





**PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**  
Universidade de Brasília – UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro  
Instituto de Ciências Humanas; Departamento de Filosofia  
ICC Ala Norte, Bloco B, Subsolo, Módulo 24

**ISSN: 2238-7692**

**E-mail:** [polemosunb@gmail.com](mailto:polemosunb@gmail.com)

**Website:** <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/polemos>

A *Pólemos* é uma publicação semestral digital do corpo discente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Os textos publicados na revista são de inteira responsabilidade de seus autores e suas autoras.

Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

Está indexada no *Latindex* e *Diadorim*.

*Pólemos* is a digital semi-annual of the student body of the Department of Philosophy of the University of Brasília.

The texts published in this Journal are of entire responsibility of the author.

The reproduction is permitted since mentioned the source.

It is indexed in *Latindex* and *Diadorim*.

**Dados para citação / catalogação**

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia / Universidade de Brasília. – vol. 07, n. 13 (2018). – Brasília, DF.

Semestral (janeiro – junho)

ISSN: 2238-7692

Disponível na Internet: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/polemos>

1. Periódico. 2. Filosofia 3. Universidade de Brasília 4. Instituto de Ciências Humanas. 5. Departamento de Filosofia

**Universidade de Brasília**

University of Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

**Instituto de Ciências Humanas**

Institute of Humanities

Mário Diniz Araújo Neto

Perci Coelho Souza

**Departamento de Filosofia**

Department of Philosophy

Erick Calheiros de Lima

Alexandre Costa-Leite

**Comissão Editorial e Executiva**

Editorial and Executive Committee

**Comitê Editorial**

Editorial Committee

**Editora-Chefe Responsável**

Editor-in-Chief

Priscila Rossinetti Rufinoni

**Projeto gráfico e Capa**

Graphic Project and Cover Photo

Michelly Alves Teixeira

**Editoras Associadas**

Associated Editors

Iasmin Leiros Sarmiento

Jade Oliveira Chaia

Maria Clara Rodrigues

Michelly Alves Teixeira

Verônica de Sousa Maciel

**Preparação de originais e Diagramação**

Preparation of the originals and

Diagramation

Jade Oliveira Chaia

**Revisão de Língua Portuguesa**

Revision of Portuguese

Yuri Lavor

**Revisão de Língua Estrangeira**

Revision of Foreign Language

Sally Barcelos



**Conselho Editorial**

## Editorial Board

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)	Herivelto Pereira de Souza (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)	Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)	Márcio Gimenes de Paula (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)	Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Claudio Araújo Reis (UnB)	Philippe Lacour (UnB)
Gabriele Cornelli (UnB)	Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Gilberto Tedeia (UnB)	Rodolfo Lopes (UnB)

---

**Pareceristas *ad hoc***Evaluators *ad hoc*

Ana César Pompeu (UFCE)	Lauro Rocha (FIL/UnB)
Bianca Rocha Machado (FIL/UnB)	Lennon Noletto (FAU/UnB)
Bruno Costa Simões (FIL/UnB)	Marília Pacheco (FIL/UnB)
Carla Rodrigues (UFRJ)	Michael Pedroso (ENAP)
Fabio Yasoshima (USP)	Priscilla Normando (UnB)
Gregory Carneiro (FIL/UNB)	Talita Cavaignac (UFMG)
Indi Corrêa Fernandes (FIL/UnB)	Tatiana Rotolo (IFB/DF)
Joseney de Mattos Junior (SEDUC/MT)	Vital Francisco Alves (FIL/UnB)
Juliana Santana de Almeida (UFT)	



**SUMÁRIO**

EDITORIAL .....8

**ARTIGOS**

SOCRÁTES, A FILOSOFIA E A CIDADE: considerações a partir da “Apologia de Sócrates”  
de Platão .....10

*Deivid Junio Moraes*

ALEGORIA E ARQUÉTIPO NO LIVRO DA CIDADE DAS DAMAS DE CHRISTINE DE  
PIZAN.....20

*Keilla Salvador da Silva*

O CONTRATO SOCIAL E A PRÁTICA POLÍTICA.....28

*Felipe Matos Lima Melo*

VERDADE E METAFÍSICA: a filosofia de Nietzsche e a crise da religião .....40

*Giovane Martins Vaz dos Santos*

CRÍTICAS DE MARX, WEBER E LUKÁCS AO CAPITALISMO: ideologia, ética e  
reificação como meios de racionalização e de justificação.....48

*Maria Raquel Gomes Maia Pires*

MARX, WEBER E O SURGIMENTO DO CAPITALISMO: entre o materialismo histórico e  
as afinidades eletivas.....66

*Sérgio de Brito Yanagui*

DIREITO E VIDA: UMA RELAÇÃO VIOLENTA .....79

*Wesley da Silva Costa*

VIOLÊNCIA SIMBÓLICA EM SLAVOJ ŽIŽEK: a relação entre ressentimento e  
comunicação fática.....92

*Lucas dos Santos da Silva*

PEDAGOGIA DA JUSTIÇA: UMA INTRODUÇÃO À EDUCAÇÃO NA OBRA DE JOHN  
RAWLS ..... 106

*André Bakker da Silveira; Celso de Moraes Pinheiro*

A CRISE NAS DEMOCRACIAS OCIDENTAIS NO SÉCULO XXI: o problema da  
representação e o ódio à política..... 128

*Igor Ferreira Fontes*



CRÍTICA À LÓGICA RACIONALISTA EM “A TERCEIRA MARGEM DO RIO”, DE  
GUIMARÃES ROSA ..... 149

*Bruno José Bezerra Ribeiro; Fabrício Lemos da Costa*

FEMINISMO ENQUANTO CRÍTICA: uma reflexão sobre a necessidade do retorno do  
feminismo à esquerda..... 162

*Izabela Loner Santana*

### **ENSAIOS E PRÁTICAS PEDAGÓGICAS**

O ENSINO DE FILOSOFIA E O DESENVOLVIMENTO DA AUTONOMIA: uma proposta  
de prática pedagógica para o Ensino Médio..... 178

*Rafael Batista*

### **DOSSIÊ ESPECIAL – PENSAR A CIDADE**

APRESENTAÇÃO..... 191

*Maria Cecília Pedreira de Almeida*

RELIGIÃO E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU..... 194

*Joézer Carvalho de Castro*

HABITANDO EM PAZ NA CIDADE: A TOLERÂNCIA E VOLTAIRE REVISITADO . 207

*Junio Cesar da Rocha Souza*

DEMOCRACIA E SOCIALISMO OPERÁRIO EM CASTORIADIS ..... 219

*Diego Carlos Damasceno*

PATRIARCADO, CAPITALISMO, FEMINISMO E A POSIÇÃO POLÍTICA DA MULHER  
NA HISTÓRIA..... 233

*Kelle Cristina Pereira da Silva*



**SUMARY**

EDITORIAL .....8

**ARTICLES**

SOCRÁTES, PHILOSOPHY AND THE CITY: consideration from the Apology of Socrates,  
 by Plato.....10

*Deivid Junio Moraes*

ALLEGORY AND ARCHETYPE IN THE BOOK OF THE CITY OF THE LADIES BY  
 CHRISTINE DE PIZAN .....20

*Keilla Salvador da Silva*

THE SOCIAL CONTRACT AND THE POLITICAL PRACTICE .....28

*Felipe Matos Lima Melo*

THRUTH AND METAPHYSICS: Nietzsche’s philosophy and the crisis of religion.....40

*Giovane Martins Vaz dos Santos*

CRITICISM TO CAPITALISM FROM MARX, WEBER AND LUKÁCS: ideology, ethics  
 and reification as means of rationalization and justification .....48

*Maria Raquel Gomes Maia Pires*

MARX, WEBER AND THE EMERGENCE OF CAPITALISM: between the historical  
 materialism and the elective affinities.....66

*Sérgio de Brito Yanagui*

LAW AND LIFE: A VIOLENT RELATION .....79

*Wesley da Silva Costa*

SYMBOLIC VIOLENCE IN SLAVOJ ŽIŽEK: the relation between resentment and factual  
 communication.....92

*Lucas dos Santos da Silva*

PEDAGOGY OF JUSTICE: an introduction to education in John Rawls’s work..... 106

*André Bakker da Silveira; Celso de Moraes Pinheiro*

THE CRISIS ON WESTERN DEMOCRACIES IN THE 21ST CENTURY: the problem of  
 representation and the hatred of politics ..... 128

*Igor Ferreira Fontes*



CRITICS TO THE RATIONALIST LOGIC “IN THE THIRD BANK OF THE RIVER” BY  
GUIMARÃES ROSA ..... 149

*Bruno José Bezerra Ribeiro; Frabício Lemos da Costa*

FEMINISM AS A CRITIC: a reflection about the necessity of the feminism’s return to the left  
..... 162

*Izabela Loner Santana*

**ESSAYS AND PEDAGOGIC PRACTICES**

TEACHING OF PHILOSOPHY AND THE DEVELOPMENT OF THE AUTONOMY: a  
proposal of a pedagogic practice for High School ..... 178

*Rafael Batista*

**SPECIAL DOSSIER – TO THINK THE CITY**

PRESENTATION ..... 191

*Maria Cecília Pedreira de Almeida*

RELIGION AND POLITICS IN THE THOUGHT OF ROUSSEAU..... 194

*Joézer Carvalho de Castro*

PEACE AMONG MEN THE TOLERANCE AND VOLTAIRE REVISED..... 207

*Junio Cesar da Rocha Souza*

DÉMOCRATIE ET SOCIALISME DE TRAVAIL EN CASTORIADIS ..... 219

*Diego Carlos Damasceno*

PATRIARCHY, CAPITALISM, FEMINISM AND WOMAN’S POLITICAL POSITION IN  
THE HISTORY ..... 233

*Kelle Cristina Pereira da Silva*





## EDITORIAL

Em tempos no qual o país, as universidades, a Universidade de Brasília e o próprio Departamento de Filosofia se veem em crise, publicamos este número. A filosofia, retirada do contexto do Ensino Médio por uma reforma educacional em curso, ressent-se de mais uma incompletude histórica entre as muitas que marcam nossa educação. Mudanças que atropelam projetos ainda em curso, currículos ainda em formação, debates incipientes.

Os departamentos podem retroceder a seus núcleos duros de pesquisas tradicionais, voltando-se, novamente, para autores e temas consagrados tal como vem sendo a diretriz histórico-metodológica da área no país, ou, ao contrário, lançar-se para outros objetos, textos e disciplinas, abrindo-se a um novo contexto capaz de tornar a metodologia filosófica viva e atuante. Em momentos de pressão externa, acirram-se por vezes os piores traços da competitividade burocrática das áreas, voltando-as para suas próprias tensões intestinas. Mas, contextos de crise podem ser também novas formas de se questionar, com ou contra as áreas disciplinares, por nosso lugar no todo social das ciências, da sociedade ou da política.

Este novo número da *Pólemos* foi produzido no meio de uma greve estudantil que tentava, tímida e quase muda, gritar contra os cortes e os atropelos no projeto de universidade que vínhamos cultivando a custo, no olho do furacão de um momento de tensão histórica pré-eleitoral. Tratar de filosofia nesse contexto, com a fraca força que podemos manejar de nosso ponto de vista, nos faz poder escapar à impotência. E o que por vezes pode parecer ínfimo, tímido, meramente abstrato ou conceitual, frágil em sua potência de ação, pode vir a se mostrar, somando forças de pensamento, no instrumento de transformação possível.

Para este número, nossos pareceristas selecionaram desde textos mais ligados à análise exegetica da tradição filosófica, tais como o de *Deivid Junio Moraes*, mestre pela Universidade Federal de Ouro Preto, sobre a *Apologia a Sócrates*, o de *Felipe Matos Lima Melo*, graduando desta universidade, sobre a política no *Contrato Social de Rousseau*, e o de *Giovane Martins Vaz dos Santos*, mestrando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sobre a *Crise da Religião em Nietzsche*, até textos mais relacionados às leituras *Políticas Contemporâneas*, como os de *Maria Raquel Gomes Maia Pires*, doutora em Política Social e *Sérgio de Brito Yanagui*, bacharel em direito e graduando em filosofia, pela Universidade de Brasília, sobre a *Herança Weberiana para a Interpretação do*



*Capitalismo*, o artigo de *Lucas dos Santos da Silva*, graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, sobre a atual revisão dos *Problemas Políticos por Zizek*, e o de *Wesley da Silva Costa*, graduando pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, que versa sobre a *Questão da Violência entre Direito e Vida. A Crise da Democracia* vem explicitada pelo artigo de *Igor Ferreira Fontes*, graduando pela Universidade Federal de Sergipe e a *Questão da Educação na Obra de Rawls*, no texto de *André Bakker da Silveira*, especialista em Filosofia da Educação, e Celso de Moraes Pinheiro, Professor Doutor do Departamento de Filosofia, ambos da Universidade Federal do Paraná.

Para fechar o panorama, três outros artigos trazem *Perspectivas da Literatura* e das *Questões de Gênero* para o debate: enquanto *Izabela Loner Santana*, graduanda no bacharelado em Filosofia e em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC, fala do *Feminismo como Crítica*, Keila Salvador da Silva, graduanda em Comunicação pela Universidade de Brasília, revisita uma autora do século XV, *Cristine de Pizan*, e os autores *Bruno José Bezerra Ribeiro* e *Fabício Lemos da Costa*, o primeiro da Universidade do Estado do Amapá e o segundo da Universidade Federal do Amapá, interpretam em artigo conjunto a *Crítica ao Racionalismo no texto de Guimarães Rosa*. O número publica ainda um texto de análise sobre a sala de aula, que versa sobre a *Autonomia no Ensino de Filosofia*, de *Rafael Batista*, mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

Nossa capa traz pintura do mestre em Estética pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília, *Lennon Noletto*. Na tela, os horizontes azuis dos espaços comuns das nossas cidades, sempre tão degradados, cintilam do brilho cotidiano de uma manhã de domingo.

***Priscila Rossinetti Rufinoni***

*Editora Chefe Responsável*



Artigo recebido em: 11/05/2018

Artigo aprovado em: 16/07/2018

**SÓCRATES, A FILOSOFIA E A CIDADE:**  
considerações a partir da *Apologia de Sócrates*, de Platão

**SOCRÁTES, PHILOSOPHY AND THE CITY:**  
Consideration from the *Apology of Socrates*, by Plato

Deivid Junio Moraes<sup>1</sup>  
([deividjunio@gmail.com](mailto:deividjunio@gmail.com))

**RESUMO**

O julgamento de Sócrates, ocorrido em Atenas no ano de 399 a.C., encontra-se entre os fatos mais marcantes da história da Grécia Antiga. Uma das maiores referências a esse acontecimento encontra-se na *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão, que fornece o panorama para pensarmos os problemas de legitimação da filosofia no espaço da *pólis*, bem como sua relação com as outras vozes da cidade, tradicionais ou não. Nesse contexto, impõe-se à filosofia a tarefa de construir para si mesma uma forma discursiva apropriada. O objetivo deste texto é apresentar a *Apologia de Sócrates* como a elaboração de um paradigma discursivo para a filosofia. Para tanto, será necessário desenvolver as distinções conceituais entre essa modalidade de discurso e as demais – poética (religião), sofística (educação) e retórica (política).

**Palavras-chave:** Platão, *Apologia de Sócrates*, discurso filosófico, *pólis* grega.

**ABSTRACT**

The judgment of Socrates, held in Athens in 399 BC, is among the most striking facts in the history of Ancient Greece. One of the greatest references to this event is Plato's *Apology of Socrates*, which provides the panorama for thinking about the problems of legitimation of philosophy in the *polis* space, as well as its relation to other voices of the city, traditional or not. In this context, philosophy is imposed with the task of constructing for itself an appropriate discursive form. The purpose of this text is to present the *Apology of Socrates* as the elaboration of a discursive paradigm for philosophy. For this, it will be necessary to develop the conceptual distinctions between this modality of discourse and the others - poetics (religion), sophistry (education) and rhetoric (politics).

**Key words:** Plato, *Apology of Socrates*, philosophical discourse, greek *polis*.

---

<sup>1</sup> Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4813998304408421>.



O julgamento de Sócrates, ocorrido em Atenas no ano de 399 a.C., encontra-se entre os fatos mais marcantes da história da Grécia Antiga. A importância desse episódio já teria sido sentida à época mesma de seu acontecimento, o que pode ser atestado pela considerável produção de textos escritos<sup>2</sup> sobre a figura excêntrica desse sábio, penalizado sob as alegações de impiedade – desprezo aos deuses da cidade – e de corrupção da juventude ateniense. Tais textos, cuja abordagem é permeada, ao menos no início, por um tom eminentemente apologético, encontram no tratamento dado por Platão uma poderosa dimensão filosófico-literária, vindo a extrapolar seu próprio tempo, perpetuando-se como uma fértil fonte inspiradora.

Na extensa obra de Platão, os dramas ou diálogos que tratam do processo, das acusações contra Sócrates e da morte deste são quatro: o *Éutifron*, a *Apologia de Sócrates*, o *Críton* e o *Fédon*. Juntos, eles compõem uma clara sequência dramática, que vai da discussão sobre o ponto central da acusação – perguntando-se, no *Éutifron*, o que é o exercício piedoso para com os deuses –, passando pela defesa perante os quinhentos jurados no tribunal – na *Apologia*, a estada na prisão constitui a cena do *Críton*, no qual é discutido se é lícito ou não obedecer às leis da cidade, mesmo quando elas parecem ser aplicadas injustamente – e, no *Fédon*, colocando-se em questão a alma e sua imortalidade, figurando-se também o momento em que a pena de morte é realizada.<sup>3</sup>

Nesta abordagem específica da constituição do discurso filosófico, porém, será a *Apologia* a obra que nos fornecerá o panorama oportuno para pensarmos os problemas de legitimação da filosofia enquanto discurso no espaço da *pólis*, bem como sua relação com as outras vozes da cidade, tradicionais ou não, devendo conquistar para si mesma a sustentação e a forma discursiva necessárias.<sup>4</sup> Assim, a *Apologia* platônica não apenas coloca no centro da discussão a adequação ou inadequação do filósofo ao espaço moral e religioso da cidade, como também fornece um dos textos fundadores da filosofia, na medida em que elabora considerações

<sup>2</sup> “*Lógos sokratikós*” seria a denominação para o gênero dramático dos escritos produzidos pelos discípulos diretos de Sócrates nas cinco décadas subsequentes à morte do mestre. Como observa Rossetti (2015, p. 19 et seq.), cerca de 300 escritos socráticos (*lógoi sokratikói*) teriam sido publicados nos primeiros decênios do século IV a. C.

<sup>3</sup> Quanto ao tratamento temático, o *Fédon*, o mais extenso e talvez mais complexo texto dentro dessa tetralogia, é geralmente considerado uma composição posterior de Platão, refletindo aspectos de uma filosofia menos fiel à visão do mestre.

<sup>4</sup> Como lembrara Vernant (2002, p. 53-54), o discurso tornou-se central na vida da *pólis*. O sistema político estava implicado, sobretudo, por uma “extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder”. Enquanto meio político por excelência, o discurso é o que poderia garantir a sustentação de toda autoridade, comando e domínio sobre o outro. Os gregos, inclusive, fizeram do poder da palavra uma deusa – Peithó, a força da persuasão –, reconhecendo a eficácia das palavras no mesmo grau em que reconheciam o poder das fórmulas em determinados rituais religiosos.



originais sobre a importância dessa modalidade discursiva para a vida da cidade, bem como sobre suas vantagens e sua inconformidade frente às demais instituições do saber e da tradição.

Do ponto de vista formal, vale notar que a *Apologia*, dentro da obra platônica, é normalmente tomada como um monólogo dramático, no qual o discurso proferido por Sócrates, apesar de extenso, insere trechos de diálogos em que o personagem mimetiza as falas de Meleto, um de seus acusadores, recompondo uma conversa passada entre eles (PLATÃO, 2008, p. 79-85), provavelmente com o propósito de tornar mais vívida a demonstração da inconsistência do denunciante. Quanto ao conteúdo, a *Apologia* pode ser dividida em três partes distintas: a que corresponde ao discurso de defesa propriamente dito, em que o filósofo procura responder tanto às calúnias antigas quanto às acusações acatadas pelo tribunal; a parte em que o réu apresenta a proposta de uma pena diante de um veredito desfavorável, direito previsto na legislação ateniense; e as considerações finais, nas quais Sócrates aborda, entre outros assuntos, o sentido da morte.

Além disso, é possível dizer que nesse drama estão contidas as linhas-mestras que repercutirão em toda a obra platônica, servindo-lhe como uma das melhores introduções. Ali se tem também acesso a um dos mais luminosos retratos de Sócrates apresentados por Platão, revelando-nos o modo de pensar e de agir do mestre, expresso numa das formulações mais definitivas do jeito socrático de fazer filosofia, ou de como Sócrates buscava promover uma experiência efetivamente filosófica, sem negar contudo as consequências mais trágicas de tal prática, quando aplicada no seio da cidade. Trata-se da desqualificação de todo suposto saber, manifesto no comportamento daqueles que preconizavam para si mesmos certa segurança intelectual, i.e., o domínio do saber e a posse do discurso verdadeiro, seguida de uma importante lição, qual seja, a de que a presunção de ignorância, aliada à suspeição dos valores e saberes estabelecidos, constitui princípio básico para toda investigação de conhecimento, ou, em última instância, configura o mais valioso de todos os saberes.

Como insiste o próprio protagonista em sua defesa, teria sido essa postura investigativa, refutativa e reveladora do desconhecimento alheio a grande responsável por fomentar o desconforto e a inimizade de muitos: “Foi precisamente por causa dessa ‘inspeção’, varões atenienses, que surgiram muitos ódios contra mim, e assim tão duros e pesados, que a partir deles, então, muitas *calúnias*<sup>5</sup> começaram a surgir” [...] (PLATÃO, 2008, p. 76). No rol das acusações contra Sócrates, os inimigos colecionados ao longo do tempo são muito bem representados pelas três figuras que o incriminam: “Meleto tomando as dores dos

---

<sup>5</sup> Grifo do tradutor. (*Apologia de Sócrates*, 23a)



poetas, Anito, as dos trabalhadores [técnicos, artesãos etc.] e dos envolvidos com política, e Lícon, as dos oradores” (PLATÃO, 2008, p. 77). Temos aqui, portanto, exemplares de pelo menos três tipos de especialistas e/ou autoridades inspecionados por Sócrates, os quais, segundo o filósofo, têm bastante enraizadas dentro de si as calúnias a que dão voz, sendo consideravelmente difícil demovê-las (PLATÃO, 2008, p. 77).

A desqualificação impulsionada pela investigação socrática retirava do especialista e do sábio certezas que alegavam possuir ou que a cidade então outorgava a eles. O sentimento negativo advindo daí alcançava, certamente, uma dimensão moral, por questionar a integridade e o valor de determinadas posições dadas como inquestionáveis. Por extensão, a prática elêntica (refutativa) de Sócrates, promotora de controvérsias, atingia os costumes da cidade e, por conseguinte, a religiosidade, uma de suas partes inseparáveis.

De outro lado, crescia a crença entre os circunstantes de que Sócrates fosse na verdade um sábio dissimulado, i.e., alguém que se ocultava sob a máscara de ignorância visando a expor ao ridículo quem quer que postulasse para si algum conhecimento seguro. Chamando Sócrates de “sábio”, portanto, pretendiam alegar que ele fosse mesmo conhecedor das coisas a respeito das quais refutava alguém (PLATÃO, 2008, p. 76). A situação se complica, ainda, pelo agravante da atração que o filósofo e seu método conseguiam exercer sobre os jovens, os quais se enchiam de satisfação em acompanhar de perto a inspeção socrática e, muitas vezes, sentiam-se encorajados para reproduzi-la. A possibilidade de multiplicação de tal prática não é apenas uma profecia destilada pelo protagonista ao final de sua defesa, como era comum aos heróis proferirem na iminência do desfecho trágico<sup>6</sup>; ela refletia também um dos temores das autoridades quanto ao futuro de Atenas. Assim, a acusação de perversão da juventude ateniense acaba se articulando àquela de impiedade.<sup>7</sup>

A atividade de Sócrates, na realidade, só pode ser completamente entendida quando se leva em conta o contexto sociocultural do qual emergia. O status e a presença das diferentes

---

<sup>6</sup> Sócrates, ao final de seu discurso, anuncia à sua audiência que profetizará, de modo semelhante aos homens quando estão prestes a morrer, o seguinte: “Afirmo que a vocês, varões (aos que me mataram), um castigo há de chegar logo depois da minha morte – muito pior, por Zeus, que aquele com que vocês me mataram. Porque vocês fizeram isso pensando que haveriam de se livrar de ter de submeter suas vidas à refutação, mas vai se passar com vocês inteiramente o contrário, conforme eu mesmo afirmo: serão mais numerosos os seus refutadores, aos quais eu continha sem que vocês percebessem. E serão tanto mais duros quanto mais jovens forem, e vocês ficarão mais abalados ainda. Pois, se vocês pensam que, matando homens, haverão de impedir que alguém os repreve por não viverem corretamente, não raciocinam corretamente; é que esse livramento não é de todo possível nem belo, mas aquilo sim é bellissimo e fácil: não podar os outros, mas se equiparar para ser o melhor possível” (PLATÃO, 2008, p. 105-106).

<sup>7</sup> Sócrates cita de memória a declaração escrita: “[...] tomemos a declaração juramentada deles; é mais ou menos isso: ‘Sócrates age mal’, diz, ‘ao corromper os jovens e ao não crer nos deuses em que a cidade crê, mas em coisas numinosas diferentes, novas’” (PLATÃO, 2008, p. 78).



discursividades no espírito grego, seus regimes e sua validade assentida nesse ambiente são fatores consideráveis quando se trata de entender também a constituição do discurso filosófico, com respeito ao qual Sócrates tem um papel paradigmático.<sup>8</sup> E, quando se trata de contrapor à sua imagem as demais práticas discursivas, a *Apologia* é, novamente, imprescindível. O discurso de defesa proferido por Sócrates perante o tribunal, sob o tratamento literário conferido por Platão, revela que o julgamento do filósofo teria sido mobilizado por um arranjo de forças políticas, intelectuais e religiosas.

Do ponto de vista político, vale lembrar que no ano de 399 a.C., data dramática desse escrito e ano do fato histórico no qual se baseia, os atenienses, ainda abalados com o fracasso na Guerra do Peloponeso, terminada há quatro/cinco anos<sup>9</sup> e seguida de um breve e tirânico governo oligárquico, esforçavam-se por estabelecer a democracia recentemente restituída, e certamente não viam com bons olhos qualquer tipo de polêmica ou extravagância que partisse de um de seus cidadãos, principalmente daquele que demonstrasse considerável influência sobre os jovens.

Sob uma perspectiva cultural ou, mais especificamente, intelectual, era comum a assimilação de Sócrates aos chamados sofistas, professores inovadores em matérias variadas e conhecidos por sua especialidade retórica, que cobravam alto por seus ensinamentos. De acordo com Cassin (2005, p. 65), os sofistas eram também hábeis em parecer “novos sábios”, prontos a estilhaçar as crenças dominantes e os valores tradicionais, embora se mostrassem também defensores da “ortodoxia da cidade”, “adeptos das mais convencionais e estereotipadas condutas gnômicas, um verdadeiro ‘clero estabelecido’”. Nisso residia seu apreço pela contradição, expressando-se não apenas em sentido lógico, mas também político. Sócrates, por levar os interlocutores a conclusões inesperadas, contraditórias e não raro excêntricas, não diferia, segundo a opinião corrente, daquela espécie de “sábios”<sup>10</sup>, que também estavam entre

<sup>8</sup> É interessante observar a esse respeito como o próprio texto platônico acaba sugerindo Sócrates como modelo de um tipo especial de sábio: “Parece ainda que ele [o oráculo de Delfos/o deus] não fala aquilo [que a sabedoria humana pouco ou nada vale em relação à sabedoria dos deuses] de Sócrates, mas se serve do meu nome para fazer de mim um modelo, como se dissesse – ‘Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada’” (PLATÃO, 2008, p. 76, grifo do tradutor).

<sup>9</sup> Conflito armado entre Atenas (centro político e civilizacional do mundo ocidental no século V a.C.) e Esparta (cidade-Estado de tradição militarista e de costumes austeros), que teria se estendido de 431 a 404 a.C. Sua história foi registrada, entre outros, por Tucídides. De acordo com esse historiador, contemporâneo àquele período, a razão fundamental da guerra teria sido o crescimento do poder ateniense e o temor que tal poder despertava entre os espartanos. Sabe-se, também, que a cidade de Corinto teve papel importante, pressionando Esparta a fim de que declarasse guerra contra Atenas. Depois de derrotada por Esparta, Atenas passa por um breve regime oligárquico que ficou conhecido como Tirania dos Trinta, pois era um governo composto por trinta magistrados vistos como tiranos.

<sup>10</sup> Guthrie (1995, p. 32-33), lembrando-se de uma antiga observação de Diógenes Laércio, chama a atenção ao fato de que as palavras *sophistes* e *sophós* foram uma vez sinônimas, e que isso aparece



os alvos preferenciais de suas interrogações. É provável que a identificação com os sofistas se explicasse, na prática, porque o filósofo, à maneira deles, conduzia os jovens a um novo tipo de reflexão, cujo conhecimento mais importante derivava do próprio homem, da habilidade no uso da palavra, além de mostrar certo gosto pelo certame e pela polêmica.<sup>11</sup>

Distinguindo-se deles, porém, Sócrates jamais se apresentava como um profissional apto a instruir num determinado conhecimento, sobre o qual se sentisse plenamente versado, o que, inclusive, levava-o a não exigir qualquer pagamento daqueles que queriam ouvi-lo, estando igualmente disposto a dialogar com toda gente interessada (PLATÃO, 2008, p. 94). Na *Apologia* ele chega a argumentar que, se vivesse de outra forma, cuidando dos próprios negócios, ou se cobrasse pelo que faz, ele e sua casa seriam encontrados em condições bem menos precárias (PLATÃO, 2008, p. 76-77, 91). Ademais, insistia o filósofo em que sua busca pela verdade em nada se aproximava de uma prática discursiva manipuladora ou oportunista. Enquanto eram característicos em alguns intelectuais famosos de seu tempo o relativismo e a conveniência, Sócrates buscava amparar sua atividade em uma motivação que se apoderava de sua própria vida, por assim dizer. Era como se toda a sua prática transformasse sua vida numa espécie de missão advinda de uma ordem sobre-humana, conferindo assim uma coerência em sua pesquisa pelo conhecimento real e por sua aplicação (por uma vida virtuosa) bastante distanciada dos interesses sofísticos.

Esse estatuto de “missão divina” pelo qual o personagem pretende justificar a sua atividade filosófica, dotando-a de certa autoridade (ou integridade) até então só admitida aos poetas e aos porta-vozes da divindade, leva-nos a outro aspecto importante de ser observado nessa defesa. Uma das acusações apresentadas contra o filósofo tem origem antiga e remonta à identificação do discurso socrático com as pesquisas e formulações teóricas difundidas pelos investigadores da natureza, também chamados *physikós*, ou filósofos da *phýsis*. Essa identificação caluniosa teria vindo dos varões encarregados da educação dos mais novos, ou seja, teria vindo dos poetas.<sup>12</sup> Como alega o protagonista, teriam sido eles os responsáveis por

---

especialmente em Heródoto, que chama de sofistas a Pitágoras, Sólon e aos criadores do culto dionisiaco. Em outro aspecto, não menos original, também Píndaro (séculos VI-V a.C.), na ocorrência mais antiga da palavra, teria empregado *sophistes* no sentido claro de “poeta”.

<sup>11</sup> Aqui, vale a pena recordar a distinção que Platão procura expor, em diálogos como o *Mênon*, entre a erística dos sofistas e o diálogo dialético que deve orientar as investigações filosóficas (PLATÃO, 2001, p. 33-35).

<sup>12</sup> Deve-se incluir entre os poetas não apenas os tragediógrafos, mas também os autores de comédia, principal objeto da queixa de Sócrates. Jaeger (2013, p. 418) observara que a comédia, inspirada pela tragédia, adquiriu no momento alto de sua evolução uma clara consciência de sua missão educacional: “Toda a concepção de Aristófanes sobre a essência da sua arte encontra-se impregnada dessa convicção e permite colocar as suas criações, pela dignidade artística e espiritual, ao lado da tragédia de seu tempo”.





espalhar, desde cedo, esta inverdade: [...] “de que há um certo Sócrates, homem sábio, pensador das coisas suspensas no ar, e que tem investigado tudo o que há sob a terra, e que torna superior o discurso inferior” (PLATÃO, 2008, p. 69). Esse último boato ainda procura associá-lo àquela habilidade sofisticada, cuja retórica era frequentemente submetida a fins diversos e às vezes duvidosos. Mas é o primeiro rumor que pretende incluir o filósofo entre os pensadores dos fenômenos naturais, correntemente associados ao ateísmo por prescindirem de realidades divinas em suas descrições da realidade física.

Tal pretensão, entendida naquele contexto como difamatória, já podia ser percebida pelo menos desde a comédia de Aristófanes. Numa referência ao texto *As Nuvens*, escrito anos antes, em 423 a.C., o filósofo queixa-se de ter sido representado como certo indivíduo que afirmava extravagâncias e asneiras sobre as quais não entendia coisa alguma (PLATÃO, 2008, p. 69). Sabe-se que a famigerada comédia apresenta um Sócrates que exhibe explicações estritamente físicas para os fenômenos celestes, além de destituir Zeus e cultuar em seu lugar as Nuvens. Embora se tratasse de uma figuração mais ou menos caricata, ela teria surtido seus efeitos. Sob uma perspectiva religiosa, a vinculação da investigação socrática à pesquisa dos naturalistas, que esvaziavam o poder dos deuses sobre os fenômenos do mundo, era mais do que suficiente para colocar os poetas contra o filósofo (ou contra a filosofia), já que a atividade discursiva dos poetas sempre estivera associada, grosso modo, à produção e à comunicação de imagens dos deuses, semideuses, e heróis do passado, legando à posteridade uma visão de mundo aliada à tradição religiosa – e bem diversa, portanto, daquela dos naturalistas.

É nesse clima de disputa e de afirmação entre as diferentes vozes no espaço da cidade que vemos, de um lado, Sócrates e a filosofia e, de outro, o alinhamento de forças da tradição poético-religiosa, empenhada na permanência dos valores herdados do passado, com os defensores de uma estabilidade política aplicados na manutenção da democracia e os sofistas e professores de retórica, que se propunham como educadores modernos e buscavam se estabelecer nesse ambiente por meio da venda de conhecimentos úteis e especialidades. A defensiva de Sócrates tem como destino não apenas os quinhentos juízes e os três acusadores formais do processo. Uma vez reconstituída por Platão à sua maneira, a *Apologia* destina-se a demonstrar a consistência da atividade socrática perante os demais registros do conhecimento, expondo, de maneira ousada, ser a filosofia que acusam o saber mais verdadeiro e o mais imprescindível para a felicidade da cidade.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> De fato, ao propor como pena alternativa, como era de direito nessa circunstância, a mesma honraria destinada a figuras importantes – a exemplo de atletas que se destacavam nos Jogos Olímpicos e de hóspedes oficiais –, que era a de comer às custas da cidade no Pritaneu, Sócrates coloca-se como um



Uma das chaves para se entender a *Apologia* e, por conseguinte, toda a atividade filosófica de Sócrates, é precisamente o caráter mais surpreendente de sua tarefa: a vinculação dela ao deus. Ao mesmo tempo em que o filósofo argumenta contra todas as calúnias sofridas, ele explica que todas elas surgiram depois de ter-se dedicado a investigar a revelação do oráculo de Delfos, que lhe parecia extremamente nebulosa – a saber, a afirmação de que Sócrates era o mais sábio dos homens. Sócrates diz ter ficado por muito tempo em aporia, i.e., sem qualquer resposta para si mesmo sobre a verdadeira significação da sentença do oráculo, lançando-se, por fim, “numa longa investigação junto às pessoas que, segundo a tradição grega, [...] possuem a sabedoria, isto é, o saber-fazer, homens de Estado, poetas, artesãos, para descobrir alguém que fosse mais sábio que ele”, como observa Pierre Hadot (2014, p. 50-51).

Nesse percurso, que lhe rendeu a dedicação de parte da vida na busca de verificar a revelação do deus, Sócrates percebe então o seguinte: todas as pessoas que acreditavam saber o que diziam saber não sabiam nada. Diante disso, o filósofo é levado a concluir que é o mais sábio entre os que julgam saber, não porque creia saber, mas por ter consciência de que não sabe. O oráculo teria revelado, portanto, que o mais sábio dos humanos é quem reconhece que sua sabedoria é desprovida de valor, admitindo a própria ignorância. Assim, a missão confiada pelo deus de Delfos (Apolo) a Sócrates consistiria, em última instância, em levar os outros a tomarem consciência (ou autoconsciência) de não saberem o que presumem saber, induzindo-os por meio do diálogo a esse valioso autoconhecimento.

É surpreendente, portanto, que alguém, tendo num primeiro momento duvidado da palavra do deus<sup>14</sup>, acabe prestando, por sua própria pertinácia, um serviço ao deus, sendo capaz de vincular um desígnio divino – o de que só atinge de fato a sabedoria aquele que se dá conta de que muito pouco ou nada sabe – à sua atividade investigativa: uma vez refutando aqueles que creem saber, leva-os também ao conhecimento mais importante segundo o deus. Numa palavra: Sócrates acaba agindo corretamente, do ponto de vista do deus, pois age como quem duvida. Sua procura pelo saber parte exatamente de uma consciência de não saber. Contradizendo as acusações de impiedade, o filósofo argumenta que, ao investigar e interrogar, está agindo em conformidade com o deus. Assim, sua prática influenciará decisivamente a constituição do discurso filosófico, um discurso que parte da admissão de que não sabe o

---

grande benfeitor da cidade; não só isso, ele também se diz mais merecedor daquela honra, porque, enquanto um homem que tivesse vencido nas Olimpíadas era capaz de dar à cidade uma “impressão” de felicidade, ele, por sua dedicação à filosofia, seria capaz de fazer os cidadãos *realmente* felizes (PLATÃO, 2008, p. 100-101).

<sup>14</sup> Sócrates estava hesitante ao saber da revelação por meio de Querofonte, homem de confiança e um dos amigos mais fieis do filósofo (PLATÃO, 2008, p. 72-73).



suficiente e, carecente, dispõe-se em direção ao saber, além de justificar seu valor e sua diferença em relação aos demais (religiosos ou não).

A filosofia encontra no diálogo a ocasião para confrontar outros discursos e examinar todo suposto saber, investigando, como declara Sócrates, todos os dias sobre a virtude e as demais coisas sobre as quais o vemos dialogar, inspecionando a si mesmo e aos outros (PLATÃO, 2008, p. 102). Como que tomado por uma espécie de “missão”, o filósofo sente-se atravessado por algo não humano, que comanda o seu querer, o seu agir (PLATÃO, 2008, p. 92) e até mesmo o seu falar (PLATÃO, 2008, p. 106), como se as suas ações não se efetuassem senão sob o comando de uma divindade, deixando-o distante de qualquer outra dedicação pessoal – tanto que vemos Sócrates dizer: “não se assemelha a algo humano eu ter me despreocupado de tudo o que é *meu* (e já por tantos anos aguentar a família sendo negligenciada) para realizar sempre o que diz respeito a *vocês*, [...] tentando persuadi-los a se preocupar com a virtude” (PLATÃO, 2008, p. 91).<sup>15</sup> Com Sócrates, a filosofia enquanto forma de vida e a filosofia enquanto forma discursiva se misturam. Essa compreensão pode ser expressa por uma das máximas socráticas mais conhecidas e repetidas pela posteridade, de que “a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida”; e, no entanto, torna a advertir o filósofo: “aí é que vocês, enquanto falo, vão me dar menos ouvidos ainda...” (PLATÃO, 2008, p. 102).

---

<sup>15</sup> Grifos do tradutor. (*Apologia de Sócrates*, 31b.)



*Referências*

ARISTÓFANES. As Nuvens. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski. In: PESSANHA, José A. Motta (Ed.). *Sócrates*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 167-222.

(Os Pensadores)

CASSIN, Bárbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: 34, 2005.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HADOT, Pierre. *O que é Filosofia Antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Eutifron, Críton*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973. 13 v.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

ROSSETTI, Livio. *O diálogo socrático*. Tradução de Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.



*Artigo recebido em: 13/05/2018*

*Artigo aprovado em: 23/06/2018*

**ALEGORIA E ARQUÉTIPO NO LIVRO DA CIDADE DAS DAMAS DE CHRISTINE  
DE PIZAN**

**ALLEGORY AND ARCHETYPE IN THE BOOK OF THE CITY OF THE LADIES  
BY CHRISTINE DE PIZAN**

*Keilla Salvador da Silva<sup>1</sup>*

*([keilla.cor@gmail.com](mailto:keilla.cor@gmail.com))*

**RESUMO**

Este trabalho consiste em analisar os arquétipos femininos presentes no primeiro livro de *A Cidade das Damas*, bem como a escolha da autora por uma narrativa alegórica. É gritante o uso que Christine de Pizan faz dos arquétipos, muitas vezes subvertendo-os – utilizando-se de arquétipos predominantemente masculinos à época em que escreveu para descrever as mulheres citadas no livro. Para tal, utilizaremos os conceitos de *arquétipos* e de *jornada do herói*, de Joseph Campbell, comentados por Christopher Vogler, e de *inconsciente coletivo*, de Carl Gustav Jung.

**Palavras-chave:** Alegoria; Arquétipo; *Cidade das Damas*; Christine de Pizan.

**ABSTRACT**

This work consists in analyzing the feminine archetypes present in the first book of *The City of the Ladies*, as well as the author's choice for an allegorical narrative. It is blatant, the use that Christine de Pizan makes of the archetypes, often subverting them – using predominantly male archetypes, at the time she wrote, to describe the women quoted in the book. For that, it will be used the concepts of **archetypes** and the **journey of the hero**, from Joseph Campbell, commented by Christopher Vogler and the **collective unconscious** of Carl Gustav Jung.

**Key words:** Allegory; Archetype; *City of the Ladies*; Christine de Pizan.

*Narrativa alegórica em à Cidade das Damas*

---

<sup>1</sup> Graduanda em Comunicação Social pela Universidade de Brasília (UnB).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6490072057664338>.



Na etimologia, a palavra “alegoria” vem de *allegoria* (HANS apud MARGUTTI, 2016), que significa “dizer outro”, falar algo em lugar de outra coisa, consistindo em um tipo estendido de metáfora. A alegoria utiliza-se de elementos concretos para evocar significados abstratos, num movimento que vai de fora para dentro, uma vez que a dimensão corpórea e material possui significação visível – um significante –, facilitando assim a apreensão do sentido, e possui, por outro lado, uma dimensão abstrata e imaterial – um signo (KOTHE, 1986, p. 30), que evoca ideias e formulações mentais. A alegoria, portanto, evoca uma entidade, ou conteúdo exterior, e o denomina sob a forma concreta, para melhor visualização.

Nas narrativas tradicionais, como no modelo da “jornada do herói”, a alegoria representa a ação de conceitos ou arquétipos antagônicos, como a luta entre o bem e o mal, os vícios e as virtudes etc. Na Idade Média, época em que Christine de Pizan viveu e escreveu, predominava o uso da alegoria teológica (dogmática e moral) e da alegoria política (virtudes e ordem do Estado) (BECKER, 1999, p. 15).

O alegórico na construção narrativa d’*O Livro da Cidade das Damas*, de Christine de Pizan, é visível desde o começo, dando-se com a aparição de três personagens alegóricas – as damas Razão, Retidão e Justiça –, conceitos abstratos que tomam vida e corpo, tornando-se sujeitos femininos num processo de humanização, ou *personificação*, característico da alegoria (SILVA, 2016). As damas acompanham Cristina, personagem principal e narradora, em sua trajetória no interior da narrativa. As damas se configuram como personificações de entidades supra-humanas que advêm diretamente de Deus (CALADO, 2006, p. 124).

### 1. *O inconsciente coletivo*

O inconsciente coletivo, segundo Jung (2000, p. 53), é a arena em que se manifestam os *arquétipos*, na medida em que trabalha com conteúdos exteriores às consciências individuais, não dependendo, portanto, de experiências pessoais. O conceito de arquétipo, fundamental ao entendimento do conceito de inconsciente coletivo, é, pois, a designação das múltiplas formas que a *psique* toma na vida dos sujeitos. Cada arquétipo possui características das múltiplas facetas humanas.

Dentro de uma narrativa, os arquétipos não representam um papel fixo, mas sim uma função narrativa, podendo ser temporários e, portanto, mutáveis. São máscaras usadas temporariamente pelos personagens. O arquétipo, por possuir



características exteriores às *personas* individuais, faz-se de mais fácil manejo para fins educativos e para a manutenção de tradições. É justamente seu caráter estático e exterior que faz com que ele possa “servir de exemplo”, e por isso tenha sido utilizado à exaustão na mitologia e nos contos de fadas. “Os arquétipos também podem ser vistos como símbolos personificados das várias qualidades humanas. Como as cartas dos arcanos maiores do tarô, representam os diferentes aspectos de uma personalidade humana completa” (VOGLER, 2015, p. 49).

## 2. Os arquétipos

Segundo Jung (2000, p. 5), o ser humano é formado pela *psique*, que é a característica que o distingue e especifica enquanto animal. A *psique* é o que determina a forma de certos comportamentos latentes – tais como os instintos –, mas também as manifestações individuais de padrões sociais. Os arquétipos (JUNG, 2000, p. 91), ao contrário da *psique*, são certas *imagens primordiais* que povoam o inconsciente coletivo, existindo, portanto, em todas as épocas e em todos os lugares, não por pairarem no exterior dos indivíduos e adentrarem as consciências individuais – num movimento de fora para dentro –, mas, contrariamente, por habitarem dentro de cada indivíduo particular, dentro de cada *psique* – como se dentro de cada sujeito pudesse haver inúmeras outras possibilidades de subjetividade –, para só depois se manifestarem sob a forma de uma *fantasia criativa*, originando padrões de comportamentos sociais visíveis e replicáveis.

O conceito de arquétipo, que constitui um correlato indispensável da idéia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar. A pesquisa mitológica denomina-as “motivos” ou “temas”. (JUNG, 2000, p. 53)

Na literatura, os arquétipos servem para evocar e dar conteúdo às *formas primordiais*, criando assim imagens coletivas, passíveis de serem visualizadas e compreendidas por todos.

Joseph Campbell falava dos arquétipos como se fossem um fenômeno biológico, expressões dos órgãos de um corpo, parte da constituição de todo ser humano. A universalidade desses padrões é que possibilita compartilhar a experiência de contar e ouvir histórias. Um narrador instintivamente escolhe personagens e relações que dão ressonância à energia dos



arquétipos, para criar experiências dramáticas reconhecíveis por todos. (VOGLER, 2015, p. 48)

### 3. *Arquétipos e alegoria na narrativa da Cidade das Damas de Christine de Pizan* *arquétipos*

O herói é um arquétipo universal, pois evoca necessidades e desejos primitivos do homem. A jornada do herói só é possível porque há nele algo de transcendente e de profundamente humano, o que faz com que o leitor se identifique com ele e torça por ele.

Os heróis têm qualidades com as quais todos nós podemos nos identificar e nas quais podemos nos reconhecer. São impelidos pelos impulsos universais que todos podemos compreender: o desejo de ser amado e compreendido, de ter êxito, de sobreviver, de ser livre, de obter vingança, de consertar o que está errado, de buscar auto expressão. (VOGLER, 2015, p. 53)

23

Toda história de herói é uma trajetória, uma jornada, e toda jornada implica percurso, movimento, direção. O herói é impelido por algum fator interno ou externo que o tira de seu *mundo comum*<sup>2</sup> e o coloca em um *mundo especial*<sup>3</sup>, onde ele passará por desafios e do qual sairá transformado, levando consigo o elixir, uma recompensa, um tesouro, pois o herói nunca voltará de sua jornada da mesma maneira que a começou.

No fundo, apesar de sua infinita variedade, a história de um herói é sempre uma jornada. Um herói sai de seu ambiente seguro e comum para se aventurar em um mundo hostil e estranho. Pode ser uma jornada mesmo, uma viagem a um lugar real: um labirinto, floresta ou caverna, uma cidade estranha ou um país estrangeiro, um local novo que passa a ser a arena de seu conflito com o antagonista, com forças que o desafiam. (VOGLER, 2015, p. 35)

No caso d'*O Livro da Cidade das Damas*, os arquétipos tratam da mulher enquanto sujeito feminino. Cristina, protagonista e narradora da obra, caracteriza-se tanto como heroína orientada para o grupo<sup>4</sup> – sua trajetória é sair da vida em grupo e alcançar o mundo especial, a

---

<sup>2</sup> O mundo comum é o universo vivido pelo herói, aquilo que lhe é familiar e que será apresentado ao público, para que este entenda o contexto em que vive o herói e embarque com ele na aventura.

<sup>3</sup> O mundo especial é o universo no qual o herói terá de adentrar para que a jornada seja iniciada, para que haja a transformação de si mesmo e de outros.

<sup>4</sup> O herói voltado para o grupo, como é o caso de Cristina, é um herói que tem sua jornada orientada pelas questões da sociedade em que está inserido, levando o grupo muitas vezes a terras desconhecidas.





Cidade das Damas –, quanto como heroína catalisadora<sup>5</sup>, uma vez que ela mesma não muda, dadas as circunstâncias histórico-sociais de sua época, mas pretende provocar transformações em outros – no caso, as mulheres de todas as épocas.

A história te ensina que o reino da Amazônia foi outrora estabelecido graças à iniciativa de numerosas mulheres cheias de coragem que desprezavam a condição de escravas. Elas o mantiveram durante muito tempo sob o império sucessivo de diferentes rainhas: eram damas muito ilustres, eleitas por elas e que as governavam sabiamente conforme o Estado em toda a sua potência. (CALADO, 2006, p. 126)

O *mundo comum* de Cristina (CALADO, 2006, p. 118), de que ela pouco fala, já é diferente do mundo comum da maioria das mulheres de sua época: ficar a ler no quarto, no contexto medieval, definitivamente não era coisa para uma mulher. Apesar disso, Cristina tem uma vida comum e rotineira, em que nada de extraordinário acontece, até que é visitada pela presença de três damas: Razão, Retidão e Justiça, quando está em suas leituras em seu quarto, como de costume. A jornada de Cristina está em construir e levar as mulheres virtuosas de todas as épocas e de todos os lugares para a Cidade das Damas (CALADO, 2006, p. 125), que é o *mundo especial*.

24

Desse modo, bela filha, foi a ti concedido, entre todas as mulheres, o privilégio de projetar e construir a Cidade das Damas. E para esta obra, apanharás água viva em nós três, como em uma fonte límpida; nós te entregaremos materiais tão fortes e mais resistentes do que mármore fixado em cimento. Assim tua cidade será uma beleza sem igual e permanecerá eternamente nesse mundo. (CALADO, 2006, p. 126)

Os arquétipos n’*O Livro da Cidade das Damas* podem ser vistos nas numerosas referências a mulheres históricas e mitológicas, que, no entanto, possuem traços de humanidade muito fortes, e que dessa forma servem bem ao propósito narrativo e instrutivo da obra. Os mais comuns, que abundam em exemplos durante todo o livro, são: *Virgem/Casta*, *Guerreira*, *Sábida* (aqui entendido como as mulheres afeitas às letras e aos conhecimentos formais e acadêmicos, como era o caso da própria Christine de Pizan), *Mística* (mulheres afeitas às adivinhações, aos segredos da natureza, à cura etc.) e *Bela/Educadora*, sendo que a maior parte das mulheres citadas possuía dois ou mais desses atributos concomitantemente.

---

<sup>5</sup> O herói catalisador em si possui mudanças pouco visíveis; sua principal função é provocar mudanças em outros, nas sociedades em que estão inseridos.



A narrativa em forma alegórica d'*O Livro da Cidade das Damas* cria uma espécie de memorial feminino. Configura-se como uma série de relatos de forma circular e com enredo aberto.

Precisaria de muito tempo para falar da grande qualidade de todas essas mulheres. [...] não prejudicaria em nada a companhia dessas mulheres graciosas e dignas de louvor, por ter suas virtudes aceitas por Deus e pelo mundo. E Deus seja louvado que muitas outras mulheres belas e bondosas entre as condessas, baronesas, damas, senhoritas, burguesas e mulheres de todas as condições sociais, mantenham-se assim [...] E aquelas que se desviarem do caminho, que se encontrem. (CALADO, 2006, p. 316)

#### 4. Alegoria

Diferentemente das inúmeras mulheres citadas na obra, que representam arquétipos, as três damas – Razão, Retidão e Justiça – configuram-se como alegorias, uma vez que representam conceitos fixos – razão, retidão e justiça – do começo ao fim do livro, e se auto atribuem a descendência de uma natureza divina.

25

Prezada filha, deves saber que a providência divina, que não faz nada ao acaso, encarregou-nos de morar entre as pessoas desse mundo de baixo, apesar de nossa essência celeste, para zelarmos na manutenção e na boa ordem das leis convenientes aos diversos estados, e que fizemos segundo a vontade de Deus e de nascimento divino. (CALADO, 2006, p. 127)

Os símbolos que as três damas carregam – o espelho da Dama Razão, o bastão da Dama Retidão (CALADO, 2006, p. 127) e a taça de ouro da Dama Justiça (CALADO, 2006, p. 128) – justificam seu caráter extramundano e, portanto, alegórico.

Além das três damas, a cidade é tida também como uma alegoria: associando o plano celeste à dimensão da vida terrena de todas as mulheres, a cidade evoca a ideia de uma eternidade terrena.

Mas eu te profetizo, como uma verdadeira sibila, que a Cidade que tu fundarás com a nossa ajuda nunca findar-se-á na inexistência. Ela será, ao contrário, sempre próspera, apesar da inveja de todos os seus inimigos; ela sofrerá ataques, mas nunca será tomada ou vencida. (CALADO, 2006, p. 126)



### *Conclusão*

É possível, a partir da leitura de *A Cidade das Damas*, de Christine de Pizan e de *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, de Carl Gustav Jung, inferir que havia à época de Christine e há ainda hoje um inconsciente coletivo feminino, que povoa as sociedades e que faz com que nos identifiquemos como uma história tão antiga, com sonhos tão antigos, trazendo uma identificação com as personagens citados no livro, e com a própria autora.

Como define Foucault (2004, p. 145), a prática da escrita de si que Cristina desenvolve no decorrer do texto faz com que sua memória, experiência e subjetividade resista ao tempo. Além disso o hábito de leitura cultivado pela personagem mostra umas das razões de Cristina ser uma heroína, pois a sua narrativa se desenvolve a partir de sua habilidade de introspecção e autoconstrução pelos outros – os livros e autores que ele já lera, bem como das histórias das outras mulheres que foram narradas pelas Damas.



*Referências*

CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Estudo e tradução. Recife: UFPB, 2006. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7590>>. Acesso em 20 de junho de 2018.

BECKER, Udo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Paulus, 1999.

CEIA, Carlos. Sobre o conceito de Alegoria. *MATRAGA*, nº 10, agosto de 1998.

FOUCAULT, Michel. Coleção Ditos & Escritos. *Ética, Sexualidade, Política*. Org. Manoel Barros da Mota. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Livraria Martins Fontes Editora, 2001.

JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

KOTHE, Flávio R. *A alegoria*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MARGUTTI, Vivian Bernardes. Narrativas alegóricas: do Barroco à contemporaneidade. *Em Tese*, v. 2: 2016, maio-ago.

VOGLER, Christopher. *A jornada do escritor: estruturas míticas para escritores*. Tradução de Ana Maria Machado. São Paulo: Aleph, 2015.

SILVA, Daniel Eduardo da. *O alegórico e as vozes antimisóginas como estratégia narrativa em Christine de Pizan: a cidade das damas*. João Pessoa, 2016. Disponível em: <<http://tede.biblioteca.ufpb.br:8080/handle/tede/9177>>. Acesso em 20 de junho de 2018.



Artigo recebido em: 13/05/2018

Artigo aprovado em: 10/06/2018

## O CONTRATO SOCIAL E A PRÁTICA POLÍTICA

### THE SOCIAL CONTRACT AND POLITICAL PRACTICE

Felipe Matos Lima Melo<sup>1</sup>

([felipemelounb@gmail.com](mailto:felipemelounb@gmail.com))

#### RESUMO

Sabe-se da influência que o *Contrato Social* teve, historicamente, na Revolução Francesa (DERÁTHER, 2009, p. 30); contudo, é possível investigar em qual sentido prático Rousseau gostaria que a obra fosse tomada. O presente trabalho procura se contrapor a uma leitura que pretende tomar o *Contrato Social* como um modelo de realização política efetiva. Para tanto, percorremos os textos canônicos *Rousseau: da teoria à prática* (SALINAS, 1976) e *O contrato social – entre a escala e o programa* (NASCIMENTO, 1988) para pensar as transições que Rousseau faz, na obra, entre o campo abstrato do direito, do dever-ser, e o campo empírico, da prática política efetiva. Acreditamos que, após a análise desses textos, podemos estabelecer de modo mais seguro o vínculo entre a obra de Rousseau e a prática política nos diferentes sentidos que essa obra pode evocar.

**Palavras-chave:** *Contrato Social*; Prática Política; Direito; Rousseau.

#### ABSTRACT

The influence that the *Social Contract* had, historically, on the French Revolution is known (DERÁTHER, 2009, 30). However, it is possible to investigate in what practical sense Rousseau would have liked his work to be taken into account. In this sense, the present work seeks to counteract to a reading that intends to take the *Social Contract* as a model of an effective political achievement. To do so, some canonical texts of Rousseau will be examined: *Rousseau: from theory to practice* (SALINAS, 1976) and *The Social Contract – between the scale and the program* (NASCIMENTO, 1988), in order to think of the transitions Rousseau makes in his work between the abstract field of law, duty of being, with the empirical field, of the effective political practice. It is believed that, after analyzing these texts, it will be more safe to establish the link between Rousseau's work and the political practice in the different senses that his work can evoke.

**Key words:** *Social Contract*; Political Practice; Law; Rousseau.

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0491287669927680>.



## Introdução

De acordo com Robert Derathé, o *Contrato Social* foi considerado na França como o evangelho da revolução de 1789; mas, segundo o mesmo, os estudos dessa relação, “se não falseiam, quase não esclarecem o verdadeiro pensamento do autor” (DERÁTHE, 2009, p. 30-31). Talvez, uma das razões para isso seja o fato de os revolucionários franceses terem lido o *Contrato Social* como uma espécie de “programa político” a ser instaurado na realidade, como nos aponta o professor Milton Meira do Nascimento (1988, p. 128). Mas, se essa leitura não corresponde às pretensões de Rousseau, como ler o *Contrato Social*, e quais relações ele estabelece com a prática política?

Em outras palavras, essa questão pode ser formulada nos seguintes termos: como se dá, no *Contrato Social*, a passagem da análise do campo abstrato do dever-ser, o campo dos direitos, para o campo do ser, da história? E como esses dois campos se relacionam entre si e com a atividade humana? Essa questão foi diretamente tratada por Luiz Roberto Salinas Fortes e por Milton Meira do Nascimento.

29

Nesse viés, o presente texto tratará de recuperar as teses expostas por esses autores no livro *Rousseau: da teoria à prática* e no artigo *O Contrato Social – entre a escala e o programa*, para pensar a transição entre esses dois planos e os limites e possibilidades que os mesmos abrem para a prática política. O texto compreenderá duas partes: na primeira, procuraremos mostrar os limites impostos à leitura dos revolucionários de 1789; na segunda, trataremos de mostrar, de acordo com nossos autores, quais relações com a prática política são abertas por Rousseau no *Contrato Social*.

O fundamento da limitação que podemos apontar na leitura que os revolucionários fizeram do *Contrato* é a não distinção entre o que, nessa obra, corresponde ao campo do direito e o que corresponde ao campo da história. De acordo com Salinas, do Livro I até o capítulo VI do Livro II do *Contrato* teríamos em Rousseau considerações sobre o campo do dever-ser. Essas considerações, que procuram determinar a natureza do corpo político, têm de proceder necessariamente pela abstração dos elementos empíricos, das paixões e, por conseguinte, da história.

A enumeração dos elementos jurídicos necessários a uma verdadeira associação política não são, todavia, suficientes para a instauração da ordem social. Essa insuficiência já anuncia, como veremos mais à frente com o artigo de Milton Meira do Nascimento, que o campo do dever-ser não pode estar em harmonia com a realidade



factual empírica (NASCIMENTO, 1988, p. 123), isto é, eles não possuem uma estrutura análoga. Tomar esses dois campos como dotados de uma mesma estrutura é a condição que permite que os revolucionários os confundam (NASCIMENTO, 1988, p. 129).

Nesse sentido, a exposição dos limites da leitura que os revolucionários franceses – e, depois deles, muitos outros – fizeram do *Contrato Social* pode ser realizada mostrando como, para a constituição do campo do direito, impõem-se limites necessários à história, e como, para se pensar a prática política no campo da história, o estabelecimento da esfera dos direitos é insuficiente.

### 1. *Direito: os limites da história*

No início do *Contrato Social*, após expor a questão diretiva do livro, Rousseau afirma pretender unir em sua investigação justiça e utilidade (ROUSSEAU, 1978, p. 21). A enunciação desses dois elementos já permite entrever os dois campos que serão articulados nessa obra: o campo do direito – representado na ideia de justiça – e o campo da prática – representado na ideia de utilidade.

A partir de uma exigência histórica – aquela na qual a solidão da vida primitiva não é mais capaz de fornecer os meios necessários para a conservação de cada indivíduo –, as relações humanas se fazem necessárias. Essa exigência do mundo prático traz consigo a questão de como se devem relacionar politicamente os homens.

Salinas, analisando o *Contrato Social* e seguindo a lógica interna do texto de Rousseau, desdobra essa questão em outras duas. A primeira pode ser formulada como “o que pode legitimar a mútua dependência entre os homens?”. Essa questão, diz ele, permite pensar as “condições de possibilidade de uma sociedade justa”, assim como “determinar a essência do corpo político”. Tal questão – veremos por quê – só pode ser respondida se recorrermos ao campo do direito. Por outro lado, a segunda questão diz respeito ao campo da história, e nela podem ser pensadas “as formas concretas que o corpo político pode assumir” (SALINAS, 1976, p. 74).

Trataremos aqui de mostrar, seguindo o texto de Salinas, quais limites são impostos à história para a determinação de um ideal de justiça ou da essência do corpo político, ou seja, a razão pela qual o recurso à história é insuficiente para a determinação de um ideal político.



Para Salinas, a história é incapaz de nos fornecer uma imagem da natureza essencial do corpo político, e esse é seu limite. Para pensar a questão do que pode legitimar a ordem política, Salinas se pergunta pela forma como os homens *devem* se relacionar no interior dessa ordem. Essa pergunta, diz ele, corresponde a investigar um modelo de ordenação das relações que seja universalmente válido. Contudo, como a história pertence ao reino do artifício, ela é incapaz de nos fornecer esse modelo. Para além dela, afirma o autor, é necessário investigar a natureza mesma do corpo político. A identificação dessa natureza depende da pergunta do que pode legitimar a ordem social. Já que nenhuma sociedade é formada naturalmente, devido à liberdade natural do homem, a resposta a essa pergunta só pode se dar nas convenções, pela investigação do “fundamento da própria associação” entre os homens (SALINAS, 1976, p. 75-77).

Como explicar o fundamento da associação entre os homens, e como entender melhor os limites que são postos à história na determinação desse fundamento?

Segundo o referido autor, o elemento necessário para explicar o fundamento da associação é o ato produtor da ordem política, na medida em que tanto a ordem natural quanto a ordem convencional são “da ordem do produto”, e o que diferencia ambas é a diferença do “agente produtor”. Assim, a questão melhor formulada deve ser a de determinar o ato que produz a associação entre os homens. Essa determinação não pode ser feita recorrendo à história, na medida em que não interessa localizar, num lastro de tempo, o momento determinado em que se deu essa associação.

De acordo com Salinas, a figura do ato contratual acontece “num instante, fora do tempo”. A questão que interessa, na verdade, é a de saber “qual o ato que constitui necessariamente o corpo político” (SALINAS, 1976, p. 77-78). O ato que institui o corpo político necessariamente não pode aparecer na história porque, sendo o ato que institui o corpo político um ato de vontade e, segundo o autor, sendo a paixão o que particulariza e diferencia os homens na história, a abstração dos elementos concretos – para que identifiquemos o ato pelo qual a associação vem a existir necessariamente – deve proceder pela abstração das paixões da vontade, permitindo pensar uma vontade puramente racional, que se oriente segundo o “verdadeiro interesse do homem” (SALINAS, 1976, p. 78).

Igualmente, para o autor, o homem que é orientado por essa razão escolhe sempre “a melhor associação possível”. Assim, a história é limitada em relação à sua possibilidade de nos fornecer a natureza ou essência do corpo político, porque nela os homens, movidos pelas paixões, não são guiados por um interesse puramente racional.

Em conformidade, para ele, o estabelecimento da forma de associação legítima depende da conciliação das exigências contraditórias do interesse (unir as





forças para sobreviver) e da justiça (não abrir mão da própria liberdade sem degradar-se). Isso só é possível com a predominância da vontade geral, na medida em que a vontade geral, sendo a “vontade de cada membro da associação, enquanto dirigida ao interesse geral da comunidade”, permite que cada membro da associação obedeça apenas a si mesmo. A condição necessária, mas não suficiente, dessa supremacia é a “alienação total de cada associado com todos os direitos a toda a comunidade” (SALINAS, 1976, p. 80).

Salinas percebe que a questão da legitimidade da dependência entre os homens é a mesma questão da essência do povo. Essas duas instâncias, definição de um ideal e definição da essência do fenômeno político, confundem-se na medida em que a mútua dependência entre os homens é legítima quando se trata de um povo propriamente – que, diferentemente do agregado, tem como sua forma de organização originária uma relação jurídica (SALINAS, 1976, p. 79). Isto é, o povo passa a existir quando há uma passagem, na forma de relação entre os homens, da força para a lei. Assim, diz Salinas, “a determinação da origem das sociedades se confunde, de fato, com a determinação da origem das leis” (SALINAS, 1976, p. 79-80).

