

## LIBERDADE E IGUALDADE: DA ABSTRAÇÃO À CONCREÇÃO

Jair Pinheiro\*

**RESUMO:** Este artigo, dividido em duas seções, na primeira, analisa-se o conceito de liberdade jurídica como efeito do processo histórico de abstração do produtor direto (separação entre vontade e potência), na segunda, examina dedutivamente a possibilidade de desenvolver um conceito de liberdade concreta com base nas indicações de Marx sobre a possibilidade histórica do comunismo.

**Palavras-chave:** Liberdade. Igualdade. Marxismo.

**ABSTRACT:** This article, divided into two sections, the first, analyzes the concept of legal freedom as an effect of the historical process of direct producer abstraction (separation between will and power) in the second, examines deductively the possibility of developing a concept of concrete freedom on the basis of Marx's statements on the historical possibility of communism.

**Keywords:** Freedom. Equality. Marxism.

Liberdade é uma palavra que transborda sua função de substantivo em qualquer frase, ela se identifica quase imediatamente com a ideia-força de que é suporte. Basta evocar a liberdade (disso ou daquilo) para que os interlocutores convirjam entusiasmados ou contrariados para um consenso, pois ninguém quer aparecer como inimigo da liberdade, além daquele sentimento secretamente alimentado de que se se admite hoje alguma restrição à liberdade, pode-se amanhã ser vítima dessa mesma restrição.

Esta ideia-força está subjacente e anima o debate político na atualidade. A rigor, o estatuto que ela adquire data do pós-guerra, quando líderes políticos e intelectuais liberais, secundados por excomunistas arrependidos (Saunders, 2008), passam a denominar o Ocidente “o mundo livre”, por oposição aos países que estariam por trás da “cortina de ferro”, para referir-se ao Leste europeu. Nos anos de 1980 essa ideia-força

<https://doi.org/10.36311/0102-5864.2016.v53n1.07.p99>

\* Professor do Depto. de Ciências Políticas e econômicas da UNESP/Marília e pesquisador do NEILS – Núcleo de Estudos de Ideologias e Lutas Sociais e do grupo CPMT – Cultura e Política do Mundo do Trabalho. E-mail: pinheiroj@uol.com.br

ganha novo impulso com as políticas neoliberais protagonizadas pelos governos de Reagan, nos EUA, e Thatcher, na Inglaterra. Esta última se notabilizou por frases de efeito contra o consenso social-democrata do pós-guerra, entre as quais, a de que “Não existe essa coisa de sociedade. Existem indivíduos, homens e mulheres, e existem as famílias.”.

Doravante, a figura do indivíduo e sua suposta liberdade natural (discuto mais adiante seu caráter histórico) é elevada à condição de panaceia que justifica toda política pró-Occidente, em nível internacional, e pró-mercado, em nível interno; os juízos sobre os nada eventuais danos colaterais (morticínio e miséria) provocados por tais políticas são atenuados pela defesa do que se considera o objetivo maior, a liberdade individual; ainda que esta liberdade não contemple a uma multidão de indivíduos que não dispõem dos meios para exercê-la.

É neste contexto de viragem ideológica que Bush filho se sente à vontade para invadir o Iraque, em 2003, e provocar o maior morticínio do século XXI, sob a alegação de que levaria a liberdade ao povo iraquiano; colonistas e leitores justificam o genocídio contra o povo palestino, praticado pelo Estado de Israel, com o discutível argumento de que este país é uma ilha de democracia cercada de intolerância por todos os lados; a imprensa se cala diante do conluio entre Estado e narcotráfico no México e na Colômbia (Martínez e Colussi, 2012), este último ocupado por 7 bases militares dos EUA, países onde o assassinato de opositores é o método ordinário de fazer política, enquanto voltam suas baterias contra a Venezuela, onde um líder opositor é preso, sob acusação formal de estímulo ao terrorismo, em manifestações nas quais

Hubo "43 personas fallecidas, 878 lesionados y (...) fueron aprehendidas 3.351 personas de las cuales solo quedan privadas de libertad 41", indicó la Fiscal Luisa Ortega durante una rueda de prensa el 12 de febrero el 2015, en la que ofreció un balance de la actuación del Ministerio Público (MP) en relación con los casos que surgieron de aquellos incidentes. "De los privados de libertad 27 son civiles y 14 funcionarios policiales y de la Fuerza Armada nacional Bolivariana (FANB)", añadió. La Fiscal señaló que de los 43 fallecidos 33 son civiles y 10 pertenecían a distintos cuerpos policiales y a la FANB, que prestó apoyo en aquellos días a través de la Guardia Nacional Bolivariana (GNB, policía militarizada). En cuanto a los 878 lesionados, 600 fueron civiles y 278 pertenecientes a cuerpos de seguridad. Ortega reveló que de las 3.351 personas detenidas en aquellos días "1.436 fueron sobreseídas, 1.402 acusadas, 6 están con archivo fiscal y 507 todavía están en el proceso de investigación."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Pedro Rodríguez Rojas, *Cronología y balance de las guarimbas en Venezuela*. Disponível em: [www.aporrea.org/actualidad/a203084.html](http://www.aporrea.org/actualidad/a203084.html)

Passado o ciclo de manifestações, os fatos foram investigados, resultando na condenação de Leopoldo López. Tanto a investigação quanto o número de policiais mortos tornam discutível a tese, alardeada pela imprensa, da repressão brutal de manifestações (supostamente pacíficas) que ocorreram naquele país de fevereiro a abril de 2014. A diferença de tratamento é justificada com base na alegação de que no México e na Colômbia haveria respeito às liberdades individuais, ainda que prejudicadas pelo alto índice de criminalidade, enquanto estas estariam sob grave ameaça por parte do Estado na Venezuela.

Não me dedicarei ao exame desses fatos, cito-os apenas para ilustrar o uso político da bandeira de liberdade individual para legitimar governos que adotam políticas pró-mercado e deslegitimar os que preconizam outros modelos de desenvolvimento, independentemente de outras variáveis de análise, por um lado, e, por outro, oferecer algumas referências empíricas que estão na base da crítica teórica que desenvolvo neste ensaio. Assim sendo, adiantando minha tese, já enunciada no título, é a de que a crítica ao caráter abstrato da liberdade jurídica requer, como consequência lógica e material, uma concepção concreta de liberdade. Para cumprir este objetivo, na primeira seção apresento uma breve exposição do conceito de liberdade na visão liberal, incorporado pela teoria da constituição e, na segunda, uma crítica deste conceito e a definição do conceito alternativo.

### Liberdade e igualdade: o par perfeito

O debate teórico contemporâneo faz parecer inútil buscar na história a origem da preocupação com a liberdade, pois sendo ela natural, sua origem está na própria natureza das coisas. Nada mais equívoco do que essa suposição. Não é o gosto pela origem, em seu sentido cronológico, o meu interesse; mas o tipo de sociedade que deu origem à liberdade como um valor e como fato jurídico, pois os antigos não conheciam “(...) nem a liberdade de vida privada, nem a liberdade de educação, nem a liberdade religiosa. A pessoa humana tinha muito pouco valor perante essa autoridade santa e quase divina que se chamava pátria ou Estado. O Estado não tinha apenas, como em nossas sociedades modernas, o direito de justiça em relação aos cidadãos. Podia punir sem que houvesse culpa, bastando que o interesse do Estado estivesse em jogo.” (Coulanges, 1975: 184).

Afastando desde já a polaridade Estado/indivíduo, porque mistificadora, móvel do pensamento liberal, polaridade que não tinha vigência na antiguidade, nem hoje, como terei oportunidade de desenvolver mais adiante, a relação entre Estado e indivíduo é uma

relação complexa e duplamente desigual entre uma estrutura jurídico-política, institucionalizadora de relações sociais de dominação, e indivíduos que ocupam diferentes posições (lugares) numa relação de dominação/subordinação determinada pela propriedade dos meios de produção. Embora essa desigualdade entre Estado e indivíduo apresente formas diferentes ao longo da história, ela tem um duplo caráter: por um lado, ainda que institucionalização dos interesses dos indivíduos que ocupam posição dominante na relação dominação/subordinação, portanto proprietários dos meios de produção, o Estado concentra o poder coletivo dos proprietários, em oposição ao poder individual de cada proprietário; por outro lado, enquanto institucionalização do poder coletivo dos proprietários, o Estado confronta os indivíduos membros das classes não proprietárias na condição de individualidades atomizadas e ocupantes da posição subordinada na relação dominação/subordinação.

Essa relação desigual entre Estado e indivíduos, na antiguidade, estava assentada num modo social de produção e reprodução da vida material e espiritual (doravante denominado apenas modo social de produção) em que a cidade se constitui, assinala Coulanges, uma espécie de federação de famílias e, estas, enquanto unidades autônomas econômica e socialmente constituídas de esposa, filhos, servos e clientes, eram chefiadas por um patriarca que tinha sob sua autoridade a religião e a justiça; patriarca que era o cidadão na assembleia da cidade. Claro está, portanto, que a assembleia (a forma institucional do Estado na Antiguidade) se relaciona apenas com os cidadãos (patriarcas), que têm poder absoluto no âmbito da família.

