



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS**

EMERSON ERIVAN DE ARAÚJO RAMOS

**FEMINISMO COMO TEORIA CRÍTICA DO PROJETO LIBERAL DE
CIDADANIA:
A EQUIDADE DE GÊNERO ENTRE O UNIVERSAL E O DIFERENCIADO**

João Pessoa

2014

EMERSON ERIVAN DE ARAÚJO RAMOS

**FEMINISMO COMO TEORIA CRÍTICA DO PROJETO LIBERAL DE
CIDADANIA:
A EQUIDADE DE GÊNERO ENTRE O UNIVERSAL E O DIFERENCIADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Ciências Jurídicas.

Área de Concentração: Direitos Humanos.

Orientadora: Prof. Dr. Eduardo Ramalho Rabenhorst

João Pessoa

2014

EMERSON ERIVAN DE ARAÚJO RAMOS

**FEMINISMO COMO TEORIA CRÍTICA DO PROJETO LIBERAL DE
CIDADANIA:**

A EQUIDADE DE GÊNERO ENTRE O UNIVERSAL E O DIFERENCIADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas – Área de Concentração em Direitos Humanos, do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Ciências Jurídicas pela Banca Examinadora composta dos seguintes membros:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Ramalho Rabenhorst
PPGCJ/UFPB (Presidente)

Profa. Dra. Renata Ribeiro Rolim
PPGCJ/ UFPB (Membro Interno)

Profa. Dra. Eveline de Lucena Neri
PPGL/UFPB (Membro externo ao PPGCJ)

Profa. Dra. Márcia Nina Bernardes
PPGD/PUC-Rio (Membro externo à
instituição)

João Pessoa, 15 de julho de 2014

A Thiago Henrique, meu sobrinho-filho, quem mesmo tendo conhecido a face opressiva do mundo e ainda que tão jovem, mantém persistente o seu sorriso de criança de 8 anos. Sua explosão de viver deu-me forças para seguir esta obra. Agradeço por você existir.

AGRADECIMENTOS

Escrever as páginas desta obra exigiu-me, mais do que esforço próprio, a ajuda de várias pessoas as quais agradeço com imensidão, mas que não poderei enumerá-las todas, de modo que possivelmente olvidaria algumas. Porém, seria de igual maneira injusto não citar aquelas que participaram diretamente da construção deste trabalho, a fim de tornarem-no possível. Por isso, agradeço:

A Ana Laura Silva Vilela, pela sempre agradável companhia, bem como pelas horas de conversas a fio sobre as dificuldades e os prazeres de escrever um texto deste porte. Conhecemo-nos em uma fila durante a matrícula do mestrado e, depois disso, enfrentamos tantos problemas juntos que, hoje, temos laços inquebrantáveis e uma história em comum. Somos a prova de que, se o acaso existe e põe de lado a tirania do destino, uma explosão maravilhosa de encontros pode surgir do caos da vida. Porém, se o destino substitui o desespero do acaso, então ele pode ser igualmente generoso, amenizando os sofrimentos inevitáveis que a vida impõe como prova. Desse modo, e por você, agradeço também ao acaso ou ao destino.

Ao Professor Eduardo Ramalho Rabenhorst, por acreditar em mim durante estes anos em que fui seu orientando e pela oportunidade de engrandecer-me academicamente, ajudando no crescimento do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Gênero e Direito (NEPGED) e na participação e organização de eventos relativos a este. Agradeço também pela paciência com a qual aguardou a escrita deste trabalho e o cuidado que possuiu para que tudo corresse bem. Obrigado, então, por sua generosidade.

A Zenilda de Oliveira de Araújo, pelo insistente cuidado materno e preocupação durante o período deste mestrado. Mostrou-se sempre solícita e dotada de alteridade, o que permite o cuidado com o outro. Pela bravura com que enfrenta a vida e pelos cuidados durante todos estes anos, muito obrigado!