Nesse sentido, de acordo com o autor, para determinarmos a essência do corpo político é necessário determinar sua pretensão, que é a pretensão de legalidade. Todavia, embora o problema da legitimidade da dependência se confunda com o problema da essência da ordem legal, é necessário saber em quais condições o legal é legítimo (SALINAS, 1976, p. 80).

O legal é legítimo quando a legalidade realiza sua pretensão essencial, ou seja, a conciliação entre interesse e justiça. Quando o legal é estabelecido tendo em vista apenas a utilidade, como é o caso do segundo *Discurso*, de acordo com Salinas, não podemos dizer que se trata de uma união perfeita. Dessa forma, Salinas mostra como o princípio diretor da investigação de Rousseau no *Contrato* é o princípio do melhor, pois se dá na suposição (ideal) de uma perfeita realização das pretensões da essência da associação.

O ato do contrato tem como função, de acordo com Salinas, radicalizar o conceito de convenção, que tem como forma essencial o consentimento. Esse consentimento, afirma Salinas, constitui o fundamento de qualquer sociedade. Sem ele não há ordem legal, e sem ordem legal não há povo. Contudo, o nível de expressão e consciência do consentimento pode variar, o que nos fornece diferentes imagens, que variam da melhor convenção à pior.

## 2. História: os limites do direito



Nos capítulos VI e VII do Livro II do *Contrato*, Salinas identifica uma mudança de plano no ponto de vista da investigação de Rousseau. Se antes sua tarefa foi a de determinar um ideal político, trata-se agora de pensar as condições históricas de sua realização (SALINAS, 1976, p. 93). Essa tarefa tem como figura-chave o Legislador. O Legislador, segundo o referido autor, é o responsável pela existência efetiva do corpo político, que antes só existia teoricamente, mas que só vem a cabo com a ação dessa personagem pela tarefa da instituição de elementos que proporcionem a *conservação* do corpo político, colocando de fato os indivíduos sob direção da vontade geral. Essa conservação, portanto, é a condição da realização empírica do corpo político (SALINAS, 1976, p. 93).

O vão entre a determinação da essência da ordem política e sua realização mostra, diz Salinas, que entre a enunciação da cláusula do contrato – a alienação geral – e o seu cumprimento há um hiato. Tal hiato é estabelecido por três exigências históricas que anunciam, por sua vez, os limites do campo do direito no que diz respeito à instituição do corpo político. As três exigências correspondem à superação de uma limitação ética, à superação de uma limitação epistemológica e à necessidade da instituição de uma “ordem afetiva”, para usar as palavras de Salinas, a fim de que a ordem política venha a ser historicamente. Vejamos mais de perto no que consistem essas exigências.

33

Salinas expõe esses limites justificando, com Rousseau, a necessidade da política (SALINAS, 1976, p. 94). O autor procura evidenciar essa necessidade a partir de duas consequências que ele tira da natureza artificial do corpo político.

Em primeiro lugar, a política é necessária porque, se os homens pudessem harmonizar seus interesses sem o auxílio dela, as instituições políticas seriam supérfluas. Efetivamente, Salinas procura mostrar como o momento da necessidade do pacto corresponde a uma mudança nos indivíduos, que faz com que o amor-próprio ganhe prevalência sobre o amor de si. A distância mesma entre a promessa e o cumprimento do pacto “corresponde”, diz ele, “aos graus de distanciamento da condição primitiva”. É esse distanciamento, por sua vez, que impede a harmonização “espontânea” dos interesses e faz necessária uma harmonização artificial. Nesse sentido, para Salinas a mediação da política, a harmonização artificial, viria para garantir o efetivo cumprimento – pelo estabelecimento de sanções e pela garantia de reciprocidade no estabelecimento das leis – das obrigações pelos particulares, que, sem isso, tentariam “gozar os direitos de cidadãos sem preencher os deveres de súdito”. Isso é, pois, o que se anunciou como limite ético.

Em segundo lugar, porque o Estado é um ente artificial e convencional, o interesse geral não é sensível à razão; não é, diz Salinas, “transparente para a



máquina artificial o que deve ser feito para sua conservação”. Esse é o limite epistemológico. A superação de tal limite acontece pela definição do bem público concretamente por um sistema de leis (SALINAS, 1976, p. 96). Esses dois limites estariam expressos, usando as palavras de Salinas, na “insuficiência de nossa razão e da nossa sensibilidade como na corrupção da nossa vontade”. Suas respectivas superações (ou pelo menos a tentativa de tais) aconteceriam pelo estabelecimento de um sistema de leis, que seria a “expressão da vontade geral”, e de um governo, de acordo com Salinas, “órgão capaz de garantir a execução da vontade geral” (SALINAS, 1976, p. 96-97).<sup>2</sup>

Contudo, Salinas afirma que a definição de um sistema legislativo e o estabelecimento de um governo “não esgotam a tarefa de conservação do corpo político” (SALINAS, 1976, p. 103). É necessário ainda, para o autor, o estabelecimento de uma “verdadeira união”, que só pode acontecer com a formação de cidadãos que tenham o interesse guiado pelo amor à pátria.

Como essa transformação não acontece naturalmente – já que, segundo o próprio autor, o reconhecimento da necessidade de uma associação pelos homens não significa um abandono de seu “egoísmo” (SALINAS, 1976, p. 103) –, é necessário que o Legislador seja capaz de transformar a natureza humana, alterando o princípio de seu querer, que está baseado, nesse período, no amor-próprio, para fazer os homens passarem da condição de unidades absolutas para a condição de partes de um todo (SALINAS, 1976, p. 104). O autor procura mostrar que a formação de homens com “amor à ordem” não pode acontecer de forma espontânea, como poderia parecer, de acordo com ele, a partir da leitura da “Profissão de Fé” (segundo a qual a consciência levaria os homens a amarem o bem desde que eles o conhecessem), já que o amor-próprio abafa, nessa etapa, a voz da consciência.

Assim, não é suficiente que o Legislador revele aos homens o “bem que devem amar”, porquanto sua vontade não é reta. É necessário alterar seu querer, “agir sobre a vontade dos homens” para “retificar a vontade dos particulares”, pois o que caracteriza o povo no momento da associação, de acordo com Salinas, é que “o público não passa de uma mera abstração, constituído, na realidade, por particulares entre os quais inexistente uma verdadeira união” (SALINAS, 1976, p. 106).

---

<sup>2</sup> De modo mais geral, esses dois limites – assim como a figura do Legislador – podem ser explicados pela concepção da razão como “resultado tardio da história”. É fundamentalmente essa condição que permite pensar diferenças entre as razões dos homens e justificar, de acordo com Salinas, uma espécie de “paternalismo” que atenua o “democratismo radical” de Rousseau por uma estrutura de relação pedagógica (cf. SALINAS, F. O Discurso do Legislador. In: **Rousseau: da teoria à prática**, 1976, p. 97-103).



### 3. O Sentido da prática política no Contrato

Pensar o sentido da prática política em Rousseau é pensar também, como havíamos adiantado, a interação entre o campo dos direitos e o campo da história.

Salinas, ao longo de seu livro, anuncia diferentes possibilidades de ação, que podem ser políticas ou não, *no* ou *a partir* do *Contrato Social*. Essas possibilidades variam de acordo com as circunstâncias e condições que, por sua vez, abrem ocasiões adequadas para determinados tipos de interferência na ordem política. Assim, de acordo com Salinas, a ação do Legislador, se localizada no interior do quadro temporal pintado no segundo *Discurso*, só pode acontecer com eficiência no período de “maturidade do povo”, isto é, naquele lastro de tempo entre o estabelecimento da propriedade e a “corrupção dos costumes” do povo devido ao “triunfo do amor-próprio” (SALINAS, 1976, p. 108-125).

De acordo com Salinas, a ação possível após a corrupção dos costumes do povo não tem mais o povo como conjunto por objeto, passando a se concentrar nos indivíduos. É o momento de relevância da ação pedagógica. Entre esses dois extremos o autor nos apresenta ainda outras duas formas de ação intermediária: temos a que ele chama de “Legislador conselheiro”, que seria a função que Rousseau toma ao fazer suas considerações sobre o governo da Polônia e elaborar um projeto de constituição para Córsega; e temos também a do escritor político, que se dirige, por sua vez, ao povo corrompido, e não mais aos governantes (SALINAS, 1976, p. 123).

Uma outra relação que o *Contrato* estabelece com a prática política é anunciada por Salinas, embora não seja desenvolvida, no início de suas considerações sobre o *Contrato Social*. Devido à sua inserção no *Emílio*, Salinas percebe que há uma utilidade na especulação política. A exposição da forma como se dá essa utilidade foi feita pelo professor Milton Meira do Nascimento no artigo *O Contrato Social – entre a escala e o programa*.

Nascimento, nesse artigo, procura explicar um trecho do *Emílio* de Rousseau no qual o filósofo expõe as regras para a observação política fazendo referência à necessidade do estabelecimento de uma “escala”, pela definição dos direitos políticos, para a tomada de “medidas”, ou seja, o estabelecimento de leis empíricas, a fim de desconstruir uma leitura que tenta interpretar o *Contrato Social* como uma espécie de programa político a ser realizado.



Ao mostrar como essa observação expressa de maneira acertada as intenções de Rousseau ao escrever o *Contrato*, Nascimento chama a atenção para a própria advertência de Rousseau, na qual o filósofo aponta veementemente para a diferença entre o estabelecimento dos princípios do direito político e o estabelecimento dos princípios do direito positivo. Nascimento procura dar conta dessa distinção analisando duas perguntas, formuladas pelo próprio Rousseau, em relação ao “esclarecimento dessas matérias”: “que importa e que fazer?” (NASCIMENTO, 1988, p. 119).

A resposta à questão “que importa?” é a condição de resposta da questão “que fazer?”, diz Nascimento. Essa primeira pergunta só pode ser respondida no campo do direito, já que é pela abstração das diferenças empíricas entre os povos e pela identificação de sua essência comum que é possível estabelecer parâmetros para julgar os fatos, que é possível tratar equitativamente as matérias de governo. Nesse sentido, afirma Nascimento, “todo o *Contrato Social* não passará de uma grande escala, na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder, desde o grau máximo da servidão até o grau máximo da liberdade política ou civil” (NASCIMENTO, 1988, p. 120).

Sendo assim, o autor nos mostra como a análise do direito positivo dos povos é insuficiente para fazer tal julgamento e, advertindo-nos a não fazer a frequente confusão entre o que “deve ser” e o “plano de ação”, mostra-nos também que do ponto de vista da prática a pergunta mais adequada diz respeito ao campo das possibilidades, “o que posso fazer?”.

Nascimento levanta duas razões que justificam essa posição. Em primeiro lugar, o autor nos mostra que Rousseau, nos textos em que trata de medidas políticas concretas, usa os princípios expostos no *Contrato* como um “sistema de medidas”, em vez de procurar realizar esses princípios tais como são expressos. Em segundo lugar, além da referência ao sistema de medidas, nesses textos vemos outro elemento fundamental estabelecer critério para a definição do programa de ação: é o conhecimento das circunstâncias e condições particulares dos povos que permite não apenas fazer o possível, mas também aquilo que é mais conveniente. O conhecimento dessas circunstâncias poderia ser resumido, segundo Nascimento, pelo conhecimento dos usos, costumes e opinião de cada povo (NASCIMENTO, 1988, p. 119-122).

De acordo com Nascimento, nessa análise, estamos diante de uma dupla possibilidade de ação. O que se coloca aqui são tanto as condições de *julgamento* dos corpos políticos como de *definição* de um programa de ação (NASCIMENTO, 1988, p. 122).

Se, por um lado, o campo dos fatos não permite por ele mesmo a definição de critérios que nos deem parâmetros para julgar as condições concretas, por outro lado, a definição do campo dos direitos por si só não é suficiente – embora ela nos



forneça a escala – nem para o julgamento de uma determinada ordem política, nem para a definição de um plano de ação. Essa última tem de ser auxiliada pelo conhecimento das condições concretas e dos aspectos diferenciais de cada ordem política.

Desse modo, a diferenciação desses planos, diz-nos Nascimento, longe de constituir uma contradição entre direito e fato, expressa dois momentos necessários e complementares para essas duas ações possíveis (NASCIMENTO, 1988, p. 122-123).

### *Conclusão*

Nosso objetivo era o de pensar, a partir das contribuições de Salinas e Nascimento, as relações que o *Contrato Social* de Rousseau estabelece com a prática política. Recusamos de início uma leitura que transportava de forma imediata as formas de organização expostas nesse livro para o mundo prático, e vimos que a relação entre essas esferas é mais complexa. De fato, nossos autores nos evidenciaram determinados critérios que devem ser levados em conta para pensar a relação entre teoria e prática em Rousseau.

37

Salinas, após evidenciar a diferença estrutural entre direito e fato, separa os *tempos* oportunos para ação. Há diferentes estágios na história dos corpos políticos, e cada um deles exige uma espécie de ação adequada. Algo de semelhante Rousseau faz no *Emílio* quando diferencia as atividades pedagógicas segundo as fases da infância. Trata-se de ser *coerente*, e a coerência exige a consideração das circunstâncias. Além disso, devemos levar em conta, como nos mostra Nascimento, nossos *objetivos*. Há diferença entre “querer conhecer” e “procurar fazer”, entre *julgamento* e *plano de ação*.

Em outras palavras, usar o *Contrato* tendo em vista uma dimensão pedagógica e usá-lo tendo em vista uma utilidade prática para um determinado povo são coisas diferentes. E, nesses dois casos, as definições abstratas do direito e as observações concretas da história exercem funções complementares.

É interessante observar como esses critérios aparecem quando Rousseau coloca o problema político para os poloneses em suas *Considerações sobre o governo da Polônia*: diante de um estado de anarquia (circunstância), é preciso escolher o mais desejável: a liberdade ou a tranquilidade (objetivo), já que, naquele caso, a busca simultânea desses dois seria improvável (ROUSSEAU, 1982, 24-25). Soma-se a isso, como nos mostrou



Nascimento, o fato de os princípios do *Contrato Social* servirem de base para a determinação de ações necessárias à resolução do problema polonês.

Vê-se, portanto, que as considerações jurídicas do *Contrato Social* não são suficientes para a determinação de uma ação prática, razão que nos impede de definir uma proposta de intervenção na realidade de antemão. Além disso, a relação da teoria com a prática em Rousseau, como bem mostrou Salinas, é uma relação de subordinação (SALINAS, 1976, p. 71-73): a transposição da teoria para a prática precisa considerar os objetivos e as circunstâncias.



*Referências*

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo* [1950]. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla, 2009.

NASCIMENTO, Milton Meira do. O Contrato Social – entre a escala e o programa. *Discurso*, São Paulo, 1988, n. 17, p. 119-129.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social*. São Paulo: Editora Abril, 1978.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SALINAS, Luiz Roberto Fortes. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Editora Ática, 1976.





*Artigo recebido em: 31/03/2018*

*Artigo aprovado em: 01/06/2018*

**VERDADE E METAFÍSICA**  
**a filosofia de Nietzsche e a crise da religião**

**TRUTH AND METAPHYSICS**  
**Nietzsche's philosophy and the crisis of religion**

*Giovane Martins Vaz dos Santos<sup>1</sup>*  
*([giovane.martins1994@gmail.com](mailto:giovane.martins1994@gmail.com))*

**RESUMO**

Este trabalho pretende analisar a filosofia de Nietzsche especificamente no que tange ao conceito de “verdade”. Para isso, ele será dividido em três partes: na primeira, analisaremos como Nietzsche definiu o conceito metafísico de verdade e faremos uma exposição sobre como esse conceito aparece na religião cristã; na segunda parte, trataremos especificamente do problema da verdade no contexto em que Nietzsche publicou seus trabalhos de crítica à religião e à metafísica; na terceira parte, exporemos como Nietzsche imaginava uma filosofia sem verdades metafísicas, ou seja, sem metafísica alguma com pretensão de validade universal.

**Palavras-chave:** Verdade; Filosofia da Religião; Cristianismo; Nietzsche; Nihilismo.

**ABSTRACT**

This work intends to analyze the philosophy of Nietzsche specifically regarding the concept of "truth". For this, it will be divided into three parts: in the first part, it will be analyzed how Nietzsche defined the metaphysical concept of truth and it will be exposed how this concept appears in the Christian religion; in the second part, it will be dealt specifically the problem of truth in the context in which Nietzsche published his works of critique of religion and metaphysics; in the third part, it will be exposed how Nietzsche imagined a philosophy without metaphysical truths, that is, without any metaphysics with pretension of universal validity.

**Key words:** Truth; Philosophy of Religion; Christianity; Nietzsche; Nihilism.

*Introdução*

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7332860443899976>.



A filosofia de Nietzsche é vista por diversos autores de manuais de filosofia como um pensamento de transição da modernidade para a filosofia contemporânea. De fato, Nietzsche foi um filósofo capaz de propor diversas ideias inovadoras em diversos campos da filosofia. Produziu uma interpretação original sobre a história da filosofia, com considerações singulares e instigantes; absorveu o espírito da sua época ao fazer diagnósticos e demonstrar, de forma alegórica, a crise de valores pela qual passava a cultura do século XIX; foi capaz de “prever” diversos problemas filosóficos que hoje são matéria de pesquisa da filosofia.

Uma das características mais marcantes da obra de Nietzsche diz respeito à crítica da religião e, mais especificamente, do cristianismo, que para o filósofo era uma consequência do platonismo. Essa crítica à religião cristã não é, como veremos, uma avaliação superficial da história do cristianismo, como se faz constantemente para “provar” que as instituições cristãs cometeram diversas atrocidades e, em seguida, fazer um julgamento de reprovação moral da religião. Tampouco é uma defesa do ateísmo. Não há, em Nietzsche, uma negação metafísica da existência de Deus. Não há apelo a provas lógicas ou ontológicas, nem qualquer argumento cientificista. O próprio cientificismo foi criticado pelo filósofo como uma espécie de pensamento religioso (CRISTY, 2018).

41

A crítica de Nietzsche ao cristianismo, ao contrário, é parte de todo um pensamento filosófico ligado aos problemas culturais da sociedade contemporânea a ele. O cristianismo é criticado dentro de um contexto maior que envolve a criação do pensamento metafísico na Grécia Antiga, sendo que este acabou influenciando o cristianismo e, por consequência, o pensamento moral e o senso comum dos séculos posteriores à criação da Igreja Católica como instituição religiosa e política.

Um dos problemas trabalhados por Nietzsche foi o da visão metafísica da Verdade, presente na religião como dado sagrado e, na metafísica, como campo de estudos. O conceito metafísico de “verdade” exerceu influência em praticamente todas as áreas de estudo, como a ciência, a religião, a filosofia e a política.

### *1. O conceito de ‘verdade’ no cristianismo e na metafísica*

A metafísica ocidental, segundo Nietzsche, é fundada na ideia platonista de que o acesso à verdade está além do mundo terreno, fora do mundo sensível. Desse



modo, o homem deve se esforçar para alcançar dois objetivos: o primeiro é acessar, através da Alma – o âmbito inteligível e não sensível –, as verdades do mundo das ideias; o segundo é viver de modo que a Alma se eleve em relação ao corpo, não sendo determinada por ele e evitando a influência das paixões.

Para que o primeiro objetivo seja alcançado é necessário que o segundo seja cumprido, isto é, para que a Alma seja astuta o suficiente para chegar ao conhecimento das Formas, é necessário viver de modo que a própria vida seja voltada para o mundo inteligível, evitando as inclinações das paixões e examinando-se constantemente. Desse modo, o conhecimento das Formas, das coisas em si, acabaria surgindo como lembrança – pois a Alma já havia passado pelo Mundo das Formas anteriormente. O detalhe é que na teoria platônica do mundo das ideias os dois objetivos anteriores servem para um terceiro e principal objetivo: o alcance, após a morte do corpo, do Mundo das Formas, de modo que a Alma não precise mais retornar ao mundo sensível, que serve somente como uma transição.

A teoria platônica do Mundo das Ideias é, para Nietzsche, a principal base do cristianismo. A leitura de Santo Agostinho, por exemplo, seria capaz de nos indicar diversos temas do neoplatonismo, a que o filósofo de Hipona teve acesso, presentes no contexto dos problemas filosóficos do cristianismo.

42

De fato, no mundo cristão a verdade também surge como uma entidade metafísica cujo acesso depende de um determinado modo de vida, guiado pela razão, que busque a vida eterna após a morte. A filosofia cristã não usa de termos iguais aos termos utilizados por Platão e pelos neoplatonistas, como “Mundo das Ideias” e “Mundo das Formas”, mas outros termos, com caráter religioso e sentido filosófico semelhantes aos do platonismo, como “Eternidade” e “imortalidade da alma”.

Segundo Nietzsche, o cristianismo realiza a mesma oposição platonista entre “mundo sensível” e “mundo inteligível”; no entanto, apenas o cristianismo, como qualquer outra religião, impõe um conjunto de regras para que o cristão alcance a vida eterna. Essas regras são, antes de tudo, códigos morais que o fiel deve seguir para que viva em relação a Deus, evitando, assim, ser consumido pelas tentações e inclinações do mundo sensível.

A visão metafísica da verdade criou diversos problemas que Nietzsche aborda ao longo das suas obras. Todos esses problemas partem da ideia de que as instituições cristãs chegaram ao conhecimento metafísico da Verdade e que, portanto, toda a humanidade deve viver de acordo com o recomendado por essas instituições.

O problema do niilismo, por exemplo, surge a partir do momento em que se aceita como verdade a ideia de que existe uma divisão de mundos e que, para se



chegar à imortalidade, ou eternidade, é necessário seguir um conjunto de regras que tiram o ser humano do mundo sensível e o colocam no mundo inteligível. Isso faz do mundo terreno um grande vazio, faz da existência uma mera transição em nome da promessa de um mundo Bom, Perfeito, Eterno etc.

Com o desenvolvimento científico na Idade Moderna, a metafísica cristã começou a perder força e a ciência passou a disputar espaço com a metafísica. Na sequência, faremos uma análise da crítica de Nietzsche à filosofia moderna.

## 2. *Nietzsche e a 'verdade' na filosofia moderna*

A modernidade trouxe alguns pensadores que passaram a questionar as ideias metafísicas centrais do cristianismo. Nem por isso a metafísica foi deixada de lado. Um exemplo é a metafísica implícita nas obras dos grandes filósofos contratualistas do período, como John Locke, Thomas Hobbes e Rousseau, que fizeram filosofia política a partir de concepções metafísicas do homem e da natureza da sociedade. No entanto, filósofos como Descartes e Kant passaram a filosofar com base no método científico, que começava a ganhar mais importância na explicação dos fenômenos naturais.

Nietzsche vê na modernidade uma espécie de antagonismo: ao mesmo tempo em que o cristianismo perde força como religião por conta dos avanços científicos, a moral cristã permanece entranhada no pensamento do senso comum. Esse antagonismo torna o cristão um sujeito profundamente contraditório em suas práticas, pois a religião, não possuindo mais o valor de outrora, passa a ser vista como uma espécie de investimento religioso: a compra de um terreno no céu custa a abdicação da vida terrena. Não obstante essa visão mercadológica do Divino, a própria intenção de alcançar a vida eterna mostra uma grande vaidade e atribuição de importância em relação ao que, para Nietzsche, há de mais sensível e terreno: a vida.

A partir dessa interpretação, obviamente resumida para os nossos objetivos, Nietzsche declara a sociedade de sua época como “tomada pelo niilismo” e a consequente “morte de Deus”. O niilismo, ou seja, o esvaziamento dos valores, é a causa da morte de Deus. Nietzsche declara que Deus morreu em um sentido alegórico e metafórico:

O homem Louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a



gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...]”. (NIETZSCHE, 2012, Aforismo 125).

Quem declara a morte de Deus, portanto, não é Nietzsche, mas sim o Louco (representado por Diógenes, que, segundo Platão, foi “Sócrates tornado louco”). Nietzsche é apenas o seu porta voz. Mas por que somos nós os responsáveis pela morte de Deus?

O aforismo que declara a morte de Deus serve como diagnóstico dos tempos de Nietzsche e como sinal de que a humanidade deveria seguir novos caminhos no futuro. “Deus está morto” significa a morte dos valores absolutos que regiam a humanidade durante a maior parte da história do Ocidente, a falência da metafísica como motor da vida terrena. Nós matamos Deus porque fomos nós que criamos a ciência, o mercado, o entretenimento etc. A humanidade foi a responsável por trazer os valores absolutos, e com isso Deus, para a Terra, tornando esses valores mortos – embora ainda fosse “cedo demais” para que a humanidade percebesse a morte deles.

44

A verdade metafísica, portanto, acaba morrendo com os outros valores que regiam a humanidade. Não podemos mais ser guiados por uma Verdade que nos conduz ao nada; devemos ser guiados, agora, por nós mesmos. A última etapa da filosofia nietzschiana é propor um caminho para que o homem valorize somente o mundo em que está, sem apelar para a metafísica ou para o absoluto.

### 3. “A verdade é feminina”

No prefácio da célebre obra *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche começa com a seguinte frase: “Supondo-se que a verdade seja feminina – e não é fundada a suspeita de que todos os filósofos, enquanto dogmáticos, entendem pouco de mulheres? (NIETZSCHE, 2001)”. Ao comparar a verdade com a figura feminina e, em seguida, declarar que todos os filósofos são dogmáticos e que, portanto, entendem pouco de mulheres, Nietzsche dá os primeiros passos, de forma metafórica, em sua teoria do perspectivismo.



Ao comparar o conceito de verdade com a mulher, quais características Nietzsche quer atribuir à Verdade? Ora, como a mulher, a verdade não poderia ser abordada sempre da mesma forma, ou acabaríamos sendo rejeitados. Os filósofos, que na percepção de Nietzsche sempre foram dogmáticos, ou seja, fizeram filosofia seguindo suas próprias concepções metafísicas sem questioná-las, “entendem pouco de mulheres”, isto é, entendem pouco do tema da verdade. Mas se a verdade é como uma mulher, como ela deve ser abordada?

Ora, se abordarmos a mulher sempre da mesma forma, não conseguiremos conquistá-la; do mesmo modo, a verdade escapa de nossas mãos quando tentamos transformá-la em um ponto absoluto. Logo, devemos abordar a verdade caso a caso, atentando para as particularidades do contexto e levando em conta a visão que temos a partir de nossa própria perspectiva.

O perspectivismo, baseado nessa ideia de verdade não metafísica, é a teoria que Nietzsche considerava necessária para que os filósofos do futuro pensassem de modo não metafísico e para que o niilismo fosse superado. Isso faria com que a humanidade caminhasse com as próprias pernas e acabaria com a visão metafísica que leva os filósofos ao dogmatismo. A própria frase “não há fatos, somente interpretações” indica que o caminho a ser seguido é o embate de interpretações a partir de diferentes perspectivas, sem o apelo a respostas metafísicas.

45

### *Conclusão*

Nietzsche foi um filósofo inovador em diversos sentidos, e ainda contribuiu para a renovação de diversos debates filosóficos contemporâneos. No que se refere à verdade, nossa exposição mostrou como o filósofo alemão interpretou a história da filosofia a partir da ideia central do platonismo, que influenciou as principais ideias do cristianismo e perpetuou o dualismo mundo sensível *versus* mundo inteligível.

A filosofia moderna, por sua vez, não supera totalmente a metafísica cristã – Nietzsche vê nesse ponto a derrocada dos ideais cristãos e, ao mesmo tempo, a permanência deles no senso comum, provocando um vácuo de valores que Nietzsche chama de “niilismo”. Após “destruir” os valores platônicos e cristãos e invertê-los, trazendo todos os valores para a mão dos humanos, Nietzsche propõe a criação de novos valores, completando o ciclo de superação dos valores tradicionais.



Poderíamos nos arriscar a dizer que a tarefa de Nietzsche de “transvalorar os valores” deu certo, em determinada medida. A filosofia contemporânea sofre várias influências do pensamento nietzschiano, mas essas influências não significam a adoção de suas ideias. Nietzsche é criticado e ao mesmo tempo “aproveitado” por diversas correntes filosóficas, como o neopragmatismo americano, que adotou a visão perspectivista de verdade e denomina todos os fatos “descrições” – algo muito próximo, senão mesmo um sinônimo, de “interpretações”.

Porém, o fato de Nietzsche buscar a destruição dos valores metafísicos não implica um ateísmo. Nietzsche não busca afirmar ou negar a existência de Deus – o que por si só seria uma tarefa metafísica –, mas mostrar como os valores que considerávamos absolutos não servem mais para guiar a humanidade.



*Referências*

CRISTY, Rachel. *The Will to Truth and the Will to Believe: Friedrich Nietzsche and William James Against Scientism*. 2018. Tese (Doutorado) - Philosophy, Department Of Philosophy, Princeton University, Princeton, 2018.

GHIRALDELLI JR., Paulo. *O que é a morte de Deus e o niilismo*. Disponível em: <<http://ghiraldelli.pro.br/o-que-e-morte-de-deus-e-o-niilismo/>>. Acesso em: 22 maio 2016.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio de uma filosofia do futuro*. São Paulo: Hemus, 2001. Tradução de Márcio Pugliesi.

NIETZSCHE, Frieddrich. *Assim Falava Zarathustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2012.





*Artigo recebido em: 18/02/2018*

*Artigo aprovado em: 29/05/2018*

## **CRÍTICAS DE MARX, WEBER E LUKÁCS AO CAPITALISMO:**

**Ideologia, ética e reificação como meios de racionalização e de justificação**

## **CRITICISM TO CAPITALISM FROM MARX, WEBER AND LUKÁCS:**

**Ideology, ethics and reification as means of rationalization and justification**

*Maria Raquel Gomes Maia Pires<sup>1</sup>*

*([rakas.mr@gmail.com](mailto:rakas.mr@gmail.com))*

### **RESUMO**

Este artigo reflete sobre as especificidades, os embates e as articulações das críticas de Marx, Weber e Lukács ao capitalismo, no âmbito da contribuição desses filósofos à teoria crítica da sociedade. Parte-se da seguinte questão: que articulação é possível fazer entre as críticas de Marx, Weber e Lukács ao pensamento liberal que sustenta o capitalismo? Como argumento central, defende-se que tanto Marx quanto Weber e Lukács – embora com perspectivas conceituais, históricas e filosóficas distintas e por vezes conflitantes – focam suas análises nos meios de racionalização e de justificação do capitalismo na sociedade liberal moderna. Em Marx, discute-se a importância metodológica da transição da circulação para a produção, com ênfase na crítica à ideologia liberal. Em seguida, faz-se uma reconstrução das objeções de Weber à noção de superestrutura marxista, a partir de sua interpretação da ética protestante como meio de justificação ao espírito do capitalismo. Por fim, analisa-se o processo de reificação das relações sociais no capitalismo em Lukács, à luz das críticas feitas por ele à filosofia clássica alemã. Conclui-se que os conceitos de ideologia, ética e reificação dos referidos autores auxiliam na compreensão crítica das entranhas da dominação capitalista.

**Palavras-chave:** capitalismo; Marx; Weber; Lukács; justificação.

### **ABSTRACT**

This article reflects on the specificities, clashes and articulations of Marx, Weber and Lukács criticisms of capitalism, in the context of the contribution of these philosophers to the critical theory of society. The following question arises: what articulation can be made between the critiques of Marx, Weber and Lukács to the liberal thinking that underpins capitalism? As a central argument, it is supported that both Marx and Weber and Lukács – although with distinct and sometimes conflicting conceptual, historical, and philosophical perspectives – focus their analyzes on the means of rationalization and justification of capitalism in modern liberal society. In Marx, it is discussed the methodological importance of the transition from circulation to production, with an emphasis on the critique of liberal ideology. Then, Weber's objections to the notion of marxist superstructure is reconstructed, from his interpretation of the protestant ethic as means of justification to the spirit of capitalism. Finally, the process of reification of social relations in capitalism in Lukács is analyzed, in the light of the criticisms he makes to classical German philosophy. It is concluded that the concepts of ideology, ethics and reification of these authors, help in the critical understanding of the bowels of capitalist domination.

**Key words:** capitalism, Marx, Weber, Lukács, justification.

---

<sup>1</sup> Doutora em Política Social pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3128153429452472>.



### Introdução

O presente estudo reflete sobre as especificidades, os embates e as articulações das críticas de Marx, Weber e Lukács ao capitalismo, no âmbito da contribuição desses filósofos para a teoria crítica da sociedade.<sup>2</sup> Considerando a relevância dos referidos pensadores clássicos para a primeira geração dos teóricos da Escola de Frankfurt, o artigo pretende delinear as possíveis interfaces teóricas e metodológicas das análises empreendidas pelos mesmos acerca dos meios de justificação do capitalismo. Como se sabe, além de Marx, Weber e Lukács influenciaram as produções sobre a dialética do esclarecimento, em Adorno e Horkheimer<sup>3</sup>, assim como as *Passagens*, de Walter Benjamim, dentre outros representantes dessa corrente (TIEDEMANN, 2009; VASCONCELLOS, 2014).

Nesse contexto, parte-se da seguinte questão: que articulação é possível fazer entre as críticas de Marx, Weber e Lukács ao pensamento que sustenta o capitalismo? O argumento central que norteará a discussão é: tanto Marx quanto Weber e Lukács – embora com perspectivas conceituais, históricas e filosóficas distintas e por vezes conflitantes – focam suas análises nos meios de racionalização e justificação do capitalismo na sociedade moderna.

Para isso, inicialmente discute-se a importância metodológica da transição da circulação para a produção, no Livro I de *O Capital*, com ênfase na crítica de Marx à ideologia liberal. Em seguida, faz-se uma reconstrução das objeções de Weber ao materialismo histórico marxista, especialmente à noção de superestrutura, a partir de sua interpretação da ética protestante como meio de justificação ao espírito do capitalismo. Na sequência, analisa-se o processo de reificação das relações sociais no capitalismo em Lukács, à luz das críticas feitas por ele à filosofia clássica alemã. Por fim, faz-se uma síntese articulatória dos conceitos de ideologia, ética e reificação, trabalhados pelos referidos pensadores, como críticas aos processos de racionalização e justificação do capitalismo (MARX, 2013; WEBER, 2004; LUKÁCS, 2003). A despeito das profundas mudanças do capitalismo atual, que exigem releituras desses autores

---

<sup>2</sup> A teoria crítica consiste no desenvolvimento do pensamento marxista pelos filósofos e teóricos da Escola de Frankfurt, que, inicialmente, distinguia-se por seus objetivos metodológicos. Segundo Bottomore e Outhwaite (1996, p. 242): “Uma de suas metas básicas era a incorporação sistemática de todas as disciplinas de pesquisa social científica em uma teoria materialista da sociedade, facilitando assim a mútua fertilização entre a ciência social acadêmica e a teoria marxista”.

<sup>3</sup> Sobre o entrelaçamento de Marx, Lukács e Weber na *Dialética do esclarecimento*, Löwy (2014, p. 119) esclarece: “Seja como for, o diagnóstico pessimista da sociedade moderna esboçado em *Dialética do esclarecimento* deve muito a Weber – exceto pelo fato de que o ponto de vista dos filósofos de Frankfurt é muito mais radical e inspirado por uma perspectiva marxista-lukacsiana”.



a partir da complexidade que o capital assume em tempos de globalização financeira, entende-se que a interpretação dos pensadores clássicos é ponto de partida para quaisquer revisitações críticas (HARVEY, 1989; HARDT; NEGRI, 2002).

### *1. Marx e a crítica à ideologia da livre troca de equivalentes*

No capítulo IV do Livro I d'*O Capital*, Marx se pergunta sobre como o dinheiro se transforma em capital<sup>4</sup>, para desvelar o caráter ilusório do capitalismo no processo de produção de mais-valor. Na referida obra, isso é feito em três momentos articulados: (1) a pergunta pela fórmula geral do capital; (2) o desvelamento das contradições dessa fórmula; (3) a análise da compra e venda da força de trabalho para a geração do mais-valor. O presente tópico reinterpretará esses passos de Marx no intuito de identificar a importância metodológica da crítica marxista ao liberalismo.

Para Marx (2013), a circulação de mercadorias é o ponto de partida do capital que, junto com produção, é o pressuposto a partir do qual o valor emerge. Nessa esfera de produção, o dinheiro aparece como produto da circulação. A forma imediata dessa circulação simples pode ser expressa em duas fórmulas: M-D-M (conversão da mercadoria em dinheiro e reconversão em mercadoria) e D-M-D (conversão do dinheiro em mercadoria e reconversão em dinheiro). Detendo-se na forma D-M-D, em especial nos momentos de compra (D-M) e de venda (M-D) que perfazem a troca de mercadorias no capitalismo, Marx identifica que essa forma básica do capital se modifica para sua versão completa. Com isso, a fórmula geral ou completa do capital passa a ser D-M-D', em que D' corresponde à reconversão do dinheiro inicialmente investido pelo capitalista acrescido de um "mais-valor" ou lucro obtido com a transação.

O que poderia ser uma simples modulação formal da lógica capitalista torna-se para o filósofo um problema central a ser investigado a fim de se desvendar o processo de transformação do dinheiro em capital. Ele analisa de que forma o conteúdo objetivo da

---

<sup>4</sup> O verbete "capital" no dicionário do pensamento marxista recebe a seguinte definição: "O capital é algo que, em sua generalidade, é bastante específico ao capitalismo; embora o capital seja anterior ao capitalismo, na sociedade capitalista a produção de capital prevalece e domina qualquer outro tipo de produção. O capital não pode ser entendido separadamente das relações capitalistas de produção. Na verdade, o capital não é uma coisa, mas uma relação social que toma a forma de coisa. Sem dúvida, o capital tem a ver com fazer dinheiro, mas os bens que 'fazem' dinheiro encerram uma relação particular entre os que têm dinheiro e os que não têm, de modo que não só o dinheiro é 'feito', como também as relações de propriedade privada que engendram esse processo são, elas próprias, continuamente reproduzidas" (BOTTMORE, 2001, p. 44).



circulação passa a ser, na verdade, uma “finalidade subjetiva” do capital, como se o mesmo fosse dotado de uma “vontade própria”, capaz de se autovalorizar automaticamente. Noutros termos, interessa-lhe saber: por meio de qual “mágica” a fórmula simples da circulação D-M-D, calcada no valor de uso nas mãos do capitalista, transforma-se em D-M-D’, centrado no valor de troca? Comparativamente, como exemplo, ele afirma que, embora tanto o capitalista quanto o “entesourador” busquem a riqueza, eles se diferenciam na forma como lidam com a circulação. Enquanto o entesourador sai da circulação para acumular riquezas, o capitalista retorna racionalmente a ela para gerar mais-valor (MARX, 2013, p. 295).

Ocorre que, ao inverter a ordem dos processos “antitéticos” da circulação, qual seja, de M-D-M (venda e compra) para D-M-D (compra e venda), altera-se a “natureza” da circulação quase que por mágica, gerando-se o D’, ou mais-valor, que precisa ser desvelado. Marx visualiza e desvenda as contradições dessa fórmula geral, principalmente, ao desconstruir as explicações dos empiristas liberais, como Étienne Bonnot de Condillac, que descreve esse acréscimo de valor relacionando-o com as necessidades subjetivas dos compradores e dos vendedores. O equívoco desse argumento, segundo Marx, é que se confunde valor de uso com valor de troca; além disso, espera-se que cada produtor, numa sociedade de produção de mercadorias bem desenvolvida, produza seus próprios meios de subsistência e coloque em circulação apenas o excedente. (MARX, 2013).

Se na forma “pura” a circulação exige uma troca de equivalentes entre mercadoria e dinheiro, as coisas não se passam da mesma maneira na realidade, em sua forma complexa. “Por isso, admitamos uma troca de não equivalentes”. Marx insiste em revelar o que estaria por trás do privilégio do “possuidor de mercadorias” em vender mais caro o que ele comprou. Para ele, a classe capitalista não pode se aproveitar de si mesma, uma vez que “da troca de equivalentes não resulta mais-valor, e tampouco da troca de não equivalentes resulta mais-valor. A circulação ou a troca de mercadorias não cria valor nenhum”. Portanto, persiste o problema (MARX, 2013, p. 308).

Mas, se o capital não tem origem na circulação, ele tampouco pode prescindir dela. Curiosamente, e esse é o ponto a ser analisado dialeticamente, “ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela” (MARX, 2013, p. 311). Nas condições materiais para que o dinheiro se transforme em capital, essa mudança precisa acontecer no primeiro ato da circulação, ou seja, na compra de mercadoria para transformar-lhe o valor (D-M). Assim, o capitalista precisaria encontrar uma “mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor” (MARX, 2013, p. 312).



Essa mercadoria específica é a capacidade ou a “força de trabalho”, definida como “[...] complexo das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade, na personalidade viva de um homem e que ele dispõe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo” (MARX, 2013, p. 312).

Mas onde o capitalista encontra essa força de trabalho disponível para uso e de que forma ele se apropria dela na geração do mais-valor? Exigem-se certas condições ou pressupostos para que o capitalismo prospere. A principal característica que precisa ocorrer é que o próprio possuidor dessa força de trabalho a disponibilize livremente para troca, como mercadoria. Ele precisa dispor dela como “livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa”. Essa pessoa e uma outra, “possuidora de dinheiro”, no entanto, têm de ser “juridicamente livres”, visto que se encontram no mercado e estabelecem uma “relação mútua como iguais” possuidores de mercadorias – com a única diferença de que uma é a compradora e a outra é a vendedora (MARX, 2013, p. 313).<sup>5</sup>

Eis, portanto, a “mágica” da transformação de dinheiro em capital parcialmente revelada:

Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem mercadorias para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho. Por que razão esse trabalhador livre se confronta com ele na esfera de circulação é algo que não interessa ao possuidor de dinheiro, para o qual o mercado é uma seção particular de mercado de mercadorias. No momento, essa questão tampouco tem interesse para nós. [...] Uma coisa, no entanto, é clara: a natureza não produz possuidores de dinheiro e mercadorias, de um lado, e simples possuidores da sua própria força de trabalho, de outro. (MARX, 2013, p. 315)

<sup>5</sup> Embora fuja aos objetivos deste texto aprofundar as origens do capitalismo, em especial aquelas relacionadas à acumulação primitiva, cabe citar a relevante crítica feminista discutida pela historiadora marxista Silvia Federici (2017). Em sua análise, ela aponta que, enquanto Marx examinou a acumulação primitiva sob o ponto de vista do proletariado assalariado do sexo masculino e do desenvolvimento de mercadorias, faltou-lhe averiguar essas mudanças sob o ponto de vista das mudanças introduzidas na posição social das mulheres, especialmente na relevância de sua atuação na “produção da força de trabalho”. Seu argumento é que na divisão capitalista entre a esfera da reprodução, destinada às mulheres, e a da produção, destinada aos homens, esconde-se igualmente a origem dessa força de trabalho “livre”, qual seja, o trabalho das mulheres que a produzem. Talvez essa grande desigualdade de gênero seja o ponto que “não interessou” a Marx, como ele afirma na citação acima (p. 315). Sem dúvida, a mágica da reprodução da força de trabalho masculina pública pela produção privada feminina aprofunda ainda mais as injustiças por trás da “ideologia da livre troca de equivalentes”, o que revela forte violência contra as mulheres. Noutros termos, para levar “livremente” sua força de trabalho para o mercado, o trabalhador homem possui minimamente algo que o gerou como valor de troca (seja por meio de sua própria gestação, do trabalho doméstico ou de afazeres similares que o sustentam): a apropriação da mulher como mercadoria e de sua força de trabalho, restrita ao lar (FEDERICI, 2017).



Essas condições capitalistas para a criação de mais-valia não estão de modo algum dadas na natureza, mas são processos histórico-dialéticos e, portanto, contraditoriamente forjados por relações sociais desiguais. Uma vez revelado que a exploração da força de trabalho é a “mágica” que o capitalista precisa para gerar seu lucro, advinda da venda mais cara dos produtos oriundos dessa objetivação, surge outra questão: como definir o valor dessa força de trabalho e como ela se valoriza?

O tempo de trabalho produtivo ocupa uma posição importante no cálculo da remuneração do proletariado no capitalismo, em especial na época estudada por Marx. Outro fator relevante é a quantidade de mercadorias necessária para que o próprio trabalhador restabeleça sua subsistência. Nos valores da ideologia burguesa imposta ao proletário, tudo leva o trabalhador a crer que, nessa transação entre os valores consumidos para si e aqueles que ele disponibiliza para a troca, a sua *capacidade de trabalho* não é nada se não for vendida. Nisso reside a ideologia capitalista que exterioriza e aliena o ser humano de si mesmo, transformando-o em mercadoria. Alienado de si, o proletário antecipa para o capitalista o valor de uso de sua força de trabalho, entrega-a ao consumo antes de receber o pagamento de seu preço, como um crédito antecipado ao patrão, que assim gera valor antes mesmo de compensar os gastos da produção (MARX, 2013, p. 321).

53

Na perspectiva dialética de Marx, esse “ocultamento” do processo de trabalho é chamado de “fetichismo da mercadoria”, o qual encobre uma contradição inerente ao modo de produção capitalista. Nesse tipo de relação existe uma intrínseca espoliação do ser humano, que passa de sujeito a objeto no processo de produção de “mais-valia”.<sup>6</sup> Nas palavras de Marx:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. [...] chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos

---

<sup>6</sup> Sobre a definição de mais-valia no dicionário marxista, tem-se: “A extração da mais-valia é a forma específica que assume a exploração sob o capitalismo, a *differentia specifica* do modo de produção capitalista, em que o excedente toma a forma de LUCRO e a exploração resulta do fato de a classe trabalhadora produzir um produto líquido que pode ser vendido por mais do que ela recebe como salário. Lucro e salário são as formas específicas que o trabalho excedente e o trabalho necessário assumem quando empregados pelo capital. Mas o lucro e o salário são, ambos, DINHEIRO e, portanto, uma forma objetificada do trabalho que só se torna possível em função de um conjunto de mediações historicamente específicas onde o conceito de mais-valia é crucial” (BOTTMORE, 2003, p. 227).



do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 2013, p. 94)

Noutros termos, a “livre troca de equivalentes” funciona racionalmente como uma justificação ideológica desse “fetichismo”, na medida em que torna formalmente igual o que é socialmente desigual na sociedade capitalista. No caso do trabalhador, para que essa ideologia seja eficaz, ele precisa se considerar livre para trocar mercadorias (sua força, sua essência, ele próprio) com o possuidor de dinheiro, sendo ambos tratados formalmente como equivalentes no reino encantado do mercado.

Nessa perspectiva marxista, a circulação é vista na sociedade capitalista como um “Éden dos direitos inatos do homem”, um reino da liberdade, da igualdade e de Bentham. “Liberdade” porque os compradores e vendedores seriam movidos por seu “livre-arbítrio”; “igualdade” por se relacionarem como “possuidores de mercadorias” que trocam equivalentes; e “Bentham” “pois cada um olha somente para si mesmo”. É justamente essa individualidade que sustenta uma “harmonia preestabelecida das coisas”, “uma providência todo-astuciosa” mantedora do “interesse geral” (MARX, 2013, p. 323).

A maquiagem dessa farsa, que na realidade social esconde profundas desigualdades, é desfeita na ironia do próprio Marx, na frase que encerra o capítulo:

54

O antigo possuidor de dinheiro se apresenta agora como capitalista, e o possuidor da força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo, tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da despela (MARX, 2013, p. 323).

## 2. *Weber: ética protestante na justificação do capitalismo e a crítica ao materialismo histórico*

No caso da última cena relatada por Marx no tópico anterior, qual seja, a do trabalhador que segue seu destino de “despela” no mercado de troca capitalista, é possível supor que Weber se perguntaria pelo que conformaria o comportamento disciplinado, resignado e ascético do referido personagem. Que espécie de “ethos” predisponente ao “espírito capitalista”, favorecedor do enriquecimento e da exploração do ser humano, explicaria tamanha



missão “vocacional”? Que elementos culturais seriam capazes de mobilizar voluntariamente uma pessoa para um “abate” mais do que previsto?

Em verdade, as inquietações e as observações weberianas começam também pelo ponto de vista dos capitalistas, devido à forte presença do protestantismo entre eles, especialmente nas regiões da América do Norte, Inglaterra e países nórdicos. Notadamente, em boa parte dos locais em que a Reforma Protestante prosperou observou-se um desenvolvimento econômico sem precedentes, aspecto que fez com que Weber se colocasse uma questão inicialmente histórica: “qual a razão dessa predisposição particularmente forte das regiões economicamente mais desenvolvidas para uma revolução na Igreja?” (WEBER, 2004, p. 30).

N<sup>o</sup> *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, discute-se justamente essa simbiose entre o credo religioso conformador de um “ethos” e a lógica de racionalização capitalista. Nessa obra, Weber delimita o seu objeto de investigação em três partes, a saber: (1) confissão religiosa e estratificação social; (2) espírito do capitalismo; e (3) conceito de vocação em Lutero. Uma vez colocado o que chamou de “questão histórica”, enunciada acima, o pensador adentra nas especificidades da Reforma, que em sua análise, ao invés de ter diminuído a dominação eclesiástica, aumentou-a significativamente. Ele afirma que o centro das críticas dos reformadores à Igreja Católica não era exatamente o excesso de controle sobre o indivíduo, mas justamente o seu oposto, ou seja, a “indulgência” para com os pecadores, a despeito da histórica perseguição aos “hereges”.<sup>7</sup>

Disso decorre que os protestantes (certas correntes internas), sejam eles capitalistas ou trabalhadores, mostraram uma forte inclinação para o “racionalismo econômico”, que “não pode ser igualmente observada entre os católicos, nem numa nem noutra situação”. Seria o caso, então, de averiguar os elementos dessas “confissões” religiosas que influenciaram tal afinidade entre a fé religiosa e a inclinação para os negócios – ao lado de seu disciplinamento resignado para o trabalho, como no caso dos proletários. (WEBER, 2004, p. 34).

A partir desse intrínseco parentesco entre, por um lado, o “estranhamento do mundo, a ascese e a devoção eclesial” e, por outro, a “participação na vida de aquisição capitalista”, Weber coloca a seguinte questão: “Terá havido porventura uma conexão entre sua superioridade no campo dos negócios – e, num outro contexto, seu pendor para instituições políticas livres –

---

<sup>7</sup> Mais uma vez, recorro à Federici (2017) para acrescentar que, em continuidade ou mesmo em extensão à perseguição dos hereges, o movimento de caça às bruxas na Europa, nos séculos XVI e XVII, constituiu um grande contributo à acumulação primitiva do capitalismo. Vale lembrar que as bruxas caçadas eram principalmente mulheres com atividades que desafiavam o disciplinamento dos corpos, tão necessário à produção da mais-valia, tais como: a das curandeiras, das feiticeiras, das parteiras, das camponesas rebeldes à desapropriação das terras e ao desencantamento, dentre muitos outros “corpos rebeldes” (Calibãs), em boa parte femininos.





e esse recorde de devoção que Montesquieu reconheceu nelas?” A referência a Montesquieu se dá em vista de sua afirmação de que os ingleses foram o povo que melhor prevaleceu na religião, no comércio e na liberdade (WEBER, 2004, p. 39).

Uma vez problematizada a crítica weberiana ao capitalismo, ou as explicações para seu respectivo avanço em determinadas regiões protestantes da Europa ocidental e da América, passa-se à discussão do “espírito do capitalismo”. Entendido como uma “individualidade histórica” dotada de significação cultural, o “espírito do capitalismo” é delineado de maneira aproximativa e regular, como parte do método de investigação weberiano, no qual a busca por uma compreensão mais ampla, histórica e processual de conceitos é necessária, antes de configurá-los como “tipos ideais” – visto como um conceito-limite ideal, forjado com o propósito de esclarecer certo conteúdo empírico da realidade.<sup>8</sup>

O “ethos” expresso numa forma particular de fazer negócio, como exemplificado na ideia de “ganhar dinheiro, e sempre mais dinheiro”, de Benjamin Franklin, é o que Weber se interessa em discutir, no âmbito do “espírito” do capitalismo – ou seja, o ser humano em função do ganho como finalidade de vida, e não o contrário. Essa inversão, longe de ser “natural”, perfaz o “Leitmotiv do capitalismo”, que, na ordem econômica moderna, é o resultado de certas visões e habilidades profissionais forjadas pela cultura e pela moral. Nesse contexto, a “profissão como dever” aparece como um valor e uma “ética” necessários ao desenvolvimento de riquezas (WEBER, 2004, p. 47).

O domínio do capitalismo sobre a vida econômica das pessoas precisaria, portanto, forjar para si mesmo esses “sujeitos econômicos”, sejam empresários ou operários. No entanto, para que essas “condutas de vida” pudessem emergir, primeiramente elas teriam de nortear um “modo de ver” não apenas de indivíduos, mas também de determinados grupos de pessoas. Nesse ponto reside a principal crítica de Weber ao materialismo histórico, pois para ele tais

---

<sup>8</sup> Sobre tipos ideais, é o próprio Weber quem esclarece: “Qual a significação desses conceitos de tipo ideal para uma ciência empírica, tal como nós queremos praticá-la? Queremos sublinhar desde logo a necessidade de que os quadros de pensamento que aqui abordamos, ‘ideias’ em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados da noção do dever ser, do ‘exemplar’. Trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, ‘objetivamente possíveis’, e que parecem adequadas ao nosso saber nomológico. [...] se quisermos tentar uma definição genérica do conteúdo do conceito, restar-nos-á apenas a forma do tipo ideal, no sentido anteriormente estabelecido. Trata-se de um quadro de pensamento, não da realidade histórica, e muito menos da realidade ‘autêntica’; não serve de esquema em que se possa incluir a realidade exemplar. Tem, antes, o significado de um conceito-limite, puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes, e com o qual esta é comparada. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, por meio da utilização da categoria de possibilidade objetiva, que nossa imaginação, formada e orientada segundo a realidade, julga adequadas” (WEBER, 2001, p. 138-140).



ideias não são geradas por “superestruturas de situações econômicas”<sup>9</sup>, mas perfazem uma forma de ver e se portar em sociedade, com influências culturais específicas. Em suas palavras:

Portanto, é essa a emergência de um modo de ver que se trata propriamente de explicar. Só alhures teremos ocasião de tratar no pormenor daquela concepção do materialismo histórico ingênuo segundo o qual “ideias” como essa são geradas como “reflexo” ou “superestrutura” de situações econômicas. Por ora, é suficiente para o nosso propósito indicar: que na terra natal de Benjamin Franklin (o Massachusetts) o “espírito do capitalismo” (no sentido por nós adotado) existiu incontestavelmente antes do “desenvolvimento do capitalismo”. (WEBER, 2004, p. 48)

Para Weber, o adversário com que o “espírito do capitalismo”, enquanto determinado “estilo de vida regido por normas e folheado a ética”, sempre teve de lutar foi e continua sendo o “tradicionalismo”. No âmbito de seu referido método de aproximação conceitual, o primeiro sentido dado a esse termo diz respeito àquela forma “natural” do ser humano de apenas continuar vivendo como sempre viveu, e não movido por um interesse por “ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro”. Para que esse objetivo do lucro se tornasse um fim, ocorreram mudanças nas formas de se comportar das pessoas.

57

Novamente, cabe a suspeita weberiana de que a capacidade de adaptação ao capitalismo fora favorecida por fatores religiosos, como modos de justificação para determinadas condutas de vida. Nesse sentido, o disciplinamento do trabalho visto como uma “vocação” ou um “dever como um fim em si mesmo” aparece como solo fértil para superar o “tradicionalismo” de querer se viver como sempre se viveu. Para Weber, a tenacidade, a resignação, a aceitação de um destino divino, a firmeza e o disciplinamento ascético propagado por algumas religiões protestantes, inscritos na ideia de “vocação” como uma missão a ser cumprida, coadunaram-se muito bem ao “espírito do capitalismo”, que requer o autocontrole, a disciplina, a determinação, a perseverança e a disposição para o ganho como comportamentos desejáveis. (WEBER, 2004, p. 56-57).

Nos relatos de Weber, a educação religiosa pietista de certas moças da época contribuiu, por exemplo, para que elas fossem dotadas de forte capacidade de concentração, associada à

---

<sup>9</sup> O conceito de base e superestrutura, em Marx, é explicado no dicionário do pensamento marxista da seguinte forma: “A metáfora do edifício – base (infra-estrutura) e superestrutura – é usada por Marx e Engels para apresentar a ideia de que a estrutura econômica da sociedade (a base ou infra-estrutura) condiciona a existência e as formas do ESTADO e da consciência social (a superestrutura). [...] Mas o caráter da relação entre base ou infraestrutura e superestrutura é mais complexo do que essas formulações poderiam levar a crer. Marx tem consciência de que a determinação da infraestrutura pode ser mal entendida como uma forma de reducionismo econômico. É por isso que ele caracteriza também essa relação como histórica, desigual e compatível com a eficácia da superestrutura” (BOTTOMORE, 2003, p. 27).



atitude de sentirem-se no “dever de trabalhar”. Além disso, o rigoroso espírito de poupança, o severo domínio de si e a sobriedade puritana puderam aumentar consideravelmente a produtividade do trabalho. Pelo lado dos empresários alemães, seu “tipo ideal” inclui semelhantes comportamentos ascéticos, tais como: uma esquivia à ostentação e à despesa inútil; um gozo consciente de seu poder; um incômodo com as deferências externas que recebe; uma forte determinação em vencer obstáculos dos comportamentos “tradicionalistas” que inibem o avanço dos negócios. Isto é, nesse tipo de empresário, vê-se que de sua riqueza ele “nada tem para si mesmo, a não ser a irracional sensação de cumprimento do dever profissional” (WEBER, 2004, p. 63).

Retorna aqui o alvo da crítica weberiana à ideia de superestrutura marxista como reflexo das condições materiais de existência. Em sua análise, ao contrário dos condicionantes econômicos que se refletem numa dada consciência de classe, fora necessário criar um conjunto de ideias que favorecessem determinados estilos de comportamento moral mais afinados com a racionalidade capitalista. Ele exemplifica historicamente o fato do crescimento econômico moralmente condenável de Florença, nos séculos XIV e XV, em comparação com o provincianismo pequeno-burguês da Pensilvânia do século XVIII, em que, diante da crise econômica, o comportamento de escambo da população fora não apenas louvado, como estimulado. Diante disso, provoca:

Querer falar aqui de um “reflexo” das condições “materiais” na “superestrutura ideal” seria rematado absurdo. De que círculo de ideias originou-se pois a inclusão de uma atividade voltada puramente para o ganho na categoria de “vocação”, à qual o indivíduo se sentia vinculado pelo dever? Pois foi essa a ideia que conferiu à conduta de vida do empresário de “novo estilo” base e consistências éticas. (WEBER, 2004, p. 66)

Ao constatar a relevância da “vocação” – isto é, aquilo que o indivíduo aceita como desígnio divino incondicional – para o desenvolvimento do capitalismo, Weber questiona igualmente o sentido do “racionalismo prático (entendido como todo tipo de conduta de vida que reporta conscientemente o mundo dos interesses intramundanos)” na determinação de uma produtividade centrada em valores de troca próprios ao capitalismo. Diferentemente disso, o caráter “irracional” da fé religiosa lhe despertou a necessidade de averiguar mais de perto as “afinidades eletivas” entre religião, ética profissional e capitalismo (WEBER, 2004, p. 68).

Assim, embora Weber realize tanto quanto Marx uma forte crítica à dominação do capitalismo sobre a vida das pessoas, sua argumentação segue em direção oposta à “ideologia da justa troca de equivalentes”. Na análise weberiana,



trata-se muito mais de desvelar as influências culturais religiosas como formas de justificação individuais que – embora fujam ao sentido estrito do “racional”, centrado num “eu individual” que julga seus interesses – são capazes de sustentar muito mais o “espírito” capitalista.

De volta à metáfora ilustrada por Marx acerca de um suposto encontro no reino do mercado entre o capitalista todo poderoso e o trabalhador hesitante que segue de cabeça baixa para sua “despela”, poder-se-ia dizer, com Weber, que fora necessário forjar uma ética própria para que essa situação se tornasse possível. Ou seja, o espírito que anima as relações produtivas no capitalismo seria movido muito mais por uma “vocação” profissional, tal qual um destino a ser cumprido resignada e asceticamente, do que pelos reflexos ideológicos da “superestrutura” marxista.

### 3. *Lukács: reificação da consciência e crítica à filosofia clássica Alemã*

59 Pode-se visualizar no conceito de reificação da consciência crítica, em Lukács, uma possível articulação entre o materialismo histórico marxista e os fenômenos culturais analisados por Weber, se esse processo de “coisificação” das relações sociais for percebido como um fenômeno de racionalização e de justificação da sociedade capitalista. Essa suposição aparece discretamente desde o objetivo do capítulo “Reificação e consciência de classe”, em *História e consciência de classe*, assim como no restante da discussão lukacsiana. A intenção do filósofo é, a partir das análises marxistas do fetichismo da mercadoria, chamar a atenção para os problemas da objetividade e da subjetividade que dele decorrem (LUKÁCS, 2003, p. 194).

Para Lukács, a ação desagregadora da troca de mercadorias, para surtir o efeito reificante, deve se voltar não apenas para o interior da estrutura social, mas penetrar igualmente no conjunto das manifestações vitais da sociedade, remodelando-as à sua própria imagem. Subjetivamente, quando a atividade do ser humano se objetiva em relação a ele, tornando-se uma mercadoria que lhe é estranha, essa “coisa” produzida passa a ser determinada por leis “naturais” que regem os comportamentos individuais e coletivos de uma sociedade baseada em valores de troca. Nesses termos, a universalidade da mercadoria condiciona o trabalho humano tanto objetiva quanto subjetivamente (LUKÁCS, 2003, p. 200). Ou seja:

Trata-se somente de constatar que o trabalho abstrato, igual, comparável, mensurável com uma precisão crescente em relação ao



tempo de trabalho socialmente necessário, o trabalho da divisão capitalista de trabalho, que existe ao mesmo tempo como produto e condição da produção capitalista, surge apenas no curso do desenvolvimento desta e, portanto, somente no curso dessa evolução ele se torna uma categoria social que influencia de maneira decisiva a forma de objetivação tanto dos objetos como dos sujeitos da sociedade emergente, de sua relação com a natureza, das relações dos homens entre si que nela são possíveis. (LUKÁCS, 2003, p. 201)

Lukács cita as análises “psicológicas” do sistema Taylor para acrescentar que a mecanização racional do processo de trabalho penetra na “alma” do trabalhador. Com isso, suas qualidades psicológicas são separadas de sua personalidade e objetivadas em relação a ela, sendo incorporadas em sistemas racionais baseados no cálculo. É justamente esse princípio da “possibilidade do cálculo” que interessa ao filósofo, e por duas razões: (1) para poder calcular o processo de trabalho, é preciso romper com a “unidade orgânica irracional do produto”, tornando-o uma reunião objetiva de sistemas parciais racionalizados. Isso significa que a “racionalização é impensável sem a especialização”; e (2) a fragmentação do objeto implica necessariamente a fragmentação do sujeito, incorporado como parte mecanizada do mesmo como sua objetivação (LUKÁCS, 2003, p. 202-203).

60

A partir da separação entre produtor e meios de produção, da dissolução das unidades originais de produção e das condições sociais e econômicas do nascimento do capitalismo, advém o fenômeno da “reificação”: uma substituição das relações originais humanas por formas de objetivação sociais. Para a “consciência reificada”, as formas do capital se transformam nos representantes de sua vida social, porque neles se “esfumam” as relações dos seres humanos entre si e com os objetos reais, destinados à satisfação de suas necessidades (LUKÁCS, 2003, p. 207, 211).

A partir das considerações de Weber sobre a prioridade do cálculo para a empresa capitalista moderna, Lukács constata que a divisão do trabalho penetrou igualmente na “ética”, tal qual o taylorismo penetrou no “psíquico”, aprofundando a reificação da consciência. Dessa forma, o sujeito da troca se torna tão abstrato, formal e reificado como seu objeto:

O gênero específico de “probidade” e objetividade burocráticas, a submissão necessária e total do burocrata individual a um sistema de relações entre coisas, a ideia de que são precisamente sua “honra” e seu “senso de responsabilidade” que exigem dele semelhante submissão, tudo isso mostra que a divisão do trabalho penetrou na “ética” – tal como, no taylorismo, penetrou no psiquismo. Isso não é, todavia, um abrandamento, mas, ao contrário, um reforço da estrutura reificada da consciência como categoria fundamental para toda a sociedade. (LUKÁCS, 2003, p. 221)



A principal característica da reificação da consciência é seu imediatismo, ao lado da inibição dos processos de mediação do pensamento, que segue atrelada a processos de representação. Sob o ponto de vista filosófico, caberia perguntar de onde surge a sustentação dessa reificação. Para o filósofo marxista, em sua crítica, a filosofia moderna nasceu dessa estrutura reificada de consciência e contém problemas semelhantes aos das ciências particulares, fundadas na permanente cisão entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Para ele, o aprofundamento dessa fratura entre o que podemos conhecer racionalmente e o que não podemos, assumido imediatamente pelas ciências empíricas, igualmente é reproduzido pelo sistema kantiano, alvo principal de suas objeções.

Nas “antinomias do pensamento burguês”, Lukács inicia por argumentar que a filosofia moderna não aceita mais o mundo como algo independente do sujeito cognoscente (criado por Deus, por exemplo), mas como produzido por ele, portador do *cogito* cartesiano. Além disso, o racionalismo burguês reivindica um método universal para o conhecimento da totalidade do ser. Com o sistema kantiano, achou-se possível que a razão crítica e, especificamente, a “coisa em si” preenchessem funções distintas da metafísica tradicional ou das ciências empíricas. No entanto, para o filósofo, o que todas têm em comum é a criação de barreiras intransponíveis entre o que podemos conhecer racionalmente e o que é vedado à cognição humana.