É este mundo antigo, organizado em torno da família enquanto unidade econômica e social, que ruíu num processo histórico de séculos, por efeito do desenvolvimento das suas contradições internas, da guerra e do comércio, dando lugar a outro modo social de produção, o feudal. A transição da antiguidade ao feudalismo se revestiu de uma multiplicidade de formas institucionais (Anderson, 1982), conforme a combinação em cada caso do impacto das guerras e do comércio na dissolução do modo de produção antigo, da apropriação da tradição cultural romana, da expansão do cristianismo com base no Código Justiniano por monarcas que buscavam ampliar seu império e da pretensão do papado à soberania universal.

A família é, então, substituída pelo feudo na condição de unidade econômica e social, feudo cujas fronteiras se alteram ao sabor de casamentos e guerras, num sistema de soberanias concorrentes entre diferentes dinastias e, entre estas e o papado, com sua pretensão de soberania universal. Sendo o príncipe a autoridade soberana, a liberdade é

referida como direito de autogoverno reivindicado pelas classes proprietárias urbanas (o burgo).

Apesar da multiplicidade de formas institucionais, todas assumiam como natural a estrutura de desigualdade nas relações sociais de produção<sup>2</sup> (servidão e escravatura), a vassalagem como instrumento de lealdade e obrigação e o pátrio poder no âmbito da família, como unidade econômica e social integrante do feudo, de modo que a transição do modo de produção dominante na antiguidade para o feudal, na Idade Média, não alterou o fato de que a figura do indivíduo continuava subsumida à categoria de pertencimento social. Assim, quando Skinner assinala que “Tinham-se tornado, as cidades italianas, “tão desejosas de liberdade” que se converteram em repúblicas independentes; cada uma delas era governada “pela vontade dos cônsules mais que dos príncipes”, a quem “trocavam [do cargo] quase que anualmente, a fim de garantir que fosse controlado se “apetite de poder” e preservada a liberdade popular.” (Freising *apud* Skinner, 2003: 25) está se referindo não a uma generalidade de indivíduos juridicamente iguais e opostos a uma autoridade centralizada que, aliás, nem existia; mas à oposição das classes proprietárias urbanas às pretensões dos príncipes de manterem seu poder originário sobre os burgos.

Ou seja, a figura do indivíduo tal como a entendemos hoje, desvinculada de suas categorias de pertencimento social para efeito jurídico, ainda não havia feito sua aparição na história e, quando o faz, é como efeito da revolução burguesa, portanto, da transição do modo social de produção feudal ao capitalista; motivo pelo qual não é teoricamente sustentável pretender fundar a ideia moderna de liberdade numa natureza humana que teria aberto caminho na história por força de uma razão que operaria às costas dos homens e das mulheres que fizeram essa história, por certo não em condições de sua escolha, mas naquelas legadas pelas gerações anteriores, diria Marx (1997).

O caminho das revoluções não é reto, tampouco plano o terreno sobre o qual se movem. A transição do feudalismo ao capitalismo, que significou a transição do direito senhorial para o burguês para efeito da reflexão aqui desenvolvida, se processou ao longo

---

<sup>2</sup> Uma das acepções da palavra relação é “vinculação de alguma ordem entre as pessoas, fatos ou coisas”, conforme o Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa. Relações sociais de produção pode significar, então, o vínculo econômico entre pessoas que ocupam lugares distintos (proprietários e não proprietários) em relação à coisa que os vincula (os meios de produção) com vistas a dar efetividade ao fato da produção. O estatuto jurídico (prerrogativas, direitos e obrigações) desses lugares varia de acordo com o modo social de produção. Na tradição marxista, o conceito de relações sociais de produção resulta da pesquisa histórica, nada devendo à semântica, entretanto, para um ensaio que se localiza na intersecção entre a ciência política e o direito, essa observação é útil à inteligência do conceito.

de um período que vai do século XV ao XVIII. As revoluções políticas, como momento particular de um processo revolucionário de longo prazo, ocorridas na Inglaterra e na França, sintetizaram esse momento em que a unidade entre uma nova forma jurídica e uma nova forma social, estruturada por novas relações sociais de produção, proclamada pelos revolucionários, aparece claramente como produto da história, adquirindo paulatinamente na percepção das novas gerações a aparência de um dado natural à medida que a nova forma social (com suas relações sociais de produção típicas) se consolida, ao mesmo tempo em que o momento revolucionário que lhe deu origem vai se enfraquecendo na memória, seja pelo efeito natural do tempo transcorrido seja pelas pesquisas dos intelectuais ligados às novas classes dominantes, que privilegiam as relações lógicas na ordem do pensamento como explicação da história em detrimento das lutas políticas ocorridas.

Em seu estudo sobre a guerra civil da década de 1640 na Inglaterra, Hill afirma que,

Antes de começar a guerra civil, Carlos I advertira os partidários do Parlamento quanto ao perigo de que, “finalmente, o povo comum pudesse “proclamar as suas pretensões, chamar de liberdade à paridade e a independência,... destruir todos os direitos e propriedades, todas as distinções de famílias e mérito”. O poeta escocês Drummond teve o mesmo pesadelo três anos antes, perguntando “se essas comoções e discórdias não se dissolverão (sic) num *bellum civile*, e camponeses, rústicos, agricultores, vilões armados não terminarão tragando os nobres e fidalgos, invadindo as suas posses, juntando-se numa nova Liga e seguindo o nosso exemplo”. “Seguindo nosso exemplo”: encorajando a revolta, na Escócia e na Inglaterra, a pequena nobreza havia rompido os elos da cadeia, quebrando a hierarquia havia tanto tempo aceite (...). Muitos observadores temiam que o povo comum, abaixo da escala do pequeno proprietário (*yeoman*), se apresentasse na contenda como um terceiro partido.”, (2002: 41/2).

A advertência do rei não deixa dúvida de quais eram os partidos envolvidos na contenda: a nobreza, o Parlamento, representando a burguesia, e o povo comum, representado por várias seitas; assim como o objeto do conflito: a substituição do direito senhorial pelo direito burguês que, por ter a liberdade e a igualdade como valores centrais, representava à época, como representa ainda hoje, o risco de o povo comum “proclamar as suas pretensões, chamar de liberdade à paridade e a independência,... destruir todos os direitos e propriedades, todas as distinções de famílias e mérito”. Evidentemente, esse risco tem corolário distinto hoje. Se no século XVII os direitos que o rei temia serem destruídos eram os direitos senhoriais, hoje teme-se a destruição do direito burguês de propriedade, dos meios de produção, assinala-se, pois a propriedade pessoal que garante

autonomia ao seu detentor nunca foi contestada pelas lutas populares, por que é justamente o direito a essa autonomia o objetivo das lutas.

Para o caso da França, Tigar e Levy oferecem um quadro distinto, mas igualmente emblemático, dessa unidade entre forma jurídica e forma social com relações sociais de produção típicas num período revolucionário.

La Corona necesitaba a los financieros y los auxiliaba con la legislación; los financieros patrocinaban a los ideólogos del derecho natural y de la razón natural. En el siglo XVIII parecía factible forjar un entendimiento entre el poder regio y el financiero, en términos bosquejados por los juristas y exaltados por los filósofos. Todavía en 1790, un arreglo así ajustado a un régimen monárquico restringido, se discutía seriamente como modo de soslayar la revolución social que ya estaba en curso.” (1978: 224).

Ou seja, também na França (e pelo mesmo motivo) a presença do povo comum na cena revolucionária atrapalhava um compromisso entre nobreza e burguesia, não alcançado neste país, mas sim na Inglaterra em 1688. Para contornar essa incômoda presença popular,

En el contexto de los Estados Generales y algunos elementos de la nobleza se transformaron en una Asamblea Nacional con el cometido expreso de formular una constitución. La noche del 4 de agosto de 1789, en un decreto que finalmente se promulgó –tras amplios debates y la adición de enmiendas aclaratorias y comentarios – el 3 de noviembre siguiente, la Asamblea se pronunció respecto del tema del derecho de propiedad:

“La Asamblea Nacional cancela totalmente el régimen feudal, y decreta que todos los derechos y obligaciones, feudales y personales, tendientes... a la servidumbre... quedan abolidos sin indemnización, y todos los restantes se declaran rescatables, y que el precio y la forma de rescate se habrá de establecer por la Asamblea Nacional. Los derechos que no derogar por este decreto continuarán siendo sin embargo susceptibles de ejecución hasta tanto se haya efectuado su compensación.”

Los artículos siguientes abolían los derechos de los nobles de pescar cazar en cursos de agua y bosques, y el de instituir tribunales. (...). Los derechos de caza, pesca y justicia de los señores eran un estorbo anacrónico; su cancelación final simplemente facilitaba la reorganización de la teoría del derecho inmobiliario. (...). Cuando el comité sobre derechos feudales produjo finalmente su informe del 4 de septiembre, el propósito del decreto quedó más claro. La Asamblea debía aclarar, recomendaba el comité, que estaba cancelando las prerrogativas ilegítimas de la nobleza y creando un “derecho de propiedad” uniforme e indivisible: el derecho de usar y abusar de lo que se posee. El derecho de propiedad debía consistir en una relación entre una persona y una cosa, *persona* y *res*, todas las obligaciones personales vinculadas con la propiedad o con una posesión inmobiliaria no eran más que una deformación de esta idea jurídica. (*Id.*: 225/6)

Também na França não faltou quem advertisse para os riscos de o povo comum querer incluir suas pretensões na bandeira revolucionária de liberdade e igualdade.