A Antônio Erivan Ramos Guedes, *in memoriam*, que deixou a vida em 1º de julho de 2012. Os sonhos que tive nos últimos dias de conclusão deste trabalho fizeram-me ter a certeza de que se alegraria profundamente por este fim. E que, apesar de todas as divergências que possam existir no âmbito de ações, ideologias e valores entre pai e filho, manteve-se orgulhoso das minhas conquistas e escolhas. Então, agradeço por ter tentado compreender nos seus últimos meses de vida este sujeito peculiar que sou. Para você, pai, meu agradecimento além do túmulo.

A Evaristo Alves de Araújo Júnior, pelas inquestionáveis dedicação e gentileza com que tem me tratado. Encontrei em você um afável descanso para este coração inquieto, e que minimiza as maiores dificuldades do cotidiano. Seu cuidado e seu estímulo foram essenciais para o término desta dissertação.

A João Paulo da Silva, pelo tempo de companheirismo e esforço envidado em prol de nosso engrandecimento. Durante a maior parte deste mestrado, apoiamo-nos um no outro para que

nossos projetos realizassem-se e formamos uma dupla eficiente. Findamos por contribuir mutua e profundamente nas nossas conquistas, de modo que nenhum esforço foi em vão.

Por fim, a todas as minhas amigas e todos os meus amigos, por possuírem a aptidão de fazer-me esquecer do *status* solitário de indivíduo e tornarem mais suaves os impasses da vida.

Com efeito, esta obra foi possível pelas relações que mantive durante esses anos de pós-graduação, em especial com as pessoas citadas. Não seria demais dizer, então, que se trata de uma construção conjunta e de uma conquista de todas e todos vocês.

*Passou o ano e nasceram nossos dois filho
gêmeo. Uma fêmea pra mandar na casa e um
macho pra mandar no mundo.*

(Do filme, “A marvada carne”)

*As mulheres são habitantes do século XX desde
tempos imemoriáveis.*

(Alessandra Bocchetti, “A diferença indecente”)

RESUMO

O presente trabalho investiga a crítica ao liberalismo político a partir do marco da Teoria Política Feminista, fornecendo espeque para outras inquirições de relevância, em especial no que tange aos temas de integração social e participação das mulheres na condução de projetos políticos. Por esse norte, expõe uma crítica panorâmica de perspectiva feminista contra o modelo de cidadania universal elaborado desde o liberalismo clássico, abrindo horizontes para um novo modelo de cidadania (mais inclusivo), a que se convencionou chamar de “cidadania diferenciada”. Substituindo as relações de vassalagem e súdito que constituíram o feudalismo, as revoluções burguesas que eclodiram durante os séculos XVII e XVIII tornaram a cidadania o núcleo da teoria política normativa que exsurgiu a partir de então – bem como o centro das próprias relações políticas. A sociedade liberal moderna, através do Contrato Social, substituiu o *status* como forma organizacional do Antigo Regime pela igualdade formal na sociedade capitalista. O processo de formação da cidadania moderna, o qual se encontra vinculado à guinada liberal garantida pela classe burguesa, apesar de seus princípios filosóficos de igualdade e liberdade, tem negado – por intermédio dos mais diversos mecanismos jurídicos, políticos e sociais –, o direito das mulheres de participarem da condução dos negócios públicos. Destarte, a igualdade universal que prega o contratualismo parece ter sido oriunda de um marco conceitual restrito que exclui a maior parte da população, limitando a igualdade a tão somente certos indivíduos que possuem raça, sexo e origem determinados, sobrepujando todos os demais. O contrato originário formador do mundo político hodierno, ao estabelecer uma esfera pública falsamente universal, diminuiu as mulheres a sujeitos de subcidadania e com direitos precários. Nesse ponto, a Teoria Política Feminista tem exercido uma importante função na crítica ao projeto liberal de cidadania, afirmando a identificação do liberalismo com o patriarcado moderno. Como resultado desse fator, as discussões referentes aos problemas das mulheres, de maneira geral, adquirem quase nenhuma repercussão na esfera pública, reconhecendo apenas nos homens os direitos de cidadania plena. Isso se deve ao fato de que a ficção do contrato originário que dá origem à concepção moderna de cidadão é, outrossim, o relato da própria constituição da esfera pública da igualdade civil universal. A cidadania universal, ao transcender as particularidades e as diferenças, crê que todos os indivíduos possuem igual poder de ação e discurso, o que é, do ponto de vista da estética social, uma falácia. O falso discurso contratual de universalismo corresponde a uma ficção de igualdade que deixa sobreviver as desigualdades. Diversos grupos sociais, hodiernamente, reivindicam políticas específicas que possibilitem incluir seus integrantes no jogo político estabelecido, desafiando a concepção de cidadania universal. Esse quadro social reclama direitos específicos, caracterizando um modelo de cidadania chamado de “diferenciado”, rejeitando o princípio liberal (patriarcal) de universalismo.