61

Para Lukács, a semelhança entre as ciências e a filosofia clássica alemã moderna se expressa em dois conjuntos de problemas: (1) a dualidade entre a matéria e o conteúdo das formas; (2) a inacessibilidade à razão dos objetos “últimos” do conhecimento, a totalidade. Para ele, a “grandeza, o paradoxo e a tragédia da filosofia clássica alemã” é que ela não conseguiu fazer desaparecer todo “dado” como inexistente por detrás da racionalidade, reforçando a dicotomia entre a forma e o conteúdo dos conceitos. Com isso, a filosofia clássica alemã teria conseguido superar suas antecessoras e derrubar os “fundamentos do método dialético” (LUKÁCS, 2003, p. 247, 252, 254).

Diante disso, a análise lukacsiana se propõe a mostrar como essas “antinomias” integram o “pensamento burguês” e reforçam os processos de reificação das relações sociais capitalistas. Isso porque o sistema kantiano, mesmo na perspectiva ética da razão prática, reproduz o mesmo problema da irracionalidade da “coisa em si”, com o agravante de que o terreno da liberdade passa igualmente a ser incognoscível. Ora, essa impossibilidade de conectar forma e conteúdo concretamente, e não apenas como cálculo formal, torna insolúvel o “dilema da liberdade e da necessidade, do voluntarismo e do fatalismo” (LUKÁCS, 2003, p. 281).



Longe de ser uma problemática erudita, o pensador aponta as principais consequências práticas dessas muitas manifestações da cisão entre universal e particular, quais sejam: (1) com o desenvolvimento da sociedade burguesa, todos os problemas deixam de transcender ao homem e se manifestam como produto de sua atividade; (2) esse “homem” é o “burguês, egoísta, individual e artificialmente isolado pelo capitalismo”, tal qual a sua consciência; e (3) é justamente dessa forma que se suprime a força da ação social, ou o esvaziamento da política. Com isso, cresce o sentimento de que as formas reificadas de consciência aprofundam a fragmentação do ser humano e que, quanto mais a cultura e a civilização capitalista se apossam dele, mais ele se afasta de sua humanidade (LUKÁCS, 2003, p. 283, 285).

Mas o que seria essa “humanidade” perdida? Nesse ponto, Lukács retoma as posições de pensadores alemães, como Schiller, influenciados pelo ideal de um certo “estado de natureza” de Rousseau, para igualmente apontar limitações. A natureza aqui é vista como sinônimo de um “ser humano autêntico”, essencial, verdadeiro, liberado das falsas formas de socialização da cultura, visto como uma “totalidade acabada”, que superou a cisão entre “razão e sensibilidade”, levando a crer que existe um reino onde a necessidade e a liberdade coincidem. Essas concepções estão inscritas igualmente na aposta do poder da arte como uma força capaz de ressuscitar esse ideal de liberdade.

62

No entanto, Lukács argumenta que a fruição calcada na filosofia estética do romantismo clássico alemão, ao contrário de libertar a reificação da consciência humana, encrustada nas antinomias do pensamento burguês, nada mais faz do que recriar formas sutis de fragmentação desse sujeito, uma vez que o reino da arte continua tão irracional e incognoscível quanto o sistema da razão kantiano; muito embora, a esse respeito, ele pondere que Kant anteviu na potência do “juízo reflexionante”<sup>10</sup> uma possível mediação entre os contrários inconciliáveis (a saber: a relação entre forma e conteúdo, singular e universal, conhecimento e coisa em si etc.) que seu próprio sistema criara.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> No dicionário Kant, eis a definição de juízo reflexionante: “Na primeira e na segunda introdução à CJ, Kant distingue entre formas determinantes e reflexivas de juízo. O juízo, em geral, é descrito como ‘a faculdade de pensar o particular como contido no universal’, e se o universal já é dado ‘então o juízo que subsume o particular sob ele é determinante’ (CJ §IV). Se, por outro lado, ‘só o particular é dado e o universal tem de ser encontrado sobre ele, então o juízo é simplesmente reflexivo’ (ibid.). O juízo reflexivo ‘é compelido a ascender do particular na natureza para o universal’ e, diz Kant, ‘necessita de um princípio’. Esse princípio não pode ser universal, uma vez que isso tornaria o juízo determinante, mas está localizado por Kant no juízo que se propõe a si mesmo o princípio reflexivo da ‘finalidade da natureza’” (CAYGILL 2000, p. 209).

<sup>11</sup> Acerca da importância teórica, sistemática e ideológica que o princípio da arte assume no romantismo clássico do século XVIII, Lukács (2003, p. 288-290) assim se refere à contribuição de Kant: “Esse princípio é a criação de uma totalidade concreta em virtude de uma concepção da forma orientada justamente para o conteúdo concreto do seu substrato material, capaz, por conseguinte, de dissolver a relação ‘contingente’ dos elementos com o todo, de superar a contingência e a necessidade



Se essa tentativa de solução é vista como uma possibilidade em Kant, ela é assumida como princípio fundamental entre seus sucessores, como Fichte e Schiller. Porém, a íntima relação da arte com essa perfectibilidade abstrata de uma certa natureza perdida traçou um destino de “solução para todos os problemas”, precipitando seu próprio fracasso. Noutras palavras, seria como substituir a universalidade de Deus ou da coisa em si pelo ideal transcendente da arte. Para Lukács, nessas saídas inspiradoras da arte, “em última análise, portanto, trata-se de produzir o sujeito produtor” (LUKÁCS, 2003, p. 293).

No que concerne a Hegel e sua dialética para unificar um “nós” entre o sujeito e o objeto, há muito perdido, Lukács admite sua enorme contribuição, mas igualmente afirma que ele cedeu à tentação de um “espírito absoluto” inatingível, intangível e incognoscível. Diz ele:

Eis aqui o ponto em que a filosofia de Hegel é inexoravelmente levada à mitologia. Pois, na impossibilidade de encontrar e demonstrar o sujeito-objeto idêntico na própria história, sua filosofia é obrigada a transcender e erigir fora dela esse reino da razão que ascendeu a si próprio. A partir dele, a história pode então ser compreendida como uma etapa, e o caminho que percorre como uma “astúcia da razão”. A história não está em condições de constituir um corpo vivo da totalidade do sistema: torna-se uma parte, um aspecto do sistema como um todo, que culmina no “espírito absoluto”, na arte, na religião e na filosofia. (LUKÁCS, 2003, p. 304-305)

63

Na análise lukacsiana, a filosofia clássica alemã levou ao extremo as antinomias de seu fundamento e deu-lhe a mais forte expressão intelectual. Apesar de querer superar no pensamento a sociedade burguesa, ela não conseguiu mais do que sua reprodução. Porém, um certo modo dessa dedução, diz ele, o método dialético, pode apontar para além desse pensamento liberal burguês (LUKÁCS, 2003, p. 308).

Num regresso à metáfora do capitalista predador e do trabalhador docilmente disciplinado imaginada por Marx, a análise de Lukács confere novos elementos explicativos. Em sua visão, ele foi capaz de entrelaçar, numa mesma consciência reificada, tanto a objetivação das relações produtivas humanas quanto a subjetivação da primazia do cálculo disciplinado do espírito capitalista, ambas necessárias à valorização dialética do capital.<sup>12</sup>

---

como contrários simplesmente aparentes. É sabido que Kant, já na Crítica do Juízo, atribuiu a esse princípio o papel de mediação entre os contrários de outra forma inconciliáveis, portanto, a função de acabamento do sistema. Porém, essa tentativa de solução não podia ater-se à explicação e interpretação do fenômeno da arte [...]. Se, para o próprio Kant, isso mostra apenas o ponto a partir do qual o sistema poderia ser fechado e acabado, esse princípio e a exigência de um entendimento intuitivo dele resultante e de sua intuição intelectual tornam-se em seus sucessores a pedra fundamental da sistemática filosófica”.

<sup>12</sup> Sobre a síntese que Lukács, com o conceito de reificação, teria realizado do fetichismo da mercadoria em Marx e da racionalização em Weber, Löwy (2014, p. 113) comenta: “Podemos





Noutras palavras, é a consciência reificada e quantificada do trabalhador – forjada dialeticamente com as condições materiais de produção – que o torna apartado de si e o faz aderir livremente aos termos da “despela” capitalista.

### *Conclusão*

Marx atribui à “ideologia da livre troca de equivalentes” uma forma de sustentar o fetichismo da mercadoria, como elementos dialéticos da base e superestrutura da dominação capitalista. Em contraponto, Weber argumenta que o desenvolvimento do capitalismo foi favorecido, em muitos aspectos, por um “ethos” próprio à ascese protestante, que forjou sujeitos econômicos resignados ao mundo dos negócios e do dinheiro, fruto de uma “vocação profissional” mundana de inspiração divina. Numa possível articulação entre o materialismo histórico e a influência da cultura, o conceito de reificação, em Lukács, desvenda as origens do “feitiço” da mercadoria em modalidades de pensamento cindidas entre forma e conteúdo, as quais objetificam as relações sociais. Em todos os três pensadores, de distintas maneiras, vê-se que os conceitos de ideologia, ética e reificação auxiliam na compreensão das entranhas justificadoras da dominação capitalista.

64

---

considerar que o capítulo central de *História e consciência de classe*, baseado na análise de reificação (*Verdinglichung*), é uma síntese poderosa e original da teoria do fetichismo da mercadoria de Marx e da teoria da racionalização em Weber. Fundindo a categoria weberiana da racionalidade formal – caracterizada pela abstração, pela ‘coisificação’ (*Versachlichung*) e pela quantificação – com as categorias marxianas de trabalho abstrato e valor de troca, Lukács reformulou a temática do sociólogo alemão na linguagem teórica marxista. Por outro lado, estendendo a análise marxiana da forma de mercadoria a outros domínios da sociedade e da cultura, ele se inspira diretamente nas análises weberianas da vida moderna, impregnada pelo espírito capitalista de cálculo racional (*Rechenhaftigkeit*). Segundo Lukács, a transformação de todos os objetos em mercadorias e sua quantificação enquanto valores de troca fetichistas resultam na perspectiva de uma progressão infinita que leva a uma racionalização capitalista melhorada da existência social em sua totalidade”.



*Referências*

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1983

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FEDERICI, Sílvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna – uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Birilo Vargas. 1 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe – estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LÖWY, Michael. *A jaula de aço. Max Weber e o marxismo weberiano*. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. Trabalho estranhado e propriedade privada. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

OUTHWAITE, Willian; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Editoria da edição brasileira: Renata Lessa, Wanderley Guilherme dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

TIEDEMANN, Rolf. Introdução da edição alemã. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Edição alemã de Rolf Tiedemann; Org. da edição brasileira: Wille Bolle. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

VASCONCELLOS, Caio Eduardo Teixeira. *A teoria crítica e Max Weber*. São Paulo. 254p. [Tese de doutorado] Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marques Mariane de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais – parte 1*. Tradução de Augustin Werner. São Paulo: Cortez Editora. Unicamp, 2001.



*Artigo recebido em: 10/05/2018*

*Artigo aprovado em: 03/07/2018*

## **MARX, WEBER E O SURGIMENTO DO CAPITALISMO**

**Entre o materialismo histórico e as afinidades eletivas**

## **MARX, WEBER AND THE EMERGENCE OF CAPITALISM**

**Between the historical materialism and the elective affinities**

*Sérgio de Brito Yanagui<sup>1</sup>*

*([sergioyanagui@gmail.com](mailto:sergioyanagui@gmail.com))*

### **RESUMO**

O presente trabalho trata da posição de Marx e de Weber acerca do surgimento do capitalismo. Em linhas gerais, Marx defende o chamado materialismo histórico, enquanto Weber relaciona o surgimento do capitalismo moderno com o protestantismo ascético. Assim, após se desenvolverem essas duas perspectivas acerca do problema, tentar-se-á apresentar, ao final, uma possível conciliação não reducionista entre os dois pensadores.

**Palavras-chave:** Marx; Weber; materialismo histórico; afinidades eletivas.

### **ABSTRACT**

The present work treats about the position of Marx and Weber on the rise of capitalism. In general terms, Marx defends the so-called historical materialism, while Weber relates the emergence of modern capitalism with the ascetic Protestantism. Thus, after developing these two perspectives on the problem, it is aimed to present, in the end, a possible non-reductionist conciliation between these two thinkers.

**Key words:** Marx; Weber; historical materialism; elective affinities.

### *Introdução*

Este trabalho tem o objetivo inicial de apresentar a posição de Marx e de Weber acerca da questão do surgimento do capitalismo. Por um lado, Marx propõe o materialismo histórico,

---

<sup>1</sup> Advogado e Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB)  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6501505301072962>.



segundo o qual os acontecimentos históricos decorrem do desenvolvimento econômico da sociedade. Por outro lado, Weber relaciona o surgimento do capitalismo moderno com estruturas de pensamento religioso, sobretudo aquelas advindas do protestantismo ascético. Assim, nos capítulos segundo e terceiro serão desenvolvidas respectivamente as ideias desses dois pensadores acerca da questão do surgimento do capitalismo; tendo em vista tais considerações, o quarto capítulo tentará propor uma possível conciliação entre as duas visões, sem incorrer em uma perspectiva reducionista.

### 1. *Marx e a explicação materialista do surgimento do capitalismo*

Marx e Engels inauguram o primeiro capítulo do *Manifesto Comunista* com a notória passagem: “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX, 2007, p. 40). Não obstante, as lutas de classe, que são a força motriz de transformação das sociedades, não são percebidas imediatamente. Elas se mostram apenas como resultado de uma crítica dialética imanente da própria sociedade. Assim, para compreender a sociedade capitalista, Marx parte da forma de relações econômicas que aparece de modo mais imediato: a circulação de mercadorias.<sup>2</sup>

O processo de circulação de mercadorias se dá historicamente da seguinte maneira: quando duas mercadorias são trocadas apenas ocasionalmente, uma das mercadorias assume a função equivalente e a outra, a função relativa; ilustrativamente, uma mercadoria A (equivalente) vale  $x$  mercadorias B (relativa). Com a intensificação e consolidação dos processos de troca de mercadorias, há um enorme aumento de quantidade de mercadorias relativas para uma única mercadoria equivalente. Em outras palavras, uma mercadoria A (equivalente) vale  $x$  mercadorias B (relativa),  $y$  mercadorias C (relativa) e  $z$  mercadorias D (relativa). Com o passar do tempo, uma mercadoria específica conquista a posição de equivalente universal, a que todas as outras mercadorias têm como referência. Quando uma mercadoria tem esse monopólio social de equivalente universal, nasce então a forma-dinheiro da mercadoria, que funciona como o elemento mediador de todas as mercadorias. Nesse estágio inicial de circulação de mercadorias (compra e venda de mercadorias), expressa-se a relação

---

<sup>2</sup> No Capítulo 4 (“A transformação do dinheiro em capital”) do Livro I d’*O Capital*, Marx diz: “A circulação de mercadorias é o ponto de partida do capital”.



“M (mercadoria) – D (dinheiro) – M (mercadoria)”, ou seja, a mercadoria se transforma em dinheiro (ato de venda), e, em seguida, o dinheiro se transforma em mercadoria (ato de compra).

No sistema de trocas simples de mercadorias “M (mercadoria) – D (dinheiro) – M (mercadoria)” tratado acima, o dinheiro tem tão-somente a função de fazer circular as mercadorias. Nesse sistema, a mercadoria não é trocada imediatamente por outra mercadoria, mas se transforma necessariamente na forma-dinheiro antes de novamente se transformar em outra mercadoria. Nessa relação, o dinheiro figura como mero mediador universal entre as mercadorias. Assim, enquanto equivalente universal, o dinheiro é tido como aquela mercadoria desejada por todas as pessoas, em razão de sua capacidade de satisfazer indiretamente todas as carências. Já aqui o poder do dinheiro aparece de maneira espantosa, misturando-se com a própria subjetividade de seu portador. Vale registrar a ênfase dada por Marx sobre isso:

O que é para mim pelo dinheiro, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – de seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu sou e consigo não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade. (MARX, 2010, p. 157)

68

Esse deslumbre com o poder do dinheiro é obviamente seguido por uma gana por sua obtenção e acumulação. Então, a transformação da mercadoria em dinheiro (o ato de venda) deixa de ser necessariamente sucedida pela transformação do dinheiro em mercadoria (o ato de compra), pois ninguém pode vender alguma coisa sem que outro a compre, e ninguém precisa comprar uma mercadoria apenas pelo fato de alguém pretender vendê-la (MARX, 2013, p. 187). Com isso, a circulação termina em M – D e, com isso, pululam entesouradores, acumuladores irrefreados da mercadoria forma-dinheiro. O dinheiro deixa de ter exclusivamente a função mediacional, cujo objetivo final era a satisfação de carências, e passa a ter um fim em si mesmo. De acordo com Marx,

a mercadoria é vendida não para comprar mercadoria, mas para substituir a forma-mercadoria pela forma-dinheiro. De simples meio do metabolismo, essa mudança de forma converte-se em fim de si mesma. [...] com isso, o dinheiro se petrifica em tesouro e o vendedor de mercadorias se torna um entesourador. (MARX, 2013, p. 204)

Com a expansão da circulação das mercadorias, o entesouramento torna-se uma prática bastante almejada pelos indivíduos. O dinheiro torna-se um sinal de poder, pois tudo se torna quantificável monetariamente. Enquanto as mercadorias



não-dinheiro se deparam com limites traçados pela própria natureza (devido, por exemplo, ao espaço físico de acomodação, ao perecimento, à escassez de recursos naturais), o dinheiro não encontra fronteiras: o entesouramento pode ser exercido *ad infinitum*.

No entanto, o entesourador ainda não é o capitalista moderno, pois o entesouramento exige o acúmulo de dinheiro realizado por meio de sua retirada da circulação (na fórmula,  $M - D$  não sucedido de  $D - M$ ). O entesouramento dá-se fora da circulação.<sup>3</sup> O dinheiro, dessa maneira, só pode ser acumulado por meio da não satisfação de carências, da preterição da fruição de mercadorias, do sacrifício do prazer. Nas palavras de Marx,

Ao fetiche do ouro o entesourador sacrifica, assim, seu prazer carnal. Ele segue à risca o evangelho da renúncia. Por outro lado, ele só pode retirar da circulação na forma de dinheiro aquilo que ele nela colocou na forma de mercadorias. Quanto mais ele produz, tanto mais ele pode vender. Trabalho árduo, parcimônia e avareza constituem, assim, suas virtudes cardeais, e vender muito e comprar pouco são a suma de sua economia política. (MARX, 2013, p. 206-207)

69 Nesse tipo de circulação, dinheiro é apenas dinheiro, é apenas mercadoria universal. O dinheiro enquanto capital só aparece em uma forma diferente de circulação, quando o produto final da circulação é dinheiro. No capitalismo propriamente dito, o sistema de circulação de mercadorias se transforma de “ $M - D - M$ ” para “ $D - M - D$ ”. O dinheiro é transformado em mercadoria com a finalidade de se obter mais dinheiro. Entretanto, tendo em vista que o dinheiro apenas quantitativamente se autodiferencia, a operação “ $D - M - D$ ” só é racional se houver um incremento quantitativo de dinheiro, ou seja,  $D - M - D'$ , tal que  $D < D'$ . Sem esse acréscimo, a operação “ $D - M - D$ ”, meramente tautológica, não serviria de motivação para a ação de indivíduos. A diferença quantitativa entre  $D$  e  $D'$  é o que Marx chama de mais-valor [*Mehrwert*].

A grande questão é descobrir de onde vem o mais-valor, pois, na circulação de mercadorias, não há como explicar qualquer autovalorização. Baseada na lei da equivalência, a circulação aparece como um sistema isolado e equilibrado, porquanto, “onde há igualdade, não há lucro”. Para solucionar esse enigma, Marx recorre a um tipo completamente singular de

---

<sup>3</sup> Como diz Marx, no entesouramento “o meio de circulação converteu-se em tesouro porque o processo de circulação se interrompeu logo após a primeira fase” (MARX, 2013, p. 209).



mercadoria: a força de trabalho.<sup>4</sup> Essa mercadoria tem uma característica peculiar: ao ser consumida, gera valor.<sup>5</sup> A força de trabalho é fonte de valor, visto que produz mercadorias.

Em geral, o consumo de qualquer mercadoria não ocorre na esfera da circulação<sup>6</sup>, em que impera a ideologia da livre e justa troca de equivalentes. A explicação do mais-valor se dá na esfera da produção, pois é somente nela que a força de trabalho é consumida, gerando mercadorias e mais-valor. Ou seja, “o processo de consumo da força de trabalho é simultaneamente o processo de produção da mercadoria e do mais-valor” (MARX, 2013, p. 250). Portanto, o mais-valor não pode ser explicado na circulação, pois resultaria na absurda equação  $D - M - D$ . Por isso, Marx diz que “o capital não pode ter origem na circulação” (MARX, 2013, p. 240). Contudo, é apenas na esfera da circulação que o trabalhador encontra o mercado de trabalho e vende sua única mercadoria, sua força de trabalho. Portanto, o capital não pode surgir fora da circulação, pois, “fora da circulação, o possuidor de mercadorias encontra-se em relação apenas com sua própria mercadoria” (MARX, 2013, p. 239). Eis um duplo resultado, que soluciona o enigma do capital.

O valor de troca da mercadoria força de trabalho, que corresponde ao salário, é mensurado pelo valor necessário para a reposição da quantidade de “músculos, nervos, cérebro” (MARX, 2013, p. 245). É, por conseguinte, o valor dos meios de subsistência do próprio trabalhador. A diferença excedente entre o salário pago ao trabalhador (valor de troca da mercadoria força de trabalho) e o valor das mercadorias produzidas (valor de uso da mercadoria força de trabalho) é o mais-valor.<sup>7</sup>

Diante desse sistema, é fácil notar a contraditoriedade da sociedade liberal, pois por um lado, na circulação, ela se mostra como regida exclusivamente pela lei da equivalência (o que vai servir como ideologia da livre e justa troca de equivalentes), mas, por outro lado, na

<sup>4</sup> Marx define “força de trabalho” da seguinte maneira: “Por força de trabalho ou capacidade de trabalho entendemos o complexo [*Inbegriff*] das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [*Leiblichkeit*], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo” (MARX, 2013, p. 242).

<sup>5</sup> Vale destacar o seguinte trecho, em que Marx explicita a descoberta da mercadoria força de trabalho: “Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho” (MARX, 2013, p. 242).

<sup>6</sup> “O consumo da força de trabalho, assim como o consumo de qualquer outra mercadoria, tem lugar fora do mercado ou da esfera da circulação.” (MARX, 2013, p. 250)

<sup>7</sup> Marx resume essa questão da seguinte maneira: “o mais-valor efetivo é determinado pela relação entre o trabalho excedente e o trabalho necessário, ou entre a porção do capital – a porção do trabalho objetivado – que se troca por trabalho vivo e a porção do trabalho objetivado pela qual ela é substituída” (MARX, 2011, p. 1030).



produção, a relação entre trabalhador e capitalista não se rege pela lei da equivalência, visto que o capitalista se apropria de parte do valor produzido pelo trabalhador. Daí a necessidade de se exigir o que parece óbvio: “Se a classe operária tudo produz, a ela tudo pertence”.

Por fim, vale destacar que o encontro entre capitalista e trabalhador só pode se dar na esfera da circulação, aliás, em um tipo específico de circulação: no mercado de trabalho, que só foi possível existir a partir de três fatores históricos: (1) o desenvolvimento histórico do trabalho assalariado, em que o trabalhador é o “livre proprietário de sua capacidade de trabalho” (MARX, 2013, p. 242), capaz de estabelecer uma relação de compra e venda de sua força de trabalho; (2) nesse contexto, o trabalhador e o possuidor de dinheiro devem encontrar-se em uma relação formalmente simétrica, enquanto pessoas iguais do ponto de vista jurídico, o que vai garantir o respeito aparente à lei da equivalência no mercado; e (3) a separação histórica entre trabalho e meios de produção<sup>8</sup>, a fim de que o trabalhador não possa vender diretamente suas mercadorias produzidas e seja compelido a vender a única mercadoria da qual é proprietário, sua força de trabalho.

Eis um brevíssimo resumo do modo de organização do sistema econômico capitalista segundo uma explicação materialista, isto é, a partir da dinâmica do sistema de produção. Em seguida, será tratada a explicação não materialista de Weber para o desenvolvimento do capitalismo moderno.

## 2. Weber e a explicação não-materialista do surgimento do capitalismo

Max Weber chama de “desencantamento do mundo” [*Entzauberung der Welt*] (WEBER, 2015, p. 35)<sup>9</sup> o ato de “provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida”, a fim de “despojar de magia o mundo”. O desencantamento do mundo tem um objetivo: “dominar tudo, por meio da previsão” (WEBER, 2015, p. 35). Para a realização dessa tarefa, o Ocidente descobriu, ainda na

<sup>8</sup> Marx resume assim essa questão: “Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (MARX, 2013, p. 244).

<sup>9</sup> Nesse mesmo sentido, Adorno e Horkheimer afirmam: “Desencantar o mundo é destruir o animismo” (ADORNO, 2006, p. 18).





Antiguidade Clássica, “um dos maiores instrumentos de conhecimento científico: o conceito” (WEBER, 2015, p. 35). Nesse período, não obstante certa noção de conceito já tenha sido tematizada por escritos hindus, a Grécia Antiga tomou consciência do seu poder de dominação tanto da natureza quanto do próprio homem.<sup>10</sup> De acordo com Weber,

Foram os gregos os primeiros a saberem utilizar esse instrumento que permitia prender qualquer pessoa aos grilhões da lógica, de maneira tal que ela não se podia libertar senão reconhecendo ou que nada sabia ou que esta e não aquela afirmação correspondia à verdade, uma verdade eterna que nunca se desvaneceria como se desvanecem a ação e agitação cegas dos homens. (WEBER, 2015, p. 38)

O desencantamento do mundo desencadeou diversas tendências de racionalização que determinaram o modo específico do desenvolvimento histórico do Ocidente. Weber diz que apenas no Ocidente a ciência foi desenvolvida com base na sistematização, na fundamentação matemática, no método indutivo-experimental e nos experimentos laboratoriais. As ciências da natureza pretendiam nada menos do que conhecer “as leis últimas do devir cósmico” (WEBER, 2015, p. 43). Esse impulso científico ocidental, ao pressupor que o trabalho científico é importante em si, não encontra barreiras e opera incessantemente e nas mais diversas áreas, como a teoria política, a arte, a música, a arquitetura.

72

O direito passou por um duplo processo de racionalização (WEBER, 2004, p. 518-519): o secular e o eclesiástico. O primeiro, influenciado mormente pela burguesia, deixou de admitir o duelo ou qualquer outro mecanismo irracional e imprevisível como meio de determinação das trocas mercantis. O segundo, por parte da Igreja, deveio com a proibição daquelas formas primitivas de resolução de litígio tidas como pagãs e com a sistematização dos procedimentos jurídicos nos moldes da processualística do direito canônico. Paralelamente a isso, a burocracia<sup>11</sup>, calcada em uma estrutura de organização constituída por um quadro

<sup>10</sup> Em sentido semelhante, Adorno e Horkheimer tratam essa questão da seguinte maneira: “Os conceitos filosóficos nos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo exigiram, com sua pretensão de validade universal, as relações por eles fundamentadas como a verdadeira e efetiva realidade. Esses conceitos provêm, como diz Vico, da praça do mercado de Atenas. Eles refletiam com a mesma pureza das leis da física a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos” (ADORNO, 2006, p. 31).

<sup>11</sup> Weber critica de maneira incisiva a estrutura burocrática do Estado, comparando-a a uma máquina morta. Em suas próprias palavras, diz Weber: “uma máquina morta inanimada é espírito coagulado. Somente o fato de sê-lo proporciona-lhe poder de forçar os homens a servir-lhe e de determinar, de modo tão dominante, o dia a dia de sua vida profissional, como é, de fato, o caso na fábrica. Espírito coagulado é também aquela máquina animada representada pela burocracia, com sua especialização do trabalho profissional treinado, sua delimitação de competências, seus regulamentos e suas relações de obediência hierarquicamente graduadas. Aliada à máquina morta, ela está ocupada em fabricar a forma externa daquela servidão do futuro, à qual, talvez um dia, os homens estarão obrigados a submeter-se sem resistência [...]” (WEBER, 2004, p. 542). E prognostica: “À burocracia pertence o



administrativo de funcionários especializados e organizados segundo regras, brotou como o paroxismo do processo de racionalização dos tipos de dominação do soberano.

O Estado moderno – edificado sobre esses dois pilares, direito racional e burocracia – surgiu como o tipo de associação política racional detentora do monopólio da utilização legítima da violência, o que permite o controle social. Por tais razões, o Estado racional é “o único em que pode florescer o capitalismo moderno” (WEBER, 2004, p. 518), tendo em vista sua capacidade de proporcionar, em princípio, uma justiça e uma administração que fixam normas gerais passíveis de previsão. Com isso, restaram fornecidas algumas das condições objetivas e racionais para o surgimento do capitalismo moderno, porquanto estavam garantidas as “possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro” (WEBER, 1999, p. 4).

Além de condições objetivas, algumas condições subjetivas precisaram ser satisfeitas para o surgimento do capitalismo moderno. De acordo com Weber, a ganância, a ambição desmedida, a crematística, todas essas características pessoais nada têm a ver com o capitalismo enquanto sistema econômico. Essa é uma noção ingênua de capitalismo. A ação econômica capitalista pauta-se sobretudo pela expectativa de lucro racionalmente calculada, com base fundamentalmente em noções de renovabilidade e rentabilidade: “Tudo é feito em termos de balanço: a previsão inicial no começo da empresa, ou antes de qualquer decisão individual; o balanço final para verificação do lucro obtido” (WEBER, 2004b, p. 5). Esse sim é o verdadeiro “espírito capitalista”, que pode ser caracterizado pelo fato de que a motivação objetiva do próprio sistema econômico capitalista fosse também uma motivação subjetiva da ação individual, um *telos* (τέλος). Os fatores sociais que tornaram possível uma disposição dos homens em adotar tais tipos de conduta racional na orientação da ação econômica (o “espírito capitalista”) foram encontradas no protestantismo ascético.

Segundo Weber (WEBER, 2003, p. 151), o grau de racionalidade de uma religião pode ser mensurado por meio de dois critérios: (1) o afastamento da religião em relação à magia; e (2) a sistematização de sua doutrina, especialmente das relações entre Deus e mundo e entre sua ética e o mundo. Embora diversas religiões orientais tenham se tornado bastante racionais, apenas o protestantismo ascético alcançou um grau extremo de racionalidade. O protestantismo ascético, por um lado, extirpou todo traço de magia, levando a cabo o “desencantamento do mundo”, e, por outro lado, correlacionou Deus, ética e mundo a partir de um elo comum: o trabalho como um fim em si.<sup>12</sup> Isso favoreceu a condução metódica da vida do indivíduo, o que

---

futuro” (WEBER, 2004, p. 540).

<sup>12</sup> Nas palavras de Weber: “Eis porém algo ainda mais importante: a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente



é uma característica essencial do capitalista – uma vez que, como já ensinara Marx, o capitalista não é o entesourador. Sob essa perspectiva, o homem rejeita a fruição, sacrifica o prazer, em nome de Deus. O trabalho é visto de modo tridimensional como ação ética, rejeição do mundo e salvação. De certa maneira, essa ideia já está implícita no próprio significado do termo alemão “*Beruf*”, que traduz tanto a noção de profissão quanto a de vocação. O trabalho, inexoravelmente apartado da fruição, é compreendido como uma vocação divina. Nos *Grundrisse*, Marx já havia sugerido de maneira ainda bastante incipiente essa relação entre o protestantismo e a ação econômica capitalista:

O culto ao dinheiro tem seu ascetismo, sua renúncia, seu autossacrifício – a parcimônia e frugalidade, o desprezo dos prazeres mundanos, temporais e efêmeros; a busca do tesouro eterno. Daí a conexão entre o puritanismo inglês ou também do protestantismo holandês com o ganhar dinheiro. (MARX, 2011, p. 175)

O gozo, o consumo, a fruição são os obstáculos mais imediatos do protestantismo ascético.<sup>13</sup> Foi preciso um *ethos* que transformasse o trabalho desacoplado do momento de fruição em um imperativo racional. Desse modo, a ética protestante garantiu que o “espírito capitalista” se tornasse um fenômeno de massa e não apenas uma motivação de indivíduos capitalistas isolados (WEBER, 2004a, p. 50). Vale ressaltar que Weber não pretende atribuir ao protestantismo ascético a causa suficiente do surgimento do capitalismo moderno. Weber vê o surgimento do capitalismo a partir de uma miríade de fatores e reconhece que a própria ascese protestante foi influenciada por condições sociais e culturais, sobretudo as econômicas<sup>14</sup>, na linha do materialismo histórico. A relação, para Weber, entre a orientação racional da ação econômica tipicamente capitalista e o modo de produção capitalista se dá como “afinidades eletivas” (WEBER, 2004a, p. 83)<sup>15</sup>, ou seja, como um processo de influência recíproca entre diversos fatores.

---

supremo e a um só tempo comprovação mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de ‘espírito’ do capitalismo”.

<sup>13</sup> Weber diz: “O gozo instintivo da vida que em igual medida afasta do trabalho profissional e da devoção era, exatamente enquanto tal, o inimigo da ascese racional, quer se apresentasse na forma de esporte ‘grã-fino’ ou, da parte do homem comum, como frequência a salões de bailes e tabernas” (WEBER, 2004a, p. 153).

<sup>14</sup> Sobre o assunto, Weber diz: “Mas, depois, ainda seria preciso trazer à luz o modo como a ascese protestante foi por sua vez influenciada, em seu vir-a-ser e em sua peculiaridade, pelo conjunto das condições sociais e culturais, também e especialmente as econômicas” (WEBER, 2004a, p. 167).

<sup>15</sup> Michel Löwy define a noção de “afinidade eletiva” do seguinte modo: “[...] afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em



### 3. *Do materialismo histórico ingênuo às afinidades eletivas*

Na perspectiva do materialismo histórico ingênuo<sup>16</sup>, existe uma relação determinística unilateral entre a base material, a economia, sobre a qual são erguidas superestruturas espirituais, como ideologia e religiões. Essa perspectiva é extraída a partir de textos do próprio Marx, como o trecho a seguir:

na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. (MARX, 2008, p. 47)

75

Em sentido semelhante, outros trechos de Marx também sugerem essa relação verticalizada entre a base material e a superestrutura. Por exemplo: “O executivo do Estado moderno nada mais é do que um comitê para a administração dos assuntos comuns de toda a burguesia” (MARX, 2007, p. 42). E ainda: “a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (MARX, 2007, p. 47).

Weber, por sua vez, pretende explicar a origem do capitalismo moderno a partir de fatores espirituais, não materiais. Nessa linha, o protestantismo ascético foi tratado como a causa (ou, pelo menos, uma das causas) do surgimento do capitalismo moderno. É o que é sugerido na seguinte passagem: “na terra de Benjamin Franklin (o Massachusetts) o ‘espírito do capitalismo’ existiu incontestavelmente antes do ‘desenvolvimento do capitalismo’” (WEBER, 2004, p. 48).

---

uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo” (LÖWY, 2011).

<sup>16</sup> Engels define o materialismo histórico precisamente nessa perspectiva unilateral determinística entre base e superestrutura: “A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social; de que, em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz e pelo modo de trocar os seus produtos” (ENGELS, 1985, p. 54).



Contudo, nenhum dos dois pensadores pode ter uma interpretação tão reducionista. A melhor leitura de Marx não permite absolutizar a relação assimétrica entre base e superestrutura. Weber, por sua vez, não pretende subverter o materialismo histórico na forma de um idealismo ingênuo, como se tudo decorresse de causas espirituais. Para Weber, a própria investigação das origens do racionalismo tipicamente ocidental deve ser precedida pela análise das condições econômicas, que detêm uma importância fundamental no processo histórico (WEBER, 1999, p. 11).

Embora aparentemente antagônicos, Marx e Weber não são pensadores inconciliáveis. O que deve ser rechaçado é o “materialismo histórico ingênuo”, entendido como uma perspectiva segunda a qual as ideias, a produção espiritual, seriam geradas exclusivamente como mero reflexo da superestrutura, como epifenômeno. A conciliação entre esses dois tipos de pensamento é proposta pelo próprio Weber, quando diz o seguinte:

não cabe, contudo, evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação causal unilateralmente “materialista” da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral. *Ambas são igualmente possíveis*, mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a *etapa preliminar*, mas a *conclusão* da pesquisa, igualmente pouco serve à verdade histórica. (WEBER, 2004a, p. 167, grifo do autor)

76

Nessa linha, Mészáros<sup>17</sup> faz uma crítica via Lukács à interpretação vulgar do materialismo histórico, entendido como relação assimétrica e determinista entre base e superestrutura. Para Mészáros, tal concepção do materialismo histórico não corresponde à correta noção marxiana de economia. Pois, ainda como “determinante último”, a economia é também um “determinante determinado”. Nada mais dialético. Trata-se da inaudita aproximação entre Marx e Weber, a partir de um deslocamento da perspectiva da causalidade mecânica para a perspectiva mais fluida de “afinidades eletivas”.

---

<sup>17</sup> “Sendo assim, na concepção de Lukács, o papel da economia, longe de ser mecânico e unilateralmente determinista, é dialeticamente ativo: é-lhe conferido o papel de sistema de referência estrutural e metodologicamente último. Isso não significa, é claro, que adquirimos uma ‘varinha de condão’ na forma de um ‘denominador comum’ mecânico. Ao contrário, a afirmação sobre a importância da economia torna-se significativa apenas se formos capazes de apreender as mediações multiformes específicas nos mais variados campos da atividade humana, que, além de serem ‘baseadas’ em uma ‘realidade econômica’, também estruturam ativamente essa realidade por meio de sua estrutura própria, extremamente complexa e relativamente autônoma. Apenas se apreendemos dialeticamente a multiplicidade das mediações específicas é que podemos entender a noção marxiana de economia. Pois, se a economia é o ‘determinante último’, também é um ‘determinante determinado’: não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável das mediações concretas, mesmo as mais ‘espirituais’.” (MÉSZÁROS, 2013, p. 61)



### *Conclusão*

Conforme se tentou mostrar nos capítulos anteriores, Marx e Weber têm posições próprias e bastante distintas acerca do problema do surgimento do capitalismo. A conciliação entre essas duas perspectivas não é nada óbvia; sob a interpretação de um materialismo histórico ingênuo, Marx e Weber seriam absolutamente inconciliáveis. Entretanto, tentou-se, no capítulo quarto, apresentar um tipo de interpretação capaz de possibilitar a compatibilização entre essas duas posições, para respeitar a genialidades desses dois pensadores. Aliás, de acordo com István Mészáros, essa é a única interpretação verdadeiramente dialética.



## Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Global, 1985.

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. In: *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP - v. 17.2. São Paulo: USP, 2011.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Contribuições à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *O capital*: crítica de economia política. Livro I: o processo de produção de capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Ciência e política*: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2015.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. 2 volumes. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Introdução*. In: \_\_\_\_\_. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. 14 ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

\_\_\_\_\_. *Religião e racionalidade econômica*. In: COHN, Gabriel. (Org.) *WEBER*. 7ª ed. São Paulo: Ática, 2003.



*Artigo recebido em: 12/05/2018*

*Artigo aprovado em: 31/05/2018*

## DIREITO E VIDA: UMA RELAÇÃO VIOLENTA

### LAW AND LIFE: A VIOLENT RELATION

*Wesley da Silva Costa<sup>1</sup>*

*([wesleydasilvacosta@outlook.com](mailto:wesleydasilvacosta@outlook.com))*

#### RESUMO

79 Neste artigo, tratar-se-á a problematização apresentada por Walter Benjamin (1892-1940) acerca da relação entre vida e direito. Para o autor berlinense, o direito, longe de ser uma elaboração racional digna de culto, carrega consigo um caráter de instrumentalização que lhe possibilita subjugar a vida e dominá-la. Assim, apresentaremos as teses precipuamente contidas no texto sobre a violência, datado de 1921, as quais nos apontam o caráter mítico do direito e o caráter violento de seus contratos. Apresentar-se-á, também, a tese defendida pelo autor que coloca meios puros na política como forma de agir não violento. Conclui-se que a vida autêntica é histórica, para além da “mera vida” orgânica e de toda e qualquer representação jurídica ou violenta do direito.

**Palavras-chave:** política; mito; direito; violência; linguagem.

#### ABSTRACT

This article will be dealing with the problematization presented by Walter Benjamin (1892-1940) about the relation between life and law. For the Berlin author, law, far from being a rational elaboration worthy of worship, carries within itself a character of instrumentalization, from which it enables the law to subjugate life and to dominate it. Thus, we will present the theses that are essentially demonstrated in the text about violence dating back to 1921, which point out to the mythical character of the law and the violent nature of its contracts, as well as the thesis defended by the author in which he indicates pure means in politics as a form of nonviolent action. Concluding that authentic life is historical, beyond organic "mere life", and any or all legal or violent representation of law.

**Key words:** policy; myth; law; violence; language.

---

<sup>1</sup> Pós-Graduando em Direito Penal (*lato sensu*) pela Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5255861374881199>





### 1. *A existência de meios puros na política*

O presente artigo parte do questionamento de Benjamin, no ensaio *Para uma crítica da violência* (1921), sobre se existiriam meios não violentos de exercício do poder. Benjamin responde-nos incisivamente: “sem dúvida”. Esses meios não estariam a cargo de fins pré-determinados, mas seriam independentes em si mesmos. O autor alude, de início, à ressalva de que não seria possível a existência de meios não violentos por intermédio de um contrato, pois este prevê sempre a possibilidade do recurso à violência, mesmo que ela não esteja explícita no contrato, uma vez que o poder [*Macht*] que garante o cumprimento do contrato é de origem violenta. De uma forma ou de outra, aquele que se sentir prejudicado em um acordo contratual poderá recorrer ao poder jurisdicional do Estado, que age com sua força de lei para o cumprimento dos termos acordados. Então, um meio não violento excluiria, por princípio, a instituição do contrato, pois “a origem de qualquer contrato aponta para a violência” (BENJAMIN, 2011, p. 137), seja em sua origem, seja em seu desfecho.

80 Antes de adentrarmos a discussão realizada por Benjamin sobre meios não violentos, ou seja, meios puros [*reinen Mittel*], e sua possibilidade de mediação política, cabe ressaltar a decepção pessoal do autor com relação ao parlamentarismo da época, o qual foi aclamado e chegou ao poder por meio de forças revolucionárias, mas perdeu a consciência de tal fato, entrando em decadência:

Falta a esses o senso para a violência instauradora do direito, que neles está representada; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas dessas violências, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar assuntos políticos. (BENJAMIN, 2011, p. 137)

Ao aceitar “compromissos”, o parlamento inclui-se nas mesmas condições violentas de um contrato, pois o compromisso pressupõe uma força exterior, coercitiva, que o impele a cumprir. Portanto, o parlamentarismo não pode ser considerado um meio não violento para solução de conflitos, apesar de o ideal alemão ter sido a busca de uma representação dos interesses populares de forma pacífica. Veja-se:

Essa contradição [...] de uma República de Weimar marcada por tradições monarquistas se apresentara desde 1919 ao espírito de muitos alemães. Ela era tão evidente que o governo que deveria representar o regime republicano nada mudara na alta administração



e continuava utilizando funcionários e oficiais do regime imperial. Todas as greves, motins e levantes populares seriam reprimidos com um rigor impiedoso. (RICHARD, 1988, p. 57)

Assim, como bem afirmara Derrida (2010, p. 110-111), “os parlamentos vivem no esquecimento da violência da qual nasceram. [...] O parlamentarismo está, portanto, na violência da autoridade e na renúncia do ideal”.

Afastando-se da análise da esfera do direito público, ao menos por ora, Benjamin inicia sua investigação por meios puros na esfera da vida privada, localizando elementos subjetivos desses meios e elencando-os como “cultivo do coração: cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança”, termos de influência flagrante no judaísmo. Em sua forma objetiva, afirma Benjamin, seriam encontrados por toda parte onde há meios puros do entendimento, um meio não violento que deve passar pela “via das coisas” – isto é, mediado. Podemos encontrá-los objetivamente na esfera da linguagem, mais especificamente na técnica do diálogo como “técnica de civilidade do entendimento” (2010, p. 139), capacidade de resolução de conflitos sem recurso à violência – concepção que se assemelha muito à “teoria da ação comunicativa”, posteriormente elaborada pelo filósofo Jürgen Habermas, também integrante da Escola de Frankfurt, uma vez que a ação comunicativa, para este, intenta uma compreensão de condições universais de produção de enunciados que visem ao entendimento mútuo, ao consenso, de forma não coercitiva.<sup>2</sup>

Os elementos puros da linguagem estão disponíveis às pessoas que buscam um acordo mútuo, e essa esfera do entendimento<sup>3</sup> possibilita o bom relacionamento entre os homens e, conseqüentemente, destes para com o mundo. Essa compreensão deve-se ao conceito de linguagem para Benjamin, o qual difere *Mittel* e *Medium*. O primeiro alude a um caráter instrumental da língua (que, como todo instrumento, pode ser manipulada), a um comunicar-se “através da” língua; o segundo prevê a comunicação “na língua”. Veja-se, a esse respeito, a concepção benjaminiana no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, datado de 1916:

Dito de outra maneira, a língua de uma essência espiritual é imediatamente aquilo que nela é comunicável. Aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é aquilo no que se comunica; o que quer dizer que toda língua se comunica a si

<sup>2</sup> Veja-se HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. v. 1.

<sup>3</sup> Essa é esfera da linguagem em que é possível o entendimento, pois é dotada de meios puros, não violentos, prevalecendo o acordo mútuo.



mesma. Ou melhor: toda língua se comunica em si mesma. Ela é, no sentido mais puro, o meio [*Medium*] da comunicação. (BENJAMIN, 2011, p. 53)

Valemo-nos também da observação de Derrida (2010, p. 118), que afirma:

Esta [linguagem] não é um meio visando um fim (uma coisa ou conteúdo significado, ou um destinatário), ao qual ela deveria adequar-se corretamente. Essa crítica do signo era, então, também política: a concepção da linguagem como meio e como signo seria “burguesa”. (DERRIDA, 2010, p.18)

A política também tem seu exemplo próprio de mediação de conflitos, a saber, a diplomacia. Benjamin nota que a tarefa de um diplomata segue de maneira análoga os mesmos ditames do entendimento (esfera da linguagem) entre pessoas privadas. Não há leis impositivas com força normativa – sequer diretrizes reguladoras – que regem os acordos diplomáticos, a não ser o objetivo de afastar os conflitos de forma pacífica. Uma tarefa “delicada”, situada para além dos tribunais internacionais de arbitragem, para além de “toda ordem do direito e, portanto, de toda violência” (BENJAMIN, 2011, p. 145).

82 Isso se deve ao fato de a esfera da linguagem (da compreensão mútua) ser inacessível à violência, pois aquela é imediata [*Medium*], inter-relacionando-se consigo mesma. Por exemplo: houve um tempo em que não havia punições para a mentira, pois em princípio o direito estaria preocupado somente em suprimir possíveis afrontas à sua ordem. Somente tardiamente, por medo dos efeitos possíveis que poderiam vir a ocorrer por parte das “vítimas da mentira”, o direito institui uma punição para tal e para o logro, pois “o direito romano e o antigo direito germânico não os sancionam” (DERRIDA, 2010, p. 114). O direito busca punilos não por moralidade, mas por temor a uma possível rebelião contra a violência/o poder mantenedor vigente.

Benjamin nota a partir desse temor, além da própria deterioração da esfera do direito, “um minguar dos meios puros” (2011, p. 140), uma vez que o direito suprimiu a possibilidade de meios puros ao adentrar o âmbito da linguagem; ao querer exercer controle sobre os discursos humanos, deixou evidente que ele mesmo não é absoluto e tende a ceder sob pressão, tal como ocorre no direito à greve e no caso do “grande criminoso”, que já expuseram essa fragilidade.

Isso manifesta também a decadência fatal do Estado: ao interferir nessa esfera, buscando controlar a veracidade dos discursos pessoais, ignora os limites existentes entre público e privado, entre coletivo e individual. Ironicamente, Benjamin (2011, p. 140) afirma: “Como esse medo entra em conflito com a própria natureza violenta do



direito, que vem das suas origens, esses fins [de adentrar a esfera da linguagem] são inadequados para os meios legítimos do direito”. Expõe-se, assim, a origem violenta (mítica) do direito.

Passar-se-á, agora, à exposição dos argumentos apresentados pelo autor sobre a origem mítica (e, por consequência, violenta) do direito, e como ela afeta a vida dos indivíduos, sujeitos de (ao) direito.

## 2. *Fundamento mítico do direito*

Pois o direito positivo, quando consciente de suas raízes, com certeza reivindicará reconhecer e fomentar o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo. Ele enxerga tal interesse na apresentação e na manutenção de uma ordem de destino. (BENJAMIN, 2011, p.133)

Considerando-se que Benjamin afirma que o direito se apresenta como uma ordem do destino, sendo este descendente direto do conceito de mito, passar-se-á à apresentação de tais conceitos. Para entender a reflexão de Benjamin sobre o mito, chave para a compreensão de sua filosofia, é necessário analisar a correlação entre mito e destino contidas no ensaio *Destino e caráter* (1916), o qual contém “a primeira formulação mais acabada do conceito de destino” (CHAVES, 1994, p. 16). Deve-se partir de uma concepção segundo a qual a ideia de destino estaria ligada, necessariamente, ao caráter em uma relação de causalidade:

[...] se, por um lado, o caráter de uma pessoa, isto é, também a sua maneira de reagir, fosse conhecido em todos os seus pormenores, e se, por outro, os acontecimentos do mundo fossem conhecidos nos domínios em que atingem esse caráter, então poderia dizer com exatidão tanto o que aconteceria a esse caráter quanto o que seria realizado por ele. Ou seja, seu *destino* seria conhecido. (BENJAMIN, 2010, p. 89, grifo nosso)

Essa relação é tida por Benjamin como arbitrária, desconsiderando a diferença própria ao sistema de sinais de cada um, pois o caráter<sup>4</sup> está delimitado pelo corpo, enquanto o destino abarca os sinais corpóreos e, para além destes, os dos fenômenos da vida exterior. Assim,

---

<sup>4</sup> Em Aristóteles, tem-se a definição de que “caráter é aquilo que revela determinada deliberação; ou, em situações dúbias, a escolha que se faz ou se evita” (2004, p. 44).



qualquer afirmação que resulte numa confirmação de interdependência entre esses dois conceitos leva a uma conexão do “caráter” ao ético e do “destino” ao religioso.

Benjamin (2011, p. 92) afirma que “de tais domínios eles devem ser banidos, por meio da revelação do erro que para lá os transportou”, pois com essa relação, “de fato, atrelando-se o domínio do destino ao religioso, acaba-se por estabelecer uma outra conexão, não menos arbitrária: entre destino e culpa” (CHAVES, 1994, p. 17). Assim, os casos que resultam em infelicidade seriam, pois, “uma resposta dos deuses”, ou frutos de uma “dívida religiosa”. Benjamin nota que falta a essa concepção o “conceito de inocência”; assim, recorre aos gregos, segundo os quais a felicidade não está relacionada, de fato, à confirmação de uma vida inocente, mas ao endividamento “pesado” da *hybris*<sup>5</sup>. Logo, o destino não estaria, segundo os gregos, atrelado às ideias de felicidade ou infelicidade, pois “a felicidade é, muito mais, o que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino e da rede do seu próprio destino” (BENJAMIN, 2010, p. 92).

O destino pode ser considerado uma ordenação que abarca culpa e infelicidade e, portanto, não pode pertencer à esfera do religioso – apesar de o conceito de culpabilidade sugeri-lo, valorizando culpa e infelicidade e excluindo inocência e bem-aventurança. Tal conceito de destino é determinante e inexorável. Benjamin procura, então, deslocar o conceito de destino a sua esfera correspondente, uma vez que esta não pode ser a do religioso:

Cabe então procurar um outro domínio, no qual única e tão somente a infelicidade e a culpa são válidas; uma balança, na qual bem-aventurança e inocência se encontram demasiado leves e se elevam no ar. Essa balança é a do direito. (BENJAMIN, 2011, p. 93)

Ao se revelar que o conceito de destino está ligado à esfera do direito, revela-se conseqüentemente que este último correlaciona-se com outra esfera: a do “mito”. O direito funda as leis do destino ligando-as à vida humana, a saber, as leis de infelicidade e de culpa. Como observa Chaves (1994, p. 18), “assim, se hoje consideramos que o destino pertence ao domínio do religioso é porque, no decorrer da história, houve uma inversão de tal monta que os homens ‘confundiram’ direito com justiça”. Essa “confusão” deve-se ao fato de que se acreditou que o direito seria algo de mais bem elaborado, mas, como Benjamin afirma em sua crítica da violência: “longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência mostra-

---

<sup>5</sup> “Violação da norma da medida, ou seja, dos limites que o homem deve encontrar em suas relações com os outros homens, com a divindade e com a ordem das coisas.” (ABBAGNANO, 1998, p. 520)



se, em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito” (2010, p. 150). Veja-se, em suma, o que Chaves (1994, p. 18-19) afirma sobre tal crítica:

Sua crítica do direito, portanto, atinge dois alvos ao mesmo tempo: ela serve tanto para desmascarar a “troca enganosa” que nos faz confundir direito e justiça quanto nossa crença de que o direito é uma elevada elaboração racional, uma conquista inelutável da “civilização”, que nele nada mais há de mítico, que o direito, enfim, venceu a “luta contra os demônios”.

85 Longe de ser uma conexão do acaso ou arbitrária, o direito desde seu início funda sua teoria em três pilares: destino, culpa e expiação – o destino como fluxo inexorável, a vida culpável (culpabilizada) e sua expiação necessária. O direito não tem em seu fundamento a justiça, enganando a todos ao se afirmar como aquilo “que inaugurou a vitória sobre os demônios” (BENJAMIN, 2010, p. 93) – entendendo-se “demônios” como as forças do mito. Benjamin não vê no direito tal “vitória”, mas na tragédia grega, que pela primeira vez “fez emergir [...] a cabeça do gênio das névoas da culpa, pois na tragédia o destino demoníaco é interrompido”. Isso não quer dizer, contudo, que Benjamin note no “herói da tragédia” uma pureza a ser admirada, pois esta ainda está ligada à sua infantilidade moral, daí sua inocência; tampouco quer dizer que o herói subverta o direito, libertando-se da culpa – o herói grego, porém, causa a interrupção<sup>6</sup>, mesmo que momentânea, do destino inexorável.

O destino, relação de culpa dos seres vivos, mostra-se “quando se considera a vida de um condenado, no fundo, uma vida que primeiro foi condenada e por isso tornou-se culpada”; “o direito não condena à punição, mas à culpa” (BENJAMIN, 2010, p. 94). Isso se deve a uma visão simplista da vida, a qual considera somente a constituição natural do vivente, uma vida simples (mera vida), vida entre outras vidas que, por sua “aparência”, “participa da culpa natural e da infelicidade”. Assim, o juiz condena, cegamente dita um “destino” no qual a “vida” em todo seu sentido não é atingida, mas somente a mera vida, mundana e corpórea.

Um último aspecto, não menos importante, sobre o destino (e conseqüentemente sobre o mito) abordado por Benjamin é o de temporalidade. O vínculo entre culpa e vida é temporal, e essa temporalidade é “parasitária”, ou seja, nela não há nada de “presente”, podendo ser igual a qualquer tempo que já passou e tornando-se dependente de um tempo em que houve uma “vida superior”, não ligada à vida natural. Difere-se, assim, de outras temporalidades: a da redenção (messiânica), a da música e a da verdade.

---

<sup>6</sup> “as chacoalha e mistura” (BENJAMIN, 2010, p. 94)



Notou-se até aqui que Benjamin analisa o conceito de mito a partir de sua correlação com o conceito de destino e as relações deste com as práticas jurídicas, deslocando tal conceito da esfera do religioso para o natural (profano) e atribuindo-lhe a noção de temporalidade que lhe é própria, a parasitária. Tais aspectos também estão presentes no conceito de direito, desde seu fundamento mais elementar.

### 3. *Mera vida, vida meramente biológica*

Conforme o abordado, o direito impõe-se como se fosse o próprio destino, reconhecendo a vida como simples e mera, vida entre outras vidas. Analisar-se-á, neste momento, o que Benjamin compreende como vida e de que maneira esta distingue-se da mera vida (vida orgânica). Note-se, previamente, que a palavra “vida” [*Leben*] apresenta-se de maneira ambígua. Agamben traduziu o conceito “*das Blossen Leben*” a partir do ensaio benjaminiano sobre a violência como “vida nua”; entretanto, nu [*nackt*] e mero [*bloss*], apesar de próximos, possuem certa diferenciação, pois “o adjetivo *bloss* significa ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento’ [...], [enquanto] *nackt* designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe” (GAGNEBIN, 2011, p. 151, recortes e inserções nossas).

Os textos benjaminianos de juventude remetem a uma “metafísica” particular do autor, segundo a qual a “mera vida” não tem valor por si só, enquanto mera existência biológica – sendo o sangue símbolo de sua existência mortal –, mas somente em uma esfera superior e histórica. Assim, Benjamin opõe o natural ao histórico; somente uma vida histórica pode ser justa e fazer justiça à existência humana:

É falsa e vil a afirmação de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida – e é esse o sentido do termo na referida reflexão. Mas a proposição contém uma verdade poderosa, se “existência”, ou melhor, “vida” [...] significar a condição de composto irreduzível do “homem”. Se a proposição quer dizer que o não-ser do homem é algo de mais terrível do que o ainda-não-ser (portanto, necessariamente mero, do homem justo). (BENJAMIN, 2011, p. 154, grifo nosso)

Esse composto irreduzível pode ser compreendido pela tríade vida terrena (biológica), vida incorpórea e continuação da vida (“pervivência”). Quanto ao primeiro termo, Benjamin contesta o dogma moderno de sacralidade da vida, pois este intenta



sacralizar a mera vida, destituída de valor, de sentido, por sua natureza biológica. Benjamin questiona esse dogma, pois, se assim fosse, o que tornaria o homem biológico essencialmente diferente de outras formas de vidas existentes? Mesmo que outras formas de vida fossem sagradas, “não a seriam pela mera vida nelas, nem por estarem na vida” (BENJAMIN, 2011, p. 154). Afirma ainda que, por se tratar de um dogma recente, poder-se-ia compreender o motivo do erro ao se afirmar a sacralidade de uma vida simples (mera) aludindo-se à necessidade de uma investigação desse dogma – realizada por Giorgio Agamben no livro *O poder soberano e a vida nua*. Cumpre colocar ressalvas quanto à interpretação do filósofo italiano, que seguiu uma linha diferente da de Benjamin, pois, se a vida humana for sacra, não é por seu estado de vida natural (sujeito a intervenções de diversas formas), mas por algo que transcende essa forma de vida. Para Agamben, a investigação sobre a sacralidade da vida segue o plano da biopolítica contemporânea, enquanto para Benjamin trata-se de uma tese falha que pretende negar, de forma absoluta, a possibilidade de uso da violência sob quaisquer circunstâncias – até mesmo em uma situação de preservação da vida, como no caso da legítima defesa. Tal argumento supõe uma certa “sacralidade da vida” por ela mesma (enquanto *blosse Leben*). Veja-se:

87

A apresentação desse ponto de vista é uma das tarefas da minha filosofia moral e, nesse sentido, o termo “anarquismo” pode muito bem ser usado para descrever uma teoria que nega o direito de usar violência, como tal, a toda instituição, comunidade humana ou individualidade que quer reivindicar o monopólio sobre ela [violência] ou, de qualquer forma, reivindica o direito para si mesmo de qualquer ponto de vista, mesmo que apenas como um princípio geral, em vez de respeitá-lo em casos específicos como um dom concedido por um poder divino, como poder absoluto. (BENJAMIN, 2004, p. 233, tradução nossa)

Nesse texto, escrito por volta de 1920 e intitulado *Das Recht zur Gewaltanwendung* (em português “O direito de usar a força”), publicado na revista *Notas para um socialismo religioso* (*Blatter fur religiosen Sozialismus*), Benjamin, através de um anarquismo confesso, posiciona-se contra qualquer tentativa de centralização do poder violento exercido contra a vida por parte de qualquer instituição, seja ela pública ou privada. Tal texto está em consonância com outros da mesma época.

Em *A tarefa do tradutor* (1921), ensaio escrito no mesmo ano que *Para uma crítica da violência*, Benjamin afirma que “o fato de que não seja possível atribuir vida unicamente à corporeidade orgânica foi intuído mesmo por épocas em que o pensamento era dos mais preconceituosos” (BENJAMIN, 2011, p. 104). Nota-se claramente o pensamento metafísico aqui existente. Para que seja possível compreender a segunda forma de vida, cabe salientar que Benjamin não afirma a existência de um dualismo alma-





corpo, mas a configuração histórica e cultural da vida, na qual ela excede a vida simples e torna-se vida autêntica. A realização da vida justa pode-se chamar de vida autêntica, pois a justiça só é possível em um plano histórico, e não na natureza: “pois é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sensação ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida” (BENJAMIN, 2011, p. 104).

Considerando-se tudo aquilo que a vida possui de história é que o conceito de vida encontra seu reconhecimento, pois a história não constitui apenas um contexto da vida, mas a esfera em que a vida se reconhece e se torna autêntica. A partir disso, pode-se compreender a terceira forma de vida, a “pervivência”, o continuar vivendo mesmo após a vida, conceito que Benjamin utiliza para explicar como a obra de arte mantém o autor que a criou “vivo” por sua obra, mesmo após sua morte. O próprio autor afirmara em suas fugas, em meio à perseguição nazista, que sua vida era menos importante que os escritos que levava consigo. Portanto, “pervivência” define-se por aquilo que sobrevive à mortalidade da vida, os atos que permanecem na história – como as obras de um autor, os hábitos tradicionais em uma família, as construções físicas e intelectuais, entre outras obras propriamente humanas que “sobrevivem” ao tempo.

Uma vez apresentadas as concepções de vida para Benjamin, passar-se-á à análise da relação entre vida e direito.

#### 4. *Vida e Direito*

Como já exposto neste trabalho, o direito culpabiliza a “mera vida” para subjugar-la, com a intenção de alcançar seus fins e, principalmente, seu próprio fortalecimento. A mera vida é, portanto, o subsídio mítico contraposto à vida histórica. Para se compreender melhor essa oposição, recorrer-se-á a Jeanne Marie Gagnebin, em sua apresentação sobre Benjamin:

[...] na esteira da tradição judaica, Benjamin coloca, do mesmo lado, história e religião (porque religião implica a resposta de um sujeito humano ao Sujeito supremo; portanto, a responsabilidade humana), em declarado antagonismo com o mito e a natureza, de outro [...] a crítica do mito não é apenas uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob formas diversas, as tentativas de agir histórica e livremente. (GAGNEBIN, 2011, p. 9)



O direito impede a vida de viver livremente enquanto vida autêntica; contudo, a mera vida, por si só, encontra-se em um ambiente de anomia, tornando-se alvo de qualquer infortúnio possível, sendo definida, segundo o antigo pensamento mítico, como a portadora natural da culpa. Assim, segundo Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz (2013):

No âmbito da mera vida (*bloß Leben*), o direito permanece desativado num duplo sentido. Ela é uma mera vida que existe sem direitos ou fora do direito, vive desprotegida sob a ameaça de qualquer violência e sem direito para se defender. Mas, paradoxalmente, o direito não é a garantia última da vida. A vida, que necessita do direito para se proteger contra a violência, tem que se proteger também da violência do direito. O direito tende a normatizar a vida, normalizá-la na imposição da lei e da norma. (RUIZ, 2013, p. 61)

Uma vez que a temporalidade do direito é parasitária, ela sempre impele à eterna repetição, à busca de um tempo anterior e superior, inatingível. A realização de uma vida autêntica torna-se inviável se não houver uma forma de se desprender das amarras do direito. Sempre haverá a correlação entre vida e culpa e a naturalização de ambas, entrave para uma verdadeira história. “A partir de Benjamin, não a vida, mas a história é política” (BARBOSA, 2013, p. 157), e o que torna a vida autêntica, política, deixando de ser “mera”, “simples”, é ser sujeito-histórico – longe de ser a tarefa de “libertação” simples, o que leva Benjamin a afirmar ser possível por meio de um poder divino (mas que seria irreconhecível aos olhos dos homens) ou de uma violência revolucionária [*revolutionäre Gewalt*] – de forma pura, acessível aos homens em particular, por meio do entendimento linguístico, por meios puros na linguagem que escapam à dominação do direito e subsistem a seu poder mítico.



## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ARISTÓTELES. Poética. In: *Aristóteles, Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. p. 37-75.

BARBOSA, Jonnefer F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais no conceito de *reine Gewalt*. In: *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 151-169, jul./dez. 2013.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin e tradução de Susana K. Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34; Duas Cidades, 2011.

\_\_\_\_\_. *Reflexões sobre a criança, o brincar e a educação*. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. 2 ed. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2009.

\_\_\_\_\_. The right to use the force. Tradução de Rodney Livingstone. In: *Selected Writings – Volume I (1913-1926)*. Massachusetts: Harvard University Press, 2004, p. 231-234.

\_\_\_\_\_. Zur Kritik der Gewalt. In: *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften II*. Edição de Rolf Tiedmann e Herman Schweppenhauser. Frankfurt am Main: Suhr Kamp, 1991. p. 179-203.

CHAVES, E. Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem” Benjamin. In: *Trans/formação*, São Paulo, v. 17, p. 15-30, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GAGNEBIN, J. M. (Org.). Apresentação. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 7-11.

JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003.

RUIZ, Castor Bartolomé. Os paradoxos da sacralidade da vida humana: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben. In: *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 57-77, jul./dez. 2013.

SELINGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: *Outra travessia. Revista de Literatura*, n. 5, 2



semestre/2005. Curso de Pós-Graduação em Literatura. Centro de Comunicação e Expressão. UFSC, p. 25-38.

TOCHTROP, Leonardo. *Dicionário alemão-português*. 6 ed. Rio de Janeiro: Globo, 1984.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Tradução de Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.