“Estigmatizando os Jacobinos e os Montanhese em um *apelo a todos os republicanos da*

*França*, escrevia Brissot<sup>3</sup>, em outubro de 1792: “Os desorganizadores são os que desejam nivelar tudo, as propriedades, a riqueza, o preço dos gêneros, os diversos serviços devidos à sociedade”. (Soboul, 2007: 58). O terror que se segue e o desfecho da história todos conhecem, no limite do escopo deste ensaio cumpre apenas deixar assentado que a relação entre forma jurídica e relações sociais de produção não é contingente, mas necessária; necessidade derivada do fato de que apenas o direito senhorial permite a reprodução das relações sociais de produção feudais, assim como o direito burguês, das relações sociais de produção capitalistas. É essa necessidade, lógica por que antes imposta como necessidade material, que esteve na base do terror na medida em que os partidos envolvidos no conflito não encontravam condição de possibilidade institucional de consenso, uma vez que todo arranjo jurídico-institucional implicava redefinir a posição dos partidos (classes) nas relações sociais e produção. Do ponto de vista histórico, essa necessidade obrigou estender os direitos civis aos produtores diretos (o povo comum), condição para o desenvolvimento da, então, nova economia capitalista, uma vez que a compra e a venda livre da força de trabalho era o último elo para completar o ciclo da captura do próprio processo produtivo pela circulação mercantil e, assim, monetizar toda a economia. Não é ocioso assinalar que a monetização da economia é condição *sine qua non* para a extensão da forma contratual a todas as relações econômicas.

Investidos dos direitos civis no século XVIII, os produtores diretos passam a lutar por mais direitos (Saes, 2001), conquistando os direitos políticos no século XIX e, os sociais, no século XX<sup>4</sup>. Com isso, o povo comum assoma à cena política, provocando um debate teórico sobre os fundamentos da liberdade e os riscos da democracia, debate que dura até hoje.

A rigor, essa identidade entre liberdade jurídica e interesses burgueses não é estranha à melhor tradição do pensamento jurídico. Loewenstein assevera “(...) que el Constitucionalismo, producto del pensamiento racionalista y mecanicista de los siglos XVII y XVIII, no fue sino la revolución de una nueva clase social contra el tradicional

---

<sup>3</sup> Jacques Pierre Brissot, líder dos girondinos, defendia um compromisso com a nobreza sob a forma de monarquia constitucionalista, à semelhança do que ocorrera na Inglaterra.

<sup>4</sup> T. H. Marchall, em *Classe, cidadania e status*, tornou clássica na ciência política a periodização da extensão dos direitos civis no século XVIII, políticos, no século XIX e, sociais, no século XX, referindo-se especificamente ao caso da Inglaterra. Décio Saes (2001) oferece outra periodização para o caso brasileiro; além disso, predomina hoje na literatura uma conceituação diversa sobre o conceito de gerações do direito e a periodização da sua efetivação. Assim, essa citação é mais ilustrativa que demonstrativa, pois a ordem e cronologia do desenvolvimento do direito variam entre os países.



poder místico, tal como se hacía presente en la dominación de la sociedad estatal de la monarquía absoluta.” (1964: 25)

Antecipando elementos da crítica que desenvolverei na próxima seção, Loewenstein limita-se a uma constatação, sem poder explicar o fato constatado, limite que reside na ancoragem do poder no pensamento, abstraídas as relações sociais de produção que dão sentido a tal pensamento, o que lhe permite, como se pode deduzir da citação acima, supor uma periodização da história em duas épocas: na primeira o poder estaria assentado no misticismo, na segunda, na razão. É claro que toda classe revolucionária produz uma teoria da história (com uma racionalidade típica) justificadora das mudanças que promove, mas tal teoria seria um simples devaneio de uma imaginação fértil se não estivesse enraizada no lugar que esta classe ocupa nas relações sociais de produção.

Uma vez consolidada a revolução burguesa, com a extensão dos direitos civis aos produtores diretos, o problema da liberdade se desloca da relação entre a nobreza e a burguesia para a relação entre esta, a classe dominante do novo modo social de produção, e o proletariado, a classe dominada, como tema próprio da questão democrática. Dada a extensão do debate sobre a questão, seu exame requer um trabalho com escopo próprio, o que foi realizado por Macpherson (2003), em quem me apoio nos parágrafos seguintes.

Macpherson examina a literatura anglo-saxã segundo o recurso heurístico de quatro<sup>5</sup> modelos de democracia, por ele concebidos. O modelo 1, extraído das teorizações de Jeremy Bentham e James Mill, se caracteriza pela preocupação em estabelecer um arranjo institucional de proteção do homem de mercado<sup>6</sup>, já que o sujeito da democracia (o homem) é concebido pelos autores como consumidores e apropriadores maximizadores de seus interesses no mercado, o *locus* da liberdade individual. Macpherson desdobra em A e B o modelo 2, que concebe a democracia como um arranjo político-institucional que tem por fim o desenvolvimento social e moral dos indivíduos, sendo o modelo 2A extraído das teorizações de John S. Mill que, imbuído da preocupação de evitar que o Estado adotasse uma política de classes, inviabilizando o que considerava o fim próprio da democracia, propõe que

(...) todos, con algunas excepciones, deberían tener un voto, y algunos deberían tener varios votos. (...). Pero en El gobierno representativo (1861)

---

<sup>5</sup> O modelo 4, participativo, não será referido aqui por ser estranho à tradição liberal, embora Macpherson nela o inclua.

<sup>6</sup> Não é ocioso assinalar que esta visão tem forte afinidade com as teorizações de Tocqueville que, embora autor francês, escreve sua obra máxima *A democracia na América* como relato de sua viagem aos EUA.

aducía que a algunos se les debían darles varios votos y a otros excluirlos de toda posibilidad de votar. Las exclusiones reflejan la aceptación por parte de Mill de las normas de la sociedad de mercado: los beneficiarios de las prestaciones a los pobres debían quedar excluidos porque habían fracasado en el mercado” (p. 77)

O modelo 2B é extraído das teorizações de John Dewey que, para alcançar o mesmo fim, propõe a socialização das forças de produção, entendendo-se socialização como coordenação entre as classes, com vistas àquele fim, e, forças de produção como a ciência e a tecnologia. Tal coordenação seria alcançada “(...) preferiblemente por acuerdo voluntario, quizá por conducto de un “consejo coordinador y director en el cual los capitanes de la industria y de las finanzas se reunirían con representantes del trabajo y con funcionarios públicos para plantear la reglamentación de la actividad industrial [...]” (p. 98)

O modelo 3, extraído das teorizações de Schumpeter<sup>7</sup>, denominado “elitista pluralista de equilibrio” por se caracterizar pela competição pelo voto entre elites dirigentes diversas (plurais), que oferecem diferentes mercadorias políticas.

“Las principales estipulaciones de este modelo son: en primero lugar, que la democracia no es más que un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos, no un tipo de sociedad ni un conjunto de objetivos morales, y, en segundo lugar, que el mecanismo consiste en una competencia entre dos o más grupos autoelegidos de políticos (élites), organizados en partidos políticos, a ver quién consigue los votos que les darán derecho a gobernar hasta las siguientes elecciones. El papel de los votantes no es el de decidir cuestiones políticas, y después elegir representantes que pongan en práctica esas decisiones. Así dice Schumpeter: “el papel del pueblo es el de producir un gobierno [...] el método democrático es el mecanismo institucional para alcanzar decisiones políticas en las cuales unos individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo.” (p. 103)

Este modelo de democracia é igualmente, um modelo de sociedade de homens supostamente nascidos livres, como dizem seus epígonos. Esta concepção de indivíduo tem como complemento uma definição de direitos subjetivos baseados em

(...) *disposições jurídicas*, isto é, normas abstratas com o conteúdo de que determinada situação, de fato, deva ter determinadas consequências jurídicas. A divisão mais corrente das “disposições jurídicas”, como em todas as ordens, é em normas “imperativas”, “proibitivas” e “permissivas”, das quais nascem os direitos subjetivos dos indivíduos de ordenar, proibir ou permitir aos outros determinadas ações. (Weber, 1999: 14).

---

<sup>7</sup> Schumpeter, Joseph. *Capitalismo e socialdemocracia* (1984) é a obra de referência de Macpherson. Essa obra desenvolve elementos já presentes em *Parlamento e governo na Alemanha reordenada*, de Max Weber (1993) e impacta obras de autores como Dahl (1997), *Poliarquia*; Tullock e Buchanan (2004), *The calculus of consent: the logical foundations of constitutional democracy*; e Levitsky e Way (2010), *Competitive authoritarianism*. Em todos, o acento é colocado no indivíduo como maximizador dos seus interesses, portanto, competitivo e, dessa premissa, deduz um arranjo institucional ótimo.

Enfim, uma definição de direito que só pode encontrar sentido e adquirir efetividade numa formação social estruturada pelas relações sociais de produção capitalistas caracterizadas pela compra e venda de força de trabalho, única condição possível de aplicar ao produtor direto este conceito de direito subjetivo.