Palavras-chave: Cidadania; Contratualismo; Feminismo; Liberalismo; Teoria Política.

RESUMEN

Este trabajo investiga la crítica a el liberalismo político desde el marco de la Teoría Política Feminista, proporcionando puntal para otras consultas pertinentes, en particular con respecto a las cuestiones de la integración social y la participación de las mujeres en la conducción de los proyectos políticos. Por este norte expone una crítica panorámica de la perspectiva feminista en contra del modelo de ciudadanía universal trazada desde el liberalismo clásico, abriendo horizontes para un nuevo modelo de ciudadanía (más inclusivo), la llamada "ciudadanía diferenciada". Sustituyendo las relaciones de vasallaje y súbditos que constituían el feudalismo, las revoluciones burguesas que surgieron durante los siglos XVII y XVIII se convirtieron la ciudadanía en el núcleo de la teoría política normativa que surgió a partir de entonces – así como el centro de sus relaciones políticas. La sociedad liberal moderna, a través del Contrato Social, reemplazó el *status* como forma de organización del Antiguo Régimen por la igualdad formal en la sociedad capitalista. El proceso de formación de la ciudadanía moderna, que se encuentra ligado a la guñada liberal garantizada por la clase burguesa, a pesar de sus principios filosóficos de la igualdad y la libertad, ha negado - a través de los distintos mecanismos jurídicos, políticos y sociales - el derecho de las mujeres a participar en la dirección de los asuntos públicos. Así, la igualdad universal que predica el contractualismo parece haber venido de un marco conceptual restringido que excluye a la mayoría de la población, lo que limita la igualdad ya que sólo ciertos individuos que tienen raza, género y origen determinado, superando a todos los demás. El contrato original que forma el mundo político de hoy, para establecer una falsa esfera pública universal, disminuyó las mujeres a sujetos de subciudadanía y con derechos precarios. En este punto, la Teoría Política Feminista ha desempeñado un papel importante en la crítica de el proyecto liberal de la ciudadanía, indicando la identificación del liberalismo con el patriarcado moderno. Como resultado de este factor, los debates relacionados con los problemas de las mujeres, en general, adquieren casi ningún impacto en la esfera pública, reconociendo sólo en los hombres los derechos de la ciudadanía plena. Esto se debe al hecho de que la ficción del contrato original que da origen a la concepción moderna de la ciudadanía es, además, una cuenta de la constitución de la esfera pública de la igualdad civil universal. La ciudadanía universal, al trascender las particularidades y diferencias, cree que todos los individuos tienen el mismo poder de acción y de expresión, que es, desde el punto de vista de la estética social, una falacia. El falso discurso contractual de universalismo corresponde a una ficción de la igualdad que deja sobrevivir desigualdades. Diversos grupos sociales, hoy, reclaman las políticas específicas que permiten incluir a sus miembros en el juego político establecido, desafiando el concepto de ciudadanía universal. Esto requiere de los derechos específicos, caracterizando un modelo de ciudadanía denominado "diferenciado", rechazando el principio liberal (patriarcal) de universalismo.