*Artigo recebido em: 02/05/2018*

*Artigo aprovado em: 20/07/2018*

## **VIOLÊNCIA SIMBÓLICA EM SLAVOJ ŽIŽEK:**

### **A relação entre ressentimento e comunicação fática**

## **SYMBOLIC VIOLENCE IN SLAVOJ ŽIŽEK:**

### **the relation between resentment and factual communication**

*Lucas dos Santos da Silva<sup>1</sup>*

*([santos.subsolo@gmail.com](mailto:santos.subsolo@gmail.com))*

#### **RESUMO**

O presente artigo visa a investigar dois conceitos que o filósofo esloveno Slavoj Žižek utiliza em sua obra *Violência*, em torno de seu estudo sobre a violência simbólica. A investigação examina o terceiro capítulo da obra, “Andante ma non troppo e molto cantabile”, percorrendo dois ensaios em que o filósofo estabelece relações entre os conceitos de ressentimento e de comunicação fática e os fatos políticos que analisa. Por um caminho que envolve semiótica, análise dialético-materialista, psicanálise, ontologia, filosofia analítica e sociologia, Žižek aborda conceitos de forma transversal, que podem ser pensados interdisciplinarmente e refletem o espírito de nosso tempo: o capitalismo tardio, a sociedade de consumo em massa, o multiculturalismo e a ideologia liberal. Em períodos de crises e riscos iminentes de tragédias, é importante conhecer essa abordagem, que propõe um estudo de caso o qual não se restringe às dicotomias político-partidárias contemporâneas, muitas vezes atestando a invalidade de tais dicotomias.

**Palavras-chave:** Žižek; violência; ressentimento; comunicação; simbólica.

#### **ABSTRACT**

The present article object is to investigate two concepts that the Slovenian philosopher Slavoj Žižek uses in his work *Violence*, throughout his study on symbolic violence. The investigation examines the third chapter of the book, “Andante ma non troppo e molto cantabile”, going through two essays, where the philosopher establishes relations between the concepts of resentment and of factual communication with the political facts that he analyzes. On a path that involves semiotics, dialectical-materialistic analysis, psychoanalysis, ontology, analytical philosophy and sociology, Žižek approaches concepts by a transversal form, that can be thought interdisciplinarily and reflect the spirit of our time: the late capitalism, the mass consumer society, the multiculturalism and the liberal ideology. In periods of crisis and imminent risks of tragedies, it is important to know this approach, which proposes a case study that is not restricted to contemporary political-partisan dichotomies, often attesting the invalidity of such dichotomies.

**Key words:** Žižek; violence; resentment; communication; symbolic.

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3825024362165407>



### Introdução

O filósofo esloveno Slavoj Žižek, em sua obra *Violência* (2014), empreende um esforço analítico sobre a questão da violência, concebendo o conceito particionado em uma tríade na qual duas das três formas de violência são comumente ignoradas ou despercebidas. Há a violência subjetiva, a parte mais visível da tríade, aquela que está nos conflitos violentos, no discurso de ódio, no racismo, na LGBTfobia, no machismo, no assassinato, na atuação do neoconservadorismo de direita em relação às minorias políticas, aquela violência que se manifesta nas ações dos sujeitos e dos grupos sociais nos conflitos civis. As duas outras formas de violência acontecem paralelamente.

A primeira das duas outras formas de violência é a violência simbólica, encarnada na linguagem e no percurso histórico. Ela não se restringe aos casos de violência evidentes, mas se manifesta a partir da imposição de certo universo de sentido. Ela interfere diretamente na violência subjetiva, sendo seu pano de fundo. Por fim, há o que Žižek determina como violência “sistêmica” ou, como muitas vezes nomeia durante o livro, violência “objetiva”. Essa violência é a própria constituição do sistema econômico-político, que se estrutura como uma violência de classe.

93

Os sinais mais evidentes de violência que nos vêm à mente são atos de crime e terror, confrontos civis, conflitos internacionais. Mas devemos aprender a dar um passo para trás, a desembaraçar-nos do engodo fascinante desta violência “subjetiva” diretamente visível, exercida por um agente claramente identificável. Precisamos ser capazes de perceber os contornos dos cenários que engendram essas explosões. O passo para trás nos permite identificar uma violência que subjaz aos nossos próprios esforços que visam combater a violência e promover a tolerância. (ŽIŽEK, 2014, p. 17)

Žižek vai enxergar o horizonte do capitalismo como um “mundo destituído de sentido”, uma reversão do conceito de “espaço destituído de mundo” introduzido pelo filósofo francês Alain Badiou. A todo o momento na crítica de Žižek está colocado que a contemporaneidade se insere numa experiência de niilismo compartilhado, que norteia e abarca a experiência da ideologia liberal da cultura, do consumo ou mesmo dos direitos humanos. O mundo destituído de sentido é componente da violência simbólica, sendo essa experiência de mundo em que não faz parte do repertório social comum a possibilidade de propor mudanças



quaisquer na realidade política, em que até mesmo articular uma proposição reativa à realidade objetiva, alcançando um sentido prático, tornou-se impossível ou improvável. Žižek afirma que a violência simbólica e seus efeitos são indissociáveis do avanço histórico do capitalismo e das complexas relações sociais que se estabelecem dentro do sistema econômico-político global.

“O capitalismo de hoje funciona cada vez mais como uma ‘institucionalização da inveja’.” (ŽIŽEK, 2010, p. 14) Esse é o pano de fundo simbólico de toda a análise que o filósofo empreenderá nos ensaios aqui analisados. Além da realidade sistêmica da profunda desigualdade classista que faz parte da própria dinâmica do capitalismo, a sociabilidade contemporânea é instituída a partir desse repertório simbólico que estimula a inveja e o ressentimento na formação e na manutenção da sociedade de consumo. Consumir, sobretudo, é uma relação de inveja, disputa e ressentimento. Mais do que isso, Žižek mostrará que violências pontuais como protestos, ataques terroristas ou notícias falsas podem ser efeitos de um cenário em que a inveja está inserida de forma velada a todo o momento.

### *1. A Comunicação fática e a impotência política*

94

O primeiro ensaio que trataremos aqui é intitulado “Um caso estranho de comunicação fática”. Nele, Žižek busca a noção de “função fática da linguagem”, do linguista russo Roman Jakobson em suas obras, para compreender os “motins franceses” de 2005.<sup>2</sup> Em sua obra *Fundamentals of language* (1956), Jakobson assinala que a mensagem e o código linguístico são elementos interdependentes da linguagem. Quando o ouvinte recebe uma mensagem no idioma que conhece, ele a correlaciona com o código que possui em mãos. Jakobson vai além: se por acaso o ouvinte recebe uma mensagem em um código linguístico que não domina, ele passa a adaptar a mensagem recebida às combinações possíveis, aos fonemas e às regras do código linguístico de que é mais íntimo. A mensagem requer familiaridade com o código.

Se, para compreender uma mensagem enviada em um código linguístico, o ouvinte precisa dominá-lo, a função fática da linguagem serve como teste do funcionamento desse código em diálogo autorreferente. Dois sujeitos elaboram uma conversa vazia para testar se o código linguístico que os dois utilizam é o mesmo e se ambos o dominam. Eu digo “olá, está me ouvindo?”; quem me ouve responde “sim, estou ouvindo, e você, está me

<sup>2</sup> Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u89356.shtml>.



ouvindo?"; e eu completo o diálogo: "sim, também estou te ouvindo". O vazio da conversa possui a função de teste do próprio sistema linguístico. Os protestos franceses, para Žižek, eram um tipo de "olá, está me ouvindo?", um teste que os manifestantes fizeram para saber se realmente a sociedade parisiense e o governo francês eram capazes de estabelecer diálogo com eles. O "olá, está me ouvindo?" eram as explosões sem sentido, que não eram meio para transmitir uma mensagem escondida nas entrelinhas da ação, mas a própria mensagem:

Que espécie de universo é este que habitamos, [...] no qual a única opção disponível de um consenso democrático imposto é uma passagem ao ato cega? O triste fato de a oposição ao sistema não ser capaz de se articular como uma alternativa realista [...], mas só poder fazê-lo sob a forma de uma explosão sem sentido, é um exemplo grave de nossa situação. (ŽIŽEK, 2014, p. 70)

95

A impotência política dos manifestantes nos motins em 2005 era a de não conseguirem enxergar o problema político real subjacente, implícito na relação do Estado com eles, o que foi mais fácil de enxergar após as manifestações – como, por exemplo, o fato de que o Estado francês havia cortado 300 milhões de euros em recursos públicos destinados a estratégias de política e habitação. De início, era claro que havia um problema social em jogo, mas os manifestantes não enxergavam uma estratégia ou ação que ao menos diminuísse o impacto do problema social enfrentado. Já inseridos no contexto desse mundo destituído de sentido, os manifestantes se manifestavam da mesma forma *nonsense* característica ao próprio sistema com o qual se defrontavam.

Em meio a esse cenário de "destituição de sentido" do capitalismo global, Žižek analisa no contexto dos imigrantes muçulmanos na França outro tipo de violência contemporânea: os ataques terroristas diretos e os atentados suicidas. Em contraste com os motins anteriormente citados, que aconteceram a partir de uma ausência de percepção de sentido – por isso uma passagem cega ao ato –, os ataques terroristas acontecem a partir de uma crença num sentido absoluto fornecido pela religião, em contraste com seu alvo: o ateísmo da ciência moderna. É importante definir aqui que a "passagem ao ato" é uma resposta do sujeito à angústia, mas a angústia aqui não é entendida como falta do objeto libidinal, mas como presença constante que implica a inexistência do espaço de falta do objeto, ou seja, é quando falta ao sujeito a possibilidade de falta. Lacan exemplifica com o caso da criança que se angustia numa relação em que a todo o momento há a figura materna em seu controle, nunca experimentando a falta para surgir o desejo pela mãe; a perturbação vem quando não há possibilidade de falta. É exatamente pelo caráter globalista do capitalismo, uma ordem sistêmica que





não abre espaço para uma sociabilidade que não seja mediada através da mesma estrutura econômico-política, que Žižek define as ações violentas e cegas frente à violência estruturante como passagens ao ato.

Na introdução de *Bem-vindo ao deserto do real*, Žižek conta uma anedota e a compara com a situação contemporânea da sociedade ocidental capitalista:

[...] um operário alemão consegue um emprego na Sibéria; sabendo que toda correspondência será lida pelos censores, ele combina com os amigos: ‘Vamos combinar um código: se uma carta estiver escrita em tinta azul, o que ela diz é verdade; se estiver escrita em tinta vermelha, tudo é mentira’. Um mês depois, os amigos recebem uma carta escrita em tinta azul: ‘Tudo aqui é maravilhoso: as lojas vivem cheias, a comida é abundante, os apartamentos são grandes e bem aquecidos, os cinemas exibem filmes do Ocidente, há muitas garotas, sempre prontas para um programa – o único senão é que não se consegue encontrar tinta vermelha’. (ŽIŽEK, 2003, p. 15)

96 Aqui, a referência ao código combinado, no sentido de demonstrar que foi impossibilitado o uso do código que atestava a inveracidade das informações, foi usada de forma que tornou óbvia a leitura da mensagem como falsa, mesmo que escrita sob o código que anteriormente seria atestado como verdadeiro. Žižek compara à anedota o fato de que a ideologia liberal é tão eficaz que mantém a censura de forma tão refinada quanto aparentemente imperceptível. Ao se estabelecer como uma ideologia que abarca a totalidade, a multiplicidade, determina a coexistência de todas as liberdades, a liberdade no contexto ocidental se assenta sobre a impossibilidade de articulação da não liberdade. As liberdades prometidas servem para mascarar a infelicidade mais profunda, compartilhada inconscientemente. A garantia da servidão social se dá exatamente por meio da liberdade de um pensamento condicionado aos termos que “mistificam nossa percepção da situação em vez de nos permitir pensá-la” (ŽIŽEK, 2003, p. 16). O pensamento então se vê como a criança que não sente a possibilidade de falta da mãe, estando a todo o momento sob a égide e o domínio da ideologia dominante, reproduzindo seus conceitos e trabalhando para sua manutenção.

Outra reflexão que Žižek traz na mesma obra é sobre a Tchecoslováquia entre o fim da década de 1970 e durante a década de 1980, na qual – lendo a partir do mesmo esquema laciano – concebe que as pessoas eram “de certa forma” felizes. Ele elenca três motivos para isso. Primeiramente, as necessidades materiais básicas das pessoas eram satisfeitas, mas não excessivamente. Havia curtos períodos de racionamento de alguns produtos no mercado (faltava carne por alguns dias, café por outros dias). O segundo motivo: existia o Outro para receber a culpa do que estivesse errado. No caso, era o partido



oficial. Por fim, existia um Outro lugar com que se podia sonhar (o Ocidente consumista), mas que ficava a uma certa distância, nem tão longe nem tão perto, podendo se manter sob essa condição e nunca se transformar na nova realidade. Com esse exemplo, Žižek concebe a possibilidade de felicidade diretamente ligada a uma realidade em que a falta é vivenciada juntamente com a presença, onde não há excesso de presença nem de falta; é nessa forma de sociedade que a angústia não terá espaço para uma passagem ao ato, principalmente em explosão violenta. Nesse caso exemplificado pelo filósofo, há uma satisfação libidinal porque o objeto de desejo ora está presente, ora ausente – não está sendo ofertado excessivamente a todo o momento, estimulando uma relação atemporal e infinita com o desejo, o que seria o problema da ideologia ocidental, que, em todas as esferas da sociabilidade, institui como parâmetro de relação libidinal a relação libidinal com a mercadoria, um desejo por um vazio que estimula a progressão sem fim do desejo como ato ensimesmado.

Para além do conflito entre religião e ciência, Žižek identifica historicamente que o processo de modernização na Europa foi diferente do que ocorreu em outras sociedades, por exemplo as muçulmanas. Na Europa, houve um tempo maior para a adaptação a essa ruptura que a modernidade trouxe entre o pensamento científico e o religioso. Nas sociedades muçulmanas, houve uma exposição direta aos impactos da modernização, sem tempo hábil e num processo veloz que fez o universo simbólico dessas sociedades ser perturbado. Žižek credita a esse processo o fundamentalismo que essas sociedades desenvolveram, o que seria um tipo de defesa e reafirmação da religião, uma solução norteadora em meio ao caos da modernização. Mais à frente, ele estabelece o paradoxo que foi a relação entre a busca norteadora dessa reafirmação da religião frente à modernização e a atuação ressentida do fundamentalismo islâmico que vigorou a partir dessa experiência.

## 2. *O fundamentalismo como forma de ressentimento*

As revoltas dos jovens imigrantes na França e o “fundamentalismo” religioso islâmico mostram dois lados do mesmo processo histórico, para Žižek. Um processo devastador para todo o repertório simbólico das sociedades islâmicas fez surgir a reação que desordenadamente luta para se integrar ao Estado, numa explosão violenta com o único intuito de requisitar a visibilidade frente à exclusão da vida social ocidental com os imigrantes. O mesmo processo histórico também provocou uma inadaptação à modernidade



ocidental científica, que resultou em uma atitude ressentida contra o mundo ocidental a qual vai desde a negação de seu estilo de vida até os ataques “terroristas” realizados pelos novos ressentidos.

A melhor abordagem interpretativa aos ataques “terroristas”, para Žižek, seria compreender “o Outro a partir de dentro”, partir para uma análise que não traduzisse em valores ocidentais liberais o que aconteceu historicamente no âmbito muçulmano. Assim, também seria importante abordar o contexto histórico desse “Outro” muçulmano, ponderando a todo o momento sua racionalidade, sua própria existência (Žižek leva a entender que a crítica ocidental a tudo o que não seja ocidental muitas vezes pressupõe, a partir de um racismo velado, uma irracionalidade na forma de vida do outro não ocidental). O erro da leitura comum ocidental que tentou interpretar os motivos do terror fundamentalista foi atribuir-lhe as crenças mais ridículas, como a de que os terroristas se explodiam por quatrocentas virgens que supostamente os esperariam no céu.

Žižek resgata dos ensaios de Donald Davidson a ideia de que a racionalidade dos atos humanos tem relação direta com suas causas prévias. Mais que o intuito de uma ação, a primeira razão para uma ação é sua causa. Isso independe do fato de o contexto ser científico ou religioso: a historicidade das ações as determina mais que suas justificativas ideológicas, que, inclusive, podem ser diametralmente opostas a suas razões reais. Para Žižek, a leitura ocidental caiu na armadilha de investigar as causas do “fundamentalismo islâmico” nas razões óbvias – na suposição de sujeito que o Ocidente faz do Oriente. Essa concepção parte, para o filósofo, de uma ficção religiosa; o que era causa real estava no papel assumido pela religião e em sua transmutação após o processo de modernização, no qual se adaptou a um novo contexto que serviu para essas sociedades de refúgio e resistência ressentida frente à globalização.

Ao passo que a causa histórica do fundamentalismo islâmico, para Žižek, ancorou-se no processo de modernização e no novo patamar a que a ciência moderna chegou, assumindo um novo lugar de autoridade frente à religião – esta que com o passar do tempo foi sendo destituída do poder –, a política acontece no presente, e o filósofo, no segundo ensaio da sequência, discorre sobre a veracidade do “fundamentalismo” religioso islâmico no contexto contemporâneo. Para estabelecer um contraponto a esse “fundamentalismo”, Žižek coloca-o em comparação com outros exemplos de fundamentalismo, para ver se o que constitui o sujeito religioso como fundamentalista está presente no “fundamentalismo” islâmico. Nesse caso, ele olha para os amish dos EUA e para os budistas tibetanos. Em primeira análise, há um traço nesses outros fundamentalistas que é fator de determinação para um *fundamentalismo autêntico*, que é a ausência de ressentimento e inveja, uma grande



indiferença perante o estilo de vida dos não crentes, uma relação egoísta com o outro por haver uma crença fundamentalista nos preceitos da religião a que se filiam os fiéis fundamentalistas:

[...] serão os terroristas fundamentalistas – sejam cristãos ou muçulmanos – realmente fundamentalistas, no sentido autêntico da palavra? Será que realmente acreditam? [...] ao contrário dos verdadeiros fundamentalistas [...] se sentem profundamente preocupados, intrigados, fascinados pela vida pecaminosa dos não crentes. Sentimos que, ao combaterem o pecaminoso Outro, combatem a sua própria tentação. (ŽIŽEK, 2014, p. 76)

99

Se os jovens imigrantes árabes passavam ao ato da explosão violenta por uma frustração de invisibilidade, a passagem ao ato do terror fundamentalista islâmico é resultado da falta de convicção de sua superioridade. Se a atitude óbvia de um fundamentalista budista tibetano seria mostrar que a busca hedonista ocidental pela felicidade é autoderrotista, apresentar a clareza e sobriedade do seu modo de vida e de sua crença, o fundamentalista islâmico se sente ameaçado pelos valores ocidentais por, no processo de modernização, mesmo se salvaguardando na religião, haver interiorizado secretamente os critérios ocidentais de avaliação. A interpretação de Žižek possibilita a especulação de que o problema do fundamentalismo islâmico seja não o islamismo, mas o excesso de sintomas ocidentais intrínsecos, a percepção islâmica de impossibilidade de fuga (é o paralelo oriental para a impossibilidade de falta que Žižek observa na sociedade ocidental), por a lógica da disputa desenfreada do mercado ocidental estar aplicada diretamente aos novos valores fundamentalistas – os quais, por sua vez, estabelecem o fundamentalismo religioso como estratégia de guerra contra suas próprias frustrações. O que falta ao fundamentalismo religioso, para Žižek, é justamente o que a leitura ocidental aponta equivocadamente: a verdadeira convicção de sua própria superioridade. O que o processo de modernização trouxe ao islamismo e às religiões cristãs foi a destituição de sua autoridade em relação à verdade; quando o fundamentalismo se torna o lugar de resistência ao processo, surge o problema da resistência supracitado e, como ideia, torna-se apenas o que “é possível fazer”, o lugar da afirmação política impotente, ou melhor, apolítica. Se na sociedade ocidental capitalista o imperativo seria o de pensar porém obedecer – sendo que pensar já seria a partir do que é determinado pela ideologia vigente –, o imperativo capitalista subjacente ao “fundamentalismo islâmico” seria o de explodir e matar pessoas indiscriminadamente, porém com bombas e armas fornecidas pelo mercado ocidental, e também se submetendo aos imperativos do mercado e da especulação financeira.



Não apenas impotência frente ao egoísmo da vida hedonista ocidental, o que surge, contrariando o senso comum, é o ressentimento. Politicamente, para Žižek, o contrário do egoísmo ou da preocupação para com o bem-estar próprio não é o altruísmo, porque o egoísmo individualista pode de algum modo cooperar com o bem comum. O que surge antagonicamente ao egoísmo individualista é um ressentimento que se autossabota. Por compartilhar objetivamente da mesma realidade que a ideologia ocidental, porém cartografar-se cognitivamente a partir de outra verdade que não a ciência moderna e a ideologia igualitária ocidental, esse novo fundamentalismo passa ao ato sua frustração de ter seu Real, seu sentido cartográfico cognitivo, relegado ao espaço da ficção. Essa passagem ao ato se dá, como na busca por visibilidade dos jovens imigrantes no Estado francês, numa explosão violenta.

Uma boa feiticeira oferece ao camponês a possibilidade de escolha: ou ela lhe presenteará com uma vaca, dando duas ao seu vizinho, ou tomará uma vaca do camponês e duas do vizinho. O camponês escolhe sem hesitar a segunda alternativa. (ŽIŽEK, 2014, p. 79)

100 A inveja ou ressentimento se constitui como autossabotagem. Não basta que aquele que inveja ganhe mais que seu rival, mas que seu rival perca mais que ele, mesmo que isso signifique perdas também significativas por sua parte. O ressentimento implica uma diferença entre dois jogadores; não é possível que todos ganhem sem que haja perdedores, é preciso haver a diferença, o outro tem de perder algo para que o vencedor seja justificado. O vencedor não precisa necessariamente ganhar algo, só precisa causar maior perda ao derrotado. Essa institucionalização da inveja que é o capitalismo provoca a existência do ressentimento em todas as esferas da sociabilidade. Por causa disso, Žižek não vê sustentabilidade no modelo liberal de justiça, no qual haveria uma hierarquia legitimada por propriedades naturais e as desigualdades sociais só seriam toleradas se houvesse ajuda àqueles que se encontram na escala social mais baixa. Žižek identifica nesse modelo de inspiração keynesiana um problema, uma ausência da percepção psicanalítica dos resultados do processo de modernização ocidental, que objetivamente proporcionaram à inveja o lugar comum da disputa entre as alteridades simbólicas dos grupos sociais.

A própria justiça igualitária se funda na inveja, para o filósofo. É instituída como lei a partir da experiência do “Outro que tem o que não temos e que o goza”. O gozo não deve ser excessivo, deve haver limites para um acesso de todos a um mesmo nível de gozo da



101 vida.<sup>3</sup> Nessa sociedade, é impossível impor uma partilha igual de gozo da vida, então o que é imposto socialmente é uma igual proibição. Novamente é possível voltar ao exemplo do camponês e da feiticeira, em que a inveja pode ser a minha perda, desde que signifique a perda maior do outro. Aqui, porém, isso se alastra para o nível estrutural, para a ideologia vigente da forma social (ocidental) de vida. Nessa conjuntura, que se oferta como uma sociedade permissiva do consumo desenfreado, a máxima é que todos gozem superegoicamente o tempo todo, mas o gozo é cada vez mais ligado a uma forma disciplinar de viver, a um controle corporal, a uma dominação estética. Os exemplos de gozo são baseados em formas em que a repressão é mais eficiente, por exemplo, na indústria da moda, na qual as modelos são excessivamente tolhidas em seu comportamento, alimentação, expressão corporal, sendo os exemplos de gozo daquele nicho de mercado. Žižek cita o exemplo do *yuppie* que se autorrealiza narcisicamente disciplinando-se a correr, a se alimentar saudavelmente, a cuidar do corpo. O caminho que Žižek traça é o de que individualmente a perda do outro, quando maior que a minha, torna-se justificável para minha inveja; mas há algo mais: se a forma com que é estruturada a sociedade ocidental capitalista se funda na inveja, ou melhor, se “institucionaliza” na inveja – ou seja, se suas condições, instituições, aparatos e seu discurso dominante estão alicerçados na inveja –, a própria sociedade de consumo, que não se funda ideologicamente em nenhuma verdade, não dota de sentido nenhum sujeito. Essa sociedade é a própria “perda do outro” em relação a si mesma. O próprio gozo humano passa a ter aparência irracional, mas com o elemento repressivo. O consumo é cada vez mais desenfreado quando envolve a perda do outro humano, quando o padrão de vida é ensimesmado e disciplinado para a exacerbação do ato de consumir.

Žižek determina a inveja também como um tipo de gozo reflexivo. O sujeito não inveja a posse que o outro tem de um objeto; inveja o modo como o outro é capaz de gozar do mesmo. O objetivo da inveja é então destruir a capacidade do outro de gozar do próprio objeto. Fazendo relação com a questão trazida acima, o problema do novo fundamentalismo islâmico não seria conquistar o mundo ocidental, tomar suas cidades e incutir uma nova forma ideológica; por se fundar na inveja, a explosão violenta consiste em destruir no outro a capacidade de gozar de sua vida e seus valores. Se o terrorista é incapaz de gozar, que o outro ocidental também o seja. Se a modernização veio ao Oriente Médio como imposição violenta, que o ocidental sinta os resultados e não seja capaz de gozar daquilo que o Oriente Médio nunca teve o direito de vivenciar. Esse tipo de gozo reflexivo em que a inveja se constitui se assenta sobre a

---

<sup>3</sup> Decidi substituir o termo *jouissance*, que Žižek utiliza em sua obra, por “gozo da vida”.



incapacidade de gozar do objeto. Na relação com o consumo, Žižek situa a inveja em três formas: a inveja, a avareza e a melancolia. Enquanto a inveja está na cobiça da posse que o outro tem do objeto, a avareza está na posse que o sujeito tem do objeto mas na necessidade de não gozá-lo ou consumi-lo. A satisfação que o sujeito tem é da própria posse do objeto, elevando-o a uma condição similar à sagrada, intocável, proibida, reclusa.

O consumo do objeto é um ato tão desprovido de sentido, que é possível, na avareza, a realização do desejo numa inversão do ato. O objeto de desejo se garante como tal à medida que o próprio consumo do objeto é reprimido. Na melancolia, a própria irracionalidade do desejo de consumo se mostra. Ela se manifesta ao passo que o sujeito perde a razão que o fez desejar o objeto, podendo ter acesso a tudo o que desejar, mas sempre deixando de encontrar satisfação. A inveja contemporânea toma a forma do *amour-propre* que Žižek resgata de Rousseau, segundo a qual o gozo não visa ao próprio bem-estar, mas ao infortúnio dos outros, por se ocupar mais dos obstáculos aos objetos que dos objetos que visa a alcançar. Assim, em uma sociedade de consumo na qual a disputa é um valor social e excessivamente estimulada, o obstáculo de meu desejo pode ser o outro. Aplicado à violência fundamentalista, o que importa é destruir o obstáculo; o investimento libidinal que se origina no objeto é todo virado para o obstáculo à frente. “[...] estamos perante um puro e simples ódio: destruir o obstáculo, o Oklahoma City Federal Building, o World Trade Center – era isso o que realmente importava, e não a realização do nobre fim de uma sociedade verdadeiramente cristã ou muçulmana.” (ŽIŽEK, 2014., p. 81).

### *Conclusão*

O empreendimento crítico sobre a violência é um esforço filosófico antigo. A questão da violência é tratada na filosofia em diferentes perspectivas, chegando a diferentes territórios. Qual é a importância do empreendimento de Žižek nessa história da crítica filosófica à violência? O que há de novo na proposta do filósofo, com suas “seis reflexões laterais”, que traz à tona novas respostas ou provocações para o debate em torno dessa questão?

No que tange a este artigo, é importante a relação que o filósofo faz entre os campos da linguística e da psicanálise para pensar sobre a transformação ocidental na modernidade, o advento e o avanço do capitalismo, as relações sociais e as imposições de um universo de sentido que são feitas historicamente tendo como fim



a globalização da sociedade de consumo, da estrutura econômico-política liberal, e a disseminação da ideologia vigente.

A principal riqueza da investigação filosófica de Žižek, não somente a partir dos ensaios dessa obra como também por outros textos do filósofo, é a tarefa empreendida de relacionar diferentes narrativas, linguagens, códigos e conhecimentos científicos para reforçar sua análise e suas conclusões. O que pesa na originalidade da apropriação filosófica em análises e estudos é o método de construção do texto de Žižek, que inter-relaciona notícias, cenas de filmes, eventos sociais, propaganda e demais elementos do cotidiano globalizado com questões críticas de psicanálise, de filosofia, do pensamento social e político. Ao mesmo tempo, o trabalho de Žižek é crítico; visa a ponderar questões complexas exigindo um tempo de leitura e pesquisa que seja o bastante para realizar a tentativa de recriar as relações, deduções e conclusões às quais ele chega.

Ao estabelecer essa violência “tripartida”, Žižek consegue interseccionar ao mesmo tempo questões da crítica materialista sobre a realidade objetiva – por exemplo, a questão classista, a crítica ao modelo econômico capitalista e à indústria cultural – e questões da análise psicanalítica do sujeito, questões sobre a estrutura linguística da comunicação e das relações ou questões sobre percepção e crença. É um empreendimento de um polímata.

Para criticar e visualizar respostas minimamente possíveis ao cenário do capitalismo na contemporaneidade, da dominação sistêmica e global do capital, em Žižek é preciso ler e pensar o mundo a partir dessa estrutura excessivamente plural dos discursos, conteúdos e modos de vida estabelecida ideologicamente, mas com um olhar deveras ortodoxo de uma filosofia crítica que antes encara o mundo atual e sua ideologia disseminada como antifilosóficos, como modos de reprodução da lógica da mercadoria. A filosofia de Žižek é antipop valendo-se do pop; muitas vezes, até mesmo a notoriedade que o filósofo ganhou, participando em programas de TV ou em revistas de hegemonia popular, foi por sempre estar afirmando provocações às ideias comumente colocadas em debate e disputa como politicamente corretas no contexto midiático. E, por isso, surgem críticas de ambas as alas comuns da política institucional. Em Žižek, está em jogo o tempo todo a ideia de que o que é divulgado amplamente pela mídia, pelos partidos, pelo Estado ocidental não é perigoso. As ideias perigosas são muitas vezes ridicularizadas. Esse lugar de ridicularização em que o filósofo se inscreve nas críticas de jornalistas, por exemplo, é o lugar que mais se afirma com seu pensamento, o lugar do pensamento crítico que não está sendo categorizado nas alas que compõem os debates políticos, dos “reaças” ou dos “progressistas”, ou, para tomar termos que Žižek utiliza ao introduzir sua





organização do *Mapa da ideologia*, da “liberal-democracia ‘cosmopolita’ universalista” e do “novo populismo-comunitarismo ‘orgânico’”.

Uma prescrição comum de Žižek em seus textos é feita diretamente para uma sociedade excitada e estimulada a todo o momento para o consumo: devemos voltar o olhar crítico para nós mesmos. Dentro do contexto ocidental, para aqueles que estão nas grandes cidades do mundo, dentro das esferas culturais privilegiadas do capital global, o filósofo esloveno convida a sociedade ocidental a uma autocrítica histórica, material, psicanalítica, filosófica. Talvez a autocrítica seja um elemento a ser destacado e buscado, em meio a tanta polaridade e, ao mesmo tempo, impotência política compartilhada.



*Referências*

DAVIDSON, Donald. *Essays on actions and events*. New York: Oxford University Press Inc., 2001.

GROPPO, Luís Antonio. A condição juvenil e as revoltas dos subúrbios na França. *In: Política & Sociedade*. v. 5, n. 8, p. 89-121, abr. 2006.

JAKOBSON, Roman; HALE, Morris. *Fundamentals of language*. Mouton & CO, S-GRAVENHAGE, 1956.

LINS, Tatiana; RUDGE, Ana Maria. Ingresso do conceito de passagem ao ato na teoria psicanalítica. *Trivium*, dez. 2012, v. 4, n. 2, p. 12-23.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. 1 ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. (Org.) *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

\_\_\_\_\_. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. 1 ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.



*Artigo recebido em: 08/05/2018*

*Artigo aprovado em: 27/05/2018*

**PEDAGOGIA DA JUSTIÇA**  
**uma introdução à educação na obra de John Rawls**

**PEDAGOGY OF JUSTICE**  
**an introduction to education in John Rawls's work**

*André Bakker da Silveira<sup>1</sup>*

*([andrebkks@gmail.com](mailto:andrebkks@gmail.com))*

*Celso de Moraes Pinheiro<sup>2</sup>*

*([celso.mpinheiro@uol.com.br](mailto:celso.mpinheiro@uol.com.br))*

**RESUMO**

Este trabalho tem o objetivo de apresentar conceitos básicos da obra de John Rawls e introduzir novos leitores na discussão referente à educação que pode ser extraída de seus escritos. Considerando a importância do autor para a filosofia política contemporânea, bem como a complexidade de seus textos, busca-se facilitar o acesso de novos pesquisadores ao tema. Rawls não se preocupou especificamente em definir uma teoria pedagógica; entretanto, sua teoria de justiça mostra-se dependente de uma adequada formação moral dos indivíduos que compõem a sociedade teorizada por ele. Destarte, este artigo consiste na análise de referências bibliográficas produzidas por pesquisadores brasileiros que tenham tratado de descrever exclusivamente uma teoria formativa em Rawls ou uma relação clara entre sua obra e a educação. A título de didática, esta pesquisa foi dividida em duas partes, nomeadamente, uma breve introdução à teoria da justiça de Rawls e um olhar sobre uma possível pedagogia da justiça e suas bases.

**Palavras-chave:** Educação; John Rawls; Pedagogia da Justiça; Formação Moral.

**ABSTRACT**

The objective of this article is to present basic concepts of the work of John Rawls and introduce new readers to the discussion about education that can be extracted from his writings. Considering the author's importance to contemporary political philosophy, as well as the complexity of his texts, it is sought to facilitate the access of the theme to new researchers. Rawls was not concerned specifically on defining a pedagogical theory, however, his theory of justice shows itself dependent on an adequate moral formation of the individuals that compose the society theorized by him. Thus, this article consists of the analysis of bibliographical references produced by brazilian researchers who have tried to describe, exclusively, a formative theory in Rawls or a clear relation between his work and education. Didactically, this research was divided into two parts, namely, a brief introduction to Rawls' theory of justice and a look at a possible pedagogy of justice and its foundations.

**Key words:** Education; John Rawls; Pedagogy of justice; Moral formation.

---

<sup>1</sup> Especialista em Filosofia da Educação pela Universidade Federal do Paraná.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0497232270523626>

<sup>2</sup> Professor Dr. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3820024901133633>



### Introdução

Desde a publicação de *A Theory of Justice (Uma Teoria da Justiça)* em 1971, há uma espécie de força acadêmica que impõe que as ideias e conceitos desenvolvidos por John Rawls na citada obra estejam presentes nos debates sobre justiça e filosofia política. A justiça como equidade tornou-se um paradigma para a compreensão e estruturação de uma sociedade que preze tanto pela liberdade quanto pela a igualdade, ou seja, que norteie suas ações e políticas por meio de princípios de justiça social.

Apesar de Rawls não tratar especificamente de uma pedagogia, é possível notar a preocupação do autor com a questão da educação. Em sua obra, ele discorre sobre a formação moral e o desenvolvimento do senso de justiça, os quais são fundamentais para a estabilidade de sociedades democráticas e plurais e decorrem, inevitavelmente, da educação. Neste artigo, deu-se a esse processo o nome de *pedagogia da justiça*.

A ideia deste trabalho é introduzir novos leitores e leitoras às ideias de John Rawls e abrir caminho para o aprofundamento de quem pretende analisar, fundamentar, argumentar, teorizar ou justificar a educação usando como arcabouço teórico a obra do filósofo. Assim, considerando-se se tratar de um primeiro passo, manteve-se o foco nos textos de pesquisadores e pesquisadoras brasileiros, uma vez que não se impõe a barreira da língua para novos estudantes do tema. Além disso, as autoras e autores aqui referenciados baseiam-se em escritos estrangeiros, resumindo e condensando parte do que já foi proposto fora do país.

Buscaram-se artigos que tratam da teoria rawlsiana ou fazem clara menção a ela, relacionando-a exclusivamente com a educação. É importante mencionar que esse foi o filtro escolhido para delimitar o objeto deste trabalho, pois, excetuando-se as bibliografias que visam a elucidar determinados conceitos da teoria, todos os trabalhos utilizados como referência para este artigo correspondem a uma abordagem que observa a educação através das lentes da filosofia rawlsiana – ou seja, as referências escolhidas tratam os dois temas, não de forma paralela, mas interconectados, em uma espécie de pedagogia a partir de Rawls.

Para alcançar a didática pretendida, optou-se por introduzir, de forma sintética, o leitor no universo teórico criado pelo filósofo para, em seguida, apresentar os trabalhos que discorrem sobre uma possível pedagogia da justiça e suas bases.



### 1. Breve introdução à teoria de John Rawls

Inicialmente, é preciso compreender do que trata a justiça como equidade apresentada por John Rawls e, concomitantemente, destacar alguns conceitos que compõem sua obra e sua teoria de justiça, a qual pretende ser não apenas mais uma alternativa dentro das variadas concepções de sociedade, mas uma estrutura na qual essas variadas concepções devem se apoiar. Para Rawls (1992, p. 28), a justiça como equidade deve basear-se em um “consenso incluindo todas as doutrinas filosóficas e religiosas opostas que podem persistir e atrair adeptos numa sociedade democrática constitucional mais ou menos justa”.

O filósofo propõe uma nova forma de contratualismo<sup>3</sup>, a qual se firma sobre um consenso entre os membros da sociedade. Para estabelecer esse acordo, seria preciso que as pessoas fossem colocadas em uma *posição original*, que não seria um estado de natureza prévio à civilização, mas uma construção hipotética que permita a estruturação do que é justiça. Para Rawls (2003, p. 22), essa situação deve ser “[...] equitativa para as partes tidas como livres e iguais, e devidamente informadas e racionais”. Estando nessa posição, as pessoas definiriam os *princípios da justiça* que norteariam a *estrutura básica* da sociedade. Frank Lovett explica que

a estrutura básica é o conjunto de instituições e práticas sociais que sistematicamente influenciam o modo como serão nossas vidas, independentemente do esforço individual. Essas instituições e práticas incluem obviamente o sistema de governo e as leis, mas também coisas menos óbvias, como a organização da economia e, em alguns casos, as condições culturais. (2003, p. 23)

Imagina-se, então, que os membros de uma sociedade se reuniram para decidir a estrutura da mesma; porém, para isso, faz-se necessário que se vistam com um *véu de ignorância* (RAWLS, 2000, p. 147), o que implica deixar fora da decisão qualquer conhecimento prévio que tenham de si e de seus pares, mas sem perder seu *senso de justiça* (aquilo que é melhor para a coletividade) e sua *concepção de bem* (aquilo que é melhor para

---

<sup>3</sup> Rawls criou sua teoria inspirado na ideia clássica de contrato social, cujos fundadores foram Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Sobre esse tema, recomenda-se a obra de Frank Lovett (2013), na qual o autor explica detalhadamente as principais influências do filósofo. Para este artigo, o fundamental é entender que a teoria rawlsiana reviveu o contratualismo clássico – à época já em descrédito (LOVETT, 2013, p. 15) – ao propor que as pessoas deliberadamente poderiam acordar os termos do convívio social em uma situação hipotética, como aquela definida pelos contratualistas dos séculos XVII e XVIII.



si)<sup>4</sup>. Rawls propõe que, ao vestir o véu, o indivíduo desconheceria sua raça, gênero, classe social, origem familiar ou qualquer outro fator que pudesse alterar seu julgamento. Assim, no momento da definição dos princípios de justiça estruturantes da sociedade, todas as pessoas estariam em nível igual de conhecimento e interesse. Dessa forma, leis excludentes ou que dificultassem a vida de uma classe social economicamente mais pobre, por exemplo, não seriam aceitas, pois ninguém assumiria o risco de ser negativamente afetado por elas. Ignorando a vida material (bens, classes, status) pré-existente, a unanimidade decidiria os princípios estruturantes da sociedade através de um viés plural e justo (WERLE, 2015, p. 267).

Quanto aos *princípios da justiça* – determinados após a ponderação feita na posição original, sob o véu de ignorância –, o filósofo prevê que a sociedade chegaria a um consenso em que dois princípios seriam basilares para sua estrutura:

(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: *primeiro*, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em *segundo lugar*, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade [...]. (RAWLS, 2003, p. 60, *grifo nosso*)

109

Ao primeiro dá-se o nome de *Princípio da Igual Liberdade*. Nythamar de Oliveira explica que esse princípio visa a definir e distribuir as liberdades fundamentais para todas as pessoas. São elas:

[...] a liberdade política [...], a liberdade de expressão e reunião, a liberdade de consciência e de pensamento, as liberdades da pessoa [...], o direito à propriedade privada (que não inclui a propriedade de bens produtivos) e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias. (OLIVEIRA, 2004, p. 19)

O segundo princípio é dividido em duas partes: (1) *Princípio da Igualdade Equitativa de Oportunidades* e (2) *Princípio da Diferença*.

O ponto principal da igualdade equitativa de oportunidades é resguardar a possibilidade de todas as pessoas acessarem as mais variadas posições sociais, sejam empregos ou cargos políticos – isto é, garantir que todos e todas terão as mesmas oportunidades de se

---

<sup>4</sup> Esses conceitos serão desdobrados ao longo do trabalho; por hora, utiliza-se essa simplificação apenas a título de introdução.



autodeterminarem a partir de seus interesses e esforços. Nas palavras de Rawls (2000, p. 71): “as posições estão abertas àqueles capazes de lutar por elas e dispostos a isso”.

Ressalta-se a importância do princípio da diferença, uma vez que ele serve como forma de permitir eventuais desequilíbrios na sociedade. É a partir dele que as diferenças sociais e econômicas se tornarão justas, pois garante que as desigualdades terão uma função social, sendo, necessariamente, benéficas aos que poderiam ser prejudicados por elas. Então, “a estrutura básica da sociedade pode ser elaborada de forma que essas contingências trabalhem para o bem dos menos afortunados” (RAWLS apud SANDEL, 2016, p. 194).

Com isso, é possível aferir que há a necessidade de se compreender a justiça a partir de outra perspectiva que não a de premiar o mérito moral (SANDEL, 2016, p. 198), como dita a lógica liberal meritocrática, pois, dessa forma, estar-se-iam apenas agravando as iniquidades. Para Rawls:

[...] desigualdades imerecidas exigem reparação; e como desigualdades de nascimento e de dotes naturais são imerecidas, elas devem ser de alguma forma compensadas. Assim, o princípio determina que a fim de tratar as pessoas igualmente, de proporcionar uma genuína igualdade de oportunidades, a sociedade deve dar mais atenção àqueles com menos dotes inatos e aos oriundos de posições sociais menos favoráveis. A ideia é de reparar o desvio das contingências na direção da igualdade. Na aplicação desse princípio, maiores recursos devem ser gastos com a educação dos menos inteligentes, e não o contrário, pelo menos durante um certo tempo da vida, digamos, os primeiros anos de escola. (2000, p. 107)

Disso, entende-se que há injustiça quando as pessoas não são igualmente livres, quando não há igualdade de oportunidades para todos e quando há uma desigualdade que não seja benéfica a todos os membros da sociedade. Para Rawls, esses princípios definiriam a justiça da estrutura básica que compõe a sociedade.

Até aqui se expôs o contratualismo de John Rawls, ou seja, a forma como o autor propôs que a sociedade deveria se organizar e os princípios que a regeriam para que todos e todas fossem igualmente livres, sem, contudo, que essa liberdade significasse a falta de dignidade para qualquer pessoa. Para ele, essa seria uma sociedade *bem organizada*, pois estaria



[...] estruturada para promover o bem de seus membros e efetivamente regulada por uma concepção comum de justiça. Assim, trata-se de uma sociedade em *que todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e cujas instituições sociais básicas satisfazem esses princípios, sendo esse fato publicamente reconhecido*. (RAWLS, 2000, p. 504, grifo nosso)

Desse raciocínio surgem três elementos essenciais para uma sociedade bem organizada: a reciprocidade, a publicidade e a estabilidade. Simplificadamente, a primeira significa que uma pessoa tem uma concepção de justiça igual à dos demais membros da sociedade; a segunda implica saber que todas as pessoas e instituições se pautam por essa concepção comum de justiça; e a terceira, como resultado das demais, é a capacidade de permanência desse estado de justiça comum a todos e todas.

A partir dessa noção preliminar da justiça como equidade, é possível introduzir o tema central deste trabalho: a relação da teoria de Rawls com a educação. Para isso, é preciso entender como a noção de justiça é adquirida, de onde vem e como se mantém.

É necessário que haja “[...] um desejo efetivo de aplicar os princípios da justiça e de agir, portanto, adotando o ponto de vista da justiça” (RAWLS, 2000, p. 630-631). É na aquisição desse desejo – que Rawls chama de *senso de justiça* – que reside a principal relação entre sua filosofia e a educação.

Sua teoria parte de um modelo de sociedade democrática e constitucionalista – em outras palavras, de uma sociedade em que as regras sociais são escolhidas por todos. Contudo, não basta que essas regras sejam predeterminadas, pois isso resultaria em conflitos a partir do momento em que novas gerações não mais concordassem com o ordenamento posto. Portanto, é preciso que o modelo adquira estabilidade. Assim, a proposta de Rawls pode ser entendida como um “modelo procedimental de democracia constitucional capaz de assegurar que um sistema equitativo de cooperação social possa ser mantido através do tempo, *de uma geração a outra, regulando reflexivamente suas instituições*” (OLIVEIRA, 2003, p. 47, grifo nosso).

Para o autor, a aquisição do *senso de justiça* é essencial a fim de que exista *estabilidade* em uma sociedade (RAWLS, 2000, p. 503). Daí aferir que

A questão da estabilidade está no próprio fundamento da ideia rawlsiana da sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação social, isto é, a ideia de uma tal sociedade só pode ser considerada bem fundada [...] na medida em que é concebida nos termos de uma sociedade bem-ordenada, satisfazendo as exigências da *publicidade, reciprocidade e estabilidade* inerentes a uma concepção política de justiça, em uma democracia constitucional. (OLIVEIRA, 2003, p. 47, grifo nosso)





Para Rawls, o senso de justiça é adquirível através da experiência e do contato com a sociedade, através da família, das amizades e das instituições, quando todas essas esferas são conhecidamente justas. Assim, pode-se dizer que uma democracia constitucional bem ordenada e estável seria capaz de, por meio de suas instituições, transmitir a noção de justiça que nela existisse para as novas pessoas que nascessem na sociedade. Portanto, o senso de justiça seria educável.

Essa lógica pode ser entendida a partir de uma divisão em três partes, as quais representam diferentes etapas de desenvolvimento da moralidade. Rawls constrói o seguinte raciocínio: uma criança que é criada em uma família justa – e que é justa porque a base da sociedade também o é – aprende a ser justa. Em um primeiro sentido, a noção do que é justo vem da reciprocidade entre pais e filhos. Os filhos que são amados aprendem a amar. Rawls (2000, p. 551) descreve esse aprendizado a partir de duas perspectivas, uma empírica e uma racional. A primeira se dá no sentido de que só se aprende a amar quando se é amado, pois é a experiência familiar que permitirá isso. A segunda perspectiva, por outro lado, considera que a criança possui um potencial para amar e agir com reciprocidade, ou seja, uma capacidade para ser moral, pois possui uma natureza social. A essa primeira fase de desenvolvimento da moralidade, Rawls dá o nome de *moralidade de autoridade* (2000, p. 513-514) e afirma que, para a criança, ela é temporária (2000, p. 517).

Tendo aprendido a amar, o indivíduo passará a uma segunda fase de desenvolvimento: *a moralidade de grupo* (RAWLS, 2000, p. 518-519), em que aprende a considerar seus semelhantes. Essa moralidade se desenvolve de forma subjetiva e surge com a maturidade. Nesse momento, por saber que as instituições sociais são justas e por esse fato ser notoriamente reconhecido (publicidade), o indivíduo será capaz de criar laços de amizade com outras pessoas que também são justas (reciprocidade), expandido sua moralidade para a moralidade do conjunto em que vive.

A terceira fase do desenvolvimento moral é a *moralidade de princípios* (RAWLS, 2000, p. 525). Considerando-se que as instituições são justas e isso é reconhecido publicamente, e que agora o indivíduo possui laços, não apenas com sua família, mas com outros membros da sociedade, ele perceberá que agir de forma justa é bom tanto para si quanto para aqueles a quem considera. Dessa forma, internaliza-se o senso de justiça e mantém-se a estabilidade do sistema, criando-se, como consequência, uma sociedade bem organizada. Quando ocorrer uma violação, o sentimento de culpa, fruto das relações de amor e confiança, tende a restaurar a organização, assim como ocorre com as crianças. Nas palavras de Rawls:



[...] as normas dos pais são sentidas como restrições, e a criança pode rebelar-se contra elas. Afinal de contas, ela pode não ver nenhum motivo para obedecê-las [...]. No entanto, se ela realmente ama os seus pais e confia neles, então, uma vez que tenha cedido à tentação, ela está disposta a partilhar da atitude deles face a seus pequenos delitos. Estará inclinada a confessar a sua transgressão e a buscar a reconciliação. Nessas várias inclinações se manifestam os sentimentos de culpa (relativos à autoridade). Sem essas inclinações e outras semelhantes, os sentimentos de culpa não existiriam. [...] O amor e a confiança originarão sentimentos de culpa [...]. (2000, p. 515-516)

Há, ainda, dois conceitos necessários a serem abordados quando se observa a relação da teoria rawlsiana com a educação: o *equilíbrio reflexivo* e o *consenso sobreposto*.

O equilíbrio reflexivo corresponde à capacidade de levar em consideração as diversas crenças e opiniões existentes na sociedade, ponderando todas as possibilidades delas advindas. A constante reflexão permitirá transformar ou reafirmar uma convicção, ou seja, colocá-la em equilíbrio. Rawls explica que esse equilíbrio é

[...] alcançado quando alguém considerou cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que as sustentam. [...] essa pessoa considerou as principais concepções de justiça política encontradas em nossa tradição filosófica [...] e pesou a força das diversas razões filosóficas e não-filosóficas que as sustentam. (2003, p.43)

Em favor desse conceito, Rawls (2003, p. 42) argumenta que pessoas com fortes convicções sobre seus juízos, que os consideram sempre corretos e coerentes, são “pessoas dogmáticas ou que agem sem reflexão”. Nota-se que esse tipo de atitude entra em conflito com a ideia de sociedade bem organizada, pois deturpa a reciprocidade e a estabilidade, que são princípios fundamentais para essa teoria. Cabe ressaltar que “a teoria da justiça como equidade considera todos os nossos juízos [...] como passíveis de terem para nós, enquanto seres razoáveis e racionais, certa razoabilidade intrínseca” (RAWLS, 2003, p. 42); porém, é preciso que os juízos sejam constantemente revistos e equilibrados para que cumpram o objetivo de serem justos.

Quanto ao conceito de consenso sobreposto, em linhas gerais, pode-se afirmar que se justifica pelo fato de não ser possível existir apenas uma linha ideológica, política, religiosa, doutrinária ou filosófica de ver o mundo, a sociedade e suas instituições. Os diferentes olhares sobre as questões relativas à justiça impõem que haja uma espécie de resposta consensual – nisso reside a base desse conceito. Dessa forma,



[...] para formular uma noção realista de sociedade bem-ordenada, dadas as condições históricas do mundo moderno, não dizemos que sua concepção política pública de justiça é afirmada pelos cidadãos a partir de uma mesma doutrina abrangente. O fato do pluralismo razoável implica que não existe doutrina, total ou parcialmente abrangente, com a qual todos os cidadãos concordem ou possam concordar para decidir as questões fundamentais de justiça política. Pelo contrário, dizemos que, numa sociedade bem-ordenada, a concepção política é afirmada por aquilo que denominamos um consenso sobreposto razoável. Entendemos por isso que a concepção política está alicerçada em doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis embora opostas, que ganham um corpo significativo de adeptos e perduram ao longo do tempo de uma geração para outra. Esta é, creio eu, a base mais razoável de unidade política e social disponível para os cidadãos de uma sociedade democrática. (RAWLS, 2003, p. 45)

Com isso, entende-se que há uma diferença entre as doutrinas morais (religiosas, filosóficas etc.) de cada indivíduo e a concepção de justiça da sociedade como um todo. Por isso, há um consenso (sobre a concepção de justiça) que se sobrepõe aos dissensos (doutrinas morais diversas). Para Nythamar de Oliveira (2003, p. 47), “o consenso justaposto se mantém de uma geração a outra, garantido a estabilidade vital para a preservação das instituições sociais, econômicas e políticas”.

A partir dessas explicações iniciais que abrangem – de forma extremamente breve, ressalta-se – a teoria rawlsiana, é possível seguir para a exposição acerca dos trabalhos produzidos no Brasil sobre a relação entre John Rawls e a educação.

## 2. *Rawls e a educação na pesquisa brasileira: a pedagogia da justiça e suas bases*

A educação em Rawls possui vários papéis, os quais podem ser investigados utilizando-se diferentes abordagens. A partir de Gondim (2009, p. 75), por exemplo, é possível definir a educação em Rawls como: (1) “[...] o desenvolvimento e o treinamento de habilidades e aptidões”; e (2) “[...] o ensinamento cívico, constitucional, como meio para o sustento e o senso de cooperação”. Rohling (2012, p. 127), por sua vez, sugere que o filósofo trata da educação, também, sob dois vieses: (1) distribuição de riquezas e oportunidades; e (2) formação do caráter e do senso moral.

Posteriormente, expandindo a explicação, Rohling propõe uma nova divisão, agora em quatro partes. Para o autor, a educação em Rawls se apresenta:



(i) ao nível de uma concepção implícita de educação; (ii) ao nível de um problema distributivo da educação, no horizonte da justiça social; (iii) ao nível de um desenvolvimento moral; e (iv) ao nível de uma educação cívica. (2016, p. 396).

As propostas de Rohling mostram-se bastante pertinentes, uma vez que são pautadas em diversas interpretações da obra de Rawls, sobretudo de obras estrangeiras<sup>5</sup>.

Considerando essas interpretações, é possível dizer que a educação está presente em Rawls, ao menos, de duas formas. A primeira é como uma pedagogia da justiça (FELIPE, 2007 apud ROHLING, 2015a, p. 16), a qual visa a manter a estabilidade da sociedade. A educação aqui trata da formação do senso moral. A segunda diz respeito às questões relacionadas à educação, uma vez que diversos temas propostos por Rawls dependem, direta ou indiretamente, desta – por exemplo, a autoestima, o princípio da igualdade equitativa de oportunidades para dirimir desigualdades, a crítica ao mérito moral e a tolerância em uma sociedade plural. Essa duplicidade ocorre porque o “[...] valor da educação está associado, por um lado, à promoção da autonomia individual e, por outro, à redução das desigualdades sociais” (ROHLING, 2016, p. 398).

Este artigo tem como foco a primeira forma, a qual foi denominada *pedagogia da justiça e suas bases*. Entende-se que nesse conceito estão inseridas: (a) a formação moral e a aquisição do senso de justiça; (b) a reciprocidade; (c) a razoabilidade; (d) a autonomia racional ou racionalidade; e (e) a formação para e com cidadania. Esses tópicos serão analisados ponto a ponto a seguir.

### 2.1 A formação moral e a aquisição do senso de justiça

Os conceitos de formação moral e aquisição do senso de justiça relacionam-se com as três leis psicológicas de Rawls e, portanto, com toda a estrutura que permitirá a estabilidade de uma sociedade. Celso de Moraes Pinheiro (2009, p. 116) explica que Rawls “[...] apresenta, na obra *Uma teoria da justiça*, os princípios norteadores de um processo de formação do senso de justiça, fundamental na ideia de uma sociedade bem organizada”.

---

<sup>5</sup> As referências utilizadas por Marcos Rohling podem ser encontradas de forma bastante sistematizada em “Rawls e a educação na teoria política da justiça como equidade”, de 2016.



A aquisição do senso de justiça – explicada no Capítulo VIII de *Uma Teoria da Justiça* – é o ponto de partida para se entender a educação em Rawls, pois a ideia é “[...] demonstrar o modo por meio do qual uma criança, até a fase adulta, ao longo de três fases distintas, desenvolva um efetivo senso de justiça” (ROHLING, 2016, p. 401). Esse é o momento em que Rawls discorre especificamente sobre um processo educativo, o qual é baseado no empirismo de Hume e Sidgwick (RAWLS, 2000b, p. 508), no racionalismo de Kant, Rousseau e Mill e no construtivismo de Piaget (Idem, 2000b, p. 510)<sup>6</sup>.

Inicialmente, como Rohling (2012, p. 14) explica, é necessário conhecer “as três leis psicológicas que respaldam respectivamente cada estágio do desenvolvimento moral e, por conseguinte, o aprendizado da justiça”. As três leis fundamentam as três etapas de moralidade – de autoridade, de grupo e de princípios – e assim justificam o desenvolvimento do senso de justiça (que pode ser denominado de formação moral). Para designar esse processo, opta-se pela expressão pedagogia da justiça. Essas leis são:

Primeira Lei: dado que os pais expressam seu amor preocupando-se com o bem da criança, esta, por sua vez, reconhecendo o amor patente que eles têm por ela, vem a amá-los.

Segunda Lei: dado que a capacidade de solidariedade da pessoa se constitui por meio de vínculos adquiridos de acordo com a primeira lei, e dado um arranjo social justo e publicamente conhecido por todos como justo, então essa pessoa cria laços amistosos e de confiança com outros membros da associação quando estes, com intenção evidente, cumprem com seus deveres e obrigações, e vivem segundo os ideais de sua posição.

Terceira Lei: dado que a capacidade de solidariedade da pessoa foi constituída por meio da criação de laços em conformidade com as duas primeiras leis, e já que as instituições da sociedade são justas e publicamente conhecidas por todos como justas, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente ao reconhecer que ela e aquelas com quem se preocupa são beneficiárias desses arranjos. (RAWLS, 2009, §75, p. 605 apud ROHLING, 2012, p. 144-145)

O processo apresentado por Rawls não é inovador; baseia-se na mescla de algumas correntes educacionais, sobretudo o construtivismo. A preocupação do filósofo foi em deixar claro como a formação humana caberia em sua teoria e, ainda mais importante, serviria de sustentação para uma sociedade. Nesse ponto, é pertinente recorrer a Sidney Silva, que explica quais são as influências que levaram Rawls a construir seu método baseado nas três leis:

---

<sup>6</sup> “O empirismo, chamado também de ‘teoria da aprendizagem social’, estabelece que a sociedade deve fornecer a motivação moral inicialmente faltante à criança. Em contraste, de acordo com o racionalismo, a aprendizagem moral ocorre quando os indivíduos desenvolvem suas capacidades intelectuais e emocionais inatas de acordo com suas inclinações naturais. Em vez de escolher entre esses modelos, Rawls procura combiná-los naturalmente [...]” (MANDLE, 2009, p. 120 apud ROHLING, 2012, p. 141)



A teoria da justiça de Rawls encontra correlações, do ponto de vista da formação moral do indivíduo, nas ideias do psicólogo Kohlberg, a respeito das etapas do desenvolvimento moral. Este autor, aprofundando o construtivismo de Piaget, dividiu os estágios morais em seis etapas [...]: 1) da punição e da obediência; 2) do individualismo, da intenção instrumental e da troca; 3) das expectativas interpessoais mútuas, relações e da conformidade interpessoal; 4) do sistema social e da consciência, da capacidade para cumprir obrigações assumidas; 5) do contrato social ou da utilidade, dos direitos prévios; 6) dos princípios éticos universais. (SILVA, 2003, p. 82)

É possível, a partir desse autor, vislumbrar a inspiração que levou Rawls a definir os estágios de moralidade.

117 Todo o processo formativo em Rawls tem como objetivo a estabilidade de uma sociedade, não a definição de parâmetros escolares (SILVA, 2003, p. 80-81). Para ele, essa tarefa não cabe à teoria de justiça propriamente, mas às instituições e pessoas formadas dentro da sociedade justa. O que importa ao filósofo é que as instituições sociais sejam capazes de educar dentro de um sistema justo que busca se autopreservar. Sobre esse ponto, Rohling (2012, p. 128) explica que “[...] esse é o modo como Rawls, muitas vezes, caracteriza a educação, vista por uma via mais ampla, no sentido de que não explica o que se passa na escola, na família e noutros ambientes sociais”.

É possível aferir, então, que a pedagogia da justiça não aponta a uma metodologia escolar (instrucional) – mesmo porque as diferentes escolas podem optar pela melhor forma de ensinar (desde que sejam coerentes com os princípios de justiça)<sup>7</sup> –, mas a um ideal de educação para toda a sociedade, sobre o qual as próprias escolas, vistas como instituições, estarão apoiadas (SILVA, 2003, p. 81). Essas ideais se relacionam com um conceito de razão pública e de formação para a cidadania (que serão analisadas em um próximo ponto), e demonstram a coesão da teoria de Rawls.

## 2.2 A reciprocidade

---

<sup>7</sup> Para Silva (2003, p. 87), “A formação da capacidade moral pode dar-se nas mais diferentes escolas, de modo que, embora suas tradições, concepções de mundo e estilos de vida sejam diversos e divergentes, elas ainda possam estar de acordo com os valores dados no campo político e endossar um consenso sobreposto”.



Ainda sobre a formação do senso moral ou formação do caráter, como coloca Rohling (2012), há que se falar sobre a questão da reciprocidade, uma das bases da pedagogia da justiça. Em seus trabalhos, Marcos Rohling (2012, 2014, 2015a e 2016) dá grande enfoque a esse ponto. Em síntese, explica que

[...] é, pois, ao presenciar e ser estimulado por certas práticas que o indivíduo, em primeiro lugar, estabelece laços e vínculos com seus pares e, em segundo lugar, efetivamente aprende a agir justamente, de acordo com as práticas justas que presencia. [...] ora, os indivíduos são formados no interior de instituições justas e, por meio de uma sequência de desenvolvimento moral, os indivíduos são formados por essas instituições – das quais, em diversos níveis, a escola faz parte – e, evidentemente, desenvolvem um senso de justiça. Pode-se dizer, portanto, que a teoria da aprendizagem rawlsiana que conduz ao senso de justiça é pautada categoricamente pelo conceito da *reciprocidade*, crucial para uma sociedade bem ordenada em que a cooperação social é fundamental para o seu estabelecimento. (2012, p. 146, *grifo nosso*)

O que Rohling pretende mostrar é que a teoria de Rawls se concretiza quando é passada entre as gerações e quando as pessoas reconhecem umas nas outras o mesmo senso de justiça e, ainda, percebem que as instituições básicas da sociedade também atuam pautadas nesses mesmos critérios de justiça. A reciprocidade é geral (entre pessoas e instituições) e constante (passada por meio da educação), permitindo a estabilidade social.

Quando uma pessoa passa pelas moralidades de autoridade, de grupo e de princípios, além do senso de justiça, ela também desenvolve sua capacidade de atuar politicamente e razoavelmente, o que gera a estabilidade (ROHLING, 2012, p. 147). Fundamenta-se, então, a pedagogia da justiça, pois

[...] se, mediante o estabelecimento de vínculos no seio de uma sociedade bem ordenada, a criança é levada não apenas a conhecer a justiça, mas a querer agir justamente por meio do respeito aos princípios de justiça, então, pode-se falar que, nos termos da formação moral, tem-se algo acerca do qual se pode dizer ser uma *pedagogia da justiça*. (ROHLING, 2012, p. 144, *grifo do autor*)

Seguindo à análise das bases da pedagogia da justiça, existem outros dois conceitos dos quais o desenvolvimento moral é completamente dependente: a razoabilidade e a racionalidade.

### 2.3 A razoabilidade



A razoabilidade ou razão pública representa a forma como um indivíduo analisa a sociedade em que vive a partir de uma perspectiva não apenas privada (centrada em si), mas considerando as diferentes formas de vida, crenças e ideias diferentes da sua. A partir disso, constitui-se a separação entre razão pública e razão privada. Esta ditará o projeto de vida de cada pessoa, ou aquilo que ela considera como bem. Aquela representará o produto do debate público, reflexivo e consensual, o qual considera todas as formas de existência dentro de uma dada sociedade. Esse produto é o que Rawls chama de justo. O bem é individual, o justo é coletivo.

Evidentemente, cabe à educação propiciar tanto a capacidade de definir o bem quanto o justo, como explica Silva:

[...] uma formação adequada prepararia o indivíduo para escolher, buscar e/ou rever racionalmente seu próprio bem (concepções de mundo, objetivos, estilo de vida, religião, agremiações) e também para participar de acordos e de negociações políticas que decidem o padrão social conforme o qual cada um poderá buscar sua felicidade ou conjunto de bens. (2002, p. 207)

119 Para se ter uma concepção do que é justo, é preciso uma moralidade desenvolvida; assim, afere-se que a razoabilidade só pode ser desenvolvida em congruência com o senso moral. Porém, a razão pública não é apenas produto da educação moral, é parte constituinte dela. A razoabilidade – e, portanto, o justo – é objetivo e método da formação moral, constitui o DNA da pedagogia da justiça.

Com isso fecha-se o ciclo dos estágios da formação moral. Formam-se pessoas razoáveis e que percebem a razoabilidade em seus iguais, fundando, assim, a estabilidade, a qual representa o “[...] reconhecimento mútuo das pessoas como razoáveis e dignas de confiança” (SILVA, 2003, p. 86).

Para Silva, a educação moral permitirá que cada indivíduo, apesar de suas idiossincrasias, diferencie o público do privado. Por certo, cada pessoa possui uma história e cultura, mas para que uma sociedade seja bem ordenada e estável é preciso haver a prevalência de “[...] uma perspectiva política comum às perspectivas particulares, herdadas das comunidades em que [os sujeitos] foram formados” (SILVA, 2002, p. 203). Em virtude disso, Silva (2002, p. 205) argumenta, de forma ainda mais contundente, que “[...] uma democracia ‘razoável’ não poderia manter a estabilidade de uma sociedade supostamente ‘bem-ordenada’ sem recorrer a uma formação intencional da identidade pública (moral) do cidadão”.