Até aqui, procurei demonstrar que, se a liberdade é um desejo, *sui juris*, (Cf. Espinosa, 2003 e 1997), sua efetivação é socialmente determinada, segundo as relações sociais de produção dominantes em cada formação social. Esta última afirmação merece uma justificação teórica, pois há grande resistência entre os estudiosos fora do campo marxista em admitir a determinação econômica das relações sociais. Tal determinação resulta do fato de que os indivíduos nada mais são que personificações de categorias econômicas (Marx, 1988, cap. II), isto por que a primeira necessidade social a ser satisfeita é a produção dos seus meios de vida (Marx, 2007), o que implica a educação (no sentido forte de formação) dos indivíduos para alguma atividade do processo produtivo; educação que se realiza sob uma forma histórico-social (modo social de produção) determinada e a reproduz, forma esta que distribui os indivíduos em diferentes lugares nas relações sociais de produção conforme seu estatuto jurídico proprietário ou não proprietário em tais relações<sup>8</sup>. Com isso se descarta, por que sustentável apenas no plano ideológico, a concepção de economia como uma ciência do espírito (Dilthey, 2010) regulada pelo direito (ciência do dever) (Cf. Kant, 1971)) como conhecimento de um mundo exterior sobre o qual incide apenas a vontade livre, pois a universalização desta com estatuto jurídico é típica de uma forma social (capitalista) resultante do processo histórico, condicionada pela abstração do produtor direto, como desenvolvo mais à frente.

Nas sociedades pré-capitalistas o estatuto de homem livre não contemplava a todos, a revolução burguesa estendeu esse estatuto ideal a todos; entretanto, por que há uma diferença<sup>9</sup> entre a forma ideal e a real (material) (Cf. Marx, 1971), a realização da liberdade formal nas condições do modo social de produção capitalista é portadora de

---

<sup>8</sup> Advirta-se que os dois lugares de proprietários e não proprietários são estruturantes de todas as demais relações, mas estão longe de esgotar a variedade de condições econômicas engendradas pela divisão social do trabalho no capitalismo; divisão que gera defasagens entre propriedade jurídica e propriedade econômica real (poder real difuso de determinar não diretamente o uso, mas as condições de possibilidade do uso da propriedade através de instrumentos econômicos), de modo que um título jurídico de propriedade pode subordinar (em graus diversos) o proprietário a um poder econômico mais ou menos difuso de outros proprietários, conforme o porte da propriedade e o setor de atuação, assim como o lugar de não proprietário apresenta variação de condições conforme a demanda de força de trabalho. A este respeito, veja-se Poulantzas, Nicos. *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

<sup>9</sup> Em *Contribuição para a crítica da economia política*, publicada em 1859, Marx utiliza a palavra diferença, sem especificar o tipo de diferença; mas tal diferença é tratada como contradição no livro I d' *O Capital*, publicado em 1867.

uma heteronomia interna que transforma a liberdade formal dos produtores diretos em subordinação (não liberdade, portanto), como desenvolvo na próxima seção.

Da abstração à concreção

Na seção anterior expus uma espécie de sobrevoo (pois o espaço de um ensaio não permite mais que isso) do processo histórico, à luz do conceito de modo social de produção, que antecede a ideia burguesa de liberdade abstrata, procurando demonstrar que o desejo de liberdade é próprio da natureza humana, mas que sua forma social é histórica, nada devendo a leis naturais ou ao desenvolvimento do espírito. Nesta seção desenvolverei a crítica a essa ideia de liberdade abstrata e um argumento a favor do conceito de liberdade concreta, supondo ambos (crítica e conceito) como subjacente à teoria social de Marx.

A abstração tem um acento positivo no pensamento liberal, pois ela é uma espécie de garantia da liberdade e da igualdade.

Para todos eles – Weber se referia aos príncipes, hierarcas, déspotas e demagogos – constitui um obstáculo a contradição inevitável entre o formalismo abstrato da lógica jurídica e a necessidade de cumprir postulados materiais por meio do direito, pois o formalismo jurídico específico, ao fazer funcionar o aparato jurídico como uma máquina tecnicamente racional, concede ao interessado individual no direito o máximo relativo de margem para sua liberdade de ação e, particularmente, para o cálculo racional das consequências e possibilidades jurídicas de suas ações referentes a fins.” (1999: 101)

Enquanto Weber abstrai o indivíduo das condições de possibilidade das suas relações, Habermas, tomando outro rumo no caminho da abstração, abstrai a faculdade de comunicação do indivíduo já abstraído dessas condições, o que lhe permite deslocar o eixo de análise da ação racional interessada para a pretensão de validade da argumentação.

A convicção comum entre falante e ouvinte, que é produzida ou simplesmente reforçada através do reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade, significa a aceitação tácita de obrigações relevantes para a ação; nesta medida ela cria uma nova realidade social. A partir do momento que as liberdades comunicativas dos civis são mobilizadas para a produção do direito legítimo, tais obrigações ilocucionárias se cristalizam num potencial com o qual os detentores de posições do poder administrativo têm que contar. (Habermas, 2003: 186/7)

Esse deslocamento do eixo de análise se apoia em seu rompimento com a tradição contratualista:

O contraste entre os conceitos básicos “poder” e “força” situa o poder ao lado do direito, o que não acontece nas construções do direito racional. Segundo a

tradição do direito racional, na passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, os partidos que fechavam um contrato renunciavam às liberdades que se enraízam na força física de cada um. Eles entregavam suas liberdades de ação ilimitadas nas mãos de um poder do Estado, que reunia os potenciais anárquicos espalhados e os empregava na implantação disciplinadora de liberdades subjetivas legalmente limitadas. Aqui, o direito, surgido da renúncia à violência, servia para a canalização de uma força equiparada ao poder. A diferenciação arendtiana entre poder e violência elimina essa oposição. O direito se liga *naturalmente* a um poder comunicativo capaz de produzir direito legítimo. (*Id.*: 188)

Na verdade, o conteúdo dessa ruptura com a tradição contratualista está apenas implícito: o fato de que nesta tradição, a vontade (elemento subjetivo do direito) ainda está ligada ao interesse material (a propriedade), o que limita o grau de abstração. O conceito de poder de Arendt (2008) como ação concertada entre indivíduos<sup>10</sup>, a qual exclui a força, permite a Habermas conceber um âmbito de validade jurídica constituído coletivamente pela circulação de argumentos com pretensão de validade baseados na vontade livre de cada um conforme um critério de validade construído argumentativamente.

Numa linha argumentativa mais funcional, mais próxima da de Weber, Bobbio concebe a liberdade em um duplo sentido. “Por “libertad positiva” se entiende en el lenguaje político la situación en que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros.” (1993: 100) e “Por “libertad negativa” se entiende, en el lenguaje político, la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar, sin ser obligado a ello o sin que lo impidan otros sujetos.” (*Id.*: 97). Ambas as definições se sustentam na premissa jusnaturalista de que “la libertad es una cualidad o propiedad de la persona (no importa si física o moral), y por lo tanto sus diversos significados dependen del hecho de que esta cualidad o propiedad puede referirse a distintos aspectos de la persona, sobre todo a la voluntad o a la acción”. (*id. Ibid.*: 54). De acordo com a argumentação desenvolvida até aqui, essa premissa está em contradição com a história, pois a qualidade de homem livre é estatuída

---

<sup>10</sup> Sem dúvida uma definição sedutora, na medida em que identifica o poder à capacidade subjetiva que cada um pode identificar em si mesmo e o estende à ação concertada, portanto, entre indivíduos livres e iguais. Entretanto, justamente o que é sedutor também é problemático nesta definição. Limite-me a indicar dois problemas: 1) por ser uma ação concertada, aplica-se a quase tudo que não esteja ligado à produção, ou seja, se eliminarmos o adjetivo “concertada”, o que sobra é seu próprio conceito de ação, que desloca a produção social da vida para um lugar rebaixado indiferente ao poder, portanto não temos aí um conceito, mas a adjetivação de um outro, cuja característica central é ser abstrato; e, 2) tão importante quanto, faz abstração do enorme aparato repressivo (estatal e privado) existente destinado a garantir a exclusão do processo decisório daqueles muitos que não integram este processo, tomado pela autora como um concerto (Arendt, 2002).

pela forma histórico-social, o desejo de liberdade, este sim, pode ser postulado como um atributo da natureza humana; mas justamente por isso ele não é fator explicativo de nenhuma forma histórico-social.

Essa espessa camada de abstração traduzida em conceitos ideológicos funcionais à reprodução das relações mercantis sustenta uma “(...) ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [*realen*], na vontade livre. Do mesmo modo, o direito é reduzido novamente à lei.” (Marx, 2007: 76). Para atravessar essa espessa camada de abstração e chegar aos fundamentos materiais da vida social é preciso considerá-la como um processo histórico refletido nas construções mentais (científicas ou não). Assim, a primeira abstração é entre vontade e potência (capacidade de trabalho), o que ocorreu durante um longo e penoso processo histórico em que

“[[“El derecho a vender la propia persona y a la de los suyos, en tiempo de miseria, era, lamentablemente, un derecho universal; regía en el Norte, entre los griegos y en el Asia; y no menos extendido se hallaba el derecho del acreedor a sujetar a esclavitud al deudor insolvente, para cobrarse, en lo posible con su trabajo o con el producto de la venta de su persona.”” (Niebuhr *apud* Marx, 1985: 357/8)<sup>11</sup>

Essas relações sociais de produção, sob as quais a ideologia jurídica sanciona o direito de escravização, antecedem as relações sociais de produção capitalistas, que pressupõem

