pela filosofia e pelo direito, de um discurso histórico-político [...]. A dialética colonizou esse discurso histórico-político que fazia, às vezes com estardalhaço, em geral na penumbra, às vezes na erudição e às vezes no sangue, seu caminho durante séculos na Europa. A dialética é a pacificação, pela ordem filosófica e talvez pela ordem política, desse discurso amargo e partidário da guerra fundamental. (FOUCAULT, 1999, p. 68-99)

#### **4. O Estado que não existe**

Qual será, novamente, a história que se pode fazer desses diferentes *acontecimentos*, dessas diferentes *práticas*, desses *jogos de poder e saber* que se pautam por coisas que receberam o nome de delinquência, sexualidade, Estado? Foucault parte da opção, ao mesmo tempo teórica e metodológica, da inexistência dos universais.

Um método como esse consiste em passar por trás da instituição a fim de tentar encontrar, detrás dela e mais globalmente que ela, o que podemos chamar *grosso modo* de tecnologia de poder. Assim, essa análise permite substituir a análise genética segundo a filiação por uma análise genealógica (não confundir gênese e a filiação com a genealogia), uma análise genealógica que reconstitui toda uma rede de alianças, de comunicações, de pontos de apoio. (FOUCAULT, 2008b, p. 157)

O Estado não existe propriamente, porém um concurso de práticas históricas fez com que isto, que continua não existindo, se tornasse uma coisa. O que não significa dizer que se trata de mera aparência ou produto de ideologia. Tal como “o” Poder, o Estado também talvez não exista. Sem dúvidas, diria Foucault, “devemos ser nominalistas” (FOUCAULT, 1977, p. 89).

Portanto, primeiro descentramento operado pela genealogia: descentramento da problemática da instituição (FOUCAULT, 2008b, p. 157), substituição de uma análise da origem da instituição, por uma genealogia das tecnologias de poder. E quando se diz “tecnologias de poder” é preciso ter em mente que há um jogo de comunicações, de pontos de apoio, que – ao invés de fazer emergir isoladamente um objeto, como a sexualidade; um sujeito, como o delinquente; uma estrutura institucional, como o Estado – serviram na verdade de condições de possibilidade para o aparecimento desses objetos.

Segundo descentramento, passagem ao exterior em relação à função, substituição do “ponto de vista interno da função pelo ponto de vista externo das estratégias e táticas” (FOUCAULT, 2008b, p. 158). Seja, por exemplo, o caso da prisão. Pode-se fazer uma história das prisões sem ir além do projeto inicialmente implantado, revelar quais foram os requisitos e as funções visadas, definir quais eram os ideais conduzidos pelo *Panóptico* de Bentham, por exemplo. Pode-se, de outro modo, estabelecer o saldo entre o previamente idealizado e o que se desdobrou efetivamente, para daí perceber que a prisão não foi pensada de acordo com os “sucessos e fracassos da sua funcionalidade, mas que ela se inscreve na verdade em estratégias e táticas que se apoiam até mesmo nos próprios déficits funcionais” (FOUCAULT, 2008b, p. 158). Pode-se fazer uma história das utopias sociais segundo seu funcionamento interno, estabelecer as diferentes formas de análise ou de sistema socialista ao longo do século XIX, percorrer o falanstério de Fourier e a colônia metropolitana de Owen, criar um balanço funcional entre Marx e o stalinismo. Mas também é possível empreender uma

sorte de análise estratégica assumindo um ponto de vista abrangente que salte para fora das relações entre o Estado e a história do comunismo.

Terceiro descentramento, o que mais nos interessa: passagem ao exterior em relação ao objeto, ressituar o objeto “do ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos de saber” (FOUCAULT, 2008b, p. 159) O Estado não é um universal, nem uma estrutura que abarca a totalidade das relações de força. Fazer uma genealogia do Estado, aos olhos de Foucault, é percorrer o lento processo de “governamentalização” dos Estados administrativos, a partir dos séculos XV e XVI; o provável desbloqueio da “arte de governar”, em decorrência da “percepção dos problemas específicos da população” e do “isolamento desse nível de realidade que se chama economia”(FOUCAULT, 2008b, p. 138); e a consolidação do processo, com o aparecimento do Estado de polícia e do Estado liberal.

Quis estudar a arte de governar, isto é, a maneira pensada de governar o melhor possível e também, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar. Ou seja, procurei apreender a instância da reflexão *na* prática de governo e *sobre* a prática de governo. Em certo sentido, se vocês quiserem, o que eu quis estudar foi a consciência de si do governo [...]. Gostaria de tentar determinar a maneira como se estabeleceu o domínio da prática do governo, seus diferentes objetos, suas regras gerais, seus objetivos de conjunto a fim de governar da melhor maneira possível. Em suma é, digamos, o estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política. (FOUCAULT, 2008a, p. 4)

Assim, analisar o Estado é passar ao exterior do próprio objeto. O que toma o centro das análises genealógicas é, na verdade, uma mecânica de poder bastante singular, que Foucault denomina “governo”, e que “tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2008b, p. 143).. Há de se fazer uma história do Estado que fuja ao nível de abrangência de um universal, que recuse o corte micropoder/macropoder, infraestrutura/macroestrutura, e que, neste sentido, venha a ser uma história das práticas refletidas dos homens em relação ao governo, ou seja, em relação ao Estado como *práxis*.

Mas será de fato possível passar ao exterior do próprio Estado? Será que ao invés de tomar o Estado como um universal político que precisa ser decomposto historicamente, seria possível abordar o Estado através do seu desenvolvimento difuso, da história do seu funcionamento, da maneira como se pensou o poder governamental?

E teria este funcionamento um reflexo adequado nas artes de governar? O Estado, enquanto um domínio móvel, possa talvez ser tomado no seu devir caso se procure estabelecer a racionalização que cingiu as práticas governamentais ao longo da história. “Afim de contas, o Estado talvez não seja mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida do que se imagina. Talvez” (FOUCAULT, 2008b, p. 144).

## Referências

- BOURGEOIS, B. *Hegel – Os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- DE LIBERA, A. *La querelle des universaux*. Paris ; Éditions du Seuil, 1996.
- DO NASCIMENTO, C. A. R. “A querela dos universais revisitada”. In: Cadernos PUC 13, São Paulo, EDUC, 1983.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria E. Galvão – São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria T. da C. de Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições do Graal, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 36. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HYPOLLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José M. Lima. Lisboa: Edições 70, 1988.
- JAURÈS, J. *Les origines du socialisme allemand*. Trad. Adrien Veber. Paris: Les Écrivains Réunis, 1927.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle [et al]. São Paulo : Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva : da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

- ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social*. Trad. Antonio de P. Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- Um mapa da ideologia / Theodor W. Adorno...* [et al]; org. Slavoj Žižek; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 2ª ed. São Paulo: Pioneira, 1981.
- WEIL, E. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações Editora, 2011.