Silva deixa claro que é preciso haver uma intencionalidade na formação de um cidadão, pois um dos propósitos da educação em Rawls é a permanência da estabilidade social. Contudo, intencionalidade – conceito que se afasta da ideia de neutralidade – não é sinônimo de estreitamento de visão. Dar à educação um propósito específico é diferente de fixar uma moral única e indiscutível. A escola não pode impor uma doutrina; pelo contrário, tem de abrir espaço para o debate e a compreensão do que é justo (inclusive de que a coexistência de diversas doutrinas é justa). De outra maneira, ocorreria um afastamento da visão educacional em Rawls, pois “os processos pedagógicos que suprimem a autonomia humana são condenáveis do ponto de vista da justiça como equidade. Ela rejeita o ensino que manipula o comportamento ou que reprime” (SILVA, 2007, p. 49).

Silva propõe que Rawls fala de uma educação que ensine a viver na sociedade por ele teorizada, portanto, uma educação que considere as diferentes doutrinas abrangentes – religiosas, filosóficas e morais, porém razoáveis, que possuam um número representativo de seguidores e adeptos e que possuam certa historicidade (RAWLS, 2003, p. 45) –, mas que não se limite a elas e não permita que essas doutrinas dominem o sentido de razoabilidade, ou que os educandos achem que a verdade é aquela proposta por certa doutrina. Isso fugiria à razoabilidade (SILVA, 2007, p. 44).

Acrescentando outro importante conceito ao debate, Gondim (2009) relaciona outra noção com a razoabilidade: trata-se da autonomia<sup>8</sup>.

#### *2.4 A autonomia racional*

Rawls discorre sobre dois tipos de autonomia, a racional e a plena. No caso, Gondim refere-se ao primeiro tipo, o qual representa, novamente, a ideia de bem e racionalidade (razão privada). Rawls apresenta a seguinte definição:

A autonomia racional [...] baseia-se nas faculdades intelectuais e morais das pessoas. Expressa-se no exercício da capacidade de formular, revisar e procurar concretizar uma concepção do bem, e de deliberar de acordo com ela. (2000a, p. 117)

---

<sup>8</sup> A teoria de Rawls possui inspiração kantiana e, por isso, muitas de suas ideias remontam ao pensamento desse autor. Tal influência ocorre em relação à autonomia. Para melhor compreender a questão em Rawls, recomenda-se a leitura do texto “Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?”, escrito por Kant em 1783, no qual o filósofo apresenta sua versão de autonomia.



No que diz respeito à educação, é preciso diferenciar a razoabilidade da racionalidade (autonomia racional), sem perder de vista a importância de ambas. Para Gondim:

[...] uma sociedade bem-ordenada estimula a autonomia das pessoas e fortalece o exercício do juízo bem ponderado, favorecendo e estimulando os indivíduos a alcançarem e desenvolverem, efetivamente, a personalidade moral, concretizando as duas faculdades morais: a idéia do bem e a do senso de justiça. (2009, p.66)

Rohling (2016, p. 403), na mesma linha, explica a importância da autonomia, pois é a partir da plena formação moral que o indivíduo é capaz de construir para si, porém com respeito às demais pessoas, seus próprios princípios e objetivos de vida, atingindo a autonomia.

A autonomia em Rawls é, portanto, estabelecida em conjunto com os padrões morais do restante da sociedade. Aqui surge o elo entre autonomia/razoabilidade e racionalidade. A racionalidade molda-se a partir de uma base comum, que são os princípios de justiça. À educação cabe viabilizar a compreensão e desenvolvimento do senso de justiça, para que os projetos de vida individuais sejam construídos de acordo com ele. Assim, reafirma-se o primeiro princípio de justiça (princípio da liberdade), pois a autonomia individual, ou liberdade, estará de acordo com a igual liberdade para todas as pessoas – e considerando-se que esse princípio rege a sociedade. Para Rohling, a partir da educação há o

[...] desenvolvimento da autonomia individual. Esse aspecto é realizado quando, ao permitir o treinamento e o aprimoramento dos talentos e aptidões individuais, as pessoas gradualmente vão tendo uma ação refletida pelos princípios de justiça os quais aceitariam como pessoas livres e iguais. Evidentemente, por meio do desenvolvimento do senso de justiça, as pessoas são levadas a aceitar esses princípios e a endossá-los como sendo os que escolheriam numa posição inicial de igualdade. (2017, p.42)

Entendida a racionalidade e, em especial, a razoabilidade, cabe destacar um ponto fundamentado por esses conceitos: a formação para a cidadania.

### *2.5 A formação para a/com cidadania*

Rawls descreve que a cidadania



[...] impõe o dever moral (e não legal) [...] de se ser capaz de [...] explicar aos outros de que maneira os princípios e políticas que se defende e nos quais se vota podem ser sustentados pelos valores políticos da razão pública. Esse dever também implica a disposição de ouvir os outros, e uma equanimidade para decidir quando é razoável que se façam ajustes para conciliar os próprios pontos de vista com os de outros. (2000a, p. 266)

A formação para a cidadania supõe tanto a racionalidade quanto a razoabilidade, ou seja, civilidade implica convivência, e esta representa a coexistência de diferentes concepções de bem dentro de uma mesma esfera pública, sem que uma se sobressaia às demais ou as elimine. Na sociedade proposta por Rawls, deve haver um processo constante de confronto de ideias, no qual aquela que melhor couber dentro do universo do razoável tenderá a fazer parte do senso coletivo. Com isso:

O cidadão deve saber que nem todo valor passará no teste discursivo ou será um valor político, e que nem todo equilíbrio de valores é razoável. Aprenderia também que é inevitável e desejável que os cidadãos tenham visões diferentes do que vem a ser uma concepção política mais apropriada, pois a cultura política pública está fadada a conter diferentes ideias fundamentais, que podem ser desenvolvidas de formas diferentes. (SILVA, 2007, p. 52-53).

122

Dessa forma, na educação, como em outras esferas, há a prevalência da razoabilidade sobre a racionalidade, uma vez que a instituição educacional, por si própria, já representa um espaço público. Mesmo a educação privada, como já dito, deve ter como fundamento a noção de justo. Por isso, “[...] ao se decidir, na escola obrigatória, como e quais virtudes cívicas serão ensinadas para se formar cidadãos razoáveis, exige-se razoabilidade” (SILVA, 2007, p. 47), e, assim, também é importante falar em educação na cidadania ou com cidadania.

Na teoria de Rawls, há que se pensar qual o melhor tipo de sociedade e qual o modelo de cidadão necessário para a estabilidade dela:

[...] a teoria da justiça como equidade e o liberalismo político de John Rawls são concepções filosóficas e éticas importantes para se pensar o tipo de cidadão que se pretende formar nas escolas. Suas concepções tornam-se um contraponto necessário para se pensar a relação entre pluralidade e espaço público. A escola fundamental é um lugar apropriado para desenvolvimento do senso moral, das virtudes políticas, como a tolerância, o respeito mútuo, a reciprocidade, e o senso de equidade e civilidade. Com isso, ela fortalece formas de pensar e sentir que sustentam a cooperação equitativa entre cidadãos (SILVA, 2007, p. 44).



Percebe-se que a cidadania é um tema importante, pois representa a ação dos indivíduos na sociedade, podendo causar a permanência e estabilidade dela ou a sua desestabilização. Nesse sentido, Gondim e Rodrigues (2011) trazem à tona outro método proposto por Rawls – o qual visa a superar esse problema –, relacionando-o com a educação. Trata-se do equilíbrio reflexivo.

Rawls prevê que nenhuma sociedade é capaz de permanecer eternamente regida pelos mesmos valores – contudo, isso não implica seu colapso. Com o passar das gerações, certamente novas formas de viver (novas concepções de bem e, portanto, novos projetos de vida) comporão as futuras racionalidades e tenderão a impor essas ideias ao debate público.

O equilíbrio reflexivo permite que a razão pública seja constantemente reavaliada, devendo sempre incorporar novos pensamentos e crenças. Por isso, é também um processo educativo e de cidadania. A participação social está intimamente ligada à capacidade de realizar o equilíbrio reflexivo, pois a necessidade de determinar e justificar como uma dada sociedade deve agir impõe que haja deliberação. Nessa deliberação deverá ser considerado todo o conjunto de crenças existentes dentro daquela sociedade – esse processo será contínuo e chegará a um resultado aceitável (porém não eterno) quando a forma de agir abranger o conjunto de diferentes crenças, formando um sistema coerente (GONDIM; RODRIGUES, 2011, p. 25).

O equilíbrio reflexivo será necessário quando surgirem controvérsias e distorções. Os cidadãos, refletindo, ou mudarão de opinião, ou a manterão, porém farão a reflexão sobre os princípios de justiça já estabelecidos (pois possuem o senso de justiça). Com isso, busca-se chegar a um acordo, ou, nos termos de Rawls, a um consenso sobreposto (GONDIM; RODRIGUES, 2011, p. 26), o qual é o consenso entre pessoas que partem de doutrinas abrangentes diferentes, mas que, por serem razoáveis, podem compartilhar valores públicos comuns (RAWLS, 2003, §11).

Gondim e Rodrigues, destacando a importância do equilíbrio reflexivo para o desenvolvimento da cidadania, explicam que

[...] a questão de Rawls é: como pode se apresentar uma concepção de justiça que possa ser compartilhada pelos cidadãos como um fundamento para um acordo político, racional e que todos desejam, tendo em vista que as sociedades estão sujeitas ao fato do pluralismo e que não podem se apoiar sobre uma única concepção de bem? [...] nessa perspectiva, *o equilíbrio reflexivo é um método onde, dado uma sociedade plural razoável, as partes em posição original, como pessoas razoáveis e racionais, atingem a um consenso sobreposto, isto é, aquele que existe em uma sociedade quando a concepção política de justiça é aceita por todas as doutrinas morais abrangentes.* (2011, p. 26, grifo nosso)



Percebe-se, assim, que a educação em Rawls tem o intuito de formar o caráter moral dos indivíduos considerando suas subjetividades ou ideias de bem, porém respeitando a razoabilidade que deve existir em uma sociedade plural. Para que isso ocorra, é preciso que as diversas pessoas e as doutrinas que representam entrem em um debate público, no qual os valores, fundamentados nos princípios de justiça, serão refletidos, para se atingir um novo consenso. Com isso, afirma-se que a formação moral, a fim de que as pessoas adquiram o senso de justiça, faz parte de uma educação para a cidadania e, sobretudo, na cidadania.

Conclui-se que, dentro da perspectiva de uma pedagogia da justiça e suas bases, as pesquisas no Brasil são capazes de responder como se dá a relação entre formação moral e cívica e o desenvolvimento do senso de justiça, respeitando os conceitos de razoabilidade, racionalidade e autonomia, e reciprocidade.

### 3. *Considerações finais*

Diversos autores e autoras extraíram da obra de Rawls excertos que, quando ordenados, apresentam-se como uma nítida proposta de formação para a manutenção de uma sociedade estável e pautada na justiça social. Entretanto, a alta complexidade dessas teorias torna o acesso a elas extremamente árduo, razão pela qual buscou-se sistematizar aquilo que vem sendo trabalhado sobre o assunto no país.

Este trabalho serve tanto como uma introdução à educação em Rawls quanto como um apontamento de quais caminhos seguir para quem quiser aprofundar suas pesquisas. Dessa forma, reforça-se a pertinência dos estudos já publicados e evitam-se repetições desnecessárias, caminhando-se para o desenvolvimento da temática. Considerando-se se tratar de um primeiro passo, buscou-se introduzir o leitor na teoria de justiça rawlsiana para, em seguida, enveredar em uma revisão de literatura sobre o que foi e vem sendo escrito sobre o assunto no Brasil.

O que se percebe é que a educação é fundamental em Rawls. Muito do que propôs o autor dependeria, na prática, de uma resposta educacional apta a formar pessoas com as capacidades descritas em sua teoria, ou seja, que possam concretizar e passar adiante a estrutura social concebida por ele. A educação deve formar pessoas capazes de



transformar as instituições para que estas sejam mais justas, e para que as desigualdades sociais sejam diminuídas e a estabilidade, alcançada.

Com este trabalho, espera-se que mais pesquisadores e educadores tenham acesso à teoria rawlsiana, a qual se constitui como um clássico da filosofia política. Todavia, o que de fato se almeja é que os conceitos trabalhados possam ser materializados na realidade das políticas públicas e das instituições de ensino.



## Referências

GONDIM, Elnora. John Rawls: o papel da educação. *Revista Filosofia Capital*, v. 4, p. 56-68, 2009. Disponível em: <<http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/100>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

\_\_\_\_\_, Elnora; RODRIGUES, O. M. JOHN RAWLS: EDUCAÇÃO, CIDADANIA E EQUILÍBRIO REFLEXIVO. *Revista Filosofia Capital*, v. 6, p. 25-33, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/934>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

LOVETT, Frank. *Uma teoria da justiça, de John Rawls*. Porto Alegre: Penso, 2013.

OLIVEIRA, Nythamar. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

PINHEIRO, Celso de M. Desenvolvimento do caráter moral e tolerância em Rawls e Höffe. In: *Étic@ Florianópolis*. V. 8, n. 3, p. 115-125, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2009v8n3p115/21869>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, São Paulo, n. 25, p. 25-59, abr. 1992. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451992000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000100003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 out. 2016.

\_\_\_\_\_, John. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_, John. *O liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000a.

\_\_\_\_\_, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

ROHLING, Marcos. A Educação e a educação moral em 'Uma Teoria da Justiça' de Rawls. *Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia*, v. 1, p. 125-149, 2012. Disponível em: <<http://www.revistafundamento.ufop.br/Volume1/n4/vol1n4-7.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2017.

\_\_\_\_\_, Marcos. A educação e a justiça social em Rawls. In: *Colóquio internacional educação e justiça social*, 2014, Curitiba. Anais. Curitiba: Editora da PUC-PR, 2014b. v. 1. p. 286-302. Disponível em: <<http://coloquioedujustica.pucpr.br/files/2014/12/16-12-2014ANAIS-COL%C3%93QUIO.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

\_\_\_\_\_, Marcos. A teoria da justiça de Rawls e as políticas sociais em educação. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 28: maio-out. 2017, p. 27-49. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/26675>>. Acesso em: 28 set. 2017.



\_\_\_\_\_, Marcos. Rawls e a Educação na Teoria Política da Justiça como Equidade. *Educação em Perspectiva* (Impresso), v. 7, p. 391-413, 2016. Disponível em: <<http://www.seer.ufv.br/seer/educacaoemperspectiva/index.php/ppgeufv/article/view/794>>.

Acesso em: 15 abr. 2017.

\_\_\_\_\_, Marcos. Sobre a educação a partir de "A theory of justice": entre bens primários, igualdade equitativa de oportunidades e reciprocidade. *Saberes*, Natal, v. 11, p. 5-20, 2015a. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/5433>>. Acesso em: 30 out. 2016.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa?* 20. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

SILVA, S. R. A formação moral na filosofia de Rawls. *Quaestio (UNISO)*, v. 5, p. 79-87, \_\_\_\_\_ 2003. Disponível em: <<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/quaestio/article/view/1350>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

\_\_\_\_\_, S. R. Educação e razoabilidade na teoria da justiça de Rawls. *Educação e Filosofia (UFU)*, impresso, v. 21, p. 43-60, 2007. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/253>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

\_\_\_\_\_, S. R. Utopia realista, ética e educação em Rawls. *Revista FAEBA*, UNEB-Salvador, v. 11, n.17, p. 203-216, 2002. Disponível em: <<http://www.uneb.br/revistadafaeaba/files/2011/05/numero17.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

WERLE, Denilson Luis. O liberalismo contemporâneo e seus críticos. In: RAMOS; MELO; FRATESCHI (coord.). *Manual de filosofia política*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.





*Artigo recebido em: 23/04/2018*

*Artigo aprovado em: 24/05/2018*

## A CRISE NAS DEMOCRACIAS OCIDENTAIS NO SÉCULO XXI

o problema da representação e o ódio à política

## THE CRISIS ON WESTERN DEMOCRACIES IN THE 21ST CENTURY

the problem of representation and the hatred of politics

*Igor Ferreira Fontes<sup>1</sup>*

*([igor-fontes@outlook.com](mailto:igor-fontes@outlook.com))*

### RESUMO

Em seu livro *Against Elections*, David Van Reybrouck defende que a democracia hoje enfrenta uma crise de legitimidade e eficiência: menos pessoas participam dos processos políticos, e os governos não conseguem mais solucionar rapidamente os problemas. Ele identifica quatro culpados para o que chama de Síndrome da Fadiga Democrática: os políticos, a democracia, a democracia representativa e a democracia eleitoral representativa. Todavia, a maioria de seus comentários concentra-se em eventos e dados europeus, para então se referir a um problema geral com a democracia. Este artigo busca argumentar que a análise de Reybrouck pode ser aplicada às democracias ocidentais, e que os problemas gerados por esse descontentamento com o sistema representativo expandem seu ódio não só à democracia, mas também à política. Isso ocorre pelo fato de hoje o modelo representativo ser visto comumente como indissociável da democracia, a qual, por sua vez, é vista hoje como indissociável da política, de modo que o descontentamento com a representação se transforma em ódio à política.

**Palavras-chave:** Democracia; crise; ódio; política.

### ABSTRACT

In his book *Against Elections*, David Van Reybrouck argues that democracy today faces a crisis of legitimacy and efficiency: fewer people participate in political procedures and governments are no longer able to solve problems promptly. He identifies four culprits for what he calls the Democratic Fatigue Syndrome: politicians, democracy, representative democracy, and elective representative democracy. However, most of his comments emphasize European data and events, in order to later present a general problem with democracy. This article proposes to try to argue that Reybrouck's analysis could be applied to western democracies and that the problems generated by the discontent with the representative system expands hatred not only for democracy but also for politics. This occurs by the fact that today the representative model is commonly seen as inseparable from democracy, which, in turn, is seen inseparable from politics, so that, discontent with the representation turns into hatred for politics.

**Key words:** Democracy; crisis; hate; politics.

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8312486843556511>



A política internacional viu seu espaço de discussão polarizar-se nos últimos anos. A Europa, com a crise econômica de 2008, viu crescer o número de movimentos de extrema-direita, alguns inclusive neonazistas, que defendiam regimes autoritários; com o agravamento dos conflitos no Oriente Médio nos últimos anos e a fuga de imigrantes para o continente, o discurso xenófobo se reforçou, com parte da população acreditando que os imigrantes roubavam seus empregos e passando a simpatizar com o discurso extremista. Nos Estados Unidos, as eleições presidenciais de 2016 fortaleceram a polarização política do país, com manifestações abertas de grupos neonazistas defendendo regimes autoritários. Na América Latina, desde 2010, o apoio à democracia tem caído, ao mesmo tempo em que cresce o apoio a regimes autoritários. Em todo o mundo, o apoio à ideia de um líder autoritário tomar o poder aumentou, enquanto governos, políticos e partidos enfrentam altos índices de rejeição. As democracias ocidentais deparam-se com um momento no qual esse modelo de governo perde apoio a cada ano.

Em seu livro *Against Elections*, publicado em 2013, David Van Reybrouck argumenta que a democracia enfrenta atualmente um momento de crise: de legitimidade e de eficiência. Ele começa detectando um paradoxo presente nos países democráticos, nos quais as pessoas parecem querer a democracia apesar de não mais acreditarem nela. Para sustentar seu argumento, o autor cita dados levantados pela World Values Survey, segundo os quais 91,6% das pessoas em todo o mundo acreditam que a democracia é uma boa forma de governo. Entretanto, apesar de o número de países democráticos ter aumentado na segunda metade do século XX, a mesma pesquisa constatou que em todo o mundo houve um aumento no apoio a um líder autoritário, sem relações com parlamentos e eleições. Na interpretação de Reybrouck, isso evidencia um declínio do entusiasmo com a democracia e, também, a queda na confiança em parlamentos, governos e partidos políticos – quanto a este ponto, o autor menciona que, entre 2005 e 2008, 52,4% das pessoas tinham pouca ou nenhuma confiança em seus governos, 60,3%, em seus parlamentos e 72,8%, nos partidos políticos<sup>2</sup>. Quanto a isso, o autor conclui:

---

<sup>2</sup> Dado que o livro foi publicado em 2013, Reybrouck não obteve acesso à pesquisa da World Values Survey publicada em 2014, de modo que os dados por ele citados são os referentes à pesquisa realizada entre 2005 e 2009 – a mais recente naquele momento. Na pesquisa realizada entre 2010 e 2014, contudo, 50,7% das pessoas disseram confiar pouco ou nada em seus governos (além de 0,8% que não responderam e 2,4% que não sabem), 67%, em partidos políticos (além de 1,1% que não responderam e 3,2% que não sabem) e 57%, em seus parlamentos (além de 1,2% que não responderam e 3,4% que não sabem) [World Values Survey (2010-2014), Study #906-WVS2010. Disponível em: <<http://bit.ly/1INwv7X>>. Acesso em: 03/02/2018]. Caso se somem os números dos que não souberam e dos que não responderam aos dos que confiam pouco ou nada confiam, como fez Reybrouck em



“pareceria que as pessoas gostam da ideia de democracia, mas não da realidade desta, ou pelo menos não da atual realidade”<sup>3</sup> (REYBROUCK, 2016, p. 12, tradução nossa).

O apoio a um líder autoritário, mencionado pelo autor, aumentou de 34,6%, na pesquisa por ele utilizada, para 43,5%, na pesquisa realizada entre 2010 e 2014. Outro elemento não mencionado pelo autor e relacionado a esse crescente apoio a líderes autoritários é a confiança que instituições repressivas possuem: na pesquisa utilizada por Reybrouck, as forças armadas possuíam 61,6% de confiança, subindo para 64,5% na pesquisa entre 2010 e 2014; a polícia obteve uma pequena queda de 56,8% de confiança para 56,5%; a confiança no sistema judiciário subiu de 51% para 53,7%. Ao se compararem esses dados aos da desconfiança em governos, parlamentos e partidos políticos, constata-se que as pessoas estão confiando menos nas instituições democráticas e mais nas repressivas. Contudo, apesar de desejarem um líder autoritário, a maioria das pessoas continua não desejando viver sob regras de exército, apesar de o número ter tido uma pequena redução: na pesquisa usada por Reybrouck, 68,2% consideravam um governo com regras de exército ruim, número que caiu para 67,6% na pesquisa seguinte. O sistema democrático continua sendo o modelo político mais desejado, apesar da pequena redução de 84,6% para 82,2%<sup>4</sup>. Isso mostra que as pessoas preferem um modelo político democrático e, apesar de aumentar o apoio a um líder autoritário, isso está restrito ao líder, não sendo desejada a vida sob regras de exército. O autoritarismo desse líder seria aceito no que se refere a não se envolver com eleições e parlamentos; o atual modelo democrático representativo é o que parece ser o problema, não propriamente a democracia.

Essa situação, entende Reybrouck, pode ser em parte atribuída às novas democracias na Europa Oriental e nos países árabes após a Primavera Árabe, os quais pela primeira vez teriam experimentado a democracia e descoberto que ela é frequentemente acompanhada de violência, corrupção e declínio econômico. Porém, continua, esse desânimo não se restringe às novas democracias, dado que também na Europa a confiança nas instituições democráticas está caindo: citando pesquisas feitas pelo Eurobarometer em 2012, Reybrouck constata que apenas 33% dos europeus acreditavam na União Europeia – número que em 2004 era de 50% –, 28%, em seus parlamentos nacionais e 27%, nos governos. Ademais, não basta a confiança nas

---

relação à pesquisa de 2005-2009, pode-se constatar que a desconfiança nessas instituições se mantém relativamente constante, com 53,9% em relação aos seus governos, 71,3%, aos partidos políticos e 61,6%, aos parlamentos.

<sup>3</sup> “it would appear that people like the idea of democracy, but not the reality of it, or at any rate not the current reality.” (REYBROUCK, 2016, p. 12)

<sup>4</sup> World Values Survey (2005-2009), Study #906-WVS2005. Disponível em: <<http://bit.ly/2xMXoLi>>. Acesso em: 03/02/2018; e World Values Survey (2010-2014), Study #906-WVS2010. Disponível em: <<http://bit.ly/1INwv7X>>. Acesso em: 03/02/2018.



instituições ser pequena, o autor ainda menciona que a desconfiança é mútua: os políticos também não confiam na população, considerando que esta possui valores inferiores aos por eles adotados (REYBROUCK, 2016, p. 13).

A desconfiança nas instituições manteve-se nos últimos anos. Segundo levantamento de maio de 2017 feito pelo Eurobarometer, 41% dos europeus tendem a não confiar no Parlamento Europeu (além de 14% que não sabem)<sup>5</sup>; 75% tendem a não confiar em partidos políticos (além de 6% que não sabem)<sup>6</sup>; 43% tendem a não confiar na administração pública de seus países (além de 7% que não sabem)<sup>7</sup>; 43% tendem a não confiar em autoridades regionais ou locais (além de 6% que não sabem)<sup>8</sup>; 57% tendem a não confiar nos parlamentos de seus países (além de 7% que não sabem)<sup>9</sup>; 58% tendem a não confiar nos governos de seus países (além de 6% que não sabem)<sup>10</sup>; e 47% tendem a não confiar na União Europeia (além de 11% que não sabem)<sup>11</sup>. Enquanto isso, 55% dos europeus tendem a confiar na Justiça<sup>12</sup> e, em pesquisa de maio de 2013, 48% dos europeus tendiam a confiar na Corte Europeia de Justiça<sup>13</sup>.

Fenômeno semelhante pode ser observado nos países latinos. Segundo levantamento de 2017 feito pelo Latinobarómetro, a democracia nesses países está em declínio: desde 2010, quando o apoio à democracia atingiu 61%, há uma queda nesse índice, atingindo 53% em 2017. Apenas 53% dos latino-americanos preferem a democracia a qualquer outra forma de governo, sendo 25% indiferentes à forma de governo – número que aumenta desde 2010, quando era de 16%. De 2016 para 2017, o número de pessoas que concorda que a democracia possui problemas, mas é o melhor sistema de governo (democracia churchilliana<sup>14</sup>) caiu de 75% para 69%; 65% estão insatisfeitos com a democracia em seus países, e a aprovação dos governos possui uma média de 36%, com destaque ao Brasil, cujo governo possuía 6% de aprovação. A confiança nas instituições revela a mesma tendência vista na World Values Survey e no Eurobarometer: apenas 15% dos latino-americanos confiam nos partidos políticos, 22%, nos Congressos e 25%, nos governos, apesar de a confiança no Poder Judiciário ser de 25% – igual

<sup>5</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2nFg8c0>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>6</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2nz8i1l>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>7</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2DZnEtn>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>8</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2GL6sFR>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>9</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2FFKUZH>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>10</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2FFL6Ip>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>11</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2nECgn7>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>12</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2FGxKMh>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>13</sup> Eurobarometer, Public Opinion. Disponível em: <<http://bit.ly/2nFdEdU>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>14</sup> A democracia churchilliana é a ideia de que a democracia tem seus problemas, mas é o melhor sistema de governo; baseia-se na afirmação de Winston Churchill de que a democracia seria a pior forma de governo com exceção de todas as outras. Tal indicador mede uma visão de expectativas mais minimalistas da democracia.



à dos governos –, na polícia ser de 35% e nas Forças Armadas, de 46%. Mesmo a Igreja sendo a instituição na qual mais se confia na região, com 65%, também na América Latina verificase maior confiança em instituições repressivas, sendo os políticos e, em especial, os partidos políticos aqueles dos quais mais se desconfia<sup>15</sup>.

Reybrouck tenta rebater o argumento de que o aumento da desconfiança provém de uma apatia em relação à política, afirmando que na verdade há um aumento no interesse por questões políticas e que não haveria, hoje, apatia, mas paixão. Contudo, a mesma pesquisa da World Values Survey usada por Reybrouck indica que 54,2% das pessoas não consideram a política importante em suas vidas, e 53% declararam não possuir interesse em política, números que se mantiveram estáveis na pesquisa seguinte, com, respectivamente, 54,3% e 52,5%. Mais da metade da população mundial não possui interesse em política, considerando-a de pouca importância para sua vida. Esse desencanto também ocorre, como bem menciona o autor, devido ao abismo que há entre o que as pessoas pensam e o que veem os políticos fazerem – isto é, entre o que elas consideram vital e o que acreditam que o Estado está negligenciando –, resultando em uma frustração em relação à política. As pessoas não sentem que os governos estão atendendo às suas demandas, e aquilo que elas consideram importante não é o mesmo que os políticos assim consideram.

Mediante essa situação paradoxal na qual a democracia se encontra, Reybrouck acrescenta que ela se depara, ainda, com dois problemas que surgem: crise de legitimidade e crise de eficiência. Afirmando que todo sistema político consiste em tentar balancear eficiência e legitimidade, o autor esclarece o que entende por esses termos, sendo a eficiência a rapidez com a qual um governo consegue encontrar soluções exitosas para os problemas que se apresentam – tratando-se, portanto, de ações decisivas – e a legitimidade, o nível de assentimento que cada pessoa dá à solução apresentada – ou seja, a legitimidade é o suporte a ações (REYBROUCK, 2016, p. 17). Esses dois critérios são inversamente proporcionais: a ditadura é a forma de governo mais eficaz, pois não precisa consultar ninguém para tomar uma ação, de modo que pode agir mais rapidamente do que qualquer outra forma de governo; já um governo que sempre consulta a população antes de tomar qualquer decisão é o menos eficiente, pois sempre demorará a agir. Em contrapartida, a ditadura é a forma com menos legitimidade, uma vez que, por as decisões serem tomadas sem consultas, o povo não dá seu assentimento a elas, ao passo que o governo que sempre realiza consultas é o mais legítimo, já que todas as ações são realizadas com o assentimento do povo, o qual decide aquilo que será feito.

<sup>15</sup> Latinobarómetro, Informe 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/1IUWoa2>>. Acesso em: 03/02/2018.



A democracia é identificada por Reybrouck como a menos ruim das formas de governo, pois é a que busca um equilíbrio saudável entre eficiência e legitimidade. Por causa disso, ela em alguns momentos é criticada quanto a eficiência, em outros, quanto a legitimidade: ora ela é criticada por não ter agido de forma rápida e exitosa, submetendo-se ao lento processo de consulta popular, ora por agir de forma unilateral, não consultando o povo e não obtendo seu assentimento para uma decisão. Contudo, ultimamente ela tem sofrido críticas em relação a ambos os aspectos, enfrentando problemas tanto em sua eficiência quanto em sua legitimidade.

Reybrouck (2016, p. 19) aponta três sintomas da crise de legitimidade: menos pessoas estão votando, o eleitorado é mais volátil e há cada vez menos membros de partidos políticos. Quanto ao primeiro, ele cita que na Europa, a cada nova eleição, o número de pessoas que vota diminui em relação à anterior, movimento que ocorre desde a década de 1960 – e mesmo em países como a Bélgica, a qual possui voto obrigatório, a taxa de abstenção tem aumentado. Nos Estados Unidos, pouco menos de 60% dos eleitores votam para eleições presidenciais, e em 2012, na Alemanha, 26% dos eleitores não votaram. O autor acrescenta, quanto a isso: “a democracia tem um sério problema de legitimidade se os cidadãos não mais desejam participar de seu procedimento mais importante, o de ir para o local de voto”<sup>16</sup> (REYBROUCK, 2016, p. 20, tradução nossa). No que se refere ao segundo sintoma, ele informa que o eleitor na Europa está menos leal a um determinado partido: a alternância entre partidos pode chegar a 30%, de modo que os eleitores, e conseqüentemente as eleições, estariam mais voláteis a cada nova votação. Por fim, haveria menos pessoas filiadas a partidos políticos: em 2011, apenas 4,65% dos eleitores de países membros da União Europeia estavam filiados a algum partido.

Dados parecidos podem ser vistos no Brasil. Em 2002, a abstenção foi de 17,74% nas eleições presidenciais; em 2006, 18,99% no segundo turno; em 2010, 21,50%; e, em 2014, a abstenção chegou a 29%. A cada eleição, mais pessoas deixam de votar, gerando problemas de legitimidade a quem vence – como pôde ser visto nas eleições presidenciais de 2014 no Brasil, quando a candidata Dilma Rousseff (PT) venceu o candidato Aécio Neves (PSDB) por pouco mais de 3% dos votos, gerando questionamentos quanto a sua legitimidade, dado que o número de pessoas que não votaram nela seria maior que o das que votaram. Aparentemente, para grande parte dos brasileiros, a vitória eleitoral não é suficiente para legitimar um governo, sendo necessário que realmente a maioria dos eleitores eleja aquele candidato<sup>17</sup>. Quanto ao número

<sup>16</sup> “democracy has a serious problem of legitimacy if citizens no longer wish to take part in its most important procedure by going to the polling station.” (REYBROUCK, 2016, p. 20)

<sup>17</sup> Este não é um pensamento exclusivamente brasileiro. Nas eleições presidenciais norte-americanas de 2016, o candidato pelo Partido Republicano, Donald Trump, obteve menos votos do que a candidata do Partido Democrata, Hillary Clinton. Contudo, ele obteve mais votos dos colégios



de filiados a partidos políticos, cerca de 11,59%<sup>18</sup> dos eleitores estão filiados a algum partido, número maior do que a média dos países europeus apresentada por Reybrouck – porém, não se trata de um número elevado.

Quanto à crise de eficiência, Reybrouck (2016, p. 23) destaca que está mais difícil governar, com as leis podendo demorar anos para serem votadas. As eleições, além de cada vez menos legítimas, formam governos menos eficientes, os quais enfrentam também mais dificuldades em formar coalizões, sendo estas bastante criticadas quando terminam. As negociações de coalizão estão demorando mais, principalmente nos países que exigem alianças mais complexas: a desconfiança entre os partidos e o medo de punição por parte dos eleitores fazem com que os partidos, ao negociarem coalizões, busquem acordos mais longos e detalhados, de modo a poderem firmar cada pequena parte e obter com ele o melhor acordo possível – por conta disso, os tempos de negociação tornam-se maiores. Outra dificuldade é que partidos no governo estão sob um aumento de ataque: os que a estes se aliaram perderam votos ao longo das últimas décadas na Europa, de cerca de 1-1,5% entre 1950 e 1960 a 8% no começo deste século, chegando a uma perda de 27% dos eleitores na Irlanda. Aliar-se a partidos de governo tem se tornado uma forma de perder eleitores, o que é prejudicial a qualquer partido político. Por fim, governar tornou-se um negócio lento, no qual grandes projetos de infraestrutura por vezes apenas são completados com considerável dificuldade, deixando de ser fonte de prestígio para se tornarem pesadelos governamentais. No século XXI,

A soberania, outrora a base do Estado-nação, tornou-se um conceito relativo. Isso significa que grandes desafios dos nossos dias – mudanças climáticas, crises bancárias, a crise do euro, crises econômicas, fraudes *offshore*, migração, superpopulação – não podem mais ser tratados adequadamente pelos governos nacionais. (REYBROUCK, 2016, p. 27, tradução nossa)<sup>19</sup>

eleitorais, o que, pelo sistema norte-americano, é o que determina quem vence a eleição presidencial. A legitimidade de Trump foi questionada, não por este haver obtido maior número de colégios eleitorais, mas pelo número de seus eleitores ter sido menor. Evidentemente, há diferenças entre a vitória de Dilma e a de Trump, dado que ela obteve a maioria dos votos válidos; contudo, a semelhança aqui destacada é a de que ela teve sua legitimidade questionada por não obter a maioria absoluta dos votos, de modo que a soma dos votos de Aécio e dos que se abstiveram era maior do que a dos recebidos por ela. A semelhança se dá por em ambos os casos se questionar a legitimidade de alguém governar sem obter a maioria dos votos dos eleitores.

<sup>18</sup> Em 2016, o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) registrou cerca de 144,1 milhões de eleitores no país [SOUZA, André de. Número de eleitores cresce 4% e vai a 144 milhões em todo o país. **O Globo**, Brasília, 2016. Disponível em: <<https://glo.bo/2BJ1qtu>>. Acesso em: 03/02/2018], enquanto que em dezembro de 2017, no site do próprio TSE, estão registrados 16.704.182 eleitores filiados a partidos (disponível em: <<http://bit.ly/2EfPOYj>>. Acesso em: 03/02/2018).

<sup>19</sup> “sovereignty, once the basis of the nation state, has become a relative concept. This means that great challenges of our day – climate change, banking crises, the euro crisis, economic crises, offshore fraud, migration, overpopulation – can no longer be dealt with adequately by national governments.” (REYBROUCK, 2016, p. 27)



Isso resulta em que, continua o autor, a palavra do tempo é *impotência* (*powerlessness*), especialmente por parte do cidadão, que, sentindo nada poder fazer, é tomado de desespero e raiva.

Outro elemento causador da crise de eficiência é a superexposição dos políticos. Comentando sobre o parlamento alemão, Reybrouck (2016, p. 28) menciona que a produtividade do parlamento caiu conforme os políticos faziam mais aparições na televisão, levando ao que ele considera ser o coração da crise de eficiência: os políticos passaram a jogar o jogo eleitoral da mídia, o qual frequentemente é contrário tanto aos interesses da população quanto aos seus próprios interesses. Com os interesses da população sendo postos de lado, tanto o desinteresse quanto a raiva pela política aumentam, de modo que a política passa a ser vista como repugnante. Como coloca o autor, “a crise de eficiência apenas exacerba a crise de legitimidade”<sup>20</sup> (REYBROUCK, 2016, p. 31, tradução nossa).

Passando à análise do que nomeia de Síndrome da Fadiga Democrática (*Democratic Fatigue Syndrome*), Reybrouck identifica quatro diagnósticos: a culpa é dos políticos, da democracia, da democracia representativa e da democracia eleitoral representativa. O primeiro diagnóstico relaciona-se ao populismo (*populism*): segundo os populistas, a democracia está formada por uma elite afastada das necessidades e pautas do povo, tendo como solução mais representação popular, preferencialmente por partidos populistas. Os populistas se promovem como representantes diretos do povo e, por estarem perto deste, consideram-se em unicidade com ele. Para o autor, contudo, não há um povo, mas cada sociedade é marcada por sua diversidade, de modo que essa suposta unicidade e “vontade do povo” refere-se mais a misticismo do que a política, tratando-se de uma questão de marketing (REYBROUCK, 2016, p. 34).

Contudo, o autor reconhece, os populistas possuem razão ao afirmar que há um problema de legitimidade entre os políticos. Reybrouck (2016, p. 37) atenta para o fato de que cada vez mais surgem “políticos profissionais”, os quais veem a política como um interessante trabalho de tempo integral, por vezes passado de pai para filho, em vez de um serviço temporário – com duração de poucos anos – a fim de preservar o bem da sociedade. O problema que o autor vê com o populismo é que a solução proposta lhe soa bastante drástica: renovar o parlamento, o máximo possível, como uma completa transfusão de sangue.

---

<sup>20</sup> “the efficiency crisis only exacerbates the crisis of legitimacy.” (REYBROUCK, 2016, p. 31)





O segundo diagnóstico surge como uma forma de combate ao populismo: a tecnocracia (*technocracy*). Dado que as decisões democráticas têm demorado para serem tomadas, em momentos que necessita de uma rápida ação a democracia se depara com problemas; por conta disso, alguns propõem uma tecnocracia, na qual especialistas seriam encarregados de cuidar do interesse público. Dessa forma, os problemas seriam solucionados por pessoas com *know-how*, e os políticos seriam substituídos por empresários (*managers*). Reybrouck (2016, p. 39) destaca que as pessoas comuns (*ordinary people*) tendem a confiar mais o poder a especialistas não eleitos (*unelected experts*) ou a empresários (*entrepreneurs*), isto é, tendem a confiar mais o poder a quem não o deseja do que àqueles que o desejam. O argumento da tecnocracia se sustentaria na ideia de que a diferença ideológica é coisa do passado: o conflito ideológico teria dado espaço ao princípio TINA (*there is no alternative* – não há alternativa).

136 Todo Estado moderno teria, identifica o autor, tendências à tecnocracia, incorporando em si competências da arena democrática e retirando-as do povo, considerando isso apropriado. Apesar de um governo tecnocrata poder atingir excelentes resultados, Reybrouck (2016, p. 42) destaca que eficiência não gera automaticamente legitimidade; ademais, por não serem democraticamente eleitos, os tecnocratas acabam representando as esferas tecnocratas de decisão – isto é, banqueiros, economistas, analistas monetários – e não propriamente o povo, de modo que a fé nesse modelo se dissolve quando suas medidas começam a ser aplicadas. A tecnocracia funciona de forma oposta ao populismo: sua solução para a Síndrome da Fadiga Democrática é sobrepor a eficiência à legitimidade, esperando conquistar esta através daquela.

A abordagem do terceiro diagnóstico começa com a exposição do entrave no Congresso Americano que resultou no *Occupy Wall Street*: os Democratas e Republicanos estavam há meses debatendo a elevação do teto da dívida americana sem chegar a acordo algum. Os Republicanos, que criaram o débito nacional americano com sua intervenção no Iraque, queriam que fossem realizados primeiramente os cortes, e somente depois disso o decreto, enquanto os Democratas achavam mais justo uma mínima taxação aos mais ricos antes de se realizarem cortes draconianos aos mais pobres. Conforme o tempo passava, o governo americano se tornava menos capaz de arcar com seus custos, podendo gerar uma recessão no país caso o impasse continuasse e, assim, expandindo-a para uma crise mundial, de modo que mesmo a China tecnocrata teria pedido aos Estados Unidos que não se perdessem na briga de partidos. Uma guerra travada por dois partidos poderia ter causado uma crise econômica mundial por causa de políticos que transformaram o Congresso em um *playground* para jogos infantis (REYBROUCK, 2016, p. 44). Durante esse momento, ficou evidente que os



políticos não estavam preocupados com os interesses da população, mas com os seus próprios e os de seus partidos.

Durante o impasse, formou-se um grupo pautado por assembleias gerais nas quais qualquer pessoa poderia expor sua opinião, proporcionando-se uma experiência democrática igualitária e direta. O grupo originou meses depois o *Occupy Wall Street*, cujo slogan era “Nós somos os 99% (*We are the 99%*)”, movimento que expressava a insatisfação de seus membros com a democracia representativa. Reybrouck (2016, p. 48) cita o depoimento de um membro do movimento, para o qual há uma guerra de poder entre os partidos políticos, e os representantes eleitos não refletem as perspectivas dos constituintes, representando apenas os partidos e uma elite econômica que financia as campanhas. O movimento funcionava com base na horizontalidade, promovendo uma experiência de democracia participativa, direta e transparente, expandindo-se para outras regiões do mundo; em todas elas se encontrava presente a frustração com a atual forma de fazer política, acompanhada de raiva e decepção.

Quanto a esses movimentos, Reybrouck é enfático: “está claro que muitos desses manifestantes consideram a Síndrome da Fadiga Democrática o resultado de nossa atual democracia representativa, com suas estruturas e rituais decadentes”<sup>21</sup> (REYBROUCK, 2016, p. 52, tradução nossa). Eles não concordam com as soluções nem dos populistas, nem dos tecnocratas: inserir novas pessoas nos parlamentos não é considerado garantia de resolução dos problemas da democracia, mas os manifestantes tampouco se atraem pela eficiência dos tecnocratas – eles prezam mais por legitimidade do que por eficiência. Trata-se de movimentos antiparlamentaristas, os quais desejam uma nova democracia, mais horizontal, direta e transparente.

A crítica feita pelo autor consiste em tal modelo democrático não haver existido na história, e o movimento não haver fornecido alternativas viáveis. Para ele, esses movimentos tornaram-se um “culto de participação” (*cult of participation*), tornando-se um fim em si mesmo e não apresentando nenhum planejamento além da participação direta, de modo que sua solução sequer pode ser considerada um remédio. Eles não exploraram uma forma de transformar essa experiência em algo grande, que de fato fizesse a diferença (REYBROUCK, 2016, p. 56).

O quarto e último diagnóstico relaciona-se às eleições. O problema da Síndrome da Fadiga Democrática, segundo o autor, “é causado, não pela democracia representativa como tal, mas por uma variante específica dela: a democracia eleitoral representativa, a democracia

---

<sup>21</sup> “it is clear that many of those protestors consider Democratic Fatigue Syndrome the result of our current representative democracy, with its decaying structures and rituals.” (REYBROUCK, 2016, p. 52)



que produz um corpo de representantes através de eleições”<sup>22</sup> (REYBROUCK, 2016, p. 64, tradução nossa). Considerar *eleições* e *democracia* como sinônimos, continua Reybrouck, expressa o problema, e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 teria reforçado isso ao afirmar que a base de autoridade do governo deve ser expressa através do voto, de modo que falar em democracia é falar em eleições. Essa fé cega nas eleições, acrescenta, produz um fundamentalismo eleitoral, o qual toma a forma de uma evangelização global: as eleições são os sacramentos da nova fé que frequentemente os países ocidentais exportam e impõem aos outros países, considerando democráticos apenas aqueles que seguem exatamente o seu modelo.

Reybrouck (2016, p. 69) recorre à história da eleição para sustentar seu argumento: quando se propôs a criação do sistema eleitoral democrático representativo, não existiam partidos políticos, mídia comercial ou mídia social, e seus inventores sequer os imaginavam. Durante a Idade Média, na Europa, não existiam cidadãos (*citizens*), mas súditos (*subjects*); o poder da lei estava submetido ao governante soberano (*sovereign ruler*), o qual tomava suas decisões em um castelo e somente depois enviava um mensageiro ao mercado para anunciar a nova lei a quem quisesse ouvir. Com o decorrer dos séculos, surgiu a esfera pública (*public sphere*), na qual os sujeitos resistiam às imposições e reuniam-se para discutir questões de Estado. O cidadão surgiu com a esfera pública moldando-se em novas instituições, como cafés e teatros – mas o principal meio foi o jornal, através do qual a consciência política pôde se caracterizar em grandes grupos.

Com as revoluções Americana (1776) e Francesa (1789) e a derrubada do poder monárquico, decidiu-se que o povo seria soberano e, para que o povo – ou ao menos parte dele – tivesse voz, criou-se a eleição, um procedimento formal que visava a atingir unanimidade. O local no qual os indivíduos falavam em completa liberdade – o espaço público por excelência – foi nomeado parlamento, sendo o parlamentarismo a resposta do século XVIII contra o absolutismo do Antigo Regime. Isso culminou numa forma indireta de atuação: o povo habilitado a votar escolheu representantes os quais promoveriam o interesse público no parlamento (REYBROUCK, 2016, p. 73).

Quando os partidos políticos surgiram em 1850, continua Reybrouck (2016, p. 76), eram ainda poucos grupos constituídos apenas de partidos executivos com poucos membros, não havendo partidos de massa. O surgimento de mais partidos políticos representando os interesses de diferentes grupos sociais acabou por tornar as eleições um palco de conflito entre os partidos,

---

<sup>22</sup> “is caused not by representative democracy as such but by a specific variant of it: electoral-representative democracy, the democracy that produces a body of representatives through elections.” (REYBROUCK, 2016, p. 64)



que tentavam atrair o maior número de apoiadores para si. Com o advento do neoliberalismo e da mídia comercial, na medida em que os cidadãos se transformaram em consumidores, os partidos deixaram de ser vistos como intermediários entre a massa e o poder. Perdendo espaço e desejando evitar isso, os partidos passaram a se voltar ao eleitor, buscando legitimidade e transformando a eleição em batalha na mídia pela busca de eleitores. A mídia social agravou o processo, transformando o teatro político (*political theater*) em algo que ocorre a cada segundo. A conclusão do autor é incisiva:

A histeria coletiva da mídia comercial, da mídia social e dos partidos políticos tornou permanente a febre eleitoral, e isso tem sérias consequências para o funcionamento da democracia. A eficiência sofre sob o cálculo eleitoral, a legitimidade, sob a contínua necessidade de cada um se distinguir, enquanto que, com o decorrer do tempo, o sistema eleitoral garante que o longo prazo e o interesse comum percam para o curto prazo e o interesse dos partidos. As eleições foram inventadas para tornarem possível a democracia, mas nessas circunstâncias elas parecem ser um entrave definitivo. (REYBROUCK, 2016, p. 85-86, tradução nossa)<sup>23</sup>

Ao se reduzir a democracia às eleições, continua, puseram-se dificuldades à democracia: a próxima eleição torna-se mais importante que a anterior, o que gradualmente resulta numa ditadura da eleição (*dictatorship of elections*), e a democracia que se reduz a eleições encontra-se em declínio mortal (REYBROUCK, 2016, p. 87).

A crítica feita por Reybrouck ao modelo de democracia eleitoral representativa parece se direcionar mais a um problema com os partidos políticos do que com a eleição em si. Quando o voto foi criado – e o autor destaca isso algumas vezes –, o propósito era buscar unidade e tornar a democracia possível; o problema começou a surgir quando os partidos políticos transformaram as eleições em uma arena de batalha, de modo que a democracia virou uma guerra de partidos que se enfrentam e não conseguem chegar a um consenso por não mais representarem os interesses do povo, mas os seus próprios – como no caso do entrave entre Republicanos e Democratas. As mídias comercial e social apenas agravaram um problema que antes delas já existia. A pluralidade de partidos que representam diferentes setores sociais é algo que deveria enriquecer a democracia; porém, atualmente, e como observou Reybrouck, coloca-se a ela mais como entrave, na medida em que os partidos não representam mais o povo,

<sup>23</sup> “The collective hysteria of commercial media, social media and political parties has made election fever permanent and has serious consequences for the working of democracy. Efficiency suffers under the electoral calculus, legitimacy under the continual need to distinguish oneself, while time and again electoral system ensures that the long term and the common interest lose out to the short term and party interests. Elections were once invented to make democracy possible, but in these circumstances they would seem to be a definite hindrance.” (REYBROUCK, 2016, p. 85-86)



e sim a si próprios. O problema não parece estar no modelo eleitoral, mas, de fato, na representação política que não representa aqueles que deveria.

As críticas à representação política não são novas, e Reybrouck coloca como epígrafe de seu livro a mesma passagem do *Contrato Social* de Rousseau, que Milton Meira do Nascimento utiliza no começo do décimo capítulo de *A farsa da representação política*, obra em que critica esse modelo. Apesar de eles haverem recortado suas citações, vale inserir todo o parágrafo:

A soberania não pode ser representada, pelo mesmo motivo que não pode ser alienada. Ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a vontade geral, ou é outra vontade. Não há meio-termo. Portanto os deputados do povo não são nem podem ser os representantes deste, eles não são mais que seus delegados. Eles não podem decidir nada definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula, não é uma lei. O povo inglês acredita ser livre. Muito se engana, ele só o é durante a eleição dos membros do parlamento. Assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos curtos momentos da sua liberdade, o uso que dela faz merece que a perca. (ROUSSEAU, 2011, p. 151)

Rousseau é incisivo quanto à representação política: a vontade geral não pode ser representada. O povo não pode ser representado, pois isso é entregar a capacidade de discernimento e de tomar decisões a outro, tutelando-se e tornando-se, assim, escravo. Um povo livre é soberano, isto é, decide por si – cabe a ele ratificar as leis e exercer sua soberania. Qualquer político escolhido deve ser apenas servo do povo, cuja única função é executar a vontade deste, não decidir por ele. Um político que tenta representar o povo, decidir em seu lugar, está tentando tomar a soberania popular e usurpando suas funções.

A representação é vista por Rousseau (2011, p. 149) como problemática também porque, com esse modelo, os cidadãos deixam de colocar o serviço público como sua principal preocupação. Tomando-se por preguiça e dinheiro, os cidadãos pagam para que alguém os represente, e desse modo tornam-se escravos, pois um Estado livre é aquele no qual os cidadãos fazem tudo pessoalmente, com seus próprios braços. Um Estado bem constituído é, para ele, aquele em que todos participam das assembleias, ao passo que, em um mau governo, “ninguém quer dar um passo para ir, porque ninguém se interessa pelo que nelas se faz, porque se prevê que a vontade geral não predominará e porque, enfim, as preocupações domésticas absorvem tudo” (ROUSSEAU, 2011, p. 150).

É importante que se distinga, aqui, a crítica da representação feita por Rousseau daquela que envolveu o *Occupy Wall Street*. Ao se opor ao modelo representativo, Rousseau tem em vista a questão da vontade geral – o que há por trás de sua posição é o fato de essa vontade não poder ser representada. O povo deve ser soberano, isto é, ele



mesmo deve tomar suas decisões, exercendo sua liberdade; um povo que se deixa representar é um povo que se deixa escravizar, que permite que o tutelem. A oposição de Rousseau à representação possui essas ideias como contexto, o que não ocorre com o *Occupy Wall Street*, segundo o descrito por Reybrouck. Nesse movimento, não se encontrava presente a ideia de que a vontade geral não pode ser representada. A democracia direta aclamada pelos manifestantes, transformada em um fim em si mesmo, dava-se mais por um descontentamento com os atuais políticos do que por uma concepção de liberdade de pensamento e decisão em confronto com sua tutela; a defesa por eles feita originava-se da insatisfação com os representantes, adotando-se como solução o fim dos parlamentos. O exercício do poder legislativo por todo o povo, defendido por Rousseau, tem como objetivo a preservação da liberdade de decisão, isto é, a não tutela do povo, a defesa deste como havendo atingido a maioria. A democracia direta pretendida pelo *Occupy Wall Street*, por sua vez, não envolvia essa cadeia de pensamento, mas era vista como um fim em si mesmo, e os manifestantes eram movidos por insatisfação, raiva ou ódio.

Se os cidadãos substituem a participação direta nas assembleias pela escolha de representantes, ocorre um desinteresse pelo serviço público, como observado por Rousseau. Ao se escolherem representantes, os cidadãos não precisam mais se preocupar com o âmbito político, pois a decisão não dependerá deles, mas dos representantes. Desse modo, eles poderão se ocupar de outras atividades, dar mais atenção aos negócios privados e encarregar os públicos aos escolhidos. A participação popular na esfera política resume-se às eleições, isto é, a escolher, no intervalo de alguns anos, novos representantes que possibilitarão aos cidadãos continuar ocupados com os negócios privados, pois os públicos serão de responsabilidade desses representantes.

O primeiro problema que isso gera é o distanciamento entre povo e política. Ao entregar o poder de decisão a representantes, os cidadãos enxergam as decisões como sendo de responsabilidade daqueles; a culpa por uma má decisão recai nos representantes, não nos cidadãos, que abdicaram de sua liberdade e participação na esfera pública para tornarem-se escravos elegendo representantes. Como o afirma Milton Meira do Nascimento (2016, p. 208), a representação retira a responsabilidade política dos eleitores e a entrega aos representantes, reduzindo a cidadania ao mero exercício do voto. A manifestação de sua vontade através de partidos políticos, principal mecanismo de funcionamento dos atuais modelos democráticos, retira do cidadão sua autonomia e responsabilidade nas decisões políticas. O poder de decisão – isto é, o poder legislativo –, que para Rousseau deveria pertencer ao



povo, pois é a única forma de este ser livre e soberano, é entregue a alguns indivíduos os quais se encarregam de decidir pelo povo, “representando” o que ele deseja.

O segundo problema proveniente dessa representação é que, ao se entregar o poder de decisão a alguns poucos indivíduos, há a possibilidade de estes aproveitarem para beneficiar, não ao povo, mas a si mesmos – problema identificado tanto por Rousseau, ao afirmar que em um mau governo as pessoas não vão às assembleias porque preveem a não representação da vontade geral, quanto por Reybrouck, em suas críticas feitas aos partidos políticos, que transformaram a esfera pública em um *playground* no qual os partidos guerreiam infantilmente, representando seus próprios interesses muitas vezes em detrimento do povo. Isso faz com que, ao final, os eleitores não se sintam representados por aqueles em que votaram, e o modelo representativo não represente aqueles que deveria representar. A análise feita por Reybrouck mostra-se pertinente: a perda de eficiência do modelo democrático atinge sua legitimidade. Os políticos eleitos para representar não mais representam o povo, e este não se sente representado, dando pouca legitimidade àqueles.

A sensação de que a vontade popular não predomina e de que os representantes não representam seus eleitores acompanha a sensação de que, na realidade, os políticos eleitos buscam benefícios próprios e para aqueles que os financiam. A população tem a sensação de que os políticos governam para uma pequena elite, em detrimento do interesse e bem comum. Quanto a isso, é interessante observar algumas pesquisas realizadas nos últimos anos: na pesquisa de 40 anos do Eurobarometer<sup>24</sup>, o instituto constatou que 52% dos europeus não estavam satisfeitos com a maneira pela qual a democracia funcionava em seus países, e 46% não estavam satisfeitos com a maneira pela qual a democracia funcionava na União Europeia – a insatisfação poderia chegar a 75% em países como Grécia e Portugal. No que diz respeito à sensação de que suas vozes contam, apesar de 47% acharem que elas contam em seus próprios países, apenas 29% acham que o mesmo ocorre em relação à União Europeia.

Na última pesquisa da World Values Survey<sup>25</sup>, em uma escala de 1 a 10, apenas 8,8% das pessoas declararam viver em um país governado de forma completamente democrática (nota 10), enquanto 51,6% deram notas entre 5 e 8, e 42,4% acreditavam que, com frequência, os ricos compram as eleições. Na pesquisa de 2017, o Latinobarómetro<sup>26</sup> constatou que apenas 5% dos latino-americanos dizem viver em uma democracia plena, número que chega a apenas

<sup>24</sup> Eurobarometer, Eurobarometer – 40 years. Disponível em: <<http://bit.ly/2nFa703>>. Acesso em: 04/02/2018.

<sup>25</sup> World Values Survey (2010-2014), Study #906-WVS2010. Disponível em: <<http://bit.ly/1INWv7X>>. Acesso em: 03/02/2018.

<sup>26</sup> Latinobarómetro, Informe 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/1IUWoa2>>. Acesso em: 03/02/2018.



1% no Brasil. A satisfação com a democracia na América Latina é de 30%, sendo o Brasil o país menos satisfeito, com apenas 13%; além disso, 75% dos latino-americanos acreditam que seu país está sendo governado por pequenos grupos poderosos que beneficiam a si próprios, e o país no qual essa sensação é maior é o Brasil, com 97%.

A sensação de que se governa para poucos não é propriamente uma novidade: entendendo a democracia como a concessão do governo a todo o povo ou à maior parte dele para que haja mais cidadãos magistrados do que simples cidadãos, Rousseau já afirmava que, “tomando o termo no rigor da sua aceção, nunca existiu verdadeira democracia nem nunca existirá” (ROUSSEAU, 2011, p. 122). Quanto à democracia representativa, acrescenta Milton Meira do Nascimento (2016, p. 199), dado que o poder é exercido por um pequeno grupo de indivíduos, seria mais apropriado chamá-la de aristocracia, estando tal nomenclatura em conformidade também com os modelos clássicos de governo. É esse modelo aristocrático a democracia americana, a qual foi exportada para os outros países e imposta como o modelo democrático a ser seguido; contudo, a democracia representativa não deveria ser chamada de democracia, mas de aristocracia, pois, “nesse regime político, o povo não decide sobre coisa alguma, não é considerado capaz de assumir suas escolhas e é tratado como se ainda não tivesse atingido a idade adulta” (NASCIMENTO, 2016, p. 200).

Todavia, ainda há um problema quanto à nomenclatura, visto que, apesar de a aristocracia ser um governo de poucos, ela pressupõe que esse governo seja exercido pelos melhores, pelos mais adequados ao exercício do poder político. Os governos atuais, entretanto, não parecem se assemelhar a aristocracias, mas a oligarquias, a forma corrompida da aristocracia. O poder é atualmente exercido por uma elite – principalmente financeira – que não é exatamente a melhor e mais capacitada para tal função, mas apenas soube se assenhorar do poder, utilizando-o para benefícios próprios e frequentemente em detrimento do povo.

Posição um pouco mais forte é a tomada por Jaques Rancière, em seu livro *O ódio à democracia*, no qual defende a tese de que todo Estado é oligárquico. Ele argumenta que o que comumente se considera como critério para que um Estado seja considerado democrático é a existência de um sistema representativo; contudo, tal sistema é instável, tendendo à democracia conforme se aproximar, igualmente, do poder de qualquer um. Esse sistema teria sido criado com o propósito de evitar que aqueles que amam o poder e são hábeis em se assenhorar dele governassem; entretanto, como identifica o autor, ocorre o oposto, de modo que a coisa pública é apropriada por uma oligarquia estatal e econômica: quem governa são políticos com mandatos eternos, que possuem a mesma formação, pensam de forma semelhante, fazem eles próprios as leis e são financiados por grandes empresários e





pela mídia comercial. O sistema representativo “é, de pleno direito, uma forma oligárquica, uma representação das minorias que têm título para se ocupar dos negócios comuns” e “é, em sua origem, o exato oposto da democracia” (RANCIÈRE, 2014, p. 69-70). O sistema representativo proporciona um jogo de oligarquias no qual se passa a imagem de que há uma democracia, através da alternância de partidos e representantes – mas, como pensam praticamente da mesma forma, a mudança é apenas aparente.

Rancière (2014, p. 94) identifica que a causa primeira dos males que sofrem as democracias é o insaciável apetite dos oligarcas. Como pensam de forma semelhante, tomando basicamente as mesmas decisões – de modo que a alternância de poder é apenas aparente – eles conseguem satisfazer o desejo democrático de mudanças sem que haja, efetivamente, uma mudança. Os oligarcas desejam, ainda, possibilitar o desenvolvimento ilimitado da riqueza, sendo a economia uma realidade que não possibilita interpretação, mas apenas respostas adaptadas que serão as mesmas. No entanto, sua grande aspiração, afirma o autor, é de poderem “governar sem povo, isto é, sem divisão do povo; governar sem política” (RANCIÈRE, 2014, p. 102). Aquilo a que os oligarcas almejam é o afastamento do povo da esfera política, privatizando assuntos de ordem pública. O movimento de luta democrática é o combate a essa privatização, para que os negócios públicos se mantenham públicos.

As dificuldades enfrentadas pela democracia permitem a compreensão dos movimentos antidemocráticos. Reybrouck já observara que o descontentamento com o atual modelo político e a frustração com a democracia não são frutos apenas da insatisfação em relação a como ela funciona; os movimentos também mostravam que havia raiva em relação à própria democracia. O descontentamento com os representantes era transferido também à democracia, na medida em que o modelo de democracia que se tem é o eleitoral representativo – o que também Rancière constata: a representação é tomada como critério para a democracia. A forte associação entre representação política e democracia, que dificilmente são concebidos separadamente, faz com que os problemas gerados pelo modelo representativo e a raiva para com este modelo sejam estendidos à democracia, não apenas à representação. A democracia torna-se alvo de ataques por ter sido associada a um sistema que sequer existia quando ela surgiu, e que foi inventado somente há poucos séculos.

Outro fator que aumenta o movimento antidemocrático, identificado por Rancière (2014, p. 107), é o discurso antidemocrático dos atuais intelectuais, os quais também contam por vezes com o apoio da mídia, que, por sua vez, possibilita que eles moldem uma opinião pública onipresente. Com a formação desse ódio à democracia, poder-se-ia mascarar a dominação exercida pelas oligarquias, criando a imagem de que a



democracia é um modelo que despolitiza as questões da vida pública – isto é, que a democracia afasta o povo dos assuntos públicos.

Um problema que se origina do ódio à democracia é que, assim como ela se tornou odiada por problemas advindos do sistema representativo e por ser a ele fortemente associada, o mesmo pode ocorrer à política. Uma forte associação entre democracia e política pode tornar esta odiada em razão de problemas que seriam de ordem daquela. Como observa Renato Janine Ribeiro em seu livro *A boa política* (2017, p. 151), as definições propostas para *política* tornaram-se, com o decorrer do tempo, mais semelhantes às que se sugeriam para a *democracia*. Esta já não mais seria apenas uma das formas possíveis de governo, como era na Antiguidade, mas teria, de certa forma, se incorporado à noção de política. O autor acrescenta:

Ambas vieram a ser concebidas sob o modelo de um regime no qual a força dá lugar à palavra, as pressões físicas à persuasão. Aqui está o cerne das ideias atuais sobre política e sobre democracia; se abrissemos mão de todo o resto, permaneceria essa distinção básica entre o regime democrático e seus inimigos. Isso implica que os regimes não democráticos, ao mesmo tempo que perdiam terreno, perderam a legitimidade (RIBEIRO, 2017, p. 152).

145 Ele observa ainda que, diante da perda de legitimidade dos regimes não democráticos, tornou-se comum que líderes políticos sempre se declarassem democráticos – mesmo em ditaduras, como a que ocorreu de 1964 a 1985 no Brasil. A democracia é hoje publicamente vista como algo virtuoso, e atraiu para si valores que não se relacionavam exatamente a seu significado original – de poder do povo –, como direitos humanos, respeito ao próximo e disposição a ouvir opiniões contrárias. Seu significado foi alargado e, em alguma medida, tornado impreciso. Com a democracia deixando de ser um procedimento de escolha dos governantes, resulta também que o número de países que a praticam é maior, importando mais as condições nas quais essa escolha é feita do que seu formato (RIBEIRO, 2017, p. 152).

Renato Janine Ribeiro (2017, p. 163) ainda acrescenta que os regimes não democráticos, além de haverem perdido legitimidade, perderam também seu caráter político; o que determinava se um governo era político era o consentimento dos súditos para com as leis, de modo a evitar que um rei se tornasse absolutista. Assim, ele observa, só é político o poder fundado na vontade dos cidadãos, o que resulta em democracia. A política não mais se funda na força, mas no direito, substituindo-a por consentimento. Na medida em que as não democracias fazem uso da força, elas perdem seu caráter político e deixam de ter legitimidade, a qual pode ser dada a um governo apenas pela vontade do povo.