(...) una masa de individuos de una nación etc., si no directamente en la situación de trabajadores libres, sí en la de trabajadores potencialmente libres, que no disponen de otra propiedad que su capacidad de trabajo y de la posibilidad de entregarla a cambio de valores existentes, individuales a los que las condiciones objetivas de la producción se enfrentan como propiedad ajena, como su no-propiedad, pero que, al mismo tiempo, son susceptibles de cambiarse como valores y, por tanto, y hasta cierto punto, de ser apropiadas a cambio del trabajo vivo. (*Id.*: 358)

Portanto, a abstração entre vontade e potência corresponde, historicamente, à separação violenta (nunca é demais lembrar) entre produtores diretos e meios de produção. A segunda abstração é entre vontade e interesse, ou seja, como o produtor direto foi separado dos meios de produção; ele passa, então, a circular livremente (vontade) no mercado, podendo pôr-se à disposição de qualquer capitalista que tenha interesse em sua força de trabalho. Por fim, a terceira abstração é entre vontade e estruturas sociais de formação da vontade que, com Habermas, passa a ter sede apenas na

---

<sup>11</sup> NIEBUHR, B. G. *Römische Geschichte*. Primeira Parte, 2.<sup>a</sup> Edição. Berlin: 1827.

linguagem e na capacidade argumentativa (que ele denomina condições ideais de comunicação), abstraídos os condicionamentos materiais e institucionais de modulação da vontade. Evidentemente, essas abstrações são necessárias para tornar o sistema jurídico internamente coerente e funcional (pelo menos no plano ideológico), o quanto isto é possível, se possível; todavia seu efeito é a acentuação dramática da contradição entre forma ideal e forma material mencionada por Marx, resultando em violência crescente do Estado, já que no capitalismo contemporâneo também é crescente o número daqueles cuja posição no processo social de produção (determinado pelas relações sociais de produção capitalistas) os impede de inserir-se eficazmente nesse sistema abstrato, a não ser como anomia.

Nas teorias jurídicas, toda essa abstração histórica aparece como uma operação da razão, uma vez que a formalidade jurídica (jusnaturalista ou positivista, não importa) faz desaparecer do campo da reflexão científica a determinação da necessidade material que move o sujeito de direito. Por ser a vontade o núcleo central da categoria sujeito de direito, seu conteúdo objetivo é o desejo, entendido como “(...) a faculdade de ser causa dos objetos de nossas representações por meio das próprias representações.” (Kant, 2005: 19), concepção que permite a este autor concluir que “(...) na ciência dos *deveres*, o homem pode e *deve* ser representado como uma personalidade independente das determinações físicas (*homo noumenon*) quanto a sua liberdade, a faculdade que se encontra completamente fora do alcance dos sentidos, e portanto também quanto a sua humanidade, em contraposição ao homem considerado como sujeito a essas determinações (*homo phoenomenon*) (...)”. (Kant, 2005: 54. Grifos meus).

Assim, cria-se a ilusão de que tudo se passa estritamente na esfera da subjetividade, onde os indivíduos se defrontam apenas como sujeitos morais, desprovidos de necessidades materiais, ou seja, dilui-se todos os pressupostos materiais da produção e reprodução material da vida social produzidos ao longo de séculos, diluição que tem por efeito ocultar que são esses pressupostos que propiciaram a ampliação da autonomia individual (Marx, 2011), na medida em que a socialização das condições gerais da reprodução social e individual, com a divisão social do trabalho que a acompanha, permite aos indivíduos defrontarem-se como sujeitos autônomos através do intercâmbio social. Com isso, o resultado do longo processo histórico aparece invertido na mente dos indivíduos, como um mundo posto por uma razão cuja sede é um Sujeito moral (Deus, Estado, Soberano, Nação, Progresso etc.) (Cf. Althusser, 1999 e Therborn, 1980) ao gosto de cada um.

Como nas formações sociais onde domina o modo de produção capitalista plenamente desenvolvido,

(...) a categoria sujeito de direito é evidentemente abstraída do ato de troca que ocorre no mercado, É precisamente neste ato de troca que o homem realiza praticamente a liberdade formal de autodeterminação. (...). O objeto é a mercadoria, o sujeito é o proprietário de mercadorias que delas dispõe no ato de apropriação e de alienação. É precisamente no ato de troca que o sujeito manifesta, primeiramente, toda a plenitude de suas determinações. O conceito formalmente mais acabado, de sujeito, que doravante abrangerá apenas a capacidade jurídica, afasta-nos muito mais do significado histórico real desta categoria jurídica. É por isso que é tão difícil aos juristas renunciar ao elemento voluntário ativo em suas construções dos conceitos de “Sujeito” e de “Direito subjetivo”. (Pachukanis, 1989: 90)

Esse processo de abstração histórico-social<sup>12</sup> se completa na figura do próprio indivíduo trabalhador enquanto sujeito de direito, dividido em sua subjetividade, pois enquanto guardiões de mercadorias, nas palavras de Marx,

(...) cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se apropria da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. (...). O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma. As pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias. Veremos no curso do desenvolvimento, em geral, que os personagens econômicos encarnados pelas pessoas nada mais são que as personificações das relações econômicas, como portadores das quais elas se defrontam.”, (Marx, 1988: 79/80)

Tendo em vista que uma das acepções de abstrair é separar (considerar à parte), o sujeito de direito (vontade livre) é abstraído da sua qualidade social de personificação da categoria econômica à qual pertence (proprietário ou não proprietário dos meios de produção). Para o trabalhador (não proprietário dos meios de produção), essa abstração tem especial relevância, pois consiste na separação entre a vontade e a capacidade de trabalho (força de trabalho), ou seja, a base da relação de heteronomia material entre ele e o capitalista (o proprietário dos meios de produção), pois

---

<sup>12</sup> A análise desenvolvida a partir deste ponto é uma versão revista e, em alguns aspectos, ampliada, da que desenvolvi em *A questão do direito em Lênin*, em Deo, A., Del Roio, M. e Mazzeo, A. C. (orgs.) *Lênin: teoria e prática revolucionária*. Marília/São Paulo: oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2015. Como o autoplágio tornou-se um vício do produtivismo, creio ser defensável essa reprodução na medida em que a simples remissão ao texto original (nem sempre acessível) redundaria em prejuízo para a compreensão do leitor e para a unidade e congruência do presente texto. Além do quê, a ampliação indica uma continuidade da pesquisa.



Ao sair dessa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias da qual o livre-cambista *vulgaris* extrai concepções, conceitos e critérios para seu juízo sobre a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já se transforma, assim parece, em algo a fisionomia de nossa *dramatis personae*. O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor de força de trabalho como seu trabalhador; um cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro, tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o – curtume. (*ibidem.*:145)

A transformação da “fisionomia de nossa *dramatis personae*” está assentada no fato de que o trabalhador aparece dividido em sua subjetividade no conjunto dessas relações. Na esfera da circulação, enquanto sujeito de direito (vontade livre), ele contrata a venda (a alienação)<sup>13</sup> de um atributo subjetivo seu, sua força de trabalho, sobre a qual ele perde toda a autonomia jurídica ao entrar na esfera da produção<sup>14</sup>.

Kant detecta essa heteronomia quando classifica os cidadãos entre ativos ou passivos, proprietários ou não proprietários, respectivamente; negando aos segundos o direito ao sufrágio porque, afirma ele, “(...) qualquer um que se encontre compelido a prover sua existência, não por meio de um direito pessoal mas segundo as ordens de um outro (exceto o Estado), carece de personalidade civil e sua existência não é de maneira alguma senão um acessório da de outro.”, (2005: 153/4). Entretanto, sua filosofia moral interdita ao pensamento tomar por objeto a heteronomia que detecta.

Essa relação de heteronomia material entre o trabalhador e o capitalista (proprietário e não proprietário dos meios de produção, respectivamente) tem significado tanto objetivo como subjetivo. Por ser o capitalista o proprietário dos meios de produção, a força de trabalho do trabalhador não tem valor de uso para ele, apenas para o capitalista

---

<sup>13</sup> Althusser admite que “(...) a categoria de alienação pode prestar, (...), alguns serviços *provisórios*, mas sob uma dupla condição: 1.º) de “cortá-la” de qualquer filosofia da “reificação” (ou do fetichismo, ou da auto-objetivação), que não passa de uma variante antropológica do idealismo; 2.º) de pensar a alienação *sob* o conceito de exploração. Sob essa dupla condição, a categoria da alienação pode – *num primeiro momento*, pois ela desaparece no resultado obtido – desviar de uma concepção puramente *matemática*, ou seja, economicista, da *mais-valia*: para introduzir a ideia de que, na exploração, a *mais-valia* é *inseparável das formas concretas e materiais de extorsão*. Parece-me que numerosos textos dos *Grundrisse* e de *O Capital* tem esse sentido.” (1978, p. 45). O uso de alienação aqui satisfaz a primeira condição por situar-se no contexto de uma crítica ao direito burguês e, a segunda, é satisfeita parcialmente, na medida em que, além “*das formas concretas e materiais de extorsão*”, inclui também a forma ideológica de projeção da vontade do operário (disciplinamento, adesão à empresa, etc.) na vontade do capitalista, para quem a força de trabalho tem valor de uso. Com isso, se escapa da concepção idealista de uma essência humana que se transfere ao capital.