Palabras clave: Ciudadanía; Contractualismo; Feminismo; Liberalismo; Teoría Política.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 SUJEITO HISTÓRICO E PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS DO LIBERALISMO POLÍTICO	17
1.1 Contexto histórico e sedimentação ideológica do liberalismo	19
1.2 Princípios filosóficos do liberalismo político.....	28
2 A EXCLUSÃO DA MULHER DO PROJETO LIBERAL DE CIDADANIA: DO CONTRATO SOCIAL AO CONTRATO SEXUAL	54
2.1 A crítica ao universalismo liberal	56
2.2 O contrato originário é um contrato sexual	69
3 A CIDADANIA NO CONTEXTO FEMINISTA: DO UNIVERSAL AO DIFERENCIADO	80
3.1 Cidadania, identidade e reconhecimento	82
3.2 A cidadania diferenciada como novo modelo propositivo	99
4 CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

O presente trabalho possui uma finalidade um tanto ambiciosa. Trata-se, sucintamente, de analisar a crítica feminista do projeto liberal de cidadania, bem como as transformações essenciais que a fragmentação da identidade, em grande parte incentivada pelo feminismo, provocou no moderno conceito de cidadania, modificando seu estatuto e dando origem a um novo modelo: o de cidadania diferenciada. Esta é uma nova categoria analisada nas obras de Iris Marion Young (teórica feminista cunhadora deste modelo), uma das mais influentes teóricas políticas da segunda metade do século passado. O escopo não é nada simples. Há diversos pontos difíceis que deverão ser esclarecidos de início para a exata delimitação deste trabalho.

O primeiro dele concerne ao fato de que a definição moderna de cidadania é de matriz liberal, e variou imensamente desde sua retomada no pensamento político do século XVII, inspirador das revoluções do século seguinte. A diversidade de autores clássicos que dissertaram sobre o tema dificulta, neste trabalho, a escolha do marco teórico que melhor represente o que hoje concebemos como cidadania em uma perspectiva liberal. Então, de alguma maneira, para não abranger o impossível que é unificar a posição e a forma da cidadania dentro do pensamento político liberal, teve-se que eleger um marco teórico que estruturasse um esquema claro, coerente e preciso do que é vivenciar a cidadania segundo a moderna teoria política normativa. Ademais, esse mesmo marco teórico deve oferecer categorias analíticas suficientes para dialogar com uma perspectiva feminista de cidadania.

Para pensar o liberalismo político cogitou-se seguir alguns caminhos: poder-se-ia utilizar da teoria contratualista da justiça de John Rawls, ou da retomada do conceito de sociedade aberta de Friedrich Hayek, ou ainda da defesa feita por Amartya Sen do *Welfare State* e do desenvolvimento como forma de liberdade. No entanto, para verem mais longe, todos eles subiram em ombros de outros gigantes e, por isso, são bastante devedores de conceitos já amplamente debatidos. Nenhum desses autores, assim, revelam o início da ideia de que todos os indivíduos que são membros de um Estado são dotados de cidadania, isto é, possuidores de direitos e capazes de interferir na esfera pública. Essa discussão é muito mais antiga que esses autores, mas relativamente recente na história: a fonte para tanto está

relacionada à instituição do projeto de modernidade na Europa no século XVII, levada a cabo pelo Iluminismo e o liberalismo político.

Por isso, não se utilizou aqui nenhum teórico moderníssimo, e remete-se ao liberalismo clássico. Crê-se, então, que o autor mais adequado para a compreensão de uma ideia moderna de cidadania, que inspirou as diversas gerações posteriores, é John Locke. Nenhum outro gigante da teoria política conseguiu ter suas ideias tão amplamente implantadas como Locke, fato o qual, por si só, justifica a sua eleição como marco de culminância na primeira parte desta pesquisa. Entre os autores clássicos, que possuem igual importância teórica, ele foi quem mais fortemente conseguiu influenciar o surgimento do direito político liberal. Destarte, as suas ideias continuam vivas, ainda que tricentenárias. As atuais instituições públicas ainda refletem os princípios e os fins descritos por Locke no século XVIII, assim como sua filosofia social continua a descrever uma sociedade hiperindividualista e constituída a partir da propriedade.