Mesmo que a democracia seja, em essência, apenas uma forma possível de governo, ela hoje teve seu sentido ampliado, englobando também o sentido de política e estabelecendo uma relação que pode hoje ser vista e concebida por alguns como indissociável. Na medida em que governos não democráticos são considerados ilegítimos e não políticos, a atual dissociação entre política e democracia é reforçada. O fato de governos não democráticos se declararem democráticos mostra-se como um recurso para tentar obter a legitimidade perante seu povo; mas esse recurso também possibilita que aqueles que nunca viveram em uma democracia antes, ou acreditam na fala de seus governantes, pensem que a democracia seja o que tais governos executam – como, por exemplo, a experiência vivenciada pelos países da Primavera Árabe, que se decepcionaram com a experiência que tiveram do modelo ocidental de democracia.

O desencanto com a atual forma de fazer política advém dos problemas gerados pelo modelo de democracia representativa, que enfrenta crises de legitimidade e eficiência nas quais as pessoas se distanciam da política e percebem a dificuldade dos governos em encontrar soluções rápidas para os problemas. A esfera pública foi transformada em um campo de guerra infantil travada pelos partidos, que buscam representar a si próprios, frequentemente em detrimento do povo. Os eleitores não se sentem representados, tendo a sensação de que, na verdade, o governo é exercido em função de alguns pequenos grupos, os quais realizam um jogo de oligarquias com o objetivo de satisfazer seus interesses e, um dia, conseguir afastar o povo da política.

A frustração e o descontentamento com esse sistema acompanham movimentos que sentem raiva e, com suporte da mídia comercial, transformam a raiva em ódio, gerando movimentos antidemocráticos. O ódio à democracia advém dos problemas ocasionados pela representação. Pelo fato de hoje eleição e representação estarem fortemente associadas à ideia de democracia, servindo até de critérios para ela, os problemas causados passam a ser vistos como problemas da democracia, e esta passa a ser alvo de ódio. E, assim como a democracia tornou-se odiada por problemas gerados por ideias que não lhe são inerentes, mas lhe foram fortemente vinculadas, o mesmo pode ocorrer à política, a qual hoje está também fortemente vinculada à ideia de democracia. Esta, que é apenas uma forma de governo, tornou-se altamente associada àquela, de modo que governos não democráticos, buscando conquistar a legitimidade que não possuíam, declararam-se democráticos, já que o termo se tornou virtuoso publicamente.

Assim, o ódio causado pelos problemas do modelo representativo é transferido não apenas à democracia, mas também à política, a qual passa a ser vista como altamente associada à representação. A revolta contra determinados representantes, partidos ou, de modo geral, ao modelo representativo torna-se generalizada à esfera política.



Como observou Reybrouck (2016, p. 30), ser político passa a ser visto como algo negativo, repugnante. A política como um todo se torna detestável para as pessoas.

No Brasil, além de 94% da população não se sentir representada pelos políticos<sup>27</sup>, e este ser o país cuja população menos confia na classe política<sup>28</sup>, nas eleições de 2016 pôde-se perceber um aumento de candidatos a cargos políticos que adotavam um discurso antipolítico. Com o intuito de passarem uma imagem de distanciamento em relação à classe política, numerosos candidatos a prefeito em todo o país declaravam não serem políticos, mas gestores ou empresários. A estratégia por eles adotada é a de, percebendo o descontentamento com a política atual e a imagem negativa que ela adquiriu, apresentarem-se como não políticos, no intuito de atraírem aqueles insatisfeitos com seus representantes. Essa tentativa de distanciamento da política foi feita também por Donald Trump, nas eleições presidenciais dos Estados Unidos em 2016.

O sucesso que esse discurso antipolítico tem alcançado evidencia que o ódio à política tem se propagado. Esse ódio tem levado à recepção de candidatos que, quanto mais afastados da política aparentarem estar, mais são bem vistos. Muitas pessoas têm buscado candidatos que estejam – ou ao menos aparentem estar – fora da esfera pública. Todavia, esses candidatos de discurso antipolítico não solucionarão os problemas da democracia; na realidade, é mais provável que os agravem, seja pelo de fato de não serem políticos e não conseguirem lidar com os negócios públicos, seja por serem parte da oligarquia que deseja se apropriar do que é público e perpetuar o jogo das oligarquias, mantendo o povo afastado de seu âmbito: a esfera pública.

<sup>27</sup> BRAMATTI, Daniel. Classe política enfrenta rejeição generalizada. *O Estado de S. Paulo*, 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2w5lIeD>>. Acesso em: 21/01/2018.

<sup>28</sup> BRASIL é o país onde população menos confia nos políticos. *DW Brasil*, 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2DvVxkB>>. Acesso em: 21/01/2018



*Referências*

AGÊNCIA BRASIL. *Abstenção, brancos e nulos são 29% dos votos; eleitor tem descrença no candidato*. Agência Brasil, Brasília/Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<http://bit.ly/1vJkHAp>>. Acesso em: 21/01/2018.

BEVILAQUA, Juliana. *Sucesso do “não sou político, sou gestor” emplaca em Caxias do Sul e em todo o país*. Pioneiro, Caxias do Sul, 2016. Disponível em: <<http://bit.ly/2F03trc>>. Acesso em: 21/01/2018.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *A farsa da representação política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

REYBROUCK, David Van. *Against Elections*. Translated by Liz Waters. London: The Bodley Head, 2016. Digital Edition.

RIBEIRO, Renato Janine. *A boa política: ensaios sobre a democracia na era da internet*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou Princípios do direito político*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

VELASCO, Clara. *Nível de abstenção nas eleições é o mais alto desde 1998*. G1, 2014. Disponível em: <<https://glo.bo/1nXDnM2>>. Acesso em: 21/01/2018.

VENTURINI, Lilian. *Quais as causas e efeitos da frase ‘não sou político’, adotada por vários candidatos nesta eleição*. Nexo, 2016. Disponível em: <<http://bit.ly/2mZ1HA5>>. Acesso em: 21/01/2018.

VOZ DA BAHIA. *Em entrevista polêmica, Everaldo Júnior, dispara “não sou político profissional. Sou um profissional politizado”*. Voz da Bahia, 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2DugBIN>>. Acesso em: 21/01/2018.



*Artigo recebido em: 29/04/2018*

*Artigo aprovado em: 06/06/2018*

**CRÍTICA À LÓGICA RACIONALISTA EM “A TERCEIRA MARGEM DO RIO”,  
DE GUIMARÃES ROSA**

**CRITICS TO THE RATIONALIST LOGIC “IN THE THIRD BANK OF THE  
RIVER” BY GUIMARÃES ROSA**

*Bruno José Bezerra Ribeiro<sup>1</sup>*

*([brunojbr10@hotmail.com](mailto:brunojbr10@hotmail.com))*

*Fabício Lemos da Costa<sup>2</sup>*

*([fabicio.lemos1987@yahoo.com.br](mailto:fabicio.lemos1987@yahoo.com.br))*

149

**RESUMO**

Este ensaio tem como objetivo refletir sobre a crítica à lógica racionalista no conto “A terceira margem do rio”, de Guimarães Rosa, constituindo-se em uma problematização da realidade ficcional das narrativas latino-americanas do século XX, cuja máxima encontra-se no conflito que se instala no velho pensamento dialético herdado, sobretudo, de Aristóteles. Assim, este trabalho tem como chave a produção moderna, na qual a questão dá-se na relação entre o homem e a perspectiva racional, em que não se pode compreender a realidade pelo viés da velha lógica.

**Palavras-chave:** Lógica; Primeiras Estórias; Sertão; Narrativa Latino-Americana; Século XX.

**ABSTRACT**

This essay aims to reflect on the critique to the rationalist logic in Guimarães Rosa's short story "The third bank of the river", constituting a problematization of the fictional reality of the Latin American narratives of the twentieth century, which lies in the conflict that is installed in the old dialectical thinking inherited, above all, from Aristotle. Thus, this work has as a key the modern production, in which the question arises in the relation between man and the rational perspective, on what reality cannot be understood by the bias of the old logic.

**Key words:** Logic; first stories; backcountry; Latin-American narratives; 20<sup>th</sup> century.

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2412733097629070>.

<sup>2</sup> Especialista em Produção de Material Didático e Formação de Mediadores de leitura para EJA pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0033871728934155>.



O livro *Primeiras Estórias*, coletânea de vinte e um contos publicada em 1962 pela Editora Livraria José Olympio, apresenta uma diversidade de acontecimentos no sertão dos Gerais cuja intensidade se dá sobretudo a partir da violência na relação entre grupos de sertanejos que lutam, perseguem e fogem na amargura do sertão. Entretanto, ao lado do panorama dos conflitos pelo poder, um conto destaca-se pela dimensão de um sertão que coloca o homem em uma perspectiva ontológica<sup>3</sup>. A narrativa apresenta-se numa outra margem, “A terceira margem do rio”, título que instaura no texto um viés para fora do panorama dialético do racionalismo lógico.

Em “A terceira margem do rio”, os acontecimentos desenvolvem-se a partir da escolha de um velho sertanejo de construir uma canoa, sem aviso prévio ou qualquer justificativa. O personagem passa a habitá-la<sup>4</sup>, entre uma margem e outra, não declarando o motivo da nova forma de vida, sobrevivendo no silêncio de um rio que corta a casa, espaço da convivência familiar: “Era a sério. Encomendou a canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com tabuinha da popa, como para caber justo o remador. Mas teve de ser toda fabricada, escolhida forte e arqueada em riço, própria para dever durar na água por uns vinte ou trinta anos” (ROSA, 2001, p. 79).

Dessa forma, instala-se um clima de mistério ao longo da narrativa, em que a não revelação do pai é causa de variadas possibilidades, mas nenhuma acertada, porque o silêncio impera desde o momento da despedida. No silêncio, a família espera pelo retorno do patriarca, que nunca voltaria: “Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, *nunca mais*. A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia” (Ibidem, p. 80, grifo nosso).

<sup>3</sup> Benedito Nunes, em *O dorso do tigre*, sublinha que no sertão ficcional de Guimarães Rosa o sertanejo está imerso no destino que o move a partir de sua trajetória, configurando-se na existência humana daqueles que transitam pela terra, longe da concepção cristã, mas mergulhados no conhecer a si mesmo das longas viagens. De acordo com Nunes: “É essa atividade temporal da existência, fulcro da *poiesis* originária, que constitui, na obra de Guimarães Rosa, o último horizonte simbólico da viagem. Vê-se, então, que o significado final desse motivo se afasta da ideia cristã do *homo viator*, segundo a qual o homem apenas transitaria no mundo, que não corresponde nem à sua origem nem ao seu verdadeiro destino. Para Guimarães Rosa, não há, de um lado, o mundo, e, de outro, o homem que o atravessa. Além de viajante, o homem é a viagem – o objeto e sujeito da travessia, em cujo processo o mundo se faz. Ele atravessa a realidade conhecendo-a, e conhece-a mediante a ação da *poiesis* originária, dessa atividade criadora, que nunca é tão profunda e soberana como no ato de nomeação das coisas, a partir do qual se opera a fundação do ser pela palavra, de que fala Heidegger” (NUNES, 2009, p. 171-172).

<sup>4</sup> Palavra de origem latina, *habitare*. Aqui, entendemos o termo habitar em seu valor significativo original: permanecer, morar, constituir pensamento, cultura e reflexão em lugar fixo.



Nesse sentido, “A terceira margem do rio” dialoga com a literatura do século XX, com narrativas que representam o *boom* da produção literária da América Latina, cujo representante no Brasil é João Guimarães Rosa. Nessas produções, a relatividade e o questionamento da lógica racional são colocados em processo de reflexão e dúvida. Segundo Coutinho: “Nesse universo, em que a vida se apresenta como mistério e perplexidade e a relatividade é a única maneira de apreender a realidade, o racionalismo e o senso comum são constantemente postos em xeque” (COUTINHO, 2013, p. 42).

Assim, as narrativas da América Latina do século XX constituem-se em uma espécie de “forma múltipla”, nascida da tensão entre os modelos da antiga matriz e a busca de uma identidade nacional. Do jogo de oposição resultou-se uma nova forma, que se institui na negação de tendências tradicionais que se evidenciam numa linha reta, objetiva, isto é, que trazem em seu bojo o modelo de exclusão dos opostos. Por outro lado, a literatura latino-americana coloca-se como devedora da relatividade, em que nada é central, desenvolvendo-se na pluralidade, como sublinha Coutinho:

A narrativa latino-americana sempre se caracterizou, durante todo o seu desenvolvimento histórico, pela presença de uma tensão entre tendências opostas que se expressavam através de pares antinômicos do tipo: regionalismo x universalismo, objetivismo x subjetivismo, consciência estética x engajamento social. Essas tendências, que refletem, num plano mais genérico, a oscilação comum na cultura latino-americana entre a acomodação aos modelos transpostos para o continente pelos colonizadores europeus e a busca de uma identidade nacional, mesclam-se na chamada “nova narrativa”, dando lugar a uma espécie de “forma múltipla” ou “plural”, que faz coexistirem em seu próprio *corpus* todos esses elementos tradicionalmente opostos. (Ibidem, p. 52)

A narrativa de Rosa, ao dialogar com a produção latino-americana do século XX, entra em oposição com antigas formas de narrar do realismo literário, assim como com o chamado regionalismo de 30 da literatura brasileira, que tinha como parâmetro a paisagem e seu exotismo, colocando-se como uma espécie de “fotografia” de imagem objetiva. O autor mineiro incorpora na literatura nacional do século XX, então, a problematização do sujeito enquanto formador de pensamento e reflexão, com suas dúvidas e incertezas, as quais são revestidas quase sempre de perguntas sem respostas. De acordo com Coutinho: “Assim, de um lado, há um romance ‘regionalista’, marcado por uma preocupação com a descrição da terra, do típico, e, de outro, uma espécie de ficção ‘universalista’, voltada aos conflitos psicológicos e existenciais do homem” (Ibidem, p. 53).





Betina R. R. da Cunha, em *Um tecelão ancestral: Guimarães Rosa e o discurso mítico*, no capítulo “Um silencioso discurso mítico: ‘a terceira margem do rio’”, afirma que a narrativa caminha para uma desconstrução da lógica ocidental<sup>5</sup>, marcando-se para além da dialética aristotélico-hegeliana e fazendo-se presente no próprio título do conto: “A terceira margem do rio”. Assim, o enredo constitui-se no interior do discurso mítico<sup>6</sup>, cujos acontecimentos não se dão na cronologia do tempo histórico. Fala-se, portanto, de valores que ultrapassam a lógica, desenvolvendo-se por meio de paradoxo. De acordo com Cunha:

O paradoxo anuncia-se, no conto rosiano, já a partir do título “A terceira margem do rio”, colocando o leitor diante de uma interrogação e uma duvidosa negação, uma vez que ao significado foi acrescido um novo sema referencial (3ª margem) comprometendo a convencionalidade implícita no significante e, em consequência, destruindo ou alongando o sentido do signo “rio”. (CUNHA, 2009, p. 84)

O paradoxo faz parte da conjuntura narrativa da literatura latino-americana do século XX – como sublinhamos anteriormente –, século no qual no Brasil entrou em amadurecimento com o autor mineiro. Em “A Terceira margem do rio”, o paradoxo desconstrói o cerne da lógica racionalista ao instaurar o absurdo no cotidiano dos personagens, como é citado pelo narrador-personagem nos fragmentos “perto e longe de sua família dele” (ROSA, 2001, p. 80-81), “aquilo que não havia, acontecia” (Ibidem, p. 80), e ainda em “Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte” (Ibidem, p. 80).

Na narrativa, portanto, o mundo encontra-se fora da racionalidade, em um lugar inexplicável, ou seja, na ausência de valores dialéticos, em que o centro é a clave do mítico, com suas perguntas, questões abertas que preenchem todo o texto, sobretudo a partir do filho. O menino sofre a ausência, revelando-nos alguns traços do caráter psicológico do pai: “Nosso pai era homem cumpridor, ordeiro, positivo; e sido assim desde mocinho e menino, pelo que testemunharam as diversas sensatas pessoas, quando indaguei a informação” (Ibidem, p. 79).

<sup>5</sup> “Tal lógica ocidental poderia ser vista como um feixe de notações discursivas (palavras, proposições, pensamentos) que se organiza em função de polaridades, oposições e dialéticas, propondo delimitar, através de demonstrações persuasivas, os espaços e os campos pelos quais o ‘provável’ ou o ‘verdadeiro’ poderiam se estruturar e se realizar.” (CUNHA, 2009, p. 83)

<sup>6</sup> Eduardo F. Coutinho afirma em *Grande Sertão: Veredas. Travessias* que o mito se faz necessário em uma produção literária que não se sustenta pela racionalidade – isto é, na nova forma narrativa a relatividade coloca-se como viés que aponta à tensão interna de literaturas latino-americanas, fora do eixo do centro enquanto certeza absoluta. Segundo Coutinho: “Nesse sentido, questiona a todo instante o realismo tradicional em suas obras e insinua frequentemente a viabilidade do mito” (COUTINHO, 2013, p. 30).



Por outro lado, esse narrador, filho afetado pela ida sem resposta, procura entre os conhecidos, entre “as diversas pessoas sensatas” (Ibidem, p. 79), uma pista que o possa fazer compreender o real motivo da empreitada daquele homem; no entanto, a informação recebida pela vizinhança em relação ao pai o deixa mais confuso, porque não se justificava um sujeito “positivo” ir morar numa canoa, espaço mínimo para a sobrevivência de qualquer humano. No silêncio paterno, o narrador rememora o dia em que a canoa ficara pronta:

Nosso pai nada não dizia. Nossa casa, no tempo, ainda era mais próxima do rio, obra de nem quatro de légua: o rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira. E esquecer não posso, do dia em que a canoa ficou pronta. (Ibidem, p. 80)

Luiz Fernando Valente, em *Mundividências: leituras comparativas de Guimarães Rosa*, no capítulo “Fabulação e Mediação: A terceira margem do rio e O barão nas árvores”, argumenta que não se trata de um viés fantástico ou sobrenatural em “A terceira margem do rio”, porque não se encontra em questão uma espécie de hesitação, como formulara Tzvetan Todorov em *Introdução à literatura fantástica*: “Há um fenômeno estranho que se pode explicitar de duas maneiras, por meio de causas de tipo natural e sobrenatural. A possibilidade de se hesitar entre os dois criou o efeito fantástico” (TODOROV, 2010, p. 31).

Dessa forma, como argumenta Valente, a vida cotidiana daquele pequeno lugarejo não muda em nada; pelo contrário, as pessoas, com exceção do filho mais velho, voltam ao cotidiano. A esposa resolve ir embora com a filha que casara e o outro filho migra para a cidade. Enquanto isso, o filho mais velho sempre está à beira daquele rio, perplexo, sem uma explicação acertada. Portanto, tudo o que sabemos na narrativa são impressões de um narrador demasiadamente angustiado com a incerteza. Segundo Valente:

Esse aspecto é de fundamental importância porque esses textos não recorrem à fantasia como meio de escapar ao mundo, mas como forma de problematizá-lo, não como fuga à realidade, mas como meio de questionar a própria definição de “realidade”. (VALENTE, 2011, p. 88)

Assim, o problema da lógica dá-se na ausência da perspectiva dialética, pois a narrativa encontra-se na “margem” não real – e não na dimensão sobrenatural, em que a hesitação é a mola propulsora. Dessa forma, em “A terceira margem do rio”, não se trata do caráter dialético, ou seja, da possibilidade de explicações a partir de duas possibilidades. No conto, a terceira margem frustra a racionalidade ocidental, já que não se explica pela polarização dos acontecimentos. Aristóteles argumenta no *Órganon*:



Também é preciso escolher argumentos que se relacionem à mesma tese e compará-los, uma vez que este procedimento supre copioso material para constranger o opositor e representa também grande ajuda na refutação, quando se terá uma grande quantidade de argumentos tanto a favor quanto contra, pois o resultado é que nos colocamos em guarda contra os argumentos contrários. Ademais, perceber ou ter percebido de um relance os resultados de cada uma de duas hipóteses não constitui instrumento desprezível para o culto do conhecimento e da sabedoria filosófica, pois então só restará fazer a correta *eleição de um dos dois*. (ARISTÓTELES, *Órganon*, VIII, XIV, 163 b5-10, grifo nosso)

Audemaro Taranto Goulart, em “A insatisfação com as margens do rio”, afirma que a narrativa é apreciada como um dos contos mais importantes da literatura brasileira, e os críticos empenham-se, desde sua publicação em 1962, na busca pela maneira de melhor interpretar o enredo – o título, inclusive, já se coloca como estranho à dialética ocidental, mesmo em um texto literário: “Tomando a deixa do título, a crítica sentencia que o pai, certamente, foi buscar – e alcançou – a terceira margem do rio. E, nesse ponto, supondo-se imune ao ‘decifra-me ou devoro-te’” (GOULART, 2001, p. 7).

154 “Decifra-me ou devoro-te” dá-se na clave da escolha, na perspectiva lógica da dialética racional ocidental. Em “A terceira margem do rio”, por outro lado, a crítica vira uma margem fora do eixo da polaridade, ou seja, naquilo que Goulart desenvolve como “uma nova realidade, a transcendência, o encontro de uma outra vida, a superação dos limites humanos etc. etc. etc.” (Ibidem, p. 7). Então, o texto converge, segundo a crítica especializada, em um problema da própria realidade no interior da escolha do pai, principalmente na ausência da explicação, silêncio que se coloca até o final da narrativa, porque não se revela, finalizando-se como uma eterna pergunta sem resposta:

O rumo daquilo me animava, chega que um propósito perguntei: “Pai, o senhor me leva junto, nessa sua canoa?” Ele só retornou o olhar em mim, e me botou a bênção, com gesto me mandando para trás. Fiz que vim, mas ainda virei, na grota do mato, para saber. Nosso pai entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. *E a canoa saiu se indo – a sombra dela por igual, feito um jacaré, comprida longa* (ROSA, 2001, p. 80, grifo nosso).

O convite fica no silêncio, e esse nem sim nem não dialoga com o título e toda a narrativa, porque não há escolha, não existe definição. Por outro lado, é essa ausência de resolução que o narrador, de maneira profundamente afetada, faz-nos conhecer pela memória das poucas particularidades psicológicas do pai ausente. O pai sai em sua canoa a partir de uma construção linguístico-literária que, sendo uma comparação,



nasce de uma metáfora já declarada pelo próprio Guimarães, ao afirmar ter atração pelos rios e remetendo-os ao eterno:

As aventuras não têm tempo, não têm princípio nem fim. E meus livros são aventuras: para mim, são a maior aventura. Escrevendo, descubro sempre um novo pedaço de infinito. Vivo no infinito; o momento não conta. Quando escrevo, repito o que vivi antes... Gostaria de ser um crocodilo porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma do homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranquilos e escuros como os sofrimentos dos homens. Amo ainda mais uma coisa de nossos grandes rios: sua eternidade. Sim, o rio é uma palavra mágica para conjugar eternidade. (LORENZ, 1994, p. 38)

Assim, o conto é a própria dimensão da ambiguidade, na medida em que as possibilidades de interpretação têm como base não a lógica, principalmente no que tange à solução única dos fatos narrados. A dúvida impera ao longo do narrar do nosso protagonista, por exemplo, quando este não apresenta uma certeza em relação à possível refeição realizada pelo pai, conforme os mantimentos são deixados à margem do rio. Não sabemos, portanto, se o pai ou os bichos comem o pouco alimento:

Enxerguei nosso pai, no enfim de uma hora, tão custosa para sobrevir: só assim, ele no ao-longe sentado no fundo da canoa, suspendia no liso do rio. Me viu, não remou para cá, não fez sinal. Mostrei o de comer, depusitei num oco de pedra do barranco, a salvo de bicho mexer e a seco de chuva e orvalho. (ROSA, 2001, p. 81)

O sertão ficcional de João Guimarães Rosa não se concretiza na perspectiva da realidade puramente racional; tudo converge para o plano da ausência de resposta, como é possível perceber claramente no caráter de Riobaldo, protagonista de *Grande sertão: veredas*, obra máxima do autor mineiro. Riobaldo vive em uma eterna dúvida, mote que se coloca em todo o romance: a existência ou não do diabo. De acordo com Coutinho: “Nesse universo, fluido, pantanoso, e marcado justamente pela coexistência de opostos em constante tensão, toda versão única e excludente de algo é desautorizada” (COUTINHO, 2008, p. 365).

Desautoriza-se, pois, qualquer possibilidade de elevar os acontecimentos ao caráter de unicidade, desenvolvendo-se aquilo que Eduardo Coutinho, em *Discursos, fronteiras e limites na obra de Guimarães Rosa*, chama de “fluidez”, um movimento impossível ou incapaz de colocar-se em solução cartesiana, na busca da verdade lógica. Assim, segundo Coutinho, a narrativa coloca “em xeque todo tipo de lógica alternativa, calcada em construções dicotômicas, e, abrindo espaço para outras possibilidades, quica para uma lógica que poderíamos chamar de ‘aditiva’” (Ibidem, p. 365).



Estamos diante da grande dúvida do sujeito moderno, que muitas vezes recorre aos mitos, em busca do atemporal e eterno, na maneira de narrar do século XX da literatura latino-americana. O homem desse momento histórico não mais compreende a realidade pela razão, já que não existem mais compreensões acertadas, negando-se qualquer valor moral<sup>7</sup> de construção social como universal. Em “A terceira margem do rio” é impossível um julgamento, inclusive do ponto de vista da decisão do pai, pois não há certeza. Na medida em que o enredo se desenvolve, mais difícil é a tarefa de realizar qualquer juízo ético, caso consideremos a moralidade como uma escolha de más ou boas virtudes. De acordo com Coutinho, em *Grande Sertão: veredas. Travessias*:

A contestação da lógica dicotômica, alternativa, da tradição cartesiana, em favor da busca de uma pluralidade de caminhos, é uma das tônicas de toda a ficção rosiana e acha-se presente em cada elemento das narrativas do autor, desde os personagens e o espaço até a linguagem utilizada. A obra de Guimarães Rosa é uma obra plural, híbrida, indagadora, marcada pela ambiguidade e pelo signo da busca, que se ergue como uma constelação de elementos muitas vezes opostos e contraditórios. Regional e universal, mimética e consciente de seu próprio caráter de ficcionalidade, “realista” e “antirrealista”, ela é, por excelência, um produto do século XX, uma arte de tensões e relatividade e, ao mesmo tempo, a perfeita expressão do contexto de onde emerge, uma terra que só pode ser compreendida quando vista como um amálgama de culturas. (COUTINHO, 2013, p. 32)

156

A escrita moderna, cujo exemplo aqui dá-se com Guimarães Rosa, carece de explicação lógica em sua tessitura interna, mesmo na perspectiva literária do discurso, da qual o enigma<sup>8</sup> faz parte como “monumento” metafórico. Dessa forma, estamos falando de questões internas ao texto que convergem na ausência racionalista – imersa em toda a narrativa –, elaboradas sobretudo no silêncio ou na incapacidade física de um sujeito lidar com a intempérie da natureza. Aristóteles argumenta no *Órganon* a possibilidade de organizar racionalmente o agir individual a partir do coletivo:

É mais fácil definir o particular do que o universal e, portanto, deveríamos proceder dos particulares para os universais. Também é mais difícil detectar ambiguidades nos universais do que nas espécies ínfimas. Tal como a demonstração exige rematada inferência, a definição exige clareza, o que será obtido se pudermos – por meio de traços comuns que estabelecemos – definir nosso conceito separadamente em cada classe de objetos (por exemplo, definir a

<sup>7</sup> Entendemos o valor moral como escolha, decisão realizada a partir de pressupostos éticos, desenvolvendo-se no indivíduo a partir de constructos morais – na busca da felicidade, como pensara Aristóteles, ou na instrumentalização da racionalidade categórica, como formulara Kant.

<sup>8</sup> “A partir de bons enigmas que se constituem geralmente metáforas apropriadas. Ora, metáforas implicam enigmas e, por conseguinte, é evidente que são bons métodos de transposição.” (ARISTÓTELES, *Retórica*, III, II, 1405 b).



similaridade não no geral, mas com respeito às cores ou formatos, e definir o agudo com respeito ao som), e assim avançar à definição geral. (ARISTÓTELES, *Órganon*, II, XIII, 97 b1 25-30)

Em “A terceira margem do rio” o enredo ultrapassa a lógica em suas diversas possibilidades, já que não é possível iniciar qualquer julgamento em relação ao pai, porque o que temos como aspectos ligados ao personagem são apenas impressões afetivas de um filho abalado com a ida sem razão. A aventura do pai, uma espécie de viés quixotesco em *Primeiras estórias*, constitui-se no ilógico do ir e ao mesmo tempo não se afastar da margem próxima à casa, como fica evidente no discurso do narrador ao tentar explicar o inexplicável:

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente. *Aquilo que não havia, acontecia*. Os parentes, vizinhos e conhecidos nossos, se reuniram, tomaram juntamente conselho. (ROSA, 2001, p. 80, grifo nosso)

O ilógico é a chave da narrativa: “Aquilo que não havia, acontecia”. Assim, tecer um sujeito que carrega traços de uma coletividade, como elabora Aristóteles no *Órganon*, é praticamente impossível: “Por exemplo, se Alcebiades, Aquiles e Ajax são grandiosos de alma, qual era sua característica comum? Não suportar a desonra, uma vez que foi isso que fez o primeiro ir à guerra, despertou a ira do segundo e levou o terceiro a cometer suicídio” (ARISTÓTELES, *Órganon*, II, XIII, 97 b1 15-20).

Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, trata de formulações éticas a partir da perspectiva do caráter coletivo dos cidadãos de Atenas, constituindo-se como virtude as ações éticas por excelência. No entanto, o pensador estagirita formula sua ética com base no coletivo, como é citado no *Órganon*, cuja questão refere-se às ações acertadas ou erradas dos sujeitos no interior dos códigos éticos: “Pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, I, 1103 b1 10-15).

Assim, não é possível justificar lógica nem eticamente<sup>9</sup> o comportamento do velho que construíra a canoa, pois não há indícios ao nível de discurso que possam servir para

<sup>9</sup> “A admiração pelo pai torna o enunciador cada vez menos capaz de ocupar a posição que assumira desde o início e de proceder a qualquer espécie de julgamento sobre o episódio. Uma das coisas que mais o impressiona no caráter paterno é justamente o poder de superação da culpa que lhe foi tantas vezes atribuída por parentes e amigos. Ele permanece no rio apesar de tudo. Isso só faz aumentar a culpa pessoal do enunciador, uma vez que teve coragem de condená-lo por não sentir culpa.” (TATIT, 2010, p. 116)



formularmos “pistas” da retirada do personagem para o rio. Além disso, sua permanência na terceira margem alarga-se na mesma atitude da partida, ou seja, no silêncio: “descrevendo que nosso pai nunca se surgia a tomar terra, em ponto nem canto, de dia nem de noite, da forma como cursava o rio, solto solitariamente” (ROSA, 2001, p. 81).

Nesse sentido, quando se lê o conto, produz-se um estranhamento ou desconforto diante do enredo de acordo com os afetos do enunciador, que nos coloca numa narrativa imersa em questões ilógicas e na incapacidade de julgamento acertado do pai. No início, o narrador postula breves comentários de juízo ético, talvez emaranhado no discurso da mãe e esposa aflita: “Cê vai, ocê fique, você nunca volte!” (Ibidem, p. 80); entretanto, qualquer capacidade de juízo perde-se à medida que o tempo passa.

O tempo, então, insere o enunciador no plano da culpa e da dúvida, mas eleva o pai à terceira margem: a possibilidade de manifestações do sublime. O homem eleva-se à margem onde o julgamento ético deixa de ser postulado como capacidade humana, pois o sujeito não mais parece emergir do humano, já que sua força ou projeto caminha para um crescimento moral em detrimento do físico<sup>10</sup>, como pensara Friedrich Schiller em *Do Sublime ao Trágico*: “Para o sentimento do sublime é absolutamente exigido, portanto, que nos vejamos completamente abandonados de todo meio de resistência físico e que busquemos auxílio, ao contrário, em nosso Eu não físico. Tal objeto tem de ser temível para nossa sensibilidade” (SCHILLER, 2011, p. 30).

Portanto, é possível considerar o emaranhado da dúvida desenvolvendo-se para o estranhamento em face da impossibilidade física de qualquer homem permanecer numa canoa, no alto do rio, sem comida ou vestimenta, como declara o filho: “Mas eu sabia que ele agora virara cabeludo, barbudo, de unhas grandes, mal e magro, ficado preto de sol e dos pelos, com aspecto de bicho, conforme quase nu” (ROSA, 2001, p. 83). O narrador expõe suas impressões em relação a suas incertezas, caminhando para a incapacidade do julgar, porque o grande feito do pai, realizado em silêncio, emaranha-se em uma atividade sobre-humana, isto é, em uma excelsa dedicação, seja qual for o motivo.

A narrativa finaliza sem resolução no que tange à explicação racional ou lógica, pois o pai não volta para a margem primeira ou para a segunda, símbolos da dialética racionalista, ficando na terceira – o único gesto ou expressão não se efetiva, ou é apenas uma ilusão dos

---

<sup>10</sup> “Para haver sublime é necessário, portanto haver, por um lado, sofrimento físico, por outro, resistência moral ao sofrimento. Para haver sublime é preciso que à impotência física corresponda a força moral. Como se o homem moral pudesse ser destruído fisicamente, mas não derrotado espiritualmente.” (MACHADO, 2006, p. 69)



conflitos internos do filho saudoso, que se habituara a permanecer numa eterna culpa diante do rio. Ao final da narrativa, o filho foge, e essa atitude concretiza a ausência da certeza, restando-lhe apenas falhas conjecturas no que tange ao objeto da dúvida. O filho corre, foge e, com ele, a lógica e a dialética racional:

Ele me escutou. Ficou de pé. Manejou remo n'água, proava para cá, concordado. E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto – o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por favor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. (Ibidem, p. 85).

### *Considerações Finais*

Benedito Nunes, em *Guimarães Rosa quase de cor: lembranças filosóficas e literárias*, afirma que a possibilidade de ler os textos do autor mineiro dá-se de variadas formas – espécie de método, no qual aplicamos os conceitos filosóficos na leitura de textos literários, sem desmerecimento de um ou outro.

A maneira que achamos conveniente para essa reflexão em torno de “A terceira margem do rio”, conto mais emblemático de *Primeiras estórias*, tem relação com o que Nunes chama de leitura instrumental. Assim, segundo Nunes, “O segundo modo, que chamaríamos de instrumental, utiliza-se, abstraindo a história da filosofia, de conceitos exponenciais, para elucidar as situações e os conflitos dos personagens” (NUNES, 2013, p. 270).

Nossa reflexão, portanto, desenvolve-se na possibilidade de lermos “A terceira margem do rio” a partir de conceitos filosóficos, pautas importantes da filosofia, como a lógica e a ética ocidentais, cuja clave encontra-se na dialética aristotélica.

Em *Primeiras estórias* podem-se ler os contos à luz das variadas formulações da filosofia que se adaptam ao sertão ficcional de Guimarães Rosa, como explicara Nunes ao mencionar o lugar ficcional como “Sertão-mundo”: “Mas quase sempre escalando o Sertão-mundo de que não saem. Por isso, nos textos de Rosa, o cômico e o trágico, o reles e o sublime, passam-se a céu aberto” (Ibidem, p. 274-275).





*Referências*

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Coordenação de António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2005.

\_\_\_\_\_. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Editora Edipro, 2005.

CUNHA, Betina R.R.da. *Um tecelão ancestral: Guimarães Rosa e o discurso mítico*. Belo Horizonte: Editora ANNABLUME, 2009.

COUTINHO, Eduardo. *Discursos, fronteiras e limites na obra de Guimarães Rosa*. In: A poética migrante de Guimarães Rosa. Organização de Marli Fantini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 365-378.

\_\_\_\_\_. *Grande sertão: veredas. Travessias*. São Paulo: É Realizações, 2013.

GOULART, Audemaro Taranto. *A insatisfação com a margem do rio*. In: Outras margens. Organização de Lélia Pereira Duarte e Maria Theresa Abelha Alves. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2001, pp. 07- 20.

LORENZ, G. *Diálogo com Guimarães Rosa*. In: ROSA, João Guimarães. Ficção completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. V.1. pp- 25-61.

MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

NUNES, Benedito. *Guimarães Rosa quase de cor: lembranças filosóficas e literárias*. In: A Rosa que é de Rosa: Literatura e Filosofia em Guimarães Rosa. Organização de Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2013, pp.267-278.

\_\_\_\_\_. *O dorso do tigre*. São Paulo: Editora 34, 2009.

ROSA, Guimarães. *Primeiras Estórias*. 15ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SCHILLER, Friedrich. *Do Sublime ao trágico*. Tradução de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à Literatura Fantástica*. Tradução de Maria Clara Correa Castello. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

TATIT, Luiz. *Semiótica à luz de Guimarães Rosa*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.



VALENTE, Luiz Fernando. *Mundivivências: leituras comparativas de Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: Editora UFMA, 2011.



*Artigo recebido em: 13/05/2018*

*Artigo aprovado em: 17/06/2018*

## **FEMINISMO ENQUANTO CRÍTICA**

**uma reflexão sobre a necessidade do retorno do feminismo à esquerda**

### **FEMINISM AS A CRITIC**

**a reflection about the necessity of the feminism's return to the left**

*Izabela Loner Santana<sup>1</sup>*

*([izabelalonersantana@gmail.com](mailto:izabelalonersantana@gmail.com))*

#### **RESUMO**

Este artigo tem por objetivo refletir sobre a necessidade de o movimento feminista atual articular-se novamente com a esquerda política. Tal movimento, tanto de reflexão quanto de articulação, faz-se necessário uma vez que, como aponta Fraser, o feminismo vive uma situação delicada, no qual suas bandeiras foram cooptadas pelo neoliberalismo vigente, ressignificando sua luta e impedindo que esta alcance, em verdade, seu objetivo primeiro, a emancipação da mulher no meio social atual.

**Palavras-chave:** Feminismo; esquerda; política.

#### **ABSTRACT**

This article aims to reflect on the need for the current feminist movement to articulate once again with the political left. This movement, both in terms of reflection and articulation, is necessary since, as Fraser points out, feminism lives a delicate situation, in which its flags were co-opted by the prevailing neoliberalism, resignifying its struggle and preventing it from reaching, in fact, its first objective, the emancipation of women in the current social environment.

**Key words:** feminism; left; politics.

#### *Colocando a questão*

Pensando a partir do trabalho de Nancy Fraser e da tradição crítica, este artigo tem como objetivo mostrar os diversos momentos da história nos quais a luta feminista aproximou-se ou não da luta contra o capital.

---

<sup>1</sup> Graduanda no bacharelado em Filosofia e em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0491287669927680>.



Tal movimento se faz necessário para que possamos entender a necessidade atual de uma nova articulação entre o feminismo e a esquerda. Esse caminho será proposto e percorrido através de teóricos centrais dessa história, a saber, Engels, com uma primeira interpretação da opressão feminina dentro de um horizonte teórico marxista, e Beauvoir, com uma crítica ao reducionismo realizado pelos marxistas ao tentarem entender tal opressão apenas enquanto decorrente da questão econômica. Essa crítica à redução economicista, somada à perda de fé no marxismo e à globalização, possibilitará a ascensão daquilo que Fraser denomina em seus textos como o paradigma do reconhecimento em lugar do paradigma de redistribuição, pautado pelo marxismo.

Com a substituição quase total de paradigmas nas lutas sociais, principalmente na luta feminista, será argumentado o quanto isso traz um entrave à própria luta, uma vez que a impossibilita de alcançar os próprios fins que a mobilizaram. Será apresentada então, a partir de Fraser, a necessidade de uma luta feminista transformadora e à esquerda, não mais afirmativa ou reformista.

### *1. A emancipação da mulher dentro de um horizonte de sentido marxista*

Desde a Revolução Industrial inglesa e a partir dos escritos marxianos, as opressões presentes na sociedade passaram a ser entendidas pela chave do trabalho, tendo o paradigma de opressão e injustiça gravitando ao redor da questão de classe e da esfera econômica. Dentro dessa concepção de opressão, alcançar a emancipação seria alcançar uma melhor redistribuição social dos bens produzidos e o fim da exploração decorrente do trabalho assalariado.

Apesar de ter inaugurado teoricamente esse paradigma de emancipação e de ter a intenção de abarcar toda a realidade e a injustiça social, a teoria marxiana não tematizou diversas opressões, como as relacionadas a nacionalidade, etnicidade, raça, sexualidade e gênero.

A primeira vez que a opressão feminina foi tematizada no horizonte teórico marxista foi com o livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) de Engels, no qual, pondo em diálogo o materialismo histórico e a antropologia, o autor tenta reconstruir cada período histórico da humanidade, olhando para os diversos processos de produção e reprodução da vida e buscando entender como essas ações moldavam e constituíam as sociedades humanas.



Para descrever as fases pré-históricas da humanidade, Engels usa da investigação realizada pelo etnólogo Lewis Henry Morgan, que nomeia os estágios das formações sociais como “selvageria”, “barbárie” e “civilização”, os quais correspondem, respectivamente, às formações sociais dos caçadores-coletores, seguidos pelos agricultores e domesticadores de animais e, por fim, pelos povos urbanos e de artesanato desenvolvido, inclusive o de metais.

Em seu trabalho, Engels afirma e argumenta que na passagem da selvageria para a barbárie, com o fim do “comunismo primitivo”, surgem a opressão de classe, por conta da propriedade privada, e a opressão entre os sexos, por conta da subordinação da mulher ao direito paterno como forma de garantir a transmissão da propriedade.<sup>2</sup> Portanto, as duas opressões surgem por conta do advento da propriedade privada.

Tais formas de opressão nascem devido ao surgimento do excedente social que fora apropriado de forma desigual pela sociedade; disso decorreu uma partilha também desigual das tarefas de produção e reprodução da espécie entre os gêneros. Nessa nova formação social, coube à mulher as funções de criação da família e da casa, da reprodução da vida, longe da “indústria social” – situação essa que diverge muito da sociedade caçadora e coletora anterior, uma vez que nesta as mulheres, apesar de já se ocuparem da manutenção e do cuidado do lar e da família, viviam em condições similares aos homens e eram importantes fornecedoras de comida e artesanato, o que lhes concedia valor na reprodução e produção social.

O diagnóstico elaborado por Engels em seu livro é que a mulher é submetida ao poder masculino por conta da divisão do trabalho ocorrida nos tempos primevos da civilização, isto é, quando o homem, por conta de sua força e por não ter a capacidade reprodutiva, sai para a caça, enquanto a mulher se limita ao trabalho doméstico – sendo este segundo menos valorizado na sociedade, por ser responsável pela reprodução da vida e não pela produção social.

Essa condição, há muito definida, apenas será superada quando o sexo feminino entrar na atividade pública; ou seja, a mulher só terá chance de se emancipar quando participar da produção social, e essa emancipação só será possível dentro da indústria moderna, que neutraliza a diferença biológica entre homens e mulheres, democratizando assim a atividade do trabalho e permitindo que ambos realizem as mesmas tarefas. A partir desse momento, possibilitado pelo avanço técnico, o destino da emancipação feminina e do socialismo estão

---

<sup>2</sup> Tratando-se aqui de uma reconstrução do argumento e da exposição de Engels em sua obra, o texto manterá seu vocabulário, podendo, por vezes, afastar-se dos termos alinhados com aquilo que hoje se compreende como teoria feminista – a título de exemplo, “opressão entre os sexos” em vez de “opressão de gênero”.



unidos, pois o mesmo desenvolvimento da economia que libertará a mulher libertará também o proletariado.

Em resumo, o problema da opressão da mulher reduz-se, para Engels e para grande parte do pensamento marxista, a sua capacidade de trabalho; quando isso for neutralizado pelo socialismo, não haverá mais homens e mulheres – ou seja, diferenças entre os sexos masculino e feminino –, apenas trabalhadores iguais entre si. Assim, com a entrada da mulher no setor produtivo, deixarão de existir as diferenças entre os sexos, existindo apenas a diferença entre burgueses e proletários, apagando-se as diferenças e desigualdades entre os sexos em detrimento das diferenças de classe.

Simone de Beauvoir, em seu livro *O segundo sexo*, mais especificamente em seu capítulo terceiro, “O ponto de vista do materialismo histórico”, interpreta a tradição do materialismo histórico como enunciadora de muitas verdades importantes sobre o ser humano, que, conseqüentemente, colaboram com a compreensão do indivíduo feminino e de sua condição de opressão. Uma das contribuições dessa tradição é a noção de que a humanidade não é uma mera espécie animal, mas uma realidade histórica. “A sociedade humana é uma *anti-physis*: ela não sofre passivamente a presença da Natureza, ela a retoma em suas mãos. Essa retomada de posse não é uma operação interior e subjetiva; efetua-se objetivamente na *práxis*” (BEAUVOIR, 2009, p. 83).

Considerando tal afirmação ao olhar para a situação da mulher, esta não pode ser definida apenas por um organismo sexuado, por seus dados biológicos, pois a consciência que ela adquire de sua condição feminina não é definida pela diferença sexual, mas, assim como o ser humano em geral, ela toma consciência de seu lugar a partir do curso da história, que depende da estrutura econômica da sociedade. Assim, os fatos biológicos não são suficientes para explicar a condição feminina, uma vez que assumem um novo valor quando inseridos em um contexto econômico e social:

Assim, a mulher não poderia ser considerada apenas um organismo sexuado: entre os dados biológicos só têm importância os que assumem, na ação, um valor concreto; a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida unicamente pela sexualidade. Ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade, estrutura que traduz o grau de evolução técnica a que chegou a humanidade. (BEAUVOIR, 2009, p. 83)

Para a filósofa, considerada a realidade social e econômica enquanto fundamental para a compreensão do ser humano e da mulher – ponto convergente entre sua filosofia existencialista e a tradição marxista –, é preciso entender o “lugar”



feminino que impossibilita a mulher de realizar-se como sujeito, a situação feminina que impede a transcendência desses seres; movimento necessário, uma vez que, para a filósofa, a feminilidade no meio social tal como foi historicamente construído exige imanência, posição secundária, de objeto perante o sujeito homem. Cabe, portanto, refletir: quais têm sido os obstáculos para que a mulher se coloque como sujeito? O que vem impedindo a mulher de entender-se e ser sujeito? O que prende a mulher à condição de objeto? Isso se contornaria apenas com a entrada feminina no mercado de trabalho? O desenvolvimento técnico traria emancipação para a mulher de sua condição de objeto?

A relação sexual que une a mulher ao homem não é a mesma que ele mantém com ela; o laço que a prende ao filho é irredutível. Ela não foi criada unicamente pela ferramenta de bronze: a máquina não basta para a abolir. Reivindicar para ela todos os direitos, todas as possibilidades do ser humano em geral não significa que se deva deixar de enxergar sua situação singular. E para conhecê-la é preciso ir além do materialismo histórico que só vê no homem e na mulher entidades econômicas. (BEAUVOIR, 2009, p. 90)

166 Assim, apesar de ver no materialismo histórico grandes ganhos para a compreensão da condição feminina, Beauvoir vê nele também limites, pois o poder exercido pelo homem sobre a mulher está longe de ser meramente distributivo. Esse poder exercido entre os sexos está na relação e não na distribuição, pois, enquanto as atividades ditas masculinas são entendidas sempre como ativas e racionais, ligadas a certa autonomia e liberdade, as atividades entendidas como femininas têm muito mais a ver com o cuidado, com a sensibilidade, com um negar-se e ser passivo. Tal divisão confere ao ser feminino uma situação na qual não é sujeito, mas objeto, atrelado de forma necessária à posição de Outro, de Alteridade. Logo, ou se é sujeito, ou se é mulher, uma vez que não é possível ser ambos simultaneamente; um exclui o outro de forma necessária.

A limitação do materialismo histórico, na visão de Beauvoir, está em ver a mulher apenas como classe econômica, entender que ela só está em posição de opressão e desigualdade por não participar de forma igual no processo de produção social. A síntese de Engels é limitada, pois abafa os problemas mais importantes ao considerar que o pivô de toda a história está na passagem do regime comunitário ao da propriedade privada, não indicando como isso se deu nem como a propriedade privada acarretou necessariamente a escravização da mulher, não explicitando as origens do interesse que prende o homem à propriedade.

A elaboração teórica de Engels é tida como superficial e possuidora de descobertas contingentes. Para a filósofa, é impossível entender de forma plena a



mulher e sua condição se não se sair da tradição do materialismo histórico, uma vez que ele sozinho não responde às questões de gênero. É preciso alargar o horizonte teórico, combinar os saberes da tradição marxista e suas reivindicações com outras teorias e desigualdades, para tornar mais integral e potente a luta em favor a emancipação da mulher, tanto em relação à dominação masculina quanto ao capital.

Em suma, Beauvoir aponta para a falta de uma dimensão para além do econômico ao se analisar a opressão feminina; ou seja, ela vê no diagnóstico de Engels um reducionismo por olhar apenas para a dimensão econômica da opressão, a qual deve ser entendida juntamente com outras esferas sociais. Isso leva a refletir se o paradigma do trabalho elaborada a partir da tradição marxista é suficiente ou não para a emancipação feminina:

A exposição de Engels permanece, portanto, superficial e as verdades que descobre parecem-nos contingentes. É que é impossível aprofundá-las sem sair fora do materialismo histórico. Este não pode fornecer soluções para os problemas que indicamos, porque tais problemas interessam o homem na sua totalidade e não essa abstração que se denomina *homo oeconomicus*. (BEAUVOIR, 2009, p. 86)

167 A crítica feita por Beauvoir ao materialismo histórico não é exclusiva; diversos autores e autoras que tematizam gênero ou outras questões relacionadas às assimetrias sociais apontam a falta da dimensão cultural na visão marxista de injustiça e opressão. Tal crítica tampouco é feita apenas teoricamente, uma vez que os próprios agentes sociais, em sua experiência de opressão, buscam fora da questão da redistribuição sua emancipação.

A lacuna existente no paradigma de injustiça distributiva faz o feminismo surgir enquanto crítica ao reducionismo economicista realizado pela corrente marxista ao tentar entender as desigualdades existentes na sociedade, uma vez que tal corrente busca compreender todas as injustiças a partir do conflito entre as classes, desconsiderando outros aspectos que geram assimetrias e sofrimento.

## 2. *Entre a redistribuição e o reconhecimento*

Nancy Fraser, em seu texto “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”, publicado primeiramente em 1995, diagnostica a mudança de paradigma de injustiça social da redistribuição ao reconhecimento. Essa





mudança responderia, talvez, ao reducionismo economicista sofrido pelas diversas lutas sociais que não se encaixavam na luta de classes, mas acabou mudando de um paradigma falho a outro igualmente incompleto, além de abandonar por completo lutas pela redistribuição e pelo igualitarismo:

A luta pelo reconhecimento tornou-se rapidamente a forma paradigmática de conflito político no fim do século XX. Demandas por “reconhecimento das diferenças” alimentam a luta de grupos mobilizados sob bandeiras de nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. Nesses conflitos “pós-socialistas”, identidades grupais substituem interesses de classe como principal incentivo para mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como o remédio para injustiças e objetivo da luta política. (FRASER, 2001, p. 245)

Para Fraser, o paradigma que norteava as lutas sociais foi modificado com a entrada da modernidade na era pós-socialista por conta de duas questões principais: (1) o fim da esperança na teoria e prática marxista, devido ao fracasso da União Soviética e de seu socialismo real; e (2) a ampliação da globalização, com as imigrações em massa e com o desenvolvimento de novas tecnologias direcionadas ao transporte e à comunicação, que potencializaram as diferenças culturais e identitárias existentes entre as diversas sociedades, até então não percebidas ou tematizadas, fazendo-as mais visíveis ao debate político.

Desde o século XIX, com o fenômeno da Primeira Revolução Industrial, a principal forma de luta social se dava em busca da redistribuição dos bens produzidos de forma coletiva e social para toda a sociedade, luta essa movida pelo conflito e tensão constantes entre as classes. As principais formas de injustiça questionadas eram de caráter socioeconômico, fundadas na estrutura político-econômica, correspondentes à exploração, à alienação do trabalho, à marginalização econômica e à privatização de bens materiais necessários para a vida e sua reprodução.

Na era pós-socialista, por conta das especificidades acima descritas, a injustiça não mais gravita ao redor da questão da classe, mas sim de diversos eixos de diferença inter-relacionados, contestando uma série de injustiças sobrepostas e conflitantes, mas dentro das quais se destacam as reivindicações relacionadas a identidades de determinados coletivos sociais. Essas reivindicações predominantes, centradas no conceito de identidade, buscam combater uma injustiça de matriz cultural ou simbólica, enraizada em padrões sociais de representação. Em suma, enquanto o primeiro paradigma, chamado por Fraser de redistributivo, visa à reestruturação político-econômica para sanar as injustiças de



caráter econômico, o segundo, paradigma de reconhecimento, busca uma transformação na cultura ou na rede simbólica que estrutura a vida social.

Porém, nessa mudança de paradigma há um perigo, pois, apesar da crescente demanda pelo reconhecimento das diferenças dentro do âmbito da luta política e social, a desigualdade econômica persiste; ou seja, enquanto as desigualdades aumentam em todas as variáveis, a econômica também aumenta – porém, a luta contra ela vem diminuindo e perdendo espaço. Isso também aponta para uma contradição entre as políticas demandadas por lutas pautadas no reconhecimento e as pautadas pela redistribuição, pois, enquanto a primeira busca afirmar as diferenças das diversas identidades (de gênero, sexuais, étnicas, raciais, nacionais) e afirmá-las (quebrando padrões culturais de sujeição e submissão e estereótipos e dando visibilidade a práticas representacionais, comunicativas e interpretativas, por exemplo), a segunda busca minar essas diferenciações e tornar todos iguais, como em um mundo sem classes:

Nenhuma dessas duas instâncias é adequada. Ambas são atacadistas e sem nuances. Em vez de simplesmente endossar ou rejeitar toda a simplicidade da política da identidade, devemos encarar isso como uma nova tarefa intelectual e prática, uma teoria que identifique e defenda apenas versões da política cultural da diferença que possa ser coerentemente combinada com a política social de igualdade. (FRASER, 2001, p. 246)

169

Nisso aparece o dilema nomeado pela filósofa norte-americana como “dilema de redistribuição/reconhecimento” (FRASER, 2001, p. 254.), encontrado com a observação da dificuldade de combinar as duas formas de reivindicação, pois as opressões dificilmente estão polarizadas em apenas uma das formas de injustiça. Há pessoas, grupos sociais e coletividades sujeitas a ambas, tanto à injustiça cultural como à econômica, precisando tanto de redistribuição quanto de reconhecimento. Nesse caso, teriam de reivindicar e negar suas especificidades e diferenças simultaneamente.

Um dos casos de opressão e injustiça que se encaixam e estão vinculadas a ambas as categorias de injustiça é a desigualdade de gênero, uma vez que a opressão das mulheres é tocada tanto pela estrutura econômico-política quanto pela cultural-valorativa, sofrendo assim injustiças econômicas e culturais simultaneamente. Nessa situação, é necessário lançar mão de medidas ou, como denomina Fraser, remédios não apenas distributivos ou de reconhecimento, mas ambos de maneira simultânea.

Para pensar soluções/remédios para essas injustiças, Fraser afirma haver dois caminhos/remédios tanto às injustiças de reconhecimento quanto às injustiças de redistribuição: remédios afirmativos e remédios transformativos. Enquanto os



remédios afirmativos têm como objetivo curar/corrigir resultados indesejáveis de arranjos sociais sem perturbar a estrutura que os gera, os transformativos buscam não só corrigir, mas também reelaborar e transformar a estrutura que produz e reproduz tais injustiças. Outra diferença entre esses dois tipos de remédios é que, enquanto os afirmativos tendem a promover uma diferenciação entre os grupos, os transformativos tendem a desestabilizar ou negar as diferenças, de maneira a miná-las.

Assim, Fraser reflete sobre remédios afirmativos e remédios de transformação para a redistribuição e para o reconhecimento, e elabora quatro tipos de remédio. Entre os afirmativos, ela disserta sobre o Estado de Bem-Estar Social para a questão da redistribuição – por fazer realocações superficiais dos bens existentes, tal Estado apoia a diferenciação entre as diferentes coletividades, mas também pode levar a uma situação de não reconhecimento. Quando se volta ao multiculturalismo, aborda a injustiça de reconhecimento, que realoca, em vez de bens, respeito às identidades, apoiando a exaltação das diferenças entre as coletividades. Dentro dos remédios transformativos, tem-se o socialismo, reestruturando as relações de produção para lidar com a injustiça de redistribuição, e a desconstrução, reestruturando as relações de reconhecimento. Ambos convergem ao eliminar, ou ao menos desestabilizar, as diferenciações entre os grupos, diminuindo, segundo Fraser, as formas de reconhecimento.

Pensando a partir desses remédios principais para os dois tipos de injustiça, pode-se perceber que o multiculturalismo está para o Estado de Bem-Estar Social como a desconstrução é análoga cultural do socialismo, por conta das convergências no desdobramento de cada um dos quatro. Assim, pode-se perceber também uma possível compatibilidade entre essas estratégias e avaliar quais pares de remédio trabalham com propósitos cruzados quando usados e aplicados simultaneamente.

Para entender qual par de remédios é o mais adequado para nortear as demandas da luta feminista, Fraser trabalha ambos na quarta parte de seu texto. Para ela, a redistribuição afirmativa combinada com o reconhecimento afirmativo seria baseada em um esforço para assegurar uma parcela de trabalhos existentes e de educação para as mulheres, sem considerar a natureza e o número desses trabalhos, sob o olhar da redistribuição. Já para a injustiça ligada à questão do reconhecimento, Fraser afirma que as medidas afirmativas correspondem à inclusão e disseminação de um feminismo cultural, garantindo uma maior igualdade simbólica ao reavaliar e reafirmar a feminilidade, buscando exaltar o gênero, o sexo e as características a este imputadas, o que não mexeria com o código de gênero binário.

Após tal momento do texto, pode-se pensar se esses remédios afirmativos realmente saem do dilema redistribuição/reconhecimento ou apenas curam seus



sintomas sem tratarem da estrutura que causa a opressão, que reproduz as injustiças. Afinal, a redistribuição afirmativa não estaria afetando em nível profundo e estrutural a economia definida na divisão desigual dos gêneros, fazendo assim apenas realocações superficiais continuamente, sublinhando cada vez mais essa diferenciação. As consequências da redistribuição afirmativa podem ser percebidas também no remédio afirmativo para o reconhecimento, pois, ao reafirmar constantemente a especificidade feminina, não se toca no binarismo sexista, que é o que produz essas injustiças.

Por outro lado, Fraser vê um caminho mais promissor quando a redistribuição transformativa é combinada com o reconhecimento transformativo. A redistribuição transformativa viria com o feminismo socialista ou a socialdemocracia feminista; já o reconhecimento transformativo seria alcançado pela desconstrução feminista, que buscaria dismantlar o androcentrismo, desestabilizando assim as dicotomias de gênero. Como já visto, esse par acabaria tanto com o núcleo da desigualdade na redistribuição, por optar por um caminho socialista e democrático, quanto com a raiz da injustiça relacionada ao reconhecimento, por quebrar a dicotomia binária que o reproduz.

Assim, fica claro que há mais potencial em remédios transformativos – que mexem com a estrutura, núcleo, raiz das injustiças, que buscam uma reestruturação social tanto na dimensão político-econômica quanto nas relações entre os indivíduos –, do que nas reformas e nas afirmações. “Assim, a interseção de classe, ‘raça’, gênero e sexualidade intensifica a necessidade de soluções transformativas, o que torna a combinação entre socialismo e desconstrução ainda mais atraente.” (FRASER, 2001, p. 281)

Com essa conclusão, Fraser também chama a atenção à necessidade da volta do feminismo à esquerda, uma vez que a reforma liberal não solucionaria por completo a injustiça, mas apenas tentaria neutralizar seus sintomas, ainda reproduzindo estruturas injustas, tanto em questões simbólicas quanto econômicas relacionadas ao gênero.

Após essa exposição sobre o texto de Fraser, pode-se perceber um deslocamento da luta e da teoria feministas. Se elas nascem enquanto crítica ao reducionismo economicista do marxismo – não o negando, mas buscando alargar seu entendimento de opressão –, ao buscar uma introdução de uma dimensão cultural reduziram-se ao polo oposto, abarcando apenas questões simbólicas, culturais, de reconhecimento.

### *3. A segunda onda do feminismo e o entrelaçamento de dois paradigmas de emancipação*



Esse deslocamento da luta feminista em relação ao imaginário socialista e ao igualitarismo marxista é tratado em outro texto de Fraser, intitulado “O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história”, de 2002. Nesse texto, a filósofa propõe situar a trajetória da segunda onda do feminismo dentro da história do modo de produção capitalista.

A história da relação entre o capitalismo e o feminismo é dividida por ela em três momentos: um de reação a uma ordem social vigente; um no qual o feminismo teve certa convergência e suas bandeiras foram absorvidas pelo neoliberalismo; e um terceiro, no qual o feminismo volta a ser um movimento de resistência, com novas bandeiras e não convergente com o estado do capitalismo.

Essa reconstituição da história do feminismo perpassada pela do capitalismo é feita por Fraser visando a recuperar uma teoria e uma prática feminista socialista que, para ela, ainda é a “melhor esperança para esclarecer as perspectivas de justiça de gênero na atualidade” (FRASER, 2009, p. 13).

Para a autora, a segunda onda do movimento feminista aparece dentro do que ela chama de capitalismo organizado pelo Estado, no fim do século XX, período pós-guerra no qual se materializou o Estado de Bem-Estar Social. Ele surge nesse momento como um movimento de resistência não só à injustiça de gênero, mas intrinsecamente ligado à luta da esquerda anti-imperialista contra algumas das características necessárias a esse Estado de Bem-Estar Social. Para a filósofa, a novidade dessa onda é o entrelaçamento de várias dimensões de injustiça, submetendo o capitalismo a uma crítica e um exame multifacetado.

Um dos principais alvos das feministas da segunda onda estava no economicismo do Estado. A visão economicista compreendia todas as questões sociais em uma visão baseada em termos distributivos, que buscava apenas, para a solução das injustiças, uma distribuição melhor dos bens, o que marginalizava outras dimensões, locais e eixos de injustiça. Assim, elas buscavam ampliar o conceito de injustiça para abranger mais desigualdades além das econômicas.

Outra característica estatal que era alvo da luta na segunda onda era o androcentrismo. Com isso, tinha-se no trabalhador masculino e branco o tipo ideal de cidadão, para o qual todas as políticas públicas eram elaboradas. Ele era visto como aquele que devia garantir de forma integral o salário familiar, o meio pelo qual se buscava uma distribuição menos desigual. Isso, contudo, reforçava a desigualdade de gênero por reforçar a autoridade



dos homens, menosprezando assim os trabalhos não remunerados de cuidado e atenção na família e de reprodução do lar, majoritariamente desempenhados por mulheres.

Já o estatismo, outro ponto criticado pela segunda onda, era criticado por difundir um *ethos* tecnocrático, que gerou uma sociedade distante da política, uma cultura apolítica, tornando os cidadãos verdadeiros recipientes passivos de serviços e políticas estatais. Isso levantou uma reação no movimento feminista, uma vez que este tentou entrar no jogo, transformando as instituições em agências que promoveriam justiça de gênero. A última característica estatal levantada por Fraser que era objeto de crítica é o westfalianismo, fruto da organização feita pelo capitalismo de um Estado dividido em muitas unidades territoriais, o que truncaria o alcance da justiça.

Analisando as características centrais da segunda onda do feminismo, percebe-se a pluralidade de bandeiras que o movimento buscou abarcar e unir à luta de gênero. Pensando isso à luz da argumentação anterior – a qual afirmava que o movimento buscava uma ampliação da concepção de opressão social dentro da esquerda marxista –, vê-se um avanço, pois, junto à crítica às opressões de classe, tem-se uma reflexão sobre as assimetrias relacionadas ao gênero.

Porém, após o levante da segunda onda do feminismo, o capitalismo passou por um processo de readaptação, refazendo-se, como lhe é próprio em épocas de ruptura histórica, absorvendo e ressignificando as críticas a ele feitas e legitimando, assim, uma nova forma de capitalismo.<sup>3</sup> A reformulação pós-fordista criou um novo período desse sistema de produção, denominado pela autora de “neoliberalismo”, que, diferente do Estado organizado que buscava domesticar o mercado pela política, agora tinha uma política domesticada pelo mercado.

Nessa nova condição, a luta feminista prosperou e o que tinha nascido como um movimento contracultural tornou-se um fenômeno de massa. A afinidade entre o neoliberalismo e as bandeiras feministas levantadas pela segunda onda permitiu sua cooptação. O surgimento do neoliberalismo mudou drasticamente o solo no qual a luta operava, ressignificando as ideias feministas:

Curiosamente, a segunda onda do feminismo prosperou nestas novas condições. O que tinha começado como um movimento contracultural radical estava agora a caminho de se tornar um fenômeno social de massa de base ampla. Atraindo partidários de todas as classes, etnias, nacionalidades e ideologias políticas, as ideias feministas penetraram em todos os cantos escondidos da vida social e transformaram a ideia que todos os afetados tinham de si mesmos. O efeito não foi apenas ampliar imensamente as fileiras de ativistas, mas também

---

<sup>3</sup> Tese presente em BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.



transformar as visões de senso comum de família, trabalho e dignidade. (FRASER, 2009, p. 22-23)

Tal ressignificação da crítica feminista pode ser vista na mudança de paradigma das lutas sociais da redistribuição ao reconhecimento, o que pressionou a segunda onda a se tornar uma variante da política de identidade, que, apesar de progressista, foca tanto o aspecto cultural que acaba marginalizando a luta pela redistribuição. Assim, o que havia começado como um corretivo necessário contra o economicismo unilateral tornou-se um culturalismo unilateral. Trocou-se um paradigma falho por outro igualmente restrito, o que foi muito bem-vindo pelo neoliberalismo, por ajudar no processo de repressão da demanda por igualitarismo social:

Além disso, o momento não poderia ter sido pior. A volta para o reconhecimento se encaixou muito nitidamente com um neoliberalismo em ascensão que não queria nada mais do que reprimir toda a memória de igualitarismo social. Assim, as feministas tornaram absoluta a crítica da cultura precisamente no momento em que as circunstâncias requeriam atenção redobrada à crítica da economia política. Conforme a crítica se fragmentava, além do mais, a tendência cultural se tornava separada não apenas da tendência econômica, mas também da crítica do capitalismo que as integrara anteriormente. (FRASER, 2009, p. 24)

174 A crítica ao androcentrismo feita pelas feministas foi bem utilizada pelo neoliberalismo, pois elaborou a crítica do avanço feminino em relação ao tipo ideal social, que era anteriormente o homem assalariado. Em vez de valorizar outros âmbitos não assalariados, integrou as mulheres à condição precária de trabalho dentro do sistema capitalista, assim como já o fazia com os homens. Além de impor a lógica do mercado de trabalho às mulheres, o neoliberalismo acabou com o salário suficiente à família, pregando a nova norma da família composta por dois assalariados, em uma realidade de níveis salariais decrescentes e não suficientes, afirmando ser isso um avanço na questão de justiça de gênero.