<sup>14</sup> À esta divisão da subjetividade entre vontade livre e capacidade de trabalho que, a meu ver, deve ser referida a afirmação de Marx de que “Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto, como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, *com seu culto ao homem abstrato*, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo, etc.” (1988: 75. Grifo meu)

(significado objetivo), portanto, sua venda depende de o trabalhador pôr-se subjetivamente à disposição do capitalista, já na esfera da circulação (significado subjetivo). Por certo todos concordam que pôr-se à disposição da vontade de outro é a própria negação da vontade livre, ainda que o faça livremente, ou seja, a liberdade jurídica é, para o trabalhador, negação da liberdade natural, no sentido espinosano como desejo de ser *sui juris*.

Neste ponto reaparece a relação entre Estado e indivíduo, agora mais complexa, pois sendo o Estado burguês uma estrutura jurídico-política institucionalizadora da relação entre proprietários<sup>15</sup>, ele se relaciona desigualmente com os diferentes tipos de proprietários: os de meios de produção e os de força de trabalho, por que o primeiro tipo de propriedade confere poder sobre o segundo, o que se reflete empiricamente nas agências estatais como posições de poder e, na ideologia liberal, como uma distorção da cidadania que suscita ingentes esforços para encontrar o inencontrável: o formato institucional que efetivaria a igualdade de oportunidade preconizada pela ideologia liberal.

As agências estatais se constituem como posições de poder na medida em que regulam as atividades de setores determinados, além de realizar operações funcionais (variáveis conforme o modelo institucional) necessárias à funcionalidade do setor, coordenada por uma agência que assume ascendência sobre as demais. Daí por que se reflete no aparato de Estado, entre suas agências, a mesma relação de dominância ou proeminência observada na sociedade entre diferentes atividades. Desse modo, a posição dominante de uma determinada agência estatal (BC, ministério, secretaria etc.) na formulação da política econômica reflete a hegemonia política de uma fração específica da classe dos proprietários dos meios de produção (a burguesia), o que se traduz em uma diferenciação hierarquizada da possibilidade de inclusão de interesses à agenda estatal; abaixo dos interesses de todos os proprietários dos meios de produção (já hierarquizados) se encontram os interesses dos não proprietários dos meios de produção. Essa relação desigual (entre proprietários e não proprietários e entre diferentes tipos de propriedade) é diluída na ideologia jurídica (processo de abstração social, acima mencionado). As teorias liberais não dispõem de instrumental conceitual que lhes permita detectar essa contradição entre a forma jurídica igualitária e forma material desigualitária, por que

---

<sup>15</sup> A separação do trabalhador dos meios de produção faz dele o proprietário da sua força de trabalho apenas; esse estatuto é, ao mesmo tempo, núcleo da cidadania que ele tem em comum com o capitalista (a igualdade) e da heteronomia (a desigualdade).

inverte a relação causal, tomando a segunda como efeito da primeira; por conseguinte, interpreta os efeitos da contradição como falha ou insuficiência técnica na legislação e/ou insuficiência no desenvolvimento da doutrina. Essa interpretação leva a um prolixo debate sobre igualdade de oportunidades, dignidade da pessoa humana, reserva técnica, ponderação e outros conceitos ideológicos que a doutrina jurídica tem produzido, sem tocar na causa do problema.

Essa crítica escapa à ciência jurídica na medida em que ela toma os conceitos ideológicos (abstratos, portanto) de liberdade (da vontade) e igualdade (moral), resultados históricos, como naturais e fonte do direito e, como fonte material do direito positivo, a autoridade estatal da qual emana o sistema de norma, autoridade que tem aquela fonte ideológica por referência. Desse modo, o longo e penoso processo histórico de abstração do produtor direto, que permite a aplicação universal dos conceitos abstratos de liberdade e igualdade, é subsumido no pressuposto ideológico de que a história é a história da racionalização das instituições conforme aqueles mesmos conceitos. Com isso, inverte-se a explicação da história: de história dos modos de produção engendrados pelas lutas políticas passa a processo de racionalização, o que tem como efeito ideológico a identificação da razão burguesa (isto é, sua lógica de acumulação) com a ideia de razão universal; não por acaso, também se encontra nos autores da Idade Média a mesma identificação entre a forma social feudal e a ideia de razão universal, pois a premissa deles é a mesma dos modernos: tomar por natural o que é histórico.

Como já assinalado acima, repito para evitar mal entendido, não se trata de negar o desejo de liberdade (da vontade) como característico da natureza humana, mas de reiterar que o estatuto de homem livre sempre esteve condicionado na história (e pela história, por que não tem como ser diferente dada a determinação econômica da vida social) pelo destino dado por cada forma social à vontade e à potência (força de trabalho) do produtor direto. Onde predominou alguma forma de servidão, o direito senhorial suprimia parcialmente a vontade do servo e o obrigava ao trabalho direto ou ao pagamento de tributo ao senhor; onde predominou a escravidão, na medida em que, por definição, escravo não é capaz de ato de vontade, o senhor se apropriava diretamente da pessoa dele. Só na sociedade burguesa o produtor direto tem a liberdade de dispor da sua potência como propriedade apenas para a venda, o que dá lugar à heteronomia, porque a potência (capacidade de trabalho) é o instrumento através do qual opera a vontade. Por isso, quando o pensamento crítico toma por seu valor de face o conceito de liberdade em circulação, paga um imenso tributo à abstração e trava a possibilidade de avançar para o

desenvolvimento conceitual de uma forma de *liberdade* sem *heteronomia*. Certamente essas duas palavras na mesma frase constituem um paradoxo, mas a solução não está na linguagem porque a heteronomia é material.

Esta crítica põe em evidência a relação causal entre forma social, precisamente as relações sociais de produção, e o sistema jurídico, nele incluídos o sistema normativo e a estrutura do poder judiciário. Esta relação causal deriva do fato de que a disposição da potência (força de trabalho) é o conteúdo *par excellence* da relação jurídica<sup>16</sup> e, por conseguinte, a ideologia jurídica tem como objeto precípua de regulação e disciplinamento as relações sociais de produção, ou seja, a relação entre os indivíduos que ocupam os lugares de proprietário e os de não proprietário dos meios de produção nas sociedades divididas em classes, relação que sobredetermina as demais relações sociais; por isso a relação jurídica tem como principal objeto de interesse a ser tutelado pelo Estado a força de trabalho do não proprietário.

Feita a crítica ao conceito abstrato de liberdade e igualdade, qual o ponto de apoio para a formulação de um conceito de liberdade concreta? Ou seja, para passar da abstração à concreção (unidade de vontade e potência), como enunciado inicialmente? O mesmo da crítica: as relações sociais de produção ou, mais precisamente, a mudança dessas relações, pois as relações sociais de produção capitalistas como resultado do processo histórico é produtora de abstração, como demonstrado acima, e a história do seu desenvolvimento leva a mais abstração.

Adverta-se que, a partir deste ponto, a análise se desloca do campo do factual, do historicamente observável, para o historicamente possível, assim como o capitalismo já foi uma possibilidade histórica, não um destino. A possibilidade histórica de transformação do modo social de produção surge tanto de fatores externos (colonialismo e imperialismo) como do desenvolvimento das contradições internas ou da combinação de ambos. No contexto deste ensaio, um dos elementos que indicam a possibilidade histórica desse deslocamento do campo de análise é a crescente disfuncionalidade da forma jurídica vigente no seu papel de regular a reprodução das relações sociais de produção dominantes, o que dá lugar à possibilidade da transformação. Em Marx, o

---

<sup>16</sup> Para efeito demonstrativo, destaque-se duas acepções do verbete relações jurídicas na teoria geral do direito: “1. Vínculo entre pessoas, em razão do qual um pode pretender um bem a que a outra é obrigada (Del Vecchio). 2. É a que indica a respectiva posição de poder de uma pessoa e de dever da outra, ou seja, poder e dever estabelecidos pelo ordenamento jurídico para a tutela de um interesse (Santoro-Passarelli)”, (Diniz: 121).

comunismo como possibilidade histórica (também hipótese teórica) pode ser encontrado em várias obras e resulta das potencialidades de transformação das relações sociais de produção capitalistas em outro tipo de relações sociais de produção, possibilidades resultantes do desenvolvimento das contradições inerentes às relações sociais de produção capitalistas, nada a ver, portanto, com tipos ideais ou utopias, estas, objeto de crítica de Marx.

Por se tratar de uma possibilidade histórica, o conceito de comunismo só pode existir em estado prático (Cf. Althusser, 2006), genérica e abertamente formulado, sujeito à sistematização prática pelas classes nele interessadas, só então o conceito poderá ser formulado integralmente na teoria. Destarte, destaco duas definições que têm especial relevância para o exercício de dedução de um conceito de liberdade e de igualdade compatível com a hipótese teórica do comunismo: a primeira, n' *O Manifesto*, após referir-se à luta pela transformação das relações sociais de produção, Marx afirma que “Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação [o comunismo – JP] na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos.” (1998: 59).

Na segunda definição, extraída de *A guerra civil na França*, Marx afirma que “A Comuna aspirava à expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma realidade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, que hoje são fundamentalmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado.”, (1980: v. 2, 84)

O cotejamento da figura do trabalhador, que emerge dessas duas definições, com o trabalhador enquanto indivíduo abstrato, na crítica acima desenvolvida, permite alguns contrastes quanto à condição de liberdade e de igualdade, que podem ser encadeados na seguinte ordem: uma condição comum em relação aos meios de produção (igualdade), da qual deriva a livre associação e, por conseguinte, o indivíduo *sui juris*, isto é, sem relação heterônoma com os demais, cujo efeito é aquela condição do livre desenvolvimento de cada um e de todos (liberdade).