A dificuldade de escolha do marco teórico para construir o primeiro capítulo não se repete nos demais. No segundo capítulo, a inspiração para sua estrutura adveio da contribuição teórica de Carole Pateman, inobstante tenha-se utilizado várias outras autoras que seguem em uma mesma direção, especialmente Joan Scott. A análise que Pateman e Scott faz a respeito de como o liberalismo político e as revoluções liberais, respectivamente, instauraram um governo do homem sobre a mulher, denominado de patriarcado, popularizou-se de tal forma dentro da maior parte da teoria feminista contemporânea que elas tornaram-se pedras angulares nesse debate.

Partindo de uma investigação de como a esfera pública liberal excluiu a mulher desse espaço, Carole Pateman reconstitui a ficção política do contrato originário (narrativa fundadora da cidadania), acreditando que essa ideologia não é positiva na integração social e garantia de direitos de todas as pessoas; mas negativa, auxiliando na instituição das desigualdades e formação da subcidadania das mulheres. A Carole Pateman deve-se uma das análises mais profundas do liberalismo clássico sob o viés crítico do feminismo, daí sua importância quando se refere à cidadania feminista, isto é, o reconhecimento de direitos que promovam a equidade entre homens e mulheres.

Já no terceiro capítulo, em que se utilizada a categoria “cidadania diferenciada”, esse termo foi cunhado pela teórica política feminista Iris Young. Nesse capítulo, utiliza-se ainda de certa concepção de justiça social (conceito intimamente ligado à cidadania) desenvolvida por Nancy Fraser, tratando-se de uma ideia de justiça que transcende as discussões clássicas a respeito, e que incorpora não só demandas por distribuição igualitária de bens, contudo,

outrossim, o reconhecimento de que as diferenças entre os indivíduos são socialmente legítimas e exigem formas de tratamento específico.

Esclarecidas as questões que envolvem o marco teórico, há outras justificativas a se fazer no campo metodológico deste trabalho. As veredas a serem trilhadas por esta pesquisa, não obstante de perfil inteiramente bibliográfico, pretendem ser incomuns (algumas vezes mesmo pouco desejadas) para uma pesquisa jurídica, pois foge de todo e qualquer dogmatismo que o direito pressupõe. Intercalando algumas áreas do conhecimento tradicionalmente pouco afeitas consoante a epistemologia clássica, pretende-se aqui romper com certo arquétipo tradicional de fazer ciência, o qual acredita no monopólio de um objeto por uma única disciplina. As discussões levadas a cabo neste projeto valer-se-ão, ao contrário, do modo de ver peculiar que um ramo do conhecimento pode possuir, associando-o imediatamente a outro olhar sobre o objeto, conectando diferentes saberes e enfatizando suas semelhanças, a despeito de suas diferenças. Nesse sentido, trata-se de uma pesquisa interdisciplinar, de maneira que esta investigação poderia ser igual e eficientemente desenvolvida, ainda que neste mesmo olhar, em outra área do saber, tal qual a Ciência Política ou mesmo a Filosofia.

Por outro norte, e devido principalmente às bases teóricas sobre as quais se debruça este trabalho, é preciso anunciar de imediato que não se deseja construir uma tese científica pura e imparcial. Do ponto de vista de uma epistemologia feminista, já o gesto de escolha do problema a ser questionado é, antes, de caráter político e, apenas depois, científico. O que, porque e como se pesquisa revelam, por si só, a que interesses serve dada investigação, visto que um problema só existe sob a orientação de uma ideologia que interpreta determinado fato como conflituoso.

Reconhecer a participação ativa da ideologia na condução de uma pesquisa científica, acredita-se, significa também dar outro passo adiante, e ainda mais problemático. O raciocínio é: se as normas e valores sociais que carrega cada indivíduo para seu campo de investigação são relevantes na condução da pesquisa, então é de se pressupor que a carga ideológica que o investigador possui influencia diretamente na análise dos dados e, portanto, nos resultados da própria investigação – ainda que não os pressuponha de início. Ou seja, o conhecimento científico não ignora a prévia percepção que o inquiridor possui do mundo; mas, ao contrário, ele mesmo é produto e produtor de um modo de vida em específico. Em uma pesquisa, o modo de questionar já antecipa o resultado, pois só é possível encontrar aquilo que se procura.