Assim, Fraser começa a refletir sobre o que possibilitou que o neoliberalismo fizesse uso das bandeiras feministas e até se promovesse com elas. Para a filósofa, isso ocorre com a fragmentação da luta social e política, pois, se em sua origem o feminismo da segunda onda lutava contra diversos tipos de injustiça e opressão, com a reelaboração do capitalismo a luta se fragmentou e a crítica feminista sofreu a incorporação à ordem social neoliberal. Em suma, a separação das lutas e da crítica social que as integrava findou com a esperança de emancipação da segunda onda feminista.



*A necessidade de um feminismo à esquerda*

A partir dessa reflexão sobre as convergências entre neoliberalismo e feminismo, Fraser afirma que um novo momento do capitalismo está para surgir, devido à crise financeira global, momento esse de uma nova ordem econômica, política e social. Nessa nova ordem que surge, o feminismo terá grande importância enquanto movimento social que construirá um novo discurso emancipador, buscando ampliar a consciência histórica para começar a operar em um novo solo, não ocupado pelo antigo discurso que se despreendeu do movimento. Para isso, nada mais fértil que a volta à esquerda, costurando novamente todas as lutas sociais, buscando uma reestruturação verdadeira da sociedade de forma integral:

O objetivo, certamente, não é largar a luta contra a autoridade masculina tradicional, a qual permanece um momento necessário da crítica feminista. É, pelo contrário, romper a passagem fácil de tal crítica para seu duplo neoliberal – sobretudo reconectando as lutas contra a sujeição personalizada à crítica a um sistema capitalista, o qual, ainda que prometa liberação, de fato substitui um modo de dominação por outro. (FRASER, 2009, p. 30)

175

Deve-se pensar novamente as principais críticas que a segunda onda elaborou em sua origem. O feminismo deve começar a pensar novamente o anti-economicismo, reconectando-se à crítica ao capitalismo e buscando novamente lutar contra as injustiças de redistribuição. Quanto ao anti-androcentrismo, para Fraser, o feminismo deve militar por uma descentralização do trabalho assalariado, valorizando as atividades desmercantilizadas, como a reprodução do lar. O anti-estatismo, por sua vez, deve ser revisto a fim de reivindicar a democracia participativa, militando por uma nova organização do poder político e não mais tentando infiltrar-se no modelo já vigente – rompendo, assim, com a identificação exclusiva com uma comunidade política, o que também lidaria com a questão westfaliana.

Com o próximo rompimento na história capitalista apontado por Fraser, o feminismo deve ressurgir novamente enquanto crítica, não mais permitindo sua cooptação pelo neoliberalismo. Se seu momento mais fértil foi junto à esquerda e a saída para o dilema redistribuição/reconhecimento só é possível a partir do socialismo ou da socialdemocracia feminista, o movimento tem de ocupar novamente esses lugares e essas lutas enquanto crítica o paradigma de injustiça atual, pautado apenas em questões simbólicas ou culturais – algo análogo ao que fez ao paradigma produtivista.





Deve, portanto, elaborar um novo paradigma de injustiça para funcionar ainda dentro do imaginário socialista, mas que tanto inclua as atuais demandas por reconhecimento quanto faça ressurgir uma forte luta redistributiva. Somente assim as mulheres serão de fato livres e alcançarão sua emancipação nos diversos âmbitos nos quais são oprimidas.



*Referências*

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. São Paulo: Nova Fronteira, 2009.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé. *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001, p. 245-282.

\_\_\_\_\_. Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. In: *Mediações*, v. 14, n. 2, 2009, p. 11-33.



*Artigo recebido em: 13/05/2018*

*Artigo aprovado em: 10/07/2018*

## O ENSINO DE FILOSOFIA E O DESENVOLVIMENTO DA AUTONOMIA

Uma proposta de prática pedagógica para o Ensino Médio

## TEACHING OF PHILOSOPHY AND THE DEVELOPMENT OF THE AUTONOMY

A proposal of a pedagogic practice for High School

*Rafael Batista<sup>1</sup>*

*([rafaelbatistafilosofia@gmail.com](mailto:rafaelbatistafilosofia@gmail.com))*

### RESUMO

Este trabalho pretende pensar o ensino de filosofia no ensino médio associado ao desenvolvimento da autonomia em termos kantianos. A partir disso, tem por objetivo propor uma prática pedagógica sobre filosofia política que esteja alinhada à fundamentação teórica.

**Palavras-chave:** ensino de filosofia política; autonomia; filosofia no ensino médio.

### ABSTRACT

This work intends to think the teaching of philosophy, in High School, associated with the development of autonomy in Kantian terms. From this, the objective is to propose a pedagogic practice on Political Philosophy, which is aligned to the theoretical grounding.

**Key words:** teaching of political philosophy; autonomy; philosophy in high school.

### *1. A filosofia no ensino médio e suas possibilidades*

A filosofia como componente curricular da educação básica sempre viveu uma situação desafiadora em nosso país. Entre idas e vindas no currículo oficial da educação básica, destaca-se sua eliminação no período pós-1964, em virtude de sua natureza crítica, sendo retirada pela reforma empreendida pela Lei nº 5.692/71. Em julho de 2006, a Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação aprovou o Parecer CNE/CEB nº 38/2006,

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0862929689910078>.



propondo a inclusão das disciplinas de Filosofia e Sociologia. Efetivamente, seu retorno é marcado pela promulgação da Lei Federal nº 11.684, de 2 de junho de 2008, acrescentando o Inciso V ao Artigo 36 da Lei de Diretrizes e Bases (LDB): “serão incluídas a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio”. Passados alguns anos, um novo cenário de instabilidade paira sobre a presença da disciplina de Filosofia na educação básica, agora instituída por meio da obrigatoriedade de “estudos e práticas” no Ensino Médio, perdendo a caracterização de componente curricular obrigatório – mudança instituída pela Medida Provisória MPV nº 746/2016. O cenário é incerto, pois a presença e os rumos do trabalho com filosofia no ensino médio ainda serão definidos, após a homologação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), pelas redes de ensino.

É válido observar que essa crise instaurada no ensino de filosofia no Brasil é efeito de uma crise mundial que se materializa em um projeto restritivo para a área das humanidades.

Tanto no ensino fundamental e médio como no ensino superior, as humanidades e as artes estão sendo eliminadas em quase todos os países do mundo. Consideradas pelos administradores públicos como enfeites inúteis, num momento em que as nações precisam eliminar todos os elementos inúteis para se manterem competitivas no mercado global, elas estão perdendo rapidamente seu lugar nos currículos e, além disso, nas mentes e nos corações dos pais e filhos. (NUSSBAUM, 2015, p. 4)

Diante desse cenário, intensifica-se a necessidade de compreender o papel da filosofia na educação básica e sua contribuição para a formação de jovens e adolescentes. Acredita-se comumente que a filosofia ajuda na emancipação do jovem estudante, construindo um sujeito com autonomia de pensamento – papel este que não é exclusivo da filosofia, mas que é esperado de sua presença na educação básica. Associada a isso, há a necessidade implícita, nessa etapa do ensino, de que ocorra uma conexão dos conteúdos específicos com a vida do estudante, de modo que os conceitos estudados façam sentido e ressignifiquem a experiência e a visão de mundo do jovem.

Dado o presente contexto, é importante refletir sobre o que se espera da filosofia: o ensino de filosofia na educação básica é capaz de promover a autonomia de pensamento e estabelecer conexões entre a vida e os conceitos filosóficos? O que se quer com este trabalho é esboçar algumas possibilidades de contribuição do ensino de filosofia para a formação na educação básica e, partindo disso, pensar estratégias e práticas que estejam alinhadas com essas possibilidades.



## 2. Educação como autonomia em Kant

Para o presente trabalho, é válida uma reflexão de Kant sobre a educação, a partir de ideias que contribuíram para o estabelecimento da educação na sociedade moderna. Buscar-se-á uma análise de sua obra *Sobre a pedagogia*, que possibilitou o entendimento da educação como uma prática da liberdade, objetivando a autonomia das crianças.

A obra foi organizada em três partes. Na introdução, é feita uma análise da disciplina desde a infância visando a um desenvolvimento para a maturidade, sendo necessária para a formação humana. A segunda parte trata “Sobre a educação física”, que aborda os cuidados com o corpo e a saúde. Por fim, a terceira parte, “Sobre a educação prática”, dá contribuições voltadas à moral e à formação cultural, essenciais para uma convivência harmoniosa em sociedade.

A questão da educação permeia o pensamento de Kant, que a entende como o “processo inicial do esclarecimento da razão, que culmina obrigando o homem a ver-se como humanidade” (PINHEIRO, 2007, p. 13). Para o filósofo, existem vários obstáculos ao desenvolvimento do homem e da humanidade, fazendo com que a educação seja necessária – somente por ela o indivíduo torna-se plenamente responsável. “O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz. Note-se que ele só pode receber a educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros.” (KANT, 1999, p. 15)

Mas o que é o homem? Há aqui um duplo aspecto, ser biológico e ser racional, natureza e humanidade, sendo o segundo aspecto sempre uma espécie de resultado produzido pela educação. Nesse sentido, a educação está relacionada com uma ideia de progresso, que carrega consigo um ideal de perfeição do homem em vista de seu ingresso na humanidade. “Não se devem educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a ideia de humanidade e de sua inteira destinação.” (KANT, 1999, p. 22) Percebe-se que o autor busca uma teoria da educação em que a ideia de humanidade é a orientadora do progresso. Esse progresso seria como que impulsionado pelos obstáculos, dando início à reflexão; a partir disso, ocorreria a passagem do homem natural para a humanidade racional. A humanidade, para Kant, se encontraria no campo de uma natureza racional. É preciso deixar claro que tal conceito não está



relacionado com uma natureza humana, mas sim com a racionalidade que faz com que o homem dê um princípio de ação e seja levado a agir a partir de tal princípio.

Esse duplo aspecto que constitui o ser humano é expresso em dois âmbitos: o fenomênico e o numênico. “O primeiro é representado pela condição de cidadania do indivíduo na sociedade, e o segundo pela liberdade desse indivíduo, agora sujeito moral.” (PINHEIRO, 2007, p. 38) O papel da educação diante dessa perspectiva é estabelecer a ligação possível entre esses dois mundos, dando sua contribuição para o progresso citado anteriormente. Vale ressaltar que o homem é uma unidade, mas só podemos observar cada face separadamente.

Percebe-se que a educação é um problema para o homem. Analisando o célebre texto kantiano *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)*, conclui-se que a saída da menoridade, necessária ao esclarecimento, depende da educação. Assim, coloca-se a questão da possibilidade de passagem da sensibilidade ao entendimento, superando as adversidades impostas pela natureza e levando o homem a sua mais alta destinação. “Não cabe ao indivíduo a tarefa de conseguir atingir o fim supremo, mas à humanidade.” (PINHEIRO, 2007, p. 61)

Acima, foi dito que a educação em Kant se daria em uma prática da liberdade, mas de que forma? Como ensinar a liberdade? A liberdade deve ser pensada sempre visando a humanidade:

Kant nos ensina, na *Crítica da razão pura*, que o objeto desejado, quer seja todo o fenômeno, ou a prova da liberdade, é inacessível ao indivíduo, por ele não ser objeto do conhecimento, mas, quando muito, de fé. Ora, a dificuldade sobre a questão da possibilidade de ensinar liberdade vai além dos limites do individualismo. Apenas quando se leva em conta a humanidade é possível pensar nas condições de possibilidade de ensino da liberdade. (PINHEIRO, 2007, p. 72)

Pode-se perceber que a educação visa ao alcance da humanidade e ao estabelecimento de uma racionalidade que faça com que os seres humanos sejam levados a agir. Essa seria a meta final da espécie, que, para Kant, é a realização de uma constituição política perfeita. Nesse sentido, política e educação são indissociáveis.

Até agora, analisou-se um entendimento sobre o processo de educação em Kant. Mas o que seria, então, a pedagogia? Em que situação fica a filosofia perante essa problemática? O filósofo entende que a educação se constitui como um processo filosófico, e a pedagogia se caracteriza como uma ciência da educação. Então, a educação ocupa-se de fundamentar o que é o homem e qual é a sua tarefa no mundo, enquanto a pedagogia deve fazer com que essa destinação seja efetivada.



No âmbito deste trabalho, devem-se pensar alternativas para que a filosofia no ensino básico cumpra essa destinação, que é a promoção da autonomia do pensamento. Um dos possíveis caminhos para a realização desse projeto é o entendimento do que Kant propõe:

No cultivo da razão é preciso praticar o método de Sócrates. [...] contudo, devemos proceder de tal modo que busquem por si proceder de forma a perseguir por si mesmas esses conhecimentos, ao invés de inculcar-lhes. O método socrático deveria constituir a regra do método catequético. (KANT, 1999, p. 70)

O método socrático se daria através da apresentação de uma série de problemas e, a partir destes, faria com que os estudantes efetuassem um julgamento. Esse procedimento, para Kant, se diferiria de um método mecânico de ensino. Através do método socrático, o ser humano pode atingir o uso pleno da razão em termos kantianos.

Dessa forma, a tarefa fundamental da educação é dar mecanismos para que o homem se torne moral. Mas isso só ocorrerá se ele puder pensar por si mesmo, sendo autônomo, capaz de dar a si mesmo leis que possam ser universais.

É, portanto, nesse ponto que a filosofia na educação básica se faz necessária e pode auxiliar o desenvolvimento de um pensamento autônomo. O que se quer é pensar possibilidades do ensino de filosofia na educação básica como desenvolvimento da autonomia do pensamento.

### 3. *Uma proposta para o desenvolvimento da autonomia a partir do ensino de Filosofia Política*

A fundamentação da intervenção em questões pedagógicas mais próximas do fazer se dará a partir de dois suportes: a *gamificação* e a *aprendizagem baseada em projetos*.

Gamificação<sup>2</sup> é um conceito amplo e não necessariamente remete à construção de um jogo nos moldes habituais. No contexto desta intervenção, não se trata da criação de um jogo ou de uma atividade lúdica específica para tal proposta. A abordagem se aproxima mais da ideia de aplicar a gamificação em processos de aprendizagem, em que “estar baseado em games implica na construção de um sistema no qual aprendizes, jogadores [...] se engajarão em um desafio abstrato, definido por regras claras, interagindo e aceitando *feedback* com o alcance de

---

<sup>2</sup> Gamificação é uma apropriação para o português da palavra inglesa *gamification*. O termo remete ao uso de dinâmicas e mecânicas de jogos em processos de ensino e aprendizagem.



resultados” (ALVES, 2014, p. 27). Basicamente, seria inserir a linguagem de jogos em uma situação de ensino e aprendizagem, com a definição de fases, a ideia de progressão, uma narrativa, desafios, recompensas e níveis.

Esses elementos da proposta de gamificação em um processo de ensino e aprendizagem estarão associados ao trabalho com projetos:

A aprendizagem baseada em projetos é um modelo de ensino que consiste em permitir que os alunos confrontem as questões e os problemas do mundo real que consideram significativos, determinando como abordá-los e, então, agindo cooperativamente em busca de soluções. (BENDER, 2014, p. 9)

Os projetos consistem na preparação, no planejamento e na execução de situações que favorecem o desenvolvimento da aprendizagem a partir da colaboração entre os pares, do incentivo à pesquisa e do feedback contínuo.

O que se quer é agregar elementos dessas duas propostas – a gamificação e a aprendizagem por projetos – com o objetivo de criar uma intervenção que esteja ligada à linguagem do jovem e que possa auxiliar o desenvolvimento da autonomia do pensamento, estando conectada com a vida.

183

Para essa intervenção, foi escolhido o eixo estruturante de filosofia política. Essa escolha se dá de forma estratégica, visto que a filosofia política é uma área de conhecimento diretamente ligada à vida e ao cotidiano do estudante e, no atual contexto, é de extrema importância a reflexão filosófica sobre política com os jovens. Ademais, esse eixo está diretamente ligado também ao aporte teórico da pesquisa: o entendimento de Kant de que educação e política são indissociáveis.

Para o início dos trabalhos, deve ser feita uma sensibilização, introduzindo o eixo *política* e fundamentando teoricamente as discussões. Uma alternativa seria discutir com os estudantes a necessidade da política e algumas de suas especificidades, o que pode ser realizado através de um estudo de texto. Podemos citar como exemplo o texto *Por que a política?*, de André Comte-Sponville. A escolha do que abordar nessa etapa de sensibilização será feita de acordo com a experiência e o contexto do professor.

Em seguida, a ideia geral é dividir a sala em equipes, que na proposta serão partidos políticos os quais terão de criar planos de governo (políticas públicas) e lançar uma candidatura. É importante salientar que deve-se tomar cuidado para caracterizar os fundamentos filosóficos de todo o processo, visto que a criação de partidos políticos em si não é da especificidade da filosofia.





As etapas da proposta são:

- Partidos políticos;
- Plano de governo;
- Debate;
- Eleição.

A proposta de trabalho para as duas primeiras etapas é que os grupos criem um documento (trabalho escrito) e socializem os resultados em uma apresentação para a turma.

### 3.1 Partidos políticos

O que fazer	Fundamentação filosófica
(1) Cada equipe receberá, por sorteio, uma orientação do espectro político (extrema esquerda, esquerda, centro-esquerda, centro, direita, centro-direita, direita e extrema direita); (2) Criar um partido político fictício de acordo com a orientação do espectro recebida. a) Sigla (A sigla diz respeito à ideologia defendida pelo partido) b) Ideologia do partido (ideais que o movem) c) Organização (quem é quem no seu partido?), cargos, funções. d) Expressão dos interesses de classe (que grupos pretendem representar?) e) Qual o modelo de economia que defendem? f) Qual o modelo de estado que defendem?	Sugestões de fragmentos a serem escolhidos:  ✓ BOBBIO, Norberto. <i>Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política</i> . 3. ed. São Paulo: Unesp, 2011. ✓ ROTHBARD, Murray. <i>Esquerda e direita: Perspectivas para a liberdade</i> . Campinas: Vide Editorial, 2016.

Entende-se que a elaboração de partidos políticos não é um trabalho próprio da filosofia, mas é imprescindível às etapas posteriores. Assim, deve haver um cuidado para fundamentar filosoficamente o espectro político e todo o trabalho de construção dos pressupostos ideológicos do partido.

### 3.2 Plano de governo



O que fazer	Fundamentação filosófica
<p>(1) Os partidos devem lançar candidatos para presidente e vice-presidente.</p> <p>(2) Criar um plano de governo é uma obrigação para todos os candidatos. Desta forma, deve ser criado um plano de governo que contenha propostas para as áreas de educação, política econômica, segurança e programas sociais (sugestões).</p> <p>(3) As propostas devem estar de acordo com a ideologia do partido e fundamentadas filosoficamente.</p>	<p>Em fragmentos que podem ser escolhidos dos seguintes temas e autores:</p> <p><u>Público/privado</u> Habermas ✓ HABERMAS, Jürgen. <i>Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa</i>. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.</p> <p><u>Justiça</u> Platão ✓ PLATÃO. <i>A República</i>. 7. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.</p> <p>Thomas More ✓ MORE, Thomas. <i>Utopia</i>. São Paulo: Autêntica, 2017.</p> <p>John Rawls ✓ RAWLS, John. <i>Uma teoria da justiça</i>. São Paulo: Martins Fontes, 2000.</p> <p><u>Política e religião</u> Robespierre ✓ ROBESPIERRE, Maximilien. <i>Discursos e relatórios na convenção</i>. São Paulo: Contraponto, 1999.</p> <p>John Locke ✓ LOCKE, John. <i>Carta acerca da tolerância</i>. São Paulo: Abril Cultural, 1973.</p> <p><u>Separação dos poderes</u> Aristóteles ✓ ARISTÓTELES. <i>Política</i>. Brasília, EdUnB, 1978.</p> <p>Montesquieu ✓ MONTESQUIEU, Charles. <i>Do espírito das leis</i>. São Paulo: Abril Cultural, 1979.</p> <p><u>Liberdade</u> Michel Foucault</p>



	<p>✓ FOUCAULT, Michel. <i>Vigiar e punir</i>. Petrópolis: Vozes, 2000.</p> <p><u>Direito natural</u> Thomas Hobbes</p> <p>✓ HOBBS, Thomas. <i>Leviatã</i>. São Paulo: Abril, 1979.</p> <p>John Locke</p> <p>✓ LOCKE, John. <i>Dois tratados sobre o governo</i>. São Paulo: Martins-Fontes, 1998.</p> <p>Jean-Jacques Rousseau</p> <p>✓ ROUSSEAU, Jean-Jacques. <i>O Contrato Social</i>. 19. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.</p> <p>Immanuel Kant</p> <p>✓ KANT, Immanuel. <i>A metafísica dos costumes</i>. Bauru: Edipro, 2003.</p> <p><u>Direitos Humanos</u> Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão</p> <p>✓ Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. In: HUNT, Lyn. <i>A invenção dos direitos humanos: uma história</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 225-226.</p> <p>Hannah Arendt</p> <p>✓ ARENDT, Hannah. <i>As origens do totalitarismo</i>. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.</p> <p><u>Ética e política</u> Aristóteles</p> <p>✓ ARISTÓTELES. <i>Ética a Nicômaco</i>. São Paulo: Nova Cultural. 1991.</p> <p>Maquiavel</p> <p>✓ MAQUIAVEL, Nicolau. <i>O príncipe</i>. São Paulo: L&amp;PM Editores: Porto Alegre, 2011.</p> <p><u>Liberalismo social</u> Keynes</p>
--	--



	<p>✓ KEYNES, John Maynard. <i>A teoria geral do emprego, do juro e da moeda</i>. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.</p> <p>Norberto Bobbio</p> <p>✓ BOBBIO, Norberto. <i>Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos</i>. Rio de Janeiro: Campus, 2000.</p> <p><u>Representação política</u></p> <p>John Locke</p> <p>✓ LOCKE, John. <i>Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos</i>. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2001.</p> <p>Slavoj Zizek</p> <p>✓ ZIZEK, Slavoj. <i>Primeiro como tragédia, depois como farsa</i>. São Paulo: Boitempo, 2011.</p> <p>Jacques Rancière</p> <p>✓ RANCIÈRE, Jacques. <i>O ódio à democracia</i>. São Paulo: Boitempo, 2014.</p>
--	---

187

Nessa etapa, o trabalho pode se dar de diversas formas: (1) selecionar alguns textos e discuti-los em sala; a partir desses fragmentos, os estudantes desenvolverão políticas públicas. (2) selecionar textos e, como atividade de casa, os estudantes desenvolverão as políticas públicas, e o professor orientará os resultados do trabalho das equipes em sala. Há diversas formas de trabalhar esse tópico, o que vai depender da realidade de cada professor.

### 3.3 Debate

A sugestão é que o debate ocorra em três blocos. No primeiro bloco, cada partido terá um minuto para explicitar as propostas que achar mais interessantes para o contexto. No segundo bloco, cada candidato responderá a perguntas elaboradas anteriormente por eleitores indecisos, podendo dar respostas de até um minuto. No terceiro e último bloco, os candidatos perguntarão entre si. Cada candidato elaborará uma pergunta a seu oponente sorteado. As perguntas deverão ter no máximo 30 segundos. O candidato a quem se dirige a pergunta terá até um minuto para a resposta; em seguida, aquele que perguntou terá



30 segundos para a réplica; por fim, o outro candidato terá 30 segundos para a tréplica.

### 3.4 Eleição

Como proposta de uma experiência democrática, sugere-se uma eleição. Contudo, como todos os estudantes da turma estarão envolvidos nos partidos políticos, talvez seja natural que eles queiram votar no partido que estavam representando. Cabe ao professor conscientizá-los de que, na etapa da eleição, todos os demais devem se considerar apenas eleitores e escolher as melhores propostas segundo as convicções políticas que construíram durante o projeto. Uma alternativa seria realizar o debate tendo outra turma como público, de modo que os votantes não estejam diretamente ligados às propostas apresentadas.

### 4. *Proposta de avaliação dos resultados esperados*

188 Tendo presentes as discussões teóricas sobre o processo avaliativo em filosofia, consonantes com as orientações institucionais do Ministério da Educação, os resultados esperados serão avaliados por etapas bem definidas e evidenciadas como produtos, a saber: (1) partidos políticos; (2) políticas públicas; (3) debate; e (4) eleições. Cada etapa pode ser avaliada com critérios definidos entregues anteriormente aos estudantes, para que os mesmos tenham um norte na etapa de produção.

A cada etapa, os estudantes receberão um retorno sobre o que desenvolveram e, a partir disso, projetarão a próxima. Evidencia-se assim uma avaliação formativa.

### *Considerações Finais*

Pode-se dizer que há fortes evidências para fundamentar a contribuição da filosofia para a autonomia do pensamento. Verifica-se isso a partir da fundamentação, em Kant, de uma educação que contribua para o ideal de humanidade. Mas como a filosofia na educação básica auxilia nessa tarefa? Propôs-se aqui uma prática que tenta dialogar



com o desenvolvimento da autonomia e fazer com que o estudante seja partícipe do processo de ensino e aprendizagem.

Dessa forma, a prática pedagógica proposta dialoga com o autor da fundamentação teórica no tocante à ideia de Kant de apresentar uma série de problemas para que o estudante faça um julgamento, com vistas ao desenvolvimento de sua autonomia.



## Referências

ALVES, Flora. *Gamification: como criar experiências de aprendizagem engajadoras. Um guia completo: do conceito à prática*. DVS Editora, 2014.

BENDER, William. *Aprendizagem baseada em projetos: educação diferenciada para o século XXI*. Porto Alegre: Editora Penso, 2014.

PINHEIRO, Celso de Moraes. *Kant e a educação*. Caxias do Sul: Educus, 2007.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. 2. ed. Piracicaba: Unimep, 1999.

NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.



 **PÓLEMO**



**DOSSIÊ**

***PENSAR A CIDADE***



## APRESENTAÇÃO

O leitor tem em mãos textos que são fruto dos debates promovidos pela *IV Jornada de Filosofia Política da Universidade de Brasília*, e o *V Encontro do GT Filosofia e Direito da ANPOF*, com o tema “*Pensar a Cidade*”. Foram três dias de discussões sobre filosofia, direito, ciências sociais, arquitetura, artes, urbanismo e psicologia, dentre outros saberes, com reflexões que excediam em muito o caráter unicamente abstrato de certas teorias e que tentaram transpô-las para o campo da práxis.

Há um intenso debate que vem ocorrendo no Brasil e no mundo em torno da articulação entre o pensamento e a vida, a política e a justiça, entre a teoria e a prática. O fato desses temas figurarem como importantes pontos de pauta na agenda nacional e internacional de nossa contemporaneidade revela o grande interesse da sociedade civil e da academia em discutir não só a filosofia como atividade formuladora de conceitos abstratos ou metafísicos, mas, sobretudo, em que medida o pensamento filosófico pode contribuir para a crítica e para a transformação da sociedade.

A filosofia, desde Aristóteles, apresenta a cidade como condição para se pensar a política, a participação na comunidade, os critérios de legitimidade do poder e a tensa relação entre interesses particulares e os supra individuais. O tratamento dessas questões constitui o horizonte geral dos textos deste dossiê. Em um registro mais específico, o leitor perpassará autores como Rousseau e Voltaire, que procuram estabelecer as relações entre religião e política, um assunto ainda candente. Sob uma abordagem mais contemporânea, há estudo sobre democracia e socialismo em Castoriadis e a apresentação de uma personagem essencial à política e por muito tempo silenciada: a mulher e sua luta contra o patriarcado, sob um viés histórico e jurídico.

A discussão e o pensamento crítico, fundamentais quando se trata de pensar as complexas relações entre certos conceitos filosóficos e sua configuração na vida cotidiana são um convite e uma exigência para que se incentive e fomente a prática da pesquisa, propiciando o estudo e o debate intelectual em torno desses temas fundamentais da vida política contemporânea. A reflexão sobre o indivíduo e a cidade, que constitui a própria essência da filosofia política, não é apenas teórica: possui uma vocação eminentemente prática. O cenário atual mundial, e, sobretudo, o brasileiro,



apresentam um mosaico de problemas que exigem reflexão e uma *intervenção filosófica*. O problema da desigualdade, do combate à miséria, do pluralismo cultural, da tolerância, da efetivação dos direitos humanos e da participação popular são exemplos a demandar intervenção reflexiva proposta pelas Editoras deste periódico, iniciativa importante e corajosa, própria de quem acredita que a Filosofia e Universidade são ainda extremamente relevantes ante os desafios postos pelos nossos tempos.

***Maria Cecília Pedreira de Almeida***

*Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia*

*Professora Dr.<sup>a</sup> do Departamento de Filosofia*

*Universidade de Brasília*



*Artigo recebido em: 13/05/2018*

*Artigo aprovado em: 06/06/2018*

## RELIGIÃO E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU

## RELIGION AND POLITICS IN THE THOUGHT OF ROUSSEAU

*Joézer Carvalho de Castro<sup>1</sup>*

*([joezerdecastro@gmail.com](mailto:joezerdecastro@gmail.com))*

### RESUMO

Nascido em um lar calvinista, com passagens pelo catolicismo – por necessidade, em vista de suas condições –, Rousseau muito escreveu a respeito de religião, principalmente quanto a sua importância e sua relação com a moral e a política. Crítico tanto da religião cristã de sua época (católicos e protestantes) quanto do materialismo presente na filosofia, sofreu diversas perseguições por suas opiniões nessa área. O presente artigo se propõe a investigar a forma como Rousseau concebe a ideia de religião. Para isso, além de examinar o contexto em que o autor está inserido, vamos investigar: quais são as suas principais críticas? A quem se dirigem? De onde o autor recebe influências para suas ideias? Qual é a importância de seu pensamento a respeito da religião para as questões morais e políticas? Acreditamos que compreender essas questões, formuladas em um contexto de tamanha agitação, pode ajudar a compreender também as questões atuais a respeito da relação entre religião e política.

**Palavras-chave:** Religião; Rousseau; tolerância; moral.

### ABSTRACT

Borned into a Calvinist home, with passages through Catholicism, out of necessity, because of his conditions, Rousseau wrote a lot about religion, especially regarding its relation and importance to moral and politics. As a critic of both the Christian religion of his time (Catholic and Protestant) and the materialism present in philosophy, he suffered from many persecutions because of his opinions in this field. The present article proposes to investigate how Rousseau conceives the idea of Religion. In order to do so, besides examining the context in which the author is inserted, it will also be investigated: what are his main criticisms? And who are they addressing to? From where does the author receive influence for his ideas? What is the importance of his thinking about religion to moral and political issues? We believe that understanding these questions, that were formulated in a context of great agitation, could also help to understand the current questions which are presented about the relation between religion and politics.

**Key words:** Religion; Rousseau; tolerance; moral.

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Goiás (UFG).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9375715973563493>.



### 1. A religião na vida e no tempo de Rousseau

O tema da religião é quase inevitável para Rousseau. Sua vida, sua história, é marcada por seu relacionamento, muitas vezes conturbado, com a religião. Além disso, o seu tempo, o século XVIII, pensou exaustivamente a questão religiosa, sendo muitas vezes caracterizado por essa crítica, como o destaca Cassirer (1997, p. 189): “Qual é o traço mais característico do Século das Luzes? Nada parece mais fácil de responder, segundo a ideia tradicional que dele se fez: a atitude crítica e céptica em face da religião, eis o que caracteriza a própria essência do iluminismo”<sup>2</sup>.

Rousseau nasceu em Genebra em um lar calvinista; porém, em sua juventude foi aceito em um abrigo para prosélitos e, assim, trocou o calvinismo pelo catolicismo. É nítido, porém, que seu pensamento a respeito da divindade e da religião não se limitava à tradição cristã. Nessas questões esteve à frente de seu tempo e, por isso, manteve uma relação conturbada com os líderes religiosos de sua época. Em 1762, foram publicadas duas de suas maiores obras: *Emílio* e *Do Contrato Social*. Ambas foram desprezadas pelas autoridades eclesiásticas, sendo queimadas publicamente em Paris e Genebra. Convencido de que era alvo de conspiração, Rousseau viajou pela Europa, decidindo estabelecer-se nos arredores de Paris, onde morreu isolado aos 66 anos.

Uma das sanções dirigidas a Rousseau pelas autoridades eclesiásticas veio de Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris. O arcebispo escreveu uma carta pastoral condenando *Emílio* como livro “contendo uma doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural e a destruir os fundamentos da religião cristã; estabelecendo máximas contrárias à moral evangélica [...]” (ROUSSEAU, 2005, p. 235), e, por isso, proibindo todas as pessoas da diocese de lê-lo ou possuí-lo, sob as penas da lei. Diante disso, Rousseau escreveu uma carta em resposta às acusações do arcebispo. Como destaca José Oscar de Almeida Marques, o objetivo de Rousseau ao escrever a carta “é defender e redimir sua própria pessoa, seu caráter e sua sinceridade religiosa, que haviam sido, em sua opinião, atacados por Beaumont de forma ainda mais perversa que suas teorias” (ROUSSEAU, 2005, p. 12).

Essa carta é importante porque nos ajuda a compreender com mais clareza o pensamento de Rousseau quanto à religião – afinal, nesse escrito o autor lança um olhar em retrospecto à

---

<sup>2</sup> Deve-se fazer a ressalva de que, apesar de ser considerado um autor iluminista, Rousseau é forte crítico do movimento, inclusive no que tange às opiniões dos autores iluministas quanto à religião.



sua própria obra, principalmente ao trecho que ficou conhecido como “Profissão de fé do vigário saboiano”<sup>3</sup>. Na carta a Beaumont, Rousseau defende que existem duas maneiras de examinar e comparar as religiões: a primeira é considerando o que há nelas de verdadeiro e falso; a segunda é considerando os seus efeitos temporais e morais sobre a vida terrena, as consequências práticas geradas na vida das pessoas e na sociedade. Rousseau afirma que não se deve aceitar de antemão que as duas coisas estejam sempre juntas, e que a religião mais verdadeira é, necessariamente, a mais social, e é justamente isso que está em questão. Porém, afirma Rousseau (2005, p. 81):

Parece certo, entretanto, que, se o homem é feito para a sociedade, a religião mais verdadeira também será a mais social e a mais humana, pois Deus quer que sejamos como ele nos fez, e se fosse verdade que ele nos fez maus, querer ser outra coisa seria desobedecê-lo. Além disso, a religião, considerada como relação entre Deus e o homem, só pode contribuir para a glória de Deus por meio do bem-estar do homem, pois o outro termo da relação, que é Deus, está, por sua natureza, acima de tudo que o homem pode fazer a favor ou contra ele.

Portanto, é seguindo esse direcionamento de Rousseau que conduziremos o presente trabalho e pretendemos delinear de forma geral as principais ideias do autor em relação à religião. Assim, daremos destaque a dois pontos principais: primeiramente, a uma preocupação com a religião em vista da prática humana, da moral e da política; em segundo lugar, e como consequência do primeiro aspecto, à preocupação com a fundamentação da tolerância religiosa. Além da carta a Christophe de Beaumont, serão utilizados principalmente *Do Contrato Social* – mais especificamente o capítulo que trata da religião civil – e *Emílio* – em especial a “Profissão de fé do vigário saboiano”.

## 2. A religião civil

Cassirer, ao se referir à forma como Rousseau lidou com um dos problemas mais fundamentais da época em relação à religião – o da teodiceia –, afirma: “Foi ele, de fato, quem situou o problema num terreno inteiramente novo, fazendo-o passar do plano da metafísica para o centro da ética e da política” (CASSIRER, 1997, p. 217). Rousseau tem uma grande

---

<sup>3</sup> Texto encontrado no Livro IV do *Emílio*. No restante deste artigo, poderá ser referido apenas como “Profissão de fé”.



preocupação para com a ordem prática, e a religião é pensada em função das questões sociais. Muito influenciado pelos antigos, Rousseau vê na religião um importante elo da sociedade. Em suas palavras: “O esquecimento de toda religião leva ao esquecimento dos deveres do homem” (ROUSSEAU, 2014, p. 367).

Isso é nítido na “Profissão de fé”, que narra um diálogo entre um padre e um jovem. O padre se propõe a apresentar suas convicções e suas crenças ao jovem, na simplicidade de seu coração. O vigário, que aprendeu desde cedo o ofício, sendo educado pelos pais na tradição católica, não tarda a começar a questionar suas crenças, e com os questionamentos começam a se tornar obscuras as evidências de sua fé, até que, como descreve, encontra-se em um estado de dúvida similar ao de Descartes no curso de suas meditações.

Para o vigário, porém, o homem não consegue permanecer muito tempo no estado de dúvida e de ceticismo, pois, em suas palavras: “A dúvida sobre as coisas que nos importa conhecer é um estado violento demais para o espírito humano” (ROUSSEAU, 2014, p. 375). É interessante notar que existem coisas que “nos importa conhecer”; mais à frente, o vigário defenderá que tais coisas são as ideias necessárias à ação humana, ao cumprimento dos deveres do homem como cidadão. Os homens agem baseados em suas convicções. Algumas dessas convicções têm maior importância do que outras para a conduta individual e, em relação a essas convicções necessárias ao agir, o homem prefere o erro à incerteza. O vigário afirma, após o final de seu discurso:

Eis o ceticismo involuntário em que permaneci. Esse ceticismo, no entanto, não me é nem um pouco penoso, porque não se estende aos pontos essenciais da prática, e estou convencido sobre os princípios de todos os meus deveres. Sirvo a Deus na simplicidade de meu coração. Só procuro saber o que é importante para a minha conduta; quanto aos dogmas que não têm influência nem sobre as ações, nem sobre a moral, e com que tanta gente se atormenta, não me preocupo com eles. (ROUSSEAU, 2014, p. 441)

Ainda no *Emílio*, o vigário apresenta ao jovem os fundamentos da moral. Para ele, o fundamento da moral é a consciência. Rousseau não defende, como outros autores da época, certas ideias inatas sobre a moral; na verdade, para ele, a consciência se baseia em um sentimento que nos permite avaliar as ideias da moral. O homem não tem um conhecimento inato do bem, mas, assim que a razão faz com que o conheça, a consciência o leva a amá-lo. Afirma Rousseau (2014, p. 409):

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos



nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência.

A religião, entretanto, também é um importante fundamento da moral. Na exposição dos artigos de fé, o vigário apresenta os artigos da vida futura e da liberdade como extremamente vinculados à questão da moralidade. É partindo do problema do mal que o vigário defende a liberdade humana, pois, sendo o homem livre, “tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da providência e não lhe pode ser imputado” (ROUSSEAU, 2014, p. 396). Quanto ao artigo da vida futura e da recompensa dos justos e dos maus, o vigário o apresenta como uma consequência necessária de uma questão moral, afirmando: “Mesmo que eu não tivesse nenhuma prova da imaterialidade da alma além do triunfo do mau e da opressão do justo neste mundo, só isso já me impediria de duvidar dela” (ROUSSEAU, 2014, p. 399). Além disso, Rousseau vê na existência de Deus um fundamento para a moral. Afirma o vigário:

Há alguma ordem moral em todos os lugares onde há sentimento e inteligência. A diferença é que o bom se ordena relativamente ao todo e o mau ordena o todo relativamente a ele. Este faz-se o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência. Então ele é ordenado relativamente ao centro comum, que é Deus, e relativamente a todos os círculos concêntricos, que são as criaturas. Se a divindade não existe, apenas o mau raciocina e o bom não passa de louco”. (ROUSSEAU, 2014, p. 414)

198

As questões de ordem prática são mais presentes no livro dedicado aos princípios do direito, *Do Contrato Social*. No capítulo sobre a religião civil (Livro IV, cap. 8), Rousseau distingue três tipos de religião: a religião do homem, a religião do cidadão e a religião dos padres. Todas as três têm defeitos, e a forma como esses defeitos são destacados por Rousseau mostra, mais uma vez, a preocupação com a moral e a política.

A religião do homem, ou religião natural, é a religião “sem templos, altares e ritos, limitada ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral, é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural” (ROUSSEAU, 1978, p. 140). Na religião do homem, todos os homens se reconhecem como filhos de Deus e aos demais como irmãos. A sociedade que os une não se dissolve nem com a morte. Porém, essa religião não possui nenhuma relação particular com o corpo político, e por isso deixa as leis unicamente com as forças que tiram de si mesmas. Essa religião, “longe de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra” (ROUSSEAU, 1978, p. 141-142). Portanto, essa religião,



apesar de pura e verdadeira, não é adequada para construir uma moral cívica de compromisso de cada indivíduo para com a coletividade.

A religião do cidadão é inscrita num só país, com seus deuses e ritos próprios; todas as demais nações são infiéis. As religiões de direito divino civil ou positivo eram desse tipo. Tal religião é boa “por unir o culto divino ao amor das leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, lhes ensina que servir o Estado é servir o deus tutelar” (ROUSSEAU, 1978, p. 141); porém, é má por tornar os homens crédulos, supersticiosos, e por transformar o culto verdadeiro à divindade em um cerimonial vão. Além disso, essa religião torna o povo intolerante e, assim, multiplicam-se as guerras contra os outros povos.

A terceira, que pode se chamar de “religião do padre”, é evidentemente má, pois, “dando ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão”. Esse tipo de religião é presente no cristianismo romano. A principal preocupação de Rousseau com o catolicismo romano diz respeito a seu espírito antissocial, que destrói a coesão da sociedade, pois a relação que a Igreja estabelece com as questões políticas faz com que a palavra do papa tenha tanto peso quanto a palavra do governante, e assim se cria uma dupla autoridade. Nas palavras do genebrino: “Resultou dessa dupla posse um conflito perpétuo de jurisdição que tornou toda a boa *politia* impossível nos Estados cristãos e jamais se conseguiu saber se era ao senhor ou ao padre que se estava obrigado a obedecer” (ROUSSEAU, 1978, p. 139).

O filósofo de Genebra tem sua própria concepção de cristianismo, diferente da defendida pela Igreja católica ou calvinista. Rousseau vê que mesmo o cristianismo por ele defendido não é uma religião perfeita para o corpo político, conforme alguns acreditavam. Apesar de ser uma religião de moral refinada, o cristianismo é uma “religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a este mundo” (ROUSSEAU, 1978, p. 142). Para ele, é impossível uma república cristã, pois os termos são em si excludentes. A moral cristã, para Rousseau, prega servidão e dependência – por isso, os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos. O cristianismo possui um espírito muito suscetível à tirania.

Partindo do princípio da utilidade pública, ou seja, de que o direito que o pacto social dá ao soberano sobre os súditos não ultrapassa os limites da utilidade pública, Rousseau conclui que os súditos só devem ao soberano, quanto às suas opiniões, aquilo que é de interesse da





comunidade<sup>4</sup>. Portanto, o soberano deve fixar uma profissão de fé puramente civil, não como um dogma de religião, mas como sentimentos de sociabilidade. Cada cidadão deve ter sua religião, que o faça amar os deveres e a moral, mas os dogmas dessa religião e as opiniões dos fiéis não interessam ao Estado.

Esses dogmas devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicação ou comentários, e são divididos em dogmas positivos e negativos. Os dogmas positivos são: “A existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato e das leis” (ROUSSEAU, 1978, p. 144). Para Rousseau, são os dogmas sem os quais é impossível ser um bom cidadão. Os dogmas negativos resumem-se a apenas um: “a intolerância, que pertence aos cultos que excluimos” (Idem). Portanto, o soberano, assim como fixa os dogmas positivos, precisa condenar a intolerância tanto dos materialistas ateus quanto dos fanáticos religiosos.

Na carta a Christophe de Beaumont, Rousseau é ainda mais explícito em relação a sua preocupação prioritária com a prática humana e sua relação com religião. Ele afirma:

200

Eu, ao contrário, penso que o essencial da religião consiste na prática, que ser homem de bem, compassivo, humano, caridoso, não é apenas necessário, mas qualquer um que seja realmente assim já creia o suficiente para se salvar. (ROUSSEAU, 2005, p.74)

Nesse trecho, percebe-se que Rousseau não defende apenas um uso instrumental da religião; ele, de fato, considera a religião importante para formar cidadãos obedientes e patriotas, comprometidos com o bem comum. Entretanto, sua convicção é ainda mais profunda, e até teológica. O essencial da religião consiste na prática, não apenas porque precisamos dela para construir um corpo político coeso, mas porque essa é a religião verdadeira, o culto que Deus aceita, e agir assim é suficiente para a salvação da alma.

### 3. *Tolerância religiosa*

---

<sup>4</sup> Para Thomaz Kawauche (2011), a religião civil é o meio-termo entre a religião do padre e a religião do homem.



Entre os séculos XV e XVIII, no período da Reforma Protestante e da Contrarreforma<sup>5</sup>, o problema da intolerância religiosa cresceu vertiginosamente. Os exemplos vêm tanto por parte dos católicos quanto por parte dos protestantes. De 1562 a 1599 (ano de promulgação do Édito de Nantes), várias guerras religiosas entre católicos e protestantes assolaram a França. Alguns casos históricos ganharam maior repercussão, como a Noite de São Bartolomeu, na qual se estima que mais de 100 mil protestantes foram mortos. Outro exemplo, que se tornou símbolo da intolerância na época, é o caso de Jean Calas, morto por professar a fé protestante.

Nosso autor, assim como outros de seu tempo, dedica-se a fundamentar racionalmente e defender a tolerância religiosa. Na carta a Christophe de Beaumont, após defender que a religião só pode contribuir para a glória de Deus por meio do bem-estar do homem, Rousseau admite que o relato histórico traz dificuldades a essa ideia. O genebrino chega ao ponto de afirmar: “Não digo nem penso que não haja nenhuma religião boa sobre a terra, mas digo – o que é muito verdadeiro – que não há nenhuma, entre as que são ou foram dominantes, que não tenha trazido cruéis flagelos à humanidade” (ROUSSEAU, 2005, p. 82).

Na “Profissão de fé”, o vigário defende que, apesar de as questões metafísicas se colocarem para o ser humano, ele não é capaz de compreender, de fato, essas ideias. O intelecto humano é fraco e suscetível a erros. Para Rousseau, o ser humano, por meio da razão, não é capaz de conhecer a Deus em sua plenitude. O homem consegue, por exemplo, concluir que Deus existe e criou todas as coisas, mas como explicar o seu ser e as razões de ter criado as coisas tais como são? No Livro IV, antes da “Profissão de fé”, Rousseau (2014, p. 357) escreve:

O ser incompreensível que abarca tudo, que dá o movimento ao mundo e forma todo o sistema dos seres não é nem visível aos olhos, nem palpável às nossas mãos; ele escapa a todos os nossos sentidos; a obra mostra-se, mas o operário esconde-se. Não é pouca coisa saber enfim que ele existe, e quando chegamos a isso, quando nos perguntamos: quem é ele? onde está? nosso espírito se confunde, perde-se e já não sabemos o que pensar.

Essa visão da racionalidade humana como limitada e incapaz de fornecer uma explicação suficiente das coisas não era própria de Rousseau, mas muito comum aos autores de seu tempo. Voltaire, ao ser questionado sobre o que é tolerância, responde: “É o apanágio da humanidade. Nós somos todos feitos de fraquezas e erros; a primeira lei da natureza é perdoarmo-nos reciprocamente as nossas loucuras” (VOLTAIRE, 2000, p. 289). Romilly (2010), em seu verbete “tolerância” na Enciclopédia, escreve: “Eu inicio com uma

<sup>5</sup> Alguns historiadores e teólogos católicos resistem à utilização do termo “Contrarreforma”, preferindo a utilização do termo “Reforma Católica”.



reflexão bem simples, e muito favorável à tolerância: a de que a razão humana não tem uma medida precisa e determinada, e o que é evidente para um é frequentemente obscuro para outro”.

Romilly destaca que essa visão a respeito da natureza humana, e mais especificamente da racionalidade, é uma ideia favorável à tolerância. O fundamento da tolerância é justamente a incapacidade da razão de dar uma resposta suficiente, que seja unívoca e clara para todos. Na “Profissão de fé”, o vigário, antes de apresentar o seu discurso ao jovem, declara:

Não quero argumentar contigo, nem mesmo tentar convencer-te; basta expor-te o que penso na simplicidade de meu coração. Consulta o teu durante o meu discurso, é tudo o que peço. *Se me engano é de boa-fé; isso basta para que meu erro não me seja imputado como crime.* (ROUSSEAU, 2014, p. 373, grifo nosso)

A expressão de Rousseau é similar à de Voltaire. O erro é algo comum a todos os homens, algo próprio da natureza humana; por isso, é uma lei de natureza exercer o perdão e tolerar mesmo ideias que parecem evidentemente erros para nós.

O arcebispo de Paris, em sua carta pastoral, refere-se ao trecho acima citado e critica Rousseau, pois, segundo ele, ao afirmar que a boa-fé basta para que seu erro não lhe seja imputado como crime, Rousseau estaria defendendo que basta persuadir-se de estar de posse da verdade para que, mesmo que cometesse os erros mais monstruosos, não pudesse ser objeto de censura. Rousseau responde a Beaumont explicando que a “Profissão de fé” é constituída por duas partes: a primeira visa a combater o materialismo e estabelecer a existência de Deus e da religião natural; a segunda levanta dúvidas sobre as revelações em geral. Em relação à primeira parte, o vigário está fortemente persuadido de tudo aquilo que defende; já na segunda parte, a convicção do padre não é a mesma. É a esta parte que o padre se refere ao dizer que a boa-fé é suficiente para que seu erro não lhe seja imputado como crime. Nessa resposta ao arcebispo de Paris<sup>6</sup>, Rousseau ainda conclui, mais uma vez reforçando a falibilidade humana, pela possibilidade de erro e a tolerância implicada nisso:

O objetivo desta segunda parte é tornar cada qual mais reservado, em sua religião, quanto a taxar os outros de má-fé na deles, e a mostrar que as provas de todas as religiões não são tão conclusivas aos olhos de todos para que se deva inculpar os que não veem nelas a mesma clareza que nós. (ROUSSEAU, 2005, p. 107)

Na parte final da “Profissão de fé”, o vigário faz uma defesa da religião natural. Seu principal argumento é que a religião natural está revelada claramente a todos os

---

<sup>6</sup> Carta a Christophe de Beaumont, de 1762.



homens, bastando que estes consultem os seus corações. Por sua vez, a religião revelada baseia-se em testemunhos humanos, e sempre coloca intermediários na relação entre Deus e os homens. Assim, afirma o vigário: “De que posso ser culpado ao servir a Deus de acordo com as luzes que ele dá ao meu espírito e de acordo com os sentimentos que inspira ao meu coração?” (ROUSSEAU, 2014, p. 419), e ainda continua, afirmando que as religiões reveladas desagradam a Deus, ao emprestar-lhe paixões humanas a fim de ajudar as pessoas a compreenderem a divindade, enquanto, na verdade, esses dogmas particulares apenas confundem ainda mais os fiéis e, além disso, “tornam o homem orgulhoso, intolerante e cruel; em vez de estabelecer a paz na terra, trazem o ferro e o fogo” (ROUSSEAU, 2014, p. 419).

Na carta a Christophe de Beaumont, Rousseau faz, mais uma vez, uma defesa da religião natural tal como apresentada pelo vigário. Essa defesa é feita mostrando que a religião do vigário é uma religião tolerante, que estabelece a paz na terra.<sup>7</sup> O filósofo ainda relaciona isso com a história recente de sua época, marcada fortemente pela intolerância religiosa. Em suas palavras:

Peço-lhe apenas que concorde que se a França tivesse professado a religião do Padre Saboiano – religião tão simples e pura, que faz temer a Deus e amar os homens – os rios de sangue não teriam inundado tão frequentemente os campos franceses; esse povo tão brando e tão alegre não teria espantado os outros com suas crueldades em tantas perseguições e massacres, da Inquisição de Toulouse até a véspera de São Bartolomeu, das guerras albigenses até as dragonadas. O conselheiro Anne du Bourg não teria sido enforcado por se inclinar à brandura com os reformados; os habitantes de Merindol e de Cabrières não teriam sido executados por uma sentença do Parlamento d’Aix, e o inocente Calas, torturado pelos carrascos, não teria morrido na roda sob nossos olhos. (ROUSSEAU, 2005, p. 96)

A proposta rousseuniana da religião civil é também uma forma de fundamentar a tolerância religiosa. Rousseau, por um lado, estabelece o limite da utilidade pública e, com isso, coloca fora das questões do Estado todas as ideias religiosas que não dizem respeito às questões políticas, de formação moral do homem e do cidadão. Porém, por outro lado, o genebrino se esforça por superar a intolerância focando aqueles dogmas que são comuns às diferentes religiões. Diego Aurélio identifica essa estratégia com o humanismo renascentista dos séculos XV e XVI. Em suas palavras: “O humanismo da Renascença tentará superá-la mediante a busca

---

<sup>7</sup> Thomaz Kawauche (2008) defende que a ideia de tolerância é o que permite a associação entre religião natural e religião civil, bem como a passagem daquela para esta.



de plataformas doutrinárias cada vez mais abrangentes, de modo a constituírem-se em determinações possíveis do *homo universalis*” (AURÉLIO, 1997, p. 32).

Essa estratégia é, de certa maneira, justificada pelo contexto religioso de nosso autor. Na época, as principais religiões eram o judaísmo, o cristianismo (dividido em católicos e protestantes) e o islamismo. Os dogmas da religião civil, propostos por Rousseau, são comuns a todas essas religiões. Os pontos de divergência entre elas são deixados de lado, cada um podendo crer naquilo em que sua consciência acreditar. Apenas esses dogmas são obrigatórios para todos os homens, pois são aqueles sem os quais é impossível ser um bom cidadão.

Ainda no capítulo da religião civil do *Contrato*, Rousseau associa diretamente intolerância civil e intolerância religiosa, afirmando que essa relação se justifica porque “é impossível viver em paz com pessoas que se acreditam réprobos” (ROUSSEAU, 1978, p. 144), e onde se aceita a intolerância religiosa é impossível não haver efeitos civis. Na carta a Beaumont, o filósofo afirma que a inconseqüência e a intolerância têm a mesma origem, pois, quanto mais insensata a doutrina, mais se utiliza da força para calar as objeções; questiona, ainda, aqueles que acreditam ser necessário admitir a tolerância civil e não a teológica. O genebrino acredita justamente no oposto – a tolerância teológica tem prioridade sobre a tolerância civil. Em suas palavras:

Creio que um homem de bem, qualquer que seja a religião em que viva de boa-fé, pode salvar-se. Mas não creio por isso que se possa legitimamente introduzir em um país religiões estrangeiras sem a permissão do soberano, pois se isso não é desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus. (ROUSSEAU, 2005, p. 89)

### *Considerações finais*

No presente artigo, destacamos a preocupação prático-política de Rousseau ao lidar com assuntos referentes à religião; vimos também que, com essa preocupação prático-política, a fundamentação da tolerância religiosa possui grande importância nos escritos do autor. Assim, os dois pontos destacados estão extremamente vinculados. Porém, a preocupação prático-política pode ser também uma dificuldade para se pensar a tolerância religiosa na filosofia do genebrino. No capítulo sobre a religião civil do *Contrato Social*, Rousseau a apresenta como uma terceira via à religião do homem e à religião do padre. A religião



do padre é criticada, dentre outros motivos, por ser uma religião que torna o povo intolerante; já a religião do homem, apesar de tolerante, não tem vinculação com o corpo político, e com isso se perde um importante elemento de coesão da sociedade. Portanto, pensar a religião civil nos leva também à questão dos limites da tolerância.

A forma como Rousseau lida com esse problema está presente no dogma negativo da religião civil: “A intolerância, que pertence aos cultos que excluimos” (ROUSSEAU, 1978, p. 144). O autor via marcas de intolerância tanto nos cristãos quanto nos filósofos materialistas de sua época. A Igreja colocava sua fé como dogma inquestionável e se autodeclarava “a verdadeira religião”, excluindo, assim, o culto de todas as demais religiões. Dessa forma, afirma Rousseau: “Mas, quem quer que diga: *Fora da igreja não há salvação* – deve ser excluído do Estado” (ROUSSEAU, 1978, p. 145). Também os materialistas e ateus deviam ser banidos do Estado, pois, sem a crença em Deus, não havia nada que os impelisse a serem bons cidadãos e a obedecerem às leis. Assim, com sua preocupação prático-política, e preocupado também com a utilização da noção da tolerância como forma de defender abusos, Rousseau apresenta essas ideias, que podem trazer dificuldade para compreender o seu pensamento. Entretanto, cabe destacar a conclusão de Salinas Fortes ao lidar com tais dificuldades:

205

A “religião” que Rousseau propõe é uma religião da tolerância, como fica claro a partir de uma leitura mais atenta do texto tão importante deste capítulo final do *Contrato*, tantas vezes mal compreendido pela legião de leitores intolerantes diante das “contradições” e disparates do nosso autor. (FORTES, 1997, p. 153)



*Referências*

AURÉLIO, Diogo Pires. *Um fio de nada*: ensaio sobre a tolerância. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios)

FORTES, L. R. S. *Paradoxo do espetáculo*. São Paulo: Discurso, 1997.

KAWAUCHE, Thomaz. Da religião natural à religião civil em Rousseau. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal: UFRN, v. 15, n. 23, p. 117-133, 2008.

\_\_\_\_\_. A santidade do contrato e das leis: considerações sobre a religião civil de Rousseau. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, p. 31-47, 2011.

ROMILLY. Tolerância. In: SANTOS, Antônio Carlos (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Emílio, ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Paideia)

\_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Organização e apresentação de José Oscar de Almeida Marques. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.



Artigo recebido em: 13/05/2018

Artigo aprovado em: 21/06/2018

## PAZ ENTRE OS HOMENS: A TOLERÂNCIA E VOLTAIRE REVISITADO

### PEACE AMONG MEN: THE TOLERANCE AND VOLTAIRE REVISED

Júlio César da Rocha Souza<sup>1</sup>

([junio.junio@bol.com.br](mailto:junio.junio@bol.com.br))

*“[...] Na discussão se Cristo seria homooúsio ou homoióúsois, ou seja, criatura igual ou semelhante a Deus, a letra i custou a vida de milhares”.*

*Hegel<sup>2</sup>.*

#### RESUMO

No *Tratado sobre a tolerância*, obra de 1763, Voltaire se debruça sobre um caso que merecia toda a atenção de seu tempo e, igualmente, da posteridade: o caso Jean Calas. As intempestivas acusações, sem nenhuma mediação da razão, tornaram o ocorrido um prenúncio de tantos outros que viriam pela frente. O presente artigo propõe uma revisitação ao texto de Voltaire, para que o tema da tolerância seja retomado e rediscutido. Com vistas a transcender limiares que obnubilam a razão e sufocam a possibilidade de um convívio pacífico entre os homens, uma discussão a partir das Luzes se coloca oportuna para uma avaliação dos matizes da intolerância, esta que se perpetua, e para a retomada de sua antípoda, a tolerância, que nunca foi tão necessária para o século XXI nos diversos espaços de convivência dos cidadãos.

**Palavras-chave:** Homens; paz; tolerância; Voltaire.

#### ABSTRACT

In the 1763 *Treatise on Tolerance*, Voltaire focuses on a case that deserved the full attention of his time, and also of posterity: the Jean Calas case. The untimely accusations, without any mediation of reason, made this a foretaste of so many others that would come ahead. The present article proposes a revision of Voltaire's text so that the theme of tolerance can be resumed and rediscussed. In order to transcend thresholds that obscures reason and stifle the possibility of a peaceful coexistence among men, a discussion from the Lights is opportune for an assessment of the nuances of intolerance, which perpetuates itself, and for the resumption of its antipodal, the tolerance, which has never been so necessary for the 21st century in the various spaces of coexistence of citizens.

**Key words:** Men; Peace; tolerance; Voltaire.

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Goiás (UFG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1393275621693731>.

<sup>2</sup> Hegel faz referência às discussões cristológicas dos primeiros séculos da história do cristianismo que diziam respeito à substância do Filho de Deus, se ele era da mesma substância do Pai ou de substância diferente. A letra grega “i” (*iota*) modificava o significado da palavra que rendeu debates duradouros. (HEGEL, 2008, p.287).





### Introdução

O *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas* de Voltaire, em sua edição de 1763, termina da seguinte maneira:

Com minhas mãos plantei os alicerces de um prédio imenso; ele era sólido e simples, todos os homens nele podiam entrar com segurança; quiseram acrescentar os ornamentos mais bizarros, mais grosseiros e mais inúteis; e o prédio começa a desmoronar por todos os lados; os homens pegam as pedras e as atiram uns contra os outros; grito-lhes: Parai, afastai esses escombros funestos que são vossa obra e habitai comigo em paz no prédio inabalável que é o meu. (VOLTAIRE, 2000, p. 137).

208 O texto de Voltaire se encerra com a descrição da inclinação dos homens para a intolerância. O intento do filósofo foi se debruçar sobre um caso que merecia toda a atenção de seu tempo e a demandaria igualmente da posteridade. O caso era do senhor Jean Calas, um comerciante de Toulouse de 68 anos, protestante, que foi assassinado na roda no dia 9 de março de 1762, condenado por haver supostamente enforcado um de seus filhos por conversão ao catolicismo. A intolerância, por parte não apenas das autoridades jurídicas que conduziram o caso, mas, igualmente, dos vizinhos, chama a atenção de Voltaire. A reflexão exposta no *Tratado sobre a tolerância* merece ser revisitada em uma época que dista temporalmente do episódio, visto que não se pode dizer o mesmo quanto aos atores que ocupam o cenário. A intolerância ainda é um tema que precisa ser recolocado repetidas vezes no debate contemporâneo, e o filtro da filosofia nunca foi tão necessário. As intempestivas acusações, sem nenhuma mediação da razão, tornaram o caso Calas um prenúncio de tantos outros que viriam pela frente. A intolerância que grassa nos muitos lugares atualmente, de feição religiosa, política, ou com contornos multifários, deve ser rediscutida do ponto de vista da necessidade de haver paz entre os homens.

O presente artigo propõe uma revisitação ao texto de Voltaire para que o tema da tolerância seja retomado e rediscutido, também, segundo a orientação proposta pelo filósofo do século XVIII. Uma discussão a partir das Luzes, com vistas a transcender barreiras que toldam a razão e sufocam a possibilidade de um convívio pacífico entre os homens, coloca-se oportuna para uma avaliação dos contornos da intolerância que é vista nos diversos



espaços de convivência dos cidadãos e que precisa de uma substituta, a tolerância, noção e postura tão necessária à contemporaneidade.

### 1. *O homem como figura dúbia e inexplicável*

Voltaire, em um conto de 1748 chamado “Le monde comme il va”, demonstra a oscilação dos homens em seus empreendimentos, mas especialmente o caráter inexplicável de suas ações tão díspares. Babuc, personagem principal do conto, foi convocado por um dos gênios que presidia os impérios do mundo, Ituriel, responsável pelo departamento da Alta Ásia. O anjo lhe diz que as loucuras e os excessos dos persas tinham atraído a cólera do divino. Babuc é chamado a examinar a cidade de Persépolis e prestar relatório posterior a partir do qual Ituriel tomaria a decisão de castigar ou não a cidade, pondo fim às barbáries cometidas pelos homens ou absolvendo-os com larga misericórdia.

209 Duas demonstrações de estupefação de Babuc parecem se harmonizar por demais com o que Voltaire encontraria no caso Calas. Babuc, diante da inconstância dos homens, pergunta: “Inexplicáveis humanos [...], como podeis reunir tanta baixeza e grandeza, tantas virtudes e crimes?” (VOLTAIRE, 1972, p. 85). O personagem se surpreende com o caráter volúvel dos homens. Depois de passar alguns momentos entre soldados dos acampamentos persa e hindu, vendo ações tanto de um grupo quanto de outro, não sabe distinguir se são homens de verdade ou animais ferozes. Contempla desprendimento, grandeza de alma, humanidade, posturas que o comovem, mas não demora a observar excessos transidos de horror.<sup>3</sup>

Enquanto seu conhecimento de Persépolis aumenta, Babuc não tem saída a não ser reconhecer, diante do que vê na cidade: “Ó costumes! Ó desgraçada cidade! [...] eis o cúmulo da desordem. Os que assim compraram o direito de julgar com certeza vendem os seus

---

<sup>3</sup> Voltaire aqui encontra apoio em uma afirmação de Rousseau, seu contemporâneo, que também apresenta essa dubiedade no homem. Ao falar sobre a piedade no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, com o fito de exaltá-la nessa complexa alternância que ocorre no homem, o filósofo genebrino assevera: “Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir, porquanto se vê todos os dias, em nossos espetáculos, emocionar-se e chorar por causa das infelicidades de um desafortunado, aquele mesmo que, se estivesse no lugar do tirano, agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo, como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Fers, que não ousava assistir à representação de uma tragédia, temendo que o vissem chorar com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia sem emoção os gritos de tantos cidadãos que, por sua ordem, eram degolados cada dia” (ROUSSEAU, 1999, p. 77).



juízos. Não vejo aqui senão abismos de iniquidade” (VOLTAIRE, 1972, p. 88). À medida que o momento da escrita do relatório que deve entregar aos deuses se avizinha, Babuc vê assomando ao seu coração apenas perspectivas negativas a respeito daqueles de quem deve examinar o comportamento e a vida. A loucura é vista na vida daqueles que lidam com a sabedoria, as intrigas ocupam o espaço na rotina daqueles que haviam renunciado ao mundo, o orgulho é a medalha dos que proclamam a humildade e o desapego. A conclusão do relatório não poderia ser diferente; Babuc sabe que Ituriel tem boas razões para destruir toda aquela espécie.