Portanto, agora o conceito de igualdade se refere à relação igualitária de todos os indivíduos com os meios de produção, condição da liberdade de cada um e de todos de participar da produção social conforme a necessidade de cada um e de todos, o que permite formular este conceito como “a liberdade de dispor de si conforme a necessidade”, ou seja, uma unidade da vontade com a potência (capacidade de trabalho).

Pode-se opor a esta definição o argumento de que no capitalismo (relações sociais de produção capitalistas) o trabalhador também dispõe de si como proprietário das suas capacidades. Ora, como argumentei acima, é justamente nessa livre disposição como proprietário de si mesmo que reside a heteronomia, pois ele dispõe de si para servir à necessidade de acumulação do capital, não à do seu autodesenvolvimento. Ou seja, como não proprietário nas relações sociais de produção capitalistas os trabalhadores concorrem entre si pelo emprego das suas capacidades por um capitalista que os seleciona conforme a necessidade da acumulação, ao passo que na condição igualitária de todos em face dos meios de produção os produtores diretos não se opõem uns aos outros; antes, esta condição os torna solidários na busca do autodesenvolvimento na medida em que “o livre desenvolvimento de cada um é condição do livre desenvolvimento de todos” justamente porque a ninguém é dado o domínio dos meios de produção para fins estranhos às necessidades de cada um e de todos.

Entretanto, talvez mais importante teoricamente que essas considerações, é que, diferentemente de Kant, para quem “A vontade é concebida (*gedacht*) como independente das condições empíricas, portanto como vontade pura, determinada pela simples forma da lei, e esse princípio de determinação é considerado como a suprema condição de todas as máximas.” (1971: 30/1), consequentemente livre; Marx concorda com Espinosa que “(...) o espírito humano não conhece seu corpo, se não por intermédio dos efeitos produzidos nele por outros corpos, igualmente o espírito humano não conhece a si mesmo, se não por intermédio do conhecimento das ideias dos efeitos produzidos nele por outras ideias que são as ideias de outros corpos diferentes do seu.”, (Fischbach, 2014: 96). Em consequência, “A vontade, então, não é nada fora das volições particulares de que a imaginação a dissocia. E, por sua vez, as volições particulares existem devido a causas determinadas, e são tal como suas causas as determinam, por isso, de forma alguma podem ser consideradas livres.” (Gainza, 2011: 145). Portanto, nesta unidade a liberdade não coincide com uma suposta vontade efetivamente livre, porque o homem não é concebido no céu dos conceitos *a priori* kantianos, mas nas condições empíricas da sua vida social em que a liberdade só pode ser o resultado a unidade da vontade e da potência, ou ainda, da unidade adequada entre vontade e potência<sup>17</sup>.

Para este indivíduo concreto, unidade de vontade e potência (capacidade de trabalho), a definição do seu direito subjetivo já não pode mais ser formal e abstrata;

---

<sup>17</sup> Deduz-se das formulações deste parágrafo que, sob relações sociais de produção capitalistas, a vontade juridicamente livre é empiricamente determinada pela circulação de mercadorias.

antes, deve ser formal e material (concreta, portanto, expressão da sua unidade), o que implica que: 1) quem declara um direito (normas permissivas), também se declara solidário à obrigação<sup>18</sup> correspondente (normas imperativas); daí resulta, 2) por um lado, que o objeto sobre o qual incide o direito subjetivo guarda relação de determinação pela unidade<sup>19</sup> entre vontade e capacidade (normas proibitivas) e, por outro, que este direito corresponde à obrigação de contribuir para a constituição do fundo público e, por conseguinte, como portador de direito individual, 3) é solidário no direito e na obrigação coletiva de participação nas instituições reguladoras encarregadas de exercer o poder gestor e coercitivo que, neste contexto, só pode retirar legitimidade da soberania reunida, pois tal poder de obrigar deriva da condição igualitária de todos em face dos meios de produção. Dessa forma concreta resulta que a relação solidária entre direito e obrigação é o objeto sobre o qual cada um e todos podem ordenar, proibir ou permitir aos outros determinadas ações.

Destarte, trata-se de um “dever-ser” necessariamente distinto daquele do direito burguês, mesmo que tratando-se ainda do direito burguês porque “(...) o *igual direito* é ainda, de acordo com seu princípio, o *direito burguês*, embora princípio e prática deixem de se engalfinhar, enquanto na troca de mercadorias a troca de equivalentes existe apenas *em média*, não para o caso individual.” (Marx, 2012, p. 30). É razoável deduzir dessas considerações de Marx que o direito permanece nessa fase de transição da sociedade comunista, mas transformado, porque “Conteúdo e forma são alterados, porque, sob novas condições, ninguém pode dar nada além de seu trabalho e, por outro lado, nada pode ser apropriado pelos indivíduos fora dos meios individuais de consumo.” (*id.*). O esquema formal-normativo, contido na forma jurídica concreta acima proposta, visou a esta transformação, mesmo porque se a boa vontade é um valor que queima corações, aprendemos com os clássicos (Marx entre eles) que a ela não podemos atribuir a tarefa da transformação social, que exige um “dever-ser” que permita obrigar legitimamente, alternativo ao que regula as relações sociais de produção dominantes até então.

Do ponto de vista da ciência jurídica pode-se negar juridicidade a essa forma justamente por ser concreta, pois o característico da forma jurídica é a abstração. Como a

---

<sup>18</sup> No direito burguês os direitos e as obrigações são contrapostos, ou seja, o direito e a obrigação de um excluem o direito e a obrigação de outro e vice-versa. Nessa forma aqui proposta, os direitos de um e outro não se excluem porque a obrigação é solidária como condição de realização dos direitos de todos, de modo que as normas proibitivas visam à proteção dessa solidariedade entre direito e obrigação.

<sup>19</sup> Na ideologia jurídica burguesa o querer é ilimitado devido à separação entre vontade e capacidade, mas essa ideologia guarda um silêncio sepulcral sobre a heteronomia implícita nessa separação.

abstração da forma sob o regime de propriedade privada dos meios de produção se apoia na abstração do sujeito cuja ação é regulada por ela, esta objeção é procedente apenas parcialmente. Há, entretanto, uma juridicidade específica na forma concreta na medida em que ela desloca a abstração da figura do indivíduo para a figura da coletividade, ou seja, a forma concreta tem por referência um indivíduo concreto (unidade da vontade e da potência), não um indivíduo abstrato (vontade pura); neste sentido esse indivíduo concreto é uma abstração em relação à coletividade que integra porque embora solidário com ela não é dissolvido nela, mas considerado como uma unidade particular de vontade e potência com atributos e demandas próprios. Além disso, a forma jurídica concreta apresenta outras características igualmente presentes na forma jurídica abstrata, ainda que transformadas, tais como: igualdade, autonomia individual, racionalidade formal (neste caso, coincidente com a material) e sistematicidade.

A transformação da igualdade e da autonomia individual (liberdade) já foi explicada acima. Quanto à racionalidade formal (subjéctiva), a inteligência da transformação sofrida requer relacioná-la com a racionalidade objectiva (material) que ela pressupõe. Weber opõe a racionalidade material à formal, como correspondente à oposição entre interessados no direito material (príncipes, sacerdotes, socialistas e comunistas etc.) e as camadas burguesas “(...) interessadas numa prática jurídica racional e, por isso, também, num direito formal sistematizado, unívoco, racionalmente criado com referência a fins, que exclui tanto o vínculo à tradição quanto o arbítrio e, portanto, permite somente a derivação de um direito subjéctivo a partir de normas objectivas.” (Op. Cit.: 104).

O método de Weber o impede de examinar a materialidade contida na sua frase “racionalmente criado com referência a fins”, materialidade constituída pelos interesses materiais da burguesia, que são diferentes dos interesses materiais de príncipes, sacerdotes, socialistas e comunistas (e os destes entre si). Portanto, à racionalidade formal jurídica, na medida em que ela é burguesa, corresponde uma racionalidade material, também burguesa, cujo critério material é a acumulação de capital; obviamente distinto dos critérios materiais de príncipes, sacerdotes, socialistas e comunistas etc.

Entretanto, todos eles têm em comum ancorarem-se nos lugares ocupados por esses agentes (ou que eles pretendem ocupar) nas relações sociais de produção ou nas instituições que contribuem para reproduzi-las ou transformá-las. Por isso argumentei em outro lugar que tomar a racionalidade formal como única ou principal referência da explicação sociológica leva ao obscurecimento, quando não, ao completo desprezo, pela



racionalidade objetiva (material) própria das relações sociais de produção típicas de cada modo social de produção (Pinheiro, 2006), pois os indivíduos, na qualidade de suportes/portadores das estruturas sociais (Althusser, 1996), não fazem outra coisa por meio das suas ações senão reproduzir ou transformar essas estruturas, conforme a perspectiva que adotam para suas ações.

Se a racionalidade formal pode ser assimilada ao cálculo matemático, como o sustenta Weber com inegável significado de superioridade do direito formal abstrato, este autor não se dá conta de que tal assimilação só é possível devido à subsunção formal e real do trabalho ao capital, como demonstra Kashiura (2014) em sua análise da categoria sujeito de direito; ou, por outras palavras, no modo social de produção capitalista consolidado o processo histórico de abstração, acima examinado, corresponde à dupla face da acumulação capitalista: 1) a abstração real (Marx, 1971) resultante da troca generalizada de mercadoria na esfera da circulação e 2) e a redução dos trabalhos concretos a puro dispêndio de tempo de trabalho na esfera produtiva, o que compatibiliza as categorias econômicas com a abstração dos conceitos matemáticos, aliás, compatibilidade expressamente indicada por Marx nas fórmulas de cálculo que ele expõe n' *O Capital*. Entretanto, o valor preditivo deste cálculo contrasta com o valor explicativo *a posteriori* por que, sendo os indivíduos personificações das categorias econômicas, suas ações incidem sobre as variáveis do cálculo, razão pela qual Marx define as leis econômicas como leis tendenciais, diferentemente das leis físicas, que são certas. Por esses mesmos motivos, nas formações sociais onde predomina o modo social de produção capitalista as relações sociais alcançam um grau de formalização superior em qualquer formação pré-capitalista.

A assimilação do direito formal abstrato ao cálculo econômico, realizada por Weber, sem examinar o conteúdo (tempo de trabalho, trabalho abstrato nas diferentes formas que assume no processo de produção e circulação) que é objeto de cálculo, tem o efeito ideológico de conferir à economia uma aura de “extensão da natureza”, sobre a qual incidiria apenas a racionalidade formal do direito “racionalmente criado com referência a fins”, fazendo desaparecer do horizonte do pensamento a racionalidade objetiva (material) das relações sociais de produção que opera como pressuposto da ação social (individual ou coletiva). Com isso, Weber transforma toda racionalidade material em irracionalidade formal; aliás, é a mesma assimilação puramente formal que lhe permite igualar indevidamente racionalidades materiais distintas (príncipe patrimonial, déspota, hierarca, sacerdote, socialistas), por que próprias de distintos modos de produção.

A redução de toda ação social à racionalidade formal, sem qualquer consideração quanto à racionalidade objetiva que ela pressupõe, exige o disciplinamento valorativo dos indivíduos para agirem “espontaneamente” (com baixo grau de contestação) conforme tal racionalidade. Por isso, ao contrário do que supõe Weber, a racionalidade formal, ou melhor, a produção e reprodução de relações sociais regidas por ela, não mantém uma relação de mera afinidade eletiva com os valores com os quais os indivíduos justificam para si suas ações, antes, exige a intervenção deles (Cf. Althusser, 1999). Para entender esta exigência basta examinar os nexos que ligam a racionalidade formal (forma jurídica) à material (relações sociais de produção capitalistas): sendo os fins da burguesia a acumulação de capital, esta depende, por sua vez, da incorporação de trabalho vivo ao capital, como “A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho” (Marx, 1988: 149) e, esta, por sua vez, é aquele elemento subjetivo abstraído do trabalhador, mantê-la à disposição do capital em quantidade e qualidade (habilidades e disposições subjetivas = pôr-se espontaneamente à disposição do capitalista) adequadas exige a intervenção dos aparatos de produção ideológica (da família à mídia, passando pela escola e pelo poder judiciário). Sem essa garantia dada pelo Estado a empresa não poderia manter sua gestão operacional apenas baseada no cálculo econômico, teria ela mesma que dedicar-se à preparação<sup>20</sup> da força de trabalho que consome.

Enfim, retomando a argumentação, com a forma jurídica concreta as relações sociais de produção aparecem claramente como a fonte material da lei e, os produtores diretos livremente associados, como portadores de uma autoridade que, por não ser uma relação heterônoma, não tem necessidade da aura de mistério que a lei tem em Kant (2005), que atribui a deus o papel de grande legislador, ou em Kelsen (1974), que adota como ponto de apoio uma norma fundamental pressuposta, sem dizer a origem dela.

Em grande medida, pode-se considerar que este conceito de forma jurídica concreta está presente em estado prático no discurso político das revoluções populares, desde a Comuna de Paris até a experiência atual da revolução bolivariana, e o desenvolvimento de instituições que lhe conferissem efetividade foi a tarefa perseguida por elas. No plano estritamente teórico, abstraídas as condições históricas, pode-se considerar também que o objetivo não foi alcançado porque esta forma jurídica permaneceu em estado prático, sem o desenvolvimento teórico necessário à estruturação

---

<sup>20</sup> A função operacional de preparação da força de trabalho (aquisição de habilidades e modulação da subjetividade) pode ficar a cargo de empresas que exploram a atividade com fins de lucro ou de outras instituições privadas, mas a garantia é sempre do Estado.

de novas instituições, assim como também permaneceu apenas em estado prático o conceito do que seriam as novas relações sociais de produção, a forma material correspondente à forma (ideal) jurídica concreta; assim como a compra e venda de força de trabalho, como propriedade privada do trabalhador oposta à propriedade privada dos meios de produção, corresponde ao direito subjetivo formal abstrato.

Para finalizar, dado este conceito de “liberdade de dispor de si conforme a necessidade”, complementado pelo de forma jurídica concreta do direito subjetivo, no plano institucional pode-se continuar utilizando a definição de liberdade negativa (ausência de impedimento) e positiva (autodeterminação) de Bobbio. Entretanto como este autor considera “que la libertad es una cualidad o propiedad de la persona (no importa si física o moral)” (*Op. Cit.:* 54), fazendo abstração das relações sociais de produção nas quais este indivíduo está inserido e no interior das quais atua, ele atribui à natureza o que é histórico, por isso, o limite da liberdade negativa não encontra outro critério definidor se não as condições de possibilidade de realização de operações de compra e venda *ad infinitum*, o que tem por efeito a acentuação e o agravamento dos efeitos sociais da contradição entre a forma ideal e a material. Com o conceito de forma jurídica concreta do direito subjetivo, ao contrário, esse conceito de liberdade negativa é transformado na exata medida em que o querer de uns ou alguns não pode implicar a heteronomia (mesmo que na forma jurídica) de outros. Eis o critério de limite à ação claramente posto, sem a tergiversação liberal sobre um bem comum que não comporta definição material precisa devido à necessidade de ocultar a contradição entre os interesses dos proprietários e os da comunidade, sem a ideia sedutora (e mistificadora) da ideologia liberal de que é possível o querer ilimitado sem que este querer implique a heteronomia acima analisada, como na fórmula ética “do que pertence a cada um nada é devido a outro”, como se o trabalho individual de cada um fosse condição suficiente para a apropriação ilimitada por cada um, como se isso fosse compatível com o mundo material, onde “o que pertence a cada um é determinado, antes de tudo, pelo concurso de todos” porque a produção é socializada. Como no mundo ideal tudo é possível, é com base nessa ética desmaterializada que o capitalismo vem se reproduzindo e se legitimando desde que se consolidou como modo social de produção dominante, apesar do séquito de guerras e genocídios que o acompanha desde a origem.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. Sur le travail théorique. In: **Collection Les Dossiers Pensée**, v. Louis Althusser. Pantin: Le Temps des Cerise Éditeurs, 2006.
- \_\_\_\_\_. Sobre a reprodução. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996.
- ANDERSON, Perry. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Porto: Edições Afrontamento, 1982.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *Igualdad y libertad*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, 1993.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Hemus, 1975.
- DAHL, Robert. *Poliarquia*. São Paulo: Edusp, 1997.
- DINIZ, Maria Helena. *Dicionário jurídico*. v. 4. São Paulo: Saraiva, 1998.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Ética*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- FISCHBACH, Franck. *La production des hommes: Marx avec Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014.
- GAINZA, Mariana de. *Espinosa : uma filosofia materialista do infinito positivo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2011.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KANT, Immanuel. *Doutrina do direito*. São Paulo: Ícone, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Critique de la raison pratique*. Paris: PUF, 1971.
- KASHIURA, Celso N. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões/Dobra Universitário, 2014.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1974.
- LEVITSKY, Steven e WAY, Lucan A. *Competitive Authoritarianism: hybrid regimes after de Cold War*. New York, Cambridge University Press, 2010.
- LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la constitución*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1964.
- MACPHERSON, C. B. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- MARTÍNES, Ramón e COLUSSI, Marcelo. *Narcotráfico: plan de dominación imperial*. Caracas: Colarebo Ediciones, 2012.

- MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007
- \_\_\_\_\_. *O 18 Brumário*. Rio de Janeiro: paz e terra, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O capital*. São Paulo: Nova Fronteira, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse: lineamentos fundamentais para a crítica de la economia política*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.
- PINHEIRO, Jair. “Para uma teoria marxista da ação”. In: **Novos Rumos**, Ano 21, n.º 46, São Paulo, 2006.
- POULANTZAS, Nicos. *Les classes sociales dans le capitalismo aujourd’hui*. Paris: Éditions du seuil, 1974.
- SAUNDERS, Frances, S. *Quem pagou a conta? A CIA na Guerra Fria da cultura*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2008.
- SAES, Décio. “A questão da evolução da cidadania política no Brasil”. In: Estudos Avançados, n.º 15, São Paulo, 2001.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.
- SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Difel, 2007.
- THERBORN, Göran. *The ideology of power the power of ideology*. London: Verso, 1980.
- TIGAR, Michael E. e LEVY, Madelaine R. *El derecho y el ascenso del capitalismo*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1978.
- TULLOCK, Gordon e BUCHANAN, James. *The Calculus of Consent: the logical foundations of constitutional democracy*. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. V. II. Brasília: Editora UnB, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada*. Petrópolis, RJ: 1993.

RECEBIDO EM 25-09-2015

APROVADO EM 23-05-2016