Ao retornar para casa, ocupando-se dos últimos momentos para a escrita de seu relatório aos anjos, entretém-se com os livros e banqueteia com alguns letrados a fim de distrair-se, mas sua decepção é tamanha com os convivas. Observa neles também maledicência, covardia, mau gosto, inveja, baixeza. Sai para caminhar após seu rompante de decepção e é apresentado a um velho letrado que muito se diferencia dos que com ele jantaram anteriormente. Partilha com o ancião sua experiência amarga com o que lera e ouvira. Do veterano lhe vem uma espécie de epifania e consolo inestimável. O sábio lhe diz as seguintes palavras:

210

– O senhor leu coisas bastante desprezíveis – disse-lhe o sábio letrado. – Mas em todas as épocas, e em todos os países, e em todos os gêneros, sempre formiga o mau e escasseia o bom. E se o senhor recebeu em casa o rebotalho do pedantismo é porque, em todas as profissões, o que há de mais indigno de aparecer é sempre o que se apresenta com maior impudência. Os verdadeiros sábios vivem entre si, retirados e tranquilos; há ainda, em nosso meio, homens e livros dignos de lhe ocupar a atenção. (VOLTAIRE, 1972, p. 92)

Voltando-se para os aspectos apetecíveis que se podem encontrar nos seres humanos, a reflexão de Babuc contorna a experiência em Persépolis de maneira que seu relatório se constitui de maneira diferente. É claro que, nesse vai-e-vem experimentado por Babuc, sua própria condição é demonstrada. O ser humano é dúbio, complexo, inexplicável. As palavras não conseguiriam expressar o conteúdo do que o relator tem a dizer aos deuses. Figura, então, uma forma *sui generis* de informar Ituriel:

Eis como se houve para apresentar esse relatório. Mandou fazer no melhor fundidor da cidade uma estatueta composta de todos os metais, das terras e pedras mais preciosas e mais vis; e levou a Ituriel. – Destruirias – disse ele – esta linda estátua, porque não é toda de ouro e diamantes? Ituriel soube compreender; nem mesmo pensou em corrigir Persépolis, e resolveu *deixar o mundo como estava*. Pois, disse ele, *se nem tudo está bem, tudo é passável*. Deixou, pois, subsistir Persépolis; e longe estava Babuc de se queixar, como Jonas, que se agastou por não terem destruído Nínive. Mas



depois que a gente passou três dias dentro de uma baleia, não se sente de tão bom humor como depois de haver estado na ópera, na comédia, e de ter jantado em boa companhia. (VOLTAIRE, 1972, p. 96-97, grifo do autor)

O relatório em forma de escultura revela, com estética impactante, a mescla que compõe o homem, do ponto de vista do filósofo. A postura flutuante, a combinação de coisas boas e ruins demonstram a natureza dúbia desse homem que o coloca sob a sombra da complexidade. É justamente esse homem, que ora se apresenta com altruísmo galopante, ora com uma desprezível postura intolerante, que será objeto de observação de Voltaire no famoso caso Calas.

## 2. *O caso Calas e a questão da tolerância*

211 Voltaire observou numa ocasião bem específica, diante do caso Jean Calas, esses “inexplicáveis humanos”. Uma brutalidade entre vizinhos, uma rixa religiosa que se estendia desde o século XVI, da qual, mesmo no Século das Luzes, as trevas da intolerância ainda não haviam sido dissipadas completamente. Intolerância produzida por religiosos que cultivavam sua fé entre seus pares e na vida privada, desempenhando suas virtudes e procurando demonstrá-las ao seu próximo, desde que esse próximo não fosse de religião contrária à sua. Voltaire não tomava partido pelo protestantismo; ele o fazia pela razão, pela filosofia, que segundo ele já havia prestado um enorme serviço aos homens. Segundo o filósofo: “A filosofia, a mera filosofia, essa irmã da religião, desarmou mãos que a superstição por muito tempo havia ensanguentado; e o espírito humano, ao despertar de sua embriaguez, espantou-se com os excessos a que o fanatismo o havia levado.” (VOLTAIRE, 2000, p. 23). A acusação sem o devido cuidado, por ímpeto religioso e sem o correto peneiramento da razão, torna o caso Calas repugnante ao olhar de Voltaire. Quando a intolerância é vista grassando em um determinado tempo e contexto, parece ser algo natural a que se deve recorrer, quando o outro for julgado inconveniente ou trilhando caminho diverso. Seria, então, a intolerância um direito natural? Voltaire afirma que “o direito natural é aquele que a natureza indica a todos os homens” (VOLTAIRE, 2000, p. 33). E não parece que a natureza indicasse ao homem a intolerância como prática benéfica para todos. Ao contrário, o princípio universal que impera é “não faças o que não gostarias que te fizessem” (VOLTAIRE, 2000, p. 33). A partir



disso, nenhum homem poderia dizer, como afirma Voltaire:

“Acredita no que acredito e no que não podes acreditar, ou morrerás.” É o que dizem em Portugal, na Espanha, em Goa. Atualmente limitando-se a dizer, em alguns países: “Crê, ou te abomino; crê, ou te farei todo o mal que puder; monstro, não tens minha religião, logo não tens religião alguma: cumpre que sejas odiado por teus vizinhos, tua cidade, tua província”. (VOLTAIRE, 2000, p. 33)

A natureza não disporia todas as coisas a essa desordem, ao capricho de cada um, ajuizando quem quer que seja sem o mínimo de ponderação e respeito pelo outro. Disso se conclui, segundo Voltaire, que “o direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamos por parágrafos” (VOLTAIRE, 2000, p. 34).

A intolerância, longe de cumprir seu papel – pensado a partir de um segmento religioso que não tolera seu discordante e quer forçadamente vê-lo professando sua fé –, produz rebeldes e hipócritas (VOLTAIRE, 2000, p. 63). Quando a intolerância se impõe e suas sanções vêm como corolário inevitável, a religião perde seu espaço e ultrapassa seus limites. Sendo assim, segundo Romilly, no verbete “tolerância” da *Encyclopédie*, “[...] a religião persuade, não comanda” (ROMILLY FILHO, 2015, p. 363). Quando a religião quer comandar por meio de suas opiniões, ou qualquer outro segmento não necessariamente religioso, fazendo com que se submetam todas as ideias contrárias, usará de expedientes para que o outro não seja tolerado. Por isso, Diogo Aurélio, em sua obra *Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância*, afirma:

Assim sendo, a imposição de uma opinião ou de uma norma de comportamento jamais poderá reivindicar qualquer espécie de legitimidade e remeterá sempre para o domínio da violência. Dito de outro modo, por natureza, cada um tem o direito de viver como achar melhor e de sustentar a “verdade” que entender, ainda que esta não passe, para todos os outros, de um simples erro. (AURÉLIO, 1997, p. 29)

A reivindicação da tolerância não visa a uniformizar o pensamento humano, apenas requer que a pluralidade seja admitida sem que o diferente sofra punição por sua opinião diversa. É preciso concordar com Romilly, admitindo que, assim como não é possível dar uma feição única aos corpos dos homens, tampouco o seria no campo dos espíritos, espaço no qual sempre permaneceremos em litígios: “A diversidade das opiniões subsistirá sempre entre os homens; a história do espírito humano é uma prova contínua disso e o projeto mais quimérico seria o de levar os homens a uma uniformidade de opiniões” (ROMILLY FILHO, 2015, p. 364-365).



O problema não está no campo multifário das opiniões. Ele existe e será inextinguível. O problema reside quando esse espaço começa a ser reduzido e se perde completamente, dando espaço apenas a uma perspectiva, a um pensamento monolítico que não se abre para o contraditório. Mas não é somente a religião que pode perpetrar práticas intolerantes. O uso inadequado que se faz da razão também pode produzir o interesse pela subserviência do pensamento do outro. A razão é um filtro por demais importante para que as práticas sejam acrisoladas e o componente intolerante seja retirado; contudo, uma postura prepotente e desajustada poderá produzir intolerância tal como o faz um religioso que manqueja da razão. Ainda Romilly, sobre essa matéria, menciona:

Quem consegue ver, sem dor e sem indignação, que a própria razão que deveria nos levar à indulgência e à humanidade, à insuficiência de nossas luzes e à diversidade de nossas opiniões seja precisamente aquela que com mais fúria nos divide? Nós nos tornamos os acusadores e os juizes de nossos semelhantes; são por nós citados em nossos tribunais com arrogância; exercemos sobre seus sentimentos a inquisição mais odiosa; o erro não pode encontrar complacência aos nossos olhos, como se fôssemos infalíveis. (ROMILLY FILHO, 2015, p. 353)

213 A razão pode claudicar. Ela pode ser usada indevidamente e, no lugar de um espaço adequado para se tolerar o outro, ouvindo-o em seu discurso, abre-se apenas espaço para aquele que pensa orientado por determinado ponto de vista, fundamentado pretensamente na “razão”.

Será que Voltaire, por azo do fervor do caso Calas, abriria espaço para algum tipo de intolerância? Será que a intolerância seria permitida em algum caso ou se deve permitir tudo de todos em toda e qualquer situação? Voltaire não concordaria com isso, com uma tolerância sem medida. Ele admitia punição. Os erros devem ser punidos, mas, para que o governo possa puni-los, eles precisam se constituir como crimes. E quando um erro se torna um crime? A resposta de Voltaire é bem direta e sem fundamentação larga: os erros “só são crimes quando perturbam a sociedade” (VOLTAIRE, 2000, p. 105). A sociedade é perturbada a partir do momento em que esses erros inspiram o fanatismo. Isso quer dizer que merecem tolerância apenas aqueles que não se afixam no fanatismo, aqueles que não perturbam o bom convívio em sociedade, espaço onde deve prevalecer o respeito mútuo e a agência da harmonia.

Voltaire menciona um caso que ilustra sua admissão de que a intolerância ao fanatismo parece ser a sua única aplicação razoável:

Um dos mais espantosos exemplos de fanatismo foi uma pequena seita na Dinamarca, cujo princípio era o melhor do mundo. Esses crentes queriam obter a salvação eterna de seus irmãos; mas as



consequências desse princípio eram singulares. Eles sabiam que todos os recém-nascidos que morrem sem batismo são condenados e que os que têm a felicidade de morrer imediatamente após receberem o batismo gozam da glória eterna. Saíam, pois, a estrangular os meninos e meninas recém-batizados que encontrassem. Certamente, era fazer-lhes o maior bem possível: a uma só vez eram preservados do pecado, das misérias desta vida e do inferno, e enviados infalivelmente ao céu. Mas essas pessoas caridosas não consideravam que não é permitido fazer um pequeno mal tendo em vista um grande bem; que não tinham nenhum direito sobre a vida dessas criancinhas; que a maior parte dos pais e mães são suficientemente materialistas para preferirem ter junto deles seus filhos e filhas do que vê-los estrangulados para ir ao paraíso, e que, em uma palavra, o magistrado deve punir o homicídio, ainda que feito com boa intenção. (VOLTAIRE, 2000, p. 106)

Embora Voltaire condene o fanatismo e o indique como único objeto da intolerância, ele não faz o mesmo com a religião, embora esta seja objeto de boa parte de sua crítica quanto ao caso Calas. A religião serve como um freio em toda sociedade estabelecida (VOLTAIRE, 2000, p. 113). Ela é necessária, pois, enquanto as leis se estabelecem contra os crimes conhecidos, a religião opera contra os crimes secretos. Contudo, a religião produz filhas, e uma delas é a superstição. É a superstição que fundamenta o fanatismo que se torna inegavelmente inútil para os povos. A superstição é uma espécie de religião sem fundamentos. Voltaire assevera que “a superstição é, em relação à religião, o que a astrologia é em relação à astronomia, a filha muito insensata de uma mãe muito sensata. Essas duas filhas subjogaram por muito tempo a terra inteira” (VOLTAIRE, 2000, p. 114).

Não obstante Voltaire não defina o que é superstição, em meio às comparações que faz, anteriormente mencionadas, ela parece ser o mesmo que uma “ignorância insolente” (VOLTAIRE, 2000, p. 116). Quando a razão é retirada, a religião se torna desidratada, desprovida de um componente fundamental, e em razão disso produz filhas deformadas. Dessa maneira, a superstição tem condições de se espalhar em vários espaços; ela não se assenta apenas em solo religioso. A superstição mais perigosa, conforme pensa Voltaire, é uma que pode ser tomada como superstição universal, qual seja, a de não aceitar a opinião do outro. Nesse caso, a razão é completamente eliminada. Está fora do espaço de diálogo. Voltaire pergunta sobre o assunto: “Mas, de todas as superstições, a mais perigosa não é a de odiar o próximo por suas opiniões? E não é evidente que seria ainda mais sensato adorar o santo umbigo, o santo prepúcio, o leite e o manto da Virgem Maria, do que detestar e perseguir seu irmão?” (VOLTAIRE, 2000, p. 116).

Essa superstição, o ódio dirigido ao outro por causa de suas opiniões, é mais insensata do que as superstições religiosas. Sofre dela, então, não apenas o religioso, mas todo aquele que se inflama contra o outro diante de sua discordância. Isso mostra



que, embora a intolerância seja típica da ambiência religiosa, ela não faz parte apenas desse mundo. A intolerância se processa e se manifesta por meio desse homem dúbio, contraditório, volúvel, como já foi dito. Em outros âmbitos e circunstâncias o homem pode, sem muita dificuldade, evidenciar a equivocada e maléfica intolerância que tanto maltrata a convivência dos homens.

O propósito do *Tratado sobre a tolerância* era tornar os homens mais compassivos e doces; mais ainda, como disse o próprio autor: “Esse texto sobre a tolerância é uma petição que a humanidade apresenta muito humildemente ao poder e à prudência. Semeio um grão que algum dia poderá produzir uma grande colheita” (VOLTAIRE, 2000, p. 136). Tal propósito fora guiado pela noção de finitude humana, pelos erros dos homens, pelo caráter falho destes, pois “a natureza diz a todos os homens: Fiz todos vós nascerem fracos e ignorantes, para vegetarem alguns minutos na terra e adubarem-na com vossos cadáveres. Já que sois fracos, auxiliai-vos; já que sois ignorantes, instruí-vos e tolerai-vos.” (VOLTAIRE, 2000, p. 136). Quanto mais se perde esse senso de insignificância e igualdade nessa condição, mais portas se abrem para a intolerância, que reivindica um status privilegiado de alguns em detrimento de outros. A falta de reconhecimento da dignidade do outro enquanto agente do discurso, portador de espaço de fala também, alimenta a intolerância, demarcando mais ainda essa diminuição do outro imposta por aquele que não aceita o diferente.

Voltaire também conta uma situação curiosa, uma controvérsia que se deu na China nos primeiros anos do grande imperador Kang-hi. Na ocasião, um mandarim da cidade de Cantão entabulou uma conversa com alguns missionários que para lá foram com o intuito de anunciar sua religião. A conversa se iniciou depois de o mandarim descobrir que os religiosos se encontravam em uma disputa que mais parecia, pelo alarde que causava, tratar-se de alguém intentando contra a vida de outrem. A briga se dava entre um dinamarquês, um holandês e um jesuíta. O assunto era o Concílio de Trento<sup>4</sup>. Depois de ouvir do que se tratava, assim Voltaire retrata as palavras do sábio chinês:

– Isso me espanta – fez o mandarim. E voltando-se para os dois refratários: Parece-me que deveríeis respeitar as opiniões de uma grande assembleia. Não sei o que vem a ser o concílio de Trento; mas várias pessoas são sempre mais instruídas do que uma só. Ninguém deve acreditar que sabe mais do que os outros e que a razão só habita em sua cabeça. É assim que ensina nosso grande Confúcio. E se acreditais em mim, fareis muito bem em confiar na autoridade do concílio de Trento. (VOLTAIRE, 2000, p. 110).

<sup>4</sup> O Concílio de Trento foi um dos concílios ecumênicos da história da Igreja que aconteceu de 1545 a 1563. Conhecido como “Contrarreforma”, o concílio produziu um conjunto de regras que foram “utilizadas pela Igreja e pelos católicos até o Vaticano II [...]” (SUFFERT, 2001, p. 271).





A disputa se alongou e o mandarim, após dar ouvidos a todas as posições, conseguiu com grande esforço apaziguar a discussão com uma emblemática orientação: “Se quereis que tolerem aqui vossa doutrina, começai por não serem intolerantes nem intoleráveis” (VOLTAIRE, 2000, p. 111). A reprimenda do sábio é digna de aceitação. A intolerância desconsidera o outro sem que haja chances de defesa e de pronunciamento. Voltaire parece querer levar às últimas consequências o tema, quando continua o relato informando que após a audiência com o mandarim ter se encerrado, ao sair, o jesuíta encontrou um missionário dominicano e declarou que havia saído vitorioso do debate com o dinamarquês e o holandês, sob a auspiciosa mediação do mandarim. Essa afirmação foi motivo para uma querela esquentada entre o jesuíta e o dominicano, que chegaram a se agarrar pelos cabelos. Quando o mandarim foi informado do escândalo que havia acontecido, encaminhou os brigões para o cárcere. Um dos ministros do sábio lhe perguntou:

“Quanto tempo Vossa Excelência quer que eles fiquem detidos?” – Até que estejam de acordo, respondeu o mandarim. – Ah! fez o ministro, então ficarão na prisão pelo resto da vida. – Pois bem, replicou o mandarim, até que se perdoem. – Eles jamais se perdoarão, disse o outro; eu os conheço. – Pois então, concluiu o mandarim, até que finjam perdoar-se. (VOLTAIRE, 2000, p. 111)

216

A tolerância é necessária, nem que seja fingida. Por mais que seja mera teatralidade, a convivência entre os homens precisa ser harmônica. Deve existir o senso de coexistência entre os cidadãos, ainda que tenham opiniões diferentes, para que mesmo com a pluralidade de ideias haja uma convergência para aquilo que se firma como um bem comum a toda a coletividade. É justamente esse o bastião necessário entre os homens que Voltaire procura esboçar.

### *Considerações Finais*

O caso Calas foi revisado e, no dia 9 de março de 1765, a inocência da família triunfou plenamente. Houve festa em Paris. A decisão do Parlamento de Toulouse foi declarada iníqua e abusiva, e a família condenada foi declarada inocente por parte do Conselho de Estado reunido na cidade de Versalhes. A memória do pai foi reabilitada; a família poderia reivindicar, por direito, a reparação pelos danos e perdas que os magistrados



tolosanos provocaram, tendo estes de suprir por conta própria todas as despesas.

Voltaire encerra seu relato sobre o caso com a seguinte menção: “Esses casos são raros, mas acontecem, e são o efeito dessa triste superstição que leva as almas fracas a imputarem crimes a todo aquele que não pensa como elas” (VOLTAIRE, 2000, p. 143).

O texto de Voltaire se presentifica com uma atualidade inegável. A necessidade de haver paz entre os homens não foi uma demanda apenas do século XVIII; mostrou-se necessária anteriormente, assim como não deixou de ser imperiosa posteriormente. A intolerância que tira a paz de entre os homens, impossibilitando a convivência fraterna, não é fruto da religião simplesmente, não é por falta da razão somente; dá-se em função da superstição mais insensata, a de odiar o outro em virtude de sua opinião. Quem sabe seja oportuno ajudarmos Voltaire, pegando a semente e lançando ao solo novamente na esperança de que ela possa germinar e produzir a ceifa? Se a tarefa é aparentemente inútil em nosso tempo, quiçá acompanhemos o filósofo em sua oração, dirigindo-nos não mais aos homens, mas a Deus, em uma súplica por tolerância:

Possam todos os homens lembrar-se de que são irmãos! Que abominem a tirania exercida sobre as almas, assim como execram o banditismo que toma pela força o fruto do trabalho e da indústria pacífica! Se os flagelos da guerra são inevitáveis, não nos odiamos, não nos dilaceremos uns aos outros em tempos de paz e empreguemos o instante de nossa existência para abençoar igualmente em mil línguas diversas, do Sião à Califórnia, tua bondade que nos deu esse instante. (VOLTAIRE, 2000, p. 126)

Se é assim, não há outra coisa a fazer: resta-nos esperar os efeitos dessa oração



*Referências*

AURÉLIO, Diogo Pires. *Um fio de nada*: ensaio sobre a tolerância. Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

ROMILLY FILHO. Tolerância (Ordem enciclopédica, Teologia, Moral e Política). In: DIDEROT, Denis. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 4: Política / Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert; organização Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza. Tradução de Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta, Thomaz Kawauche. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 351-366.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

SUFFERT, Georges. *Tu és Pedro*: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VOLTAIRE. O mundo como está: visão de Babuc escrita por ele mesmo. In: VOLTAIRE. *Contos*. Tradução de Mário Quintana. Porto Alegre: Abril Cultural, 1972. p. 79-97.

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Tradução de Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.



*Artigo recebido em: 12/05/2018*

*Artigo aprovado em: 30/07/2018*

## **DEMOCRACIA E SOCIALISMO OPERÁRIO EM CASTORIADIS**

## **DÉMOCRATIE ET SOCIALISME DE TRAVAIL EN CASTORIADIS**

*Diego Carlos Damasceno<sup>1</sup>*

*([diegoucb2010@gmail.com](mailto:diegoucb2010@gmail.com))*

### **RESUMO**

A proposta de Cornelius Castoriadis é a da construção de uma sociedade autônoma. Para isso, faz-se necessário uma análise dos modos de sociedade heterônoma que se construíram até então, as quais são sociedades capitalistas, tanto de um capitalismo burocrático fragmentário (no bloco ocidental), quanto de um capitalismo burocrático total (no bloco soviético). Para haver a ruptura completa com estes tipos de capitalismo, é necessário um horizonte democrático através da gestão operária da produção, algo que romperá com a histórica divisão entre dirigentes e executantes e com a divisão de poder na sociedade. Sua crítica à burocracia, como elemento que impediu o alcance pleno do socialismo, e sua proposta de uma democracia operária são elementos fundamentais para o surgimento da autonomia do cidadão moderno, bem como de toda a sociedade moderna.

**Palavras-chave:** Democracia; Burocracia; Cidadão; Socialismo; Gestão.

### **ABSTRAIT**

La proposition de Cornelius Castoriadis est de construire une société autonome. Pour ce faire, il est nécessaire d'analyser les formes hétéronomes de la société qui ont été construites jusque-là, qui sont des sociétés capitalistes, à la fois d'un capitalisme bureaucratique fragmentaire (dans le bloc occidental) et d'un capitalisme bureaucratique total (dans le bloc soviétique). Afin d'avoir une rupture totale avec ces types de capitalismes, un horizon démocratique est nécessaire à travers la gestion de la production, quelque chose qui va rompre avec la division historique entre les dirigeants et les exécutants et avec la division du pouvoir dans la société. Sa critique de la bureaucratie, en tant qu'élément qui a empêché la pleine portée du socialisme, et sa proposition pour une démocratie ouvrière sont des éléments fondamentaux pour l'émergence de l'autonomie du citoyen moderne aussi bien que de toute la société moderne.

**Mots-clés :** Démocratie ; Bureaucratie ; Citoyen ; Socialisme ; Gestion.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5411621520588310>.



## Introdução

O presente artigo se ocupará por abordar o pensamento de maturidade de Cornelius Castoriadis no período anterior a toda sua reflexão acerca do imaginário radical presente em sua obra mais difundida, *A instituição imaginária da sociedade*. O texto se ocupará em grande parte por fazer uma exposição descritiva sobre o funcionamento da gestão operária, a qual se torna tema relevante no percurso intelectual do autor porque sua discussão ocorre após um longo período de críticas à burocracia soviética. Faz-se necessária uma exposição sobre o ponto central do pensamento de Castoriadis, que é justamente a crítica da burocracia em geral e da burocracia soviética em particular. Isto se deve porque ao analisar o que foi a burocracia soviética e como ela não representou para o autor um modelo de socialismo, pode-se pensar na construção de termos antinômicos à burocracia, justamente o socialismo e a democracia. Após a crítica sobre o que não é o socialismo e sobre o que ele deveria ser (em uma espécie de desvelamento), pode-se pensar no alcance da democracia como resultado do alcance do socialismo.

220

### 1. *A revolução que não levou à autonomia*

Ao contrário de Trotsky, cuja burocracia russa seria uma degenerescência da Revolução de Outubro, Castoriadis entende que a burocracia é mais do que apenas um elemento tido como passageiro. Ela é a essência da não realização por completo da Revolução, onde tornou por expandir-se para outros países levando seu modelo de governança e autoritarismo, levando sua base ideológica e sua divisão social. Ela saberia se adaptar ao meio sócio histórico e moldá-lo a si. Ela não é fruto apenas de uma “revolução incompleta” com uma perspectiva de vir a perecer naturalmente após os rumos da Revolução serem retomados. Ela é a própria causa da incompletude da Revolução, e é também a explicação do porque a Revolução Russa não propiciou um modelo de socialismo (sociedade autônoma), na qual, para o autor francês, ela representa mais um modelo de sociedade heterônoma. Castoriadis infere que, mesmo com esta experiência socialista, a humanidade ainda estaria buscando alcançar a autonomia.

Diz ele acerca do presente exposto:



A burocracia não era, pois, excepcional nem uma formação transitória em qualquer sentido não sofisticado deste termo. Ela não era tão pouco uma simples camada parasitária, mas exatamente uma classe dominante que exerce um poder absoluto sobre o conjunto de toda a vida social e não somente estrita na esfera política. (CASTORIADIS, 1979, p. 14)

Ao chegar à França, Castoriadis, junto a Claude Lefort e outros companheiros, criou o grupo *Socialisme ou Barbarie*, com o objetivo de publicar artigos acerca da situação presente do proletariado, do nível de alcance da revolução socialista no mundo, dos aparelhos burocráticos soviéticos. O estudo da burocracia representa o tema central dos interesses deste “primeiro Castoriadis”. Para ele, a URSS representava “o maior coveiro da revolução mundial” (CASTORIADIS, 1979, p. 81), pois ela impôs um modelo de organização social heterônimo e explorador ao invés de ser modelo de autogestão proletária e de emancipação, tanto social quanto da consciência aprisionada a uma hegemonia milenar de poder piramidal, onde a base da pirâmide continuou sendo representada pelos trabalhadores.

221 A burocracia, em sua forma moderna, está atrelada, intrinsecamente, ao modo de produção capitalista. Não desvencilhar a técnica da produção capitalista ao implantar o socialismo é um dos erros que permitem o crescimento da burocracia. A burocracia soviética representa uma nova classe social no lugar de uma burguesia. Ela se apropriou dos meios de produção e do Estado, de modo que, enquanto as burocracias capitalistas são fragmentárias, com uma separação aparente (formal) entre o Estado e o mercado, na burocracia soviética é o próprio Estado que age como controlador da produção econômica, alijando assim os trabalhadores do controle imediato dos meios de produção, objetivo este basilar na Revolução. Castoriadis acredita que a planificação e a estatização da economia não são os fatores elementares para o alcance do socialismo. Se ambos forem precedidos de um aparelho burocrático, serão convertidos em forma legal de exploração da uma classe (proletariado) por outra (burocracia).

O socialismo ou a sociedade autônoma tem como um de seus pilares o controle proletário da economia. Se não há este controle não pode haver socialismo. Essa burocracia surge como divisão entre dirigentes e executantes, ao passo que ela absorve a aristocracia operária (sindicalistas, engenheiros, técnicos) separando-a da massa para mantê-la em controle. Se no capitalismo tem-se uma forma de alienação do trabalhador visando o lucro, a burocracia soviética tem-se uma alienação ontológica visando alienar o proletariado da ideia de que ele é senhor do Estado e dos meios de produção, e que este mesmo Estado deve definir



completamente. O trabalhador deixa de ser *para-si* e torna-se *em-si* como peça ou autômato para produzir mais e de forma inconsciente.

A origem do capitalismo burocrático remonta ao fim do capitalismo concorrencial e sua consequente concentração de capital com um afunilamento natural em forma de concentração das forças produtivas. Com a expansão dos mercados no final do século XIX e com a super industrialização dos países imperialistas, o capitalismo tornou-se global, pois integrou o sistema mundial. Chegava-se ao capitalismo monopolista, o qual tendia a organizar a produção mundial de forma mais “racional”, e, como fator mais importante, o desaparecimento do “patrão-diretor”, intimamente ligado à empresa e mais próximo dos trabalhadores para dar lugar ao monopólio de grandes empresas e grandes capitais nas mãos de poucos. Isso gerou um distanciamento maior entre os operários e o capital, onde o capitalismo adquire uma forma mais burocrática.

Pode-se entender que a burocracia é vista falsamente como uma etapa posterior ao capitalismo, quando, na verdade, ela está imanente ao modo de produção capitalista, que foi levado e reproduzido na URSS no que tange ao trabalho na indústria. O Estado mantém uma relação de certa simbiose com o capitalismo, servindo-lhe como investidor e mantenedor da ordem social e lhe introjetando sua forma burocrática de agir.

222

## 2. *O socialismo operário segundo Castoriadis*

Castoriadis disserta sobre a necessidade de uma análise da experiência socialista desde 1917, a qual não proporcionou o alcance completo do socialismo e sim a substituição de uma sociedade de exploração por outra, esta burocrática e estatal. Sua análise tem como objeto a experiência real, de modo a propor outra teoria para a superação deste tipo de “socialismo” que se instaurou. O socialismo pressupõe o alcance da autonomia do proletariado. Esta é construída quando há democracia, por isto o seu conteúdo deve ser reordenado para que seja verdadeiramente criado.

As teses centrais sobre socialismo, segundo Castoriadis, são que: deve-se eliminar a contradição entre dirigentes e executantes; que deve surgir uma consciência socialista, o que implica em uma paralela eliminação da contradição anteriormente dita, o alcance da gestão operária e da democracia direta pelo proletariado. O socialismo não deve visar



apenas à nacionalização, planificação ou a tomada de poder da burguesia e não deve limitar-se a uma análise supra-econômica da sociedade. Nas palavras do autor:

[...] o socialismo visa dar um sentido à vida e ao trabalho dos homens, permitir a sua liberdade, a sua criatividade e a sua positividade se desenvolverem, criar laços orgânicos entre o indivíduo e seu grupo, entre o grupo e a sociedade, reconciliar o homem consigo mesmo e com natureza. (CASTORIADIS, 1983, p. 76)

Socialismo é democracia e autonomia. É auto-organização da sociedade por ela mesma, na qual seus interesses não se limitam apenas à destruição da classe dominante, ou ao controle operário do trabalho, e sim, diferentemente do que ela chama de capitalismo burocrático, tanto fragmentário quanto total que controle biopoliticamente a sociedade, o socialismo é o organismo social funcionando em comunhão e forjando as suas leis, suas riquezas e seu imaginário.

A base da exploração capitalista consiste na existência de uma classe dirigente, a qual é, em essência, heterônoma em relação à sociedade e que detém a posse ou o apoio do Estado. Ou seja, esta classe, além de controlar os meios de produção, rege os organismos de Estado e dita os rumos da vida das pessoas. Isso serve tanto para o capitalismo liberal (praticado no Ocidente) quanto para o burocrático (praticado no bloco soviético e na China). O capitalismo nega potencialidade dessa sociedade tal qual um parasita e somente pode existir na ausência de consciência social. Entretanto, ele gera um inconformismo nas pessoas, as quais podem destruí-lo. Faz-se necessário notar que alguns movimentos insurgentes que existiram na URSS, tais como a “Primavera de Praga”, ou a “Revolução Húngara” eram movimentos populares contra a burocracia que se instalou, contra ao tipo de capitalismo burocrático total que se instalou e não contra o socialismo. Isso demonstra que o socialismo carece de democracia, gestão operária para existir tal como foi elencado anteriormente. (CASTORIADIS, 1983, p.79)

A crise constante no capitalismo consiste no seu desperdício das potencialidades da sociedade ao burocratizar o trabalho visando abortar qualquer resquício de autonomia operária, onde, para isso, escolhem-se dirigentes com a função de coagir o restante dos trabalhadores. Em suma, a hierarquia no trabalho tem mais função coercitiva do que laboral ou técnica. Os trabalhadores não são livres para pensar em reger seu trabalho, eles se tornam limitados por um sistema que quer mais controlá-los do que os dirigir.





A sociedade autônoma ou socialismo depende do alcance da autonomia política e da autogestão do trabalho além do fim da sociedade de classes. Tal como diz Castoriadis:

O conteúdo da organização socialista da sociedade é primeiramente a gestão operária. Esta gestão a classe operária reivindicou e lutou para realizá-la nos momentos de sua ação histórica: na Rússia em 1917-18, na Espanha em 1936, na Hungria em 1956. (1983, p. 80)

A gestão operária inicia-se nas empresas (cf. CASTORIADIS 1979, p. 81). Os operários devem formar conselhos nas fábricas e delegar representantes para propor e debater suas questões. Estes conselhos podem ser dissolvidos a qualquer momento e são submissos à autoridade da massa operária. Eles são formados por operários que continuam mantendo suas atividades nas fábricas. Isto é a base de uma democracia direta, a qual seria superior à democracia grega, pois não teria o mesmo caráter excludente desta. Estes conselhos são o primeiro elemento para uma sociedade socialista e autogovernada, os outros são assembleia central e o governo dos conselhos.

Castoriadis propõe uma democracia diferente de um parlamento, na democracia liberal, ou do capitalismo burocrático total, pois estes se mostraram independentes e usurpadores do poder popular, na qual, no máximo, convocam o povo a participar da política apenas nas eleições. O socialismo, para se manter, deverá incluir as pessoas na atividade política, em sua forma mais burocrática e institucional. A forma como é feita a política inibe o povo de conhecer como as leis são criadas ou sobre o funcionamento burocrático do poder. As novas instituições socialistas devem fazer sentido para as pessoas e para isso é necessária uma limpeza da máquina estatal de forma a facilitar seu entendimento. O povo deve compreender sua importância na política, compreender sobre as instituições e o que será deliberado nas assembleias. Isso o aproximará de um pensamento cada vez mais autônomo e manterá o socialismo funcionando. Diz ele que haverá naturalmente uma redução de informação a ser analisada pelo povo (CASTORIADIS, 1983, p. 83), porque também haverá uma redução de questões que são oriundas da sociedade heterônoma anterior.

A democracia é fundamental para a construção do socialismo. Essa democracia impõe o conhecimento político-burocrático por parte dos trabalhadores, os quais são chamados constantemente a decidirem suas vidas e não apenas a votar em um representante alienando o seu poder de decisão sobre o *nomos*. Essa via democrática pode ser iniciada com o que o autor chama de “células de base” (CASTORIADIS, 1983, p. 85) tal como modelo grego da democracia. Estas células são constituídas por trabalhadores que



representariam seus semelhantes em comunidade, partilhando suas questões e deliberando sobre suas ações.

A democracia direta resolverá o problema da centralização do poder e, conseqüentemente, da burocracia no período de transição entre a revolução e tomada do Estado, e a sociedade socialista. Ele pensa que a alienação política não surge simplesmente na centralização, a qual é entendida como algo necessário. Ela surge quando um grupo ou instituição se coloca além da sociedade, de modo a analisá-la e a ditar seu rumo. Isso impediria a criação de uma nova sociedade de classes e de uma classe dirigente de estado. (CASTORIADIS, 1983, p. 87)

Esta democracia respeitará o poder que vem da base ao governo de conselhos, na qual ocorrerá uma relação de informações constante entre o governo e a base. As decisões do governo terão de ser avaliadas pela base, como em um constante referendo.

### *3. Sobre o trabalho em uma sociedade socialista*

225

O socialismo tem por base o alcance de uma autonomia social sobre o trabalho, um domínio total por parte dos trabalhadores nunca visto, pois em nenhum momento da história da humanidade o trabalho foi pensado e controlado pelos trabalhadores, os executantes, os quais deveriam pensar e organizar uma autogestão operária (CASTORIADIS, 1983, p. 88). Controlar o trabalho significa ter autonomia sobre a produção e sobre a economia. O povo, dominando a atividade laboral, pode pensar em melhorar sua vida, consciente de seus problemas, racionalizando, assim, a atividade social e a atividade laboral.

Autonomia tem início na gestão operária da produção e, em seguida, ela se expande à política. A consciência sobre o trabalho eleva a consciência política e a gestão operária elimina a burocracia que se impõe aos operários, os quais terão que ditar o ritmo de trabalho e o funcionamento das empresas através das assembleias. Segundo Castoriadis (1983, p. 90), “a gestão operária significa a reunificação das funções de direção e execução”.

Um ponto fundamental a ser tratado em uma sociedade socialista é o domínio da tecnologia por parte dos trabalhadores e o seu uso consciente para melhorar sua atividade laboral, permitindo que os trabalhadores dominem o trabalho e não o contrário. O uso consciente da tecnologia pode inibir o desemprego estrutural e isto representa o que Castoriadis chama de “controle da atividade produtiva” (CASTORIADIS, 1983,



p. 91)<sup>2</sup>. Segundo o autor, tal tecnologia desenvolve-se de modo a controlar o trabalhador para posteriormente alijá-lo de seu trabalho. Já a sociedade socialista escolheria pela tecnologia que for melhor para si em uma nova forma de racionalidade para além da racionalidade técnico-industrial, pois caberá a ela analisar o impacto das novas tecnologias no trabalho e escolher entre aquelas que sejam eticamente benéficas a si. De nada adianta uma tecnologia que permite uma maior produção e que substitua grandes efetivos de trabalhadores. (CASTORIADIS, 1983, p. 91)

A gestão operária da empresa é algo que pode ser feito sem grandes dificuldades, pois os trabalhadores têm o conhecimento mais profundo sobre o funcionamento das empresas (CASTORIADIS, 1983, p. 98). Castoriadis (1983, p. 99) elenca quatro tipos de funções a serem realizadas em uma empresa socialista: a primeira refere-se às novas funções de coerção que serão autônomas, ou seja, não existirá o controle burocrático que existe nas empresas capitalistas e sim uma autodeterminação dos operários e uma autoridade construída por eles; a segunda é que os serviços que não são ligados à fabricação e, independente da empresa, farão parte dela e parte do sistema socialista como, por exemplo, serviço de contabilidade; a terceira, que as funções técnicas serão desmistificadas a todos os trabalhadores, isto romperá com a separação entre dirigentes técnicos e executantes, os técnicos podem surgir da massa operária, de modo que subordinada a ela não como o grupo dominante; a quarta, que as funções de direção, onde residem o núcleo da burocracia, serão diferentes das que existem no capitalismo, não haverá diretores separados dos operários e mais poderosos do que estes, e não haverá executivos que pensarão no mercado, pois a economia será planejada e controlada pelo povo. O que haverá será um conselho de delegados, como representantes operários, que tomarão decisões e se reunirão com frequência, ou, quando necessário, em uma assembleia geral operária que se reunirá uma ou duas vezes ao mês e deverá analisar as decisões dos conselhos.

O filósofo greco-francês faz uma descrição das tarefas de uma empresa socialista sobre uma gestão operária e cabe destacar que a ideia principal é que a gestão operária controle não somente toda a logística de uma empresa (CASTORIADIS, 1983, p. 104), desde a obtenção e chegada de matéria-prima, até a obtenção do produto final, passando pela determinação dos ritmos de produção, horas de trabalho, onde o próprio trabalho, incluindo os meios de produção, especialmente instrumentos de produção, será transformado pelos operários e será determinado

---

<sup>2</sup>“O capitalismo criou uma tecnologia capitalista”. Ibidem, p. 92. Esta tecnologia desenvolve-se de modo a controlar o trabalhador, e, posteriormente, alijá-lo de seu trabalho, mesmo necessitando da criatividade deste. Na obra *A instituição imaginária da sociedade* e na obra supracitada, Castoriadis afirma que isto é a contradição do capitalismo.



por estes, e não o contrário. O que gera uma autonomia no trabalho em oposição à alienação capitalista.

A gestão operária teria um contato maior com o consumidor produzindo aquilo que a população precisa e aquilo que ela deseja. A sociedade socialista não será determinada pelas fábricas e nem será alijada do processo produtivo.

É necessária uma simplificação da economia para que ela possa ser conhecida pelo povo e que este detenha o controle. Isso é fundamental para as atividades democráticas. O povo deve ter consciência para poder deliberar nas assembleias gerais.

#### 4. *Igualdade salarial como pressuposto de uma sociedade socialista*

Um ponto bastante peculiar no pensamento de Castoriadis é sua defesa de um igualitarismo salarial para todas as funções, fato este comungado por Fidel Castro (cf. *A grande tarefa da revolução é formar o homem novo*, 2016). A igualdade absoluta dos salários é importante para dissuadir a presença de uma exploração na sociedade. Nem a especialização das profissões poderia ser uma justificativa para impedir essa desigualdade, visto que a sociedade é quem investiria na formação do trabalhador mais especializado, o qual dará um retorno social a ela. A igualdade dos salários é importante também para equipar o poder de consumo e criar uma consciência sobre o consumo justo e adequado.

A sociedade socialista é aquela que rompe com a economia historicamente existente na sociedade e alcança o estado tal de autonomia que possa decidir sobre o seu destino econômico. A sociedade socialista, sociedade autônoma, é livre ao determinar os seus objetivos e os seus limites, ao ser ela mesma a determinar a sua coerção. Ela não fica excluída das decisões que lhe importam e nem aliena seu poder democrático a um grupo especial ou grupo de especialistas. A própria racionalidade humana é o que ditaria os rumos da vida como *bios* e *nomos*, e avaliaria este *nomos* sempre que julgar necessário.

#### 5. *Sobre a economia socialista*



A gestão da economia assim como a gestão operária da empresa é uma gestão democrática. Entretanto, a diferença que essa gestão é mais ampla do que a anterior porque ela refere-se à economia tanto micro quanto macroeconômica. O povo deverá ter conhecimento dos dados e informações referentes às empresas, à produção, à taxa de consumo e à matéria-prima; e repensar a sua economia constantemente escolhendo assim, por exemplo, gastar melhor da melhor forma possível nas empresas.

O trabalho deixará de ser um fardo e se tornará edificante e a sociedade não viverá apenas para produzir bens de consumo, porém irá produzir sem a mentalidade capitalista anterior. O socialismo trará uma nova relação entre homem e o trabalho e as novas relações entre o campo e a cidade e entre trabalho intelectual e trabalho manual.

6. *Sobre a gestão da sociedade socialista, a democracia por conselhos e o alcance da autonomia*

228 A gestão da sociedade é o passo seguinte da construção de uma democracia direta no socialismo. Ela é concomitante à gestão operária, todavia, diferentemente dela, tem uma função de pensar o estado e a sociedade civil que se estabeleceu as assembleias e os conselhos representam todo poder instituído em forma de uma comunidade em oposição ao estado tal qual ela apresenta para diferenciar a democracia antiga da moderna. O povo põe seu *nomos* e repensa constantemente sua sociedade e as novas instituições que se criaram, incluindo a gestão operária da economia. Essa gestão da sociedade não é mera administração executiva da população a qual é feita de forma heterônoma nos Estados modernos. Essa gestão é germen, o organismo vivo socialista interdependente e reflexivo. Nesta forma de democracia, na democracia direta não há um norte fixo, uma lei transcendente ou valores imutáveis a dominar a *bios* e impedir a vontade popular de se concretizar.

Os conselhos operários terão sua autonomia de forma entrelaçada com os interesses de toda sociedade. Isso significa que os trabalhadores dos diferentes setores, inclusive os do campo, que formam suas comunas rurais, deliberarão com a nova comunidade sobre seus lucros, investimentos, condições de trabalho, etc. Em suma, discutirão sobre como gerir seus recursos e como repartir seus ganhos. A isso também cabem aos conselhos a tarefa de gerir as instituições sociais desta sociedade autônoma. (CASTORIADIS, 1983, p. 131-132)



Estes conselhos representarão não apenas a forma de gestão das empresas, mas a primeira parte do processo de democracia de base na sociedade autônoma. (CASTORIADIS, 1983, p. 134) Como se mostrarão uma parte fundamental da vida em sociedade, os conselhos representarão algo além de um agrupamento político na empresa e sim fará parte da vida pública da sociedade. Isso se deve pela sua tomada democrática das funções do Estado capitalista anterior, eliminando assim a relação de outrora entre a classe dominante e a burocracia, ou eliminando a própria burocracia como classe social, pois, caberão aos conselhos a direção dos bens e das empresas públicas, bem como da polícia, da Justiça e da educação em fases iniciais. (CASTORIADIS, 1983, p. 135)

Os representantes dos conselhos das assembleias dos conselhos e de seu respectivo “governo” podem ser destituídos a qualquer momento. Isso já faz romper com o surgimento de uma nova burocracia que se arrogue o direito de estar no poder por ser considerada a mais apta a governar. Cabe aos trabalhadores a aptidão ou simplesmente a *doxa* para a tomada das decisões políticas e não um grupo de representantes imutáveis e “seletos”. A destituição dos representantes a qualquer momento é fundamental para a manutenção de uma democracia direta, bem como é fundamental o direito a revogação popular das decisões das assembleias centrais e das assembleias gerais dos conselhos que lhes achar necessário. Um órgão democrático não pode impor as suas decisões sobre a vontade popular, por isto, cada decisão sua é referenciada pelo povo e à sua decisão estes órgãos devem obediência. Se isto não for feito há um retorno à democracia liberal, onde o Parlamento pouco se importa com a vontade popular e as pessoas convivem em uma ditadura jurídico-burocrática travestida de democracia.

A democracia operária, democracia direta ou democracia de base, terá início nos conselhos de fábrica e na assembleia geral dos mesmos como microcosmo da democracia das instâncias “superiores”. Em seguida, haverá uma assembleia geral destes conselhos, a qual deliberará questões mais complexas, mais abrangentes que abordem as questões de todos os conselhos. (CASTORIADIS, 1983, p. 140) Ela será formada por delegados eleitos nas assembleias gerais, as quais poderão formar uma espécie de governo designado a compor uma espécie de poder executivo dentro destas assembleias. Estes serão mudados frequentemente e prestarão contas de suas decisões a toda assembleia, podendo ter suas decisões revogadas ou acatadas, assim como os seus mandatos a qualquer momento revogáveis. (CASTORIADIS, 1983, p. 141) Para isto ocorrer, faz-se necessário um desenvolvimento da consciência democrática, de modo que o povo eleve o seu nível de informação sobre os temas pela já supracitada simplificação das informações, quanto pelo desenvolvimento de uma técnica que permita o maior alcance possível das decisões das assembleias para



o entendimento geral e o maior alcance da expressão da vontade popular. A isto Castoriadis cita a necessidade da busca por uma técnica socialista, que nunca foi buscada pela técnica capitalista (pois ele crê que a técnica em geral não é neutra) para o desenvolvimento de uma inclusão do povo nas questões políticas e para o alcance de uma democracia direta em um Estado muito maior e mais populoso que as *poleis* gregas. (1983, p. 144)

### Conclusão

Castoriadis faz uma análise da burocracia como elemento de suma importância para o desenvolvimento do capitalismo contemporâneo e do não alcance do socialismo pelos Estados pretensamente socialistas. Seu intuito é demonstrar como o socialismo é dependente de uma atividade democrática constante, onde o poder popular relaciona-se dialeticamente com o trabalho e com a atividade política.

Para este socialismo existir é necessário que a estrutura de classe no Estado deixe de existir. Esta estrutura milenar e hierarquizada está para além de ser apenas uma classe parasitária, como diria Marx em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ela está no cerne do poder relacionando-se mutuamente com a classe economicamente dominante, tendo, por fim, fundindo-se com esta, formando o capitalismo burocrático.

Logo após a destruição da burocracia, precedida pela tomada dos meios de produção, o socialismo tentará alcançar uma democracia direta em forma de democracia operária, democracia de base ou democracia de conselhos. Isto fará com que seja propício o surgimento do que o autor entende ser a sociedade autônoma, o verdadeiro socialismo. Esta sociedade rompe com a heteronomia milenar das classes dominantes da economia e do Estado acerca das instituições sociais, de modo que seja ela mesma a construir seu *ethos*, buscando a igualdade e a democracia. Igualdade é igualdade de poder, sem igualdade não há liberdade para todos e sem esta não há autonomia

O socialismo operário é construído por Castoriadis como um modelo que deve ser regulado pelo povo, e não como uma cartilha ou manual. Seu entendimento é que a ruptura da divisão de poder entre as classes dirigentes (burocracia, altos funcionários das empresas, técnicos, engenheiros e gerentes das mesmas), e as classes dirigidas é fundamental para a horizontalidade necessária a uma empresa socialista. Este socialismo começa na gestão das empresas e deve se expandir ao controle político da sociedade.



Portanto, buscar o socialismo é buscar, antes de tudo, a ruptura do sistema que controla o Estado e os meios de produção, implantando uma democracia a mais inclusiva possível, totalmente sujeita à vontade popular e alcançando a igualdade de poder dentro dos ambientes de trabalho. A sociedade autônoma é aquela que se constrói com a destruição das estruturas ideológicas dominantes e cerceadoras da consciência social, alcançando, assim, um estágio de democracia que permita a todos a autonomia individual e a defesa da verdadeira justiça no trabalho feito por esta sociedade.





## Referências

CASTORIADIS, Cornelius. *A criação histórica. O Projeto da Autonomia*. Porto Alegre: Prefeitura Municipal, 1992.

\_\_\_\_\_. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

\_\_\_\_\_. *A sociedade burocrática I: as relações de produção na Rússia*. Porto, Afrontamento, 1979.

\_\_\_\_\_. *Socialismo ou Barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

CASTRO, Fidel. *A grande tarefa da revolução é formar o homem novo*. São Paulo, Expressão Popular, 2016.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.



*Artigo recebido em: 14/05/2018*

*Artigo aprovado em: 10/06/2018*

## **PATRIARCADO, CAPITALISMO, FEMINISMO E A POSIÇÃO POLÍTICA DA MULHER NA HISTÓRIA**

### **PATRIARCHY, CAPITALISM, FEMINISM AND WOMAN'S POLITICAL POSITION IN THE HISTORY**

*Kelle Cristina Pereira da Silva<sup>1</sup>*

*([kellecristinap@gmail.com](mailto:kellecristinap@gmail.com))*

#### **RESUMO**

O presente artigo tem como escopo realizar uma análise da relação entre patriarcado, capitalismo e feminismo à luz da IV Jornada de Filosofia Política da UnB: Pensar a Cidade – mais especificamente a exposição argumentativa do professor Luiz Paulo Rouanet com o texto “As mulheres de Atenas, uma falha da democracia grega”. Por meio de uma breve análise histórica, tem-se por objetivo expor a opressão histórica da mulher desde os tempos antigos até a contemporaneidade, demonstrando a submissão feminina nos impérios orientais, no período grego e a utilização, pelo capitalismo, de uma opressão já existente e consolidada para fundamentar a dupla exploração feminina. Ademais, busca-se apresentar o papel do feminismo na promoção da emancipação feminina no espaço público.

**Palavras-chave:** Mulher; Opressão; Patriarcado; Capitalismo; Feminismo.

#### **ABSTRACT**

The purpose of this article is to analyze the relation between patriarchy, capitalism and feminism in the light of the "IV Journey of Political Philosophy of UnB: to think the city" – more specifically the argumentative exposition of Professor Luiz Paulo Rouanet with the text "Women of Athens, a failure of Greek democracy". Through a brief historical analysis, the objective is to expose the historical oppression of women from ancient times to contemporaneity, demonstrating female submission in the Eastern empires, in the Greek period and the use by the capitalism of an existing and consolidated oppression to support the dual exploitation of women. In addition, it is intended to present the role of feminism in the promotion of female emancipation in public space.

**Key words:** Woman; Oppression; Patriarchy; Capitalism; Feminism.

---

<sup>1</sup> Graduanda em Direito pela Universidade de Brasília (UnB).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7725916279788260>.



## *Introdução*

A divisão dos papéis sociais e políticos entre homens e mulheres sempre foi bem delimitada no campo histórico. Tal distinção, realizada inicialmente com base nas diferenças biológicas entre os sexos, era fundamentada através de mitos, religiões, rituais, contos, histórias ou qualquer outra fonte reconhecida pelos povos (ALMEIDA, 2010, p. 17), e utilizada para afirmar a ideia de inferioridade feminina e justificar sua submissão. Nesse sentido, constrói-se a destinação das mulheres aos papéis de esposa, mãe, dona de casa, em suma, papéis relacionados ao âmbito doméstico e à esfera privada. A compreensão de tal destinação possibilita o entendimento do patriarcalismo como a primeira forma de opressão de gênero.

### *1. A opressão feminina no ambiente familiar nos impérios orientais*

234 É no âmbito familiar que surge a primeira forma de opressão feminina. Ainda que a diferenciação social surja com maior força na Grécia e em Roma, já nos impérios antigos orientais, dos quais se destaca o Império Mesopotâmico, existia uma justiça de cunho patriarcal (LOPES, 2011, p. 16).

No Império Babilônico, em que surge a maior fonte do direito Mesopotâmico – o Código de Hamurabi –, a família era o ponto central da sociedade e o matrimônio, a garantia de uma organização familiar estável. Geralmente monogâmico, o casamento ligava o homem e a mulher por toda a vida, e esta, ao abandonar a própria família para viver ao lado de seu marido, ao menos no campo do direito era totalmente submetida ao esposo, que, por sua vez, tornava-se seu “proprietário” (LOBOSCO, 2007, p. 37).

A função feminina estava intrinsecamente ligada à ideia de reprodução, de tal forma que a infertilidade era motivo suficiente para que o marido pudesse repudiar a esposa, ou solicitar uma substituta. O matrimônio tinha nesse sentido uma utilidade prolífica. Como a preocupação do direito era centrada na manutenção das condições essenciais ao matrimônio, as capacidades amorosas dos homens não eram restritas ao casamento; o mesmo não ocorria com a mulher, para quem tal conduta era entendida como capaz de gerar graves desordens sociais (LOBOSCO, 2007, p. 37).



O patrimonialismo também é uma característica central desse período e se relaciona com a opressão feminina, pois as mulheres eram excluídas das partilhas dos bens em caso de falecimento do pai, o que demonstra sua desvantagem material em relação aos herdeiros do sexo masculino. Os bens associados a elas, geralmente aqueles conseguidos pelo dote, deixavam transparecer sua atividade prioritariamente destinada ao lar (LOBOSCO, 2007, p. 40).

Vale ressaltar que as mulheres na Mesopotâmia não compõem um corpo homogêneo e, por esse motivo, sua condição e posição variam em função da época, do lugar e dos estatutos jurídicos e sociais (LION e MICHEL, 2005, p. 3). Enquanto em alguns impérios as mulheres livres podiam, por exemplo, pedir o divórcio sem que isso lhes causasse graves consequências, em outros nem mesmo o pedido de divórcio era possível.

## 2. *A opressão política da mulher: o período grego*

235 É no período grego que a opressão da mulher se desloca propriamente ao campo político. A emergência da democracia como prática característica da inovação política grega, assim como o surgimento da ideia de cidadania, não incluiu a participação feminina. Em suma, a mulher livre, juntamente com os escravos e as crianças, não está inserida no corpo de cidadãos gregos. A democracia grega se fundamenta, portanto, na exclusão total das mulheres da esfera pública, sendo elas totalmente destinadas à esfera privada.

Assim, surgem dois mundos diferentes na Grécia: a *oikia* e a *pólis*. Enquanto esta é o local dos cidadãos, do encontro entre os homens iguais, aquela é o lugar da desigualdade, da sujeição, do despotismo, em que estão presentes a mulher e os escravos (CABALLERO, 1999, p. 126). A situação das mulheres, submetidas aos seus maridos, expressa-se na seguinte oposição:

Quando amadas, se perfumam  
Se banham com leite, se arrumam  
Suas melenas  
Quando fustigadas não choram  
Se ajoelham, pedem imploram  
Mais duras penas; cadenas (BUARQUE; BOAL, 2017)



Tal como nos impérios antigos, o casamento é a forma primordial da constituição da família grega. O marido, a partir do matrimônio, passa a exercer o poder de *pater familias* (aquele que centra em si todo o poder nas sociedades antigas) sobre sua esposa, tornando-se a autoridade máxima dentro do lar (CABALLERO, 1999, p. 126).

Murray (1994), ao analisar as formas de comensalidade grega, destaca a função dos banquetes. Estes, apesar de públicos, não contavam com a presença de mulheres livres. Quando presentes nos *symphosions*, as mulheres se situavam em posições de escravas e tinham o papel de entreter os convidados, junto com outros servos, atuando quase sempre nuas. Outra restrição a elas imposta era o consumo de vinho no contexto social, de forma que não raro são descritas realizando o consumo de forma desestruturada em rituais ao deus Dionísio.

Em suma, as mulheres gregas  
não têm gosto ou vontade  
Nem defeito, nem qualidade  
Têm medo apenas  
Não têm sonhos, só têm presságios  
O seu homem, mares, naufrágios  
Lindas sirenas, morenas (BUARQUE; BOAL, 2017)

236

Nesse sentido, o que se percebe é que o status social da mulher grega em pouco se diferenciava do status de um escravo, e que ela continuava a ser excluída das fontes de conhecimento e da vida política (SILVA, 2009, p. 20). Logo,

Era ela excluída do mundo do pensamento, do conhecimento, tão valorizado pela civilização grega. Exceção feita das hetairas, cortesãs cujo cultivo das artes tinha como objetivo torná-las agradáveis companheiras dos homens em seus momentos de lazer. (ALVES & PITANGUY, 2003, p. 12-14 apud SILVA, 2009)

### 3. *Ascensão do capitalismo: casamento entre opressão e exploração feminina*

Com a diminuição populacional devido às guerras, as mulheres adquirem maior participação na vida econômica e social, mas sua situação política pouco se altera. A mulher continua a ser hostilizada (SILVA, 2009, p. 20), e o patriarcalismo permanece como foco da opressão feminina durante toda a Idade Média, em parte devido à difusão das teorias misóginas, em parte devido à difusão das ideias religiosas de que a mulher constitui o pecado carnal do homem.



Contudo, é com a transição da Idade Média para a Idade Moderna, cujo marco inicial é a Revolução Industrial, que o sistema social e econômico até então vigente é extremamente modificado (CAENEGEM, 2000, p. 45). levando a uma alteração do papel e função social da mulher.

Inicialmente, a divisão sexual do trabalho é mantida nas sociedades industriais. O capitalismo, apoiando-se na hierarquia patriarcal, destina às mulheres a obrigação da reprodução social (vida privada), ao passo que ao homem é atribuída a produção da vida (vida pública). Assim, a relação entre exploração capitalista e opressão patriarcal leva à exclusão da mulher do mercado de trabalho – entretanto, nesse mesmo século, sua força de trabalho passa a ser exigida pelo próprio capital, pois as atividades de manufatura realizadas pelas mulheres no ambiente familiar já não suprem as necessidades do sistema (SOUZA, 2015, p. 1).

Nesse sentido, o capitalismo, dando uma nova roupagem à opressão patriarcal, torna as mulheres sujeitos duplamente explorados, implementando no quadro econômico e social uma feminilização acompanhada de uma precarização do mundo do trabalho. Assim, a dupla jornada se mostra como exemplo primordial da exploração da mulher no ambiente de trabalho, pois, além das atividades realizadas fora do lar, as atividades domésticas também são de sua responsabilidade – o cuidado dos filhos, a lavagem da roupa e a alimentação do marido foram construídos como sua função social histórica, sua obrigação de mulher.

O capitalismo opera na separação entre o local de produção e o local de moradia, e em ambos os espaços as mulheres são exploradas. É nessa separação que a relação simbiótica entre capitalismo e patriarcado fica evidente e que se percebe o fortalecimento das relações de opressão, porque as conquistas conseguidas no século XVIII, como o direito ao voto e o exercício parcial de poder das mulheres em alguns estados estadunidenses, foram proibidos com a revolução americana, já no final desse mesmo século e no início do século XIX (SOUZA, 2015, p. 479-481).

Contudo, o sistema capitalista encontra no binômio exploração-opressão o seu próprio paradoxo, visto que, ao permitir o contato entre diversas exploradas com necessidades emergentes semelhantes, favorece o surgimento da aliança entre elas pelas reivindicações e lutas em prol de sua emancipação social.

#### *4. A emergência da mulher como sujeito político*



A presença de mulheres que se revoltaram perante a sua situação de opressão durante a história não são raras, mas é na segunda metade do século XIX, após a Primeira Guerra Mundial, que as lutas das mulheres se intensificam e que elas – partindo da percepção de sua desigualdade material e formal em relação aos homens – iniciam campanhas pela igualdade legislativa e pelo direito ao voto. Em países como os Estados Unidos e a Inglaterra, a luta pela emancipação política tem como ponto central justamente o direito ao sufrágio. Esse momento inicial é o período demarcado como a primeira onda feminista (SILVA, 2009, p. 21; SOUZA, 2015, p. 482).

Greves de fome e manifestações grandiosas foram realizadas em Londres, o que fez suas participantes serem presas várias vezes. Mulheres como Emily Davison – que se atirou à frente do cavalo do rei em 1913 – perderam a vida para que, em 1918, um direito básico inerente aos ditos cidadãos fosse conquistado, o voto (PINTO, 2009).

Em meados de 1960 e 1970, emerge no mundo ocidental a segunda onda do feminismo, em especial nos Estados Unidos e na França. Enquanto as americanas apresentam como denúncia principal a opressão masculina e a desigualdade, as francesas postulam a necessidade de serem valorizadas as diferenças entre os sexos e, principalmente, a experiência feminina (NARVAZ; KOLLER, 2006). Pela primeira vez, as mulheres falam aberta e diretamente sobre as relações de poder estabelecidas entre mulheres e homens, questionando a naturalização de sua opressão e reivindicando sua autonomia para decidir sobre sua própria vida (PINTO, 2009).

A terceira onda surge já na década de 80, tendo como proposta a análise das diferenças, da alteridade e da diversidade, deslocando a discussão sobre as mulheres e o sexo para o estudo das relações de gênero (NARVAZ; KOLLER, 2006).

O movimento feminista na atualidade busca reconstruir até mesmo o próprio conceito de mulher, de forma que este não seja entendido apenas em seu sentido biológico, dentro do binômio sexual, mas que abarque as várias noções de gênero. A ideia de um feminismo que serve apenas à classe branca burguesa também é reconstruída, a fim de que as várias interseccionalidades de opressão sejam incorporadas à luta feminista. Assim, a ascensão feminina nas lutas políticas pode ser bem percebida, no contexto brasileiro, na presença de mulheres na liderança de movimentos sociais que vão muito além do movimento feminista, mas que, de alguma forma, com ele se integram. A demanda pela socialização do trabalho doméstico, por exemplo, continua a ser importante, mas aliada a ela surge a luta pelo direito à moradia – busca que tem por objetivo o domínio do lar pela mulher, não no sentido doméstico, como ocorreu durante quase toda a história, mas no sentido jurídico.



Nesse sentido, fica evidente a percepção das mulheres de que apenas o oprimido está habilitado a lutar contra sua própria opressão, e que, por isso, somente elas, organizadas autonomamente, podem estar na vanguarda da luta por suas reivindicações e contra seus problemas específicos (PINTO, 2003, p. 54 apud PINTO, 2010), evitando que o Estado, através da institucionalização do feminismo, crie uma espécie de “capitalismo rosa”, ou seja, um capitalismo que seja capaz de se pintar de mulher e esconder sua face de opressão e exploração.

### *Conclusão*

A luta das mulheres contra sua condição histórica de oprimidas e exploradas é marca da resiliência feminina perante um mundo que deseja, dia após dia, esvaziar de conteúdo e significação a sua mobilização em prol de seus direitos.

O capitalismo, ao reinterpretar e ressignificar as formas de opressão já existentes, torna-se o principal inimigo à conquista da emancipação feminina, uma vez que as mulheres são sinônimo de mão de obra barata e, portanto, essenciais para a lucratividade do sistema. Nesse sentido, o feminismo surge como um instrumento político contra a submissão histórica e a exploração capitalista, visando a realizar mudanças na estrutura política e cultural da sociedade, de forma a destruir a ideia de uma obrigação de gênero inerente ao sexo feminino e de uma função social histórica destinada às mulheres – destruindo também, desse modo, os alicerces da dominação capitalista sobre as mulheres.

A ascensão da mulher como sujeito político de sua própria classe é importante porque a resistência, apenas, não é capaz de ressignificar todo um passado de opressão. É preciso que estratégias sejam lançadas e que as mulheres possam ser capazes de gerar um sentimento de sororidade entre todo o seu gênero, evitando uma fragmentação da classe feminina.





## Referências

- ALMEIDA, F. L. *Mulheres recipientes: recortes poéticos do universo feminino nas artes Visuais*. [online] São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 238 p.
- BUARQUE, Chico; BOAL Augusto. *Mulheres de Atenas*. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/chico-buarque/45150/>>. Acesso em 26 outubro 2017
- CABALLERO, Cecília Lois. *A gênese da exclusão: o lugar da mulher na Grécia Antiga*. UFSC, Florianópolis, SC, Brasil, v. 20 n. 38 (1999). ISSN e2177-7055.
- CAENEGEM, R. C. Van. *Uma introdução histórica ao direito privado*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LION, Brigitte; MICHEL Cécile. As mulheres em sua família: Mesopotâmia, 2º milênio a.C. *Tempo*, v. 10, n. 19, Niterói, jul./dez. 2005.
- LOBOSCO, Ricardo Lengruber. *O Incesto nas Leis do Levítico*. Análise da Lei de Santidade (Lv 18 & Lv 20) à luz do ‘Código’ de Hamurabi (§§ 154-158) e a questão do silêncio sobre o incesto com a(s) filha(s) no Antigo Testamento. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na História: lições introdutórias*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2001.
- NARVAZ, Martha Giudice; KOLLER, Sílvia Helena. Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 11, n. 3, p. 647-658, set./dez. 2006.
- PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. *Rev. Sociol. Polít.*, v. 18, n. 36. Curitiba, jun. 2010.
- SILVA, J. S. *Vozes femininas da poesia latino-americana: Cecília e as poetisas uruguaias*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 221 p.
- SOUZA, Terezinha Martins dos Santos Souza. Patriarcado e capitalismo, uma relação simbiótica. *Temporalis*, Brasília (DF), ano 15, n. 30, jul./dez. 2015.