Historicamente, entretanto, a ideologia foi tomada como um produto não científico, uma teratologia que afeta a imparcialidade do verdadeiro conhecimento. A corrente

epistemológica clássica que isso anuncia escamoteia determinados fatos que demonstram uma relação intrínseca entre a ciência e a ideologia fruto do posicionamento do sujeito pesquisador na sociedade. O melhor exemplo desta relação indissolúvel está na forma com que o investigador aborda a metodologia em seu trabalho. Sabendo que o método de pesquisa é o meio pelo qual este apreende uma dada realidade, bem como expressa a relação do mesmo com o seu objeto de inquirição, os métodos adotados dependerão da visão de mundo do pesquisador e de como este se enquadra na realidade que o cerca¹.

A ciência, dessa forma, não prescinde de qualquer poder ou discurso que o impulsiona. Por isso é que é preciso expor de primeiro o aspecto político da abordagem a ser adotada – o discurso é inicialmente uma forma de exercício de poder (FOUCAULT, 2002). Toda pesquisa possui uma opção teórica previamente esclarecida, isto é, escolhe desde o início um caminho entre outros caminhos possíveis a serem seguidos; essa exploração teórica é, destarte, o meio pelo qual o conhecimento produzido identifica-se com certa causa e esta encontra seu significado dentro de uma estratégia política por excelência. Assim, parece ficar claro que à ciência também é inerente o poder e, portanto, deve ela ser um dos meios (daqueles dos mais importantes) a ser apropriado e reformulado por uma luta social.

É por todos esses pressupostos que autodeclaro este trabalho como feminista, auxiliando nos mecanismos que lutam pelo fim da desigualdade de gênero e pelo reconhecimento das mulheres como sujeitos políticos relevantes no processo de tomada de decisões. Por mais que esta seja uma pesquisa sobre o exercício da política em um mundo de identidades plurais, as reflexões aqui presentes só são possíveis por antes tomarem por espeque as mudanças proporcionadas pela entrada do feminismo na teoria da ciência, com o surgimento de uma epistemologia propriamente feminista. A metodologia dos estudos feministas está profundamente ancorada na concepção de falibilidade do conhecimento científico, da produção de saber como uma prática política e do reconhecimento de múltiplas interpretações válidas sobre o real (OLIVEIRA, 2008). Nesse aspecto, a crítica social reflete diretamente na crítica epistemológica, elaborando uma nova forma de produzir conhecimento que garanta a emancipação dos sujeitos, contra uma perspectiva tradicional que reitera os mecanismos de dominação.

Existe ainda um ponto extremamente problemático nesta investigação: a condição do sujeito em relação à pesquisa. Isso porque são vastas as suspeitas que as feministas instauram contra os escritos masculinos sobre o tema da iniquidade de gênero – e com fundada razão.

¹ Essa discussão foi brilhantemente desenvolvida por Sandra Harding em sua obra *Feminism & Methodology* (1987).

Apenas com desconfiança é possível aceitar a solidariedade daquele que costuma ser o algoz. Aqui, então, cabe uma justificativa. E a única possível para isso é o engajamento do pesquisador na causa feminista. O feminismo é libertador não só para as mulheres, mas para todos aqueles que se encontram aprisionados pelos grilhões da hierarquia e dos estereótipos de gênero. Por isso, uma investigação científica, independentemente da condição social do autor (e por mais que seu histórico de vida influencie, para o bem ou para o mal, no desenvolvimento de uma pesquisa), pode atuar como uma revelação de um segredo destruidor, rompendo antigas amarras já naturalizadas.

Quanto à estrutura deste escrito, é determinada pela linearidade histórica dos encaixos pelos quais o desenvolvimento da cidadania tem passado desde o seu ressurgimento através da democracia liberal. Por isso, este trabalho está profundamente preocupado com a história das ideias políticas, uma história que aqui se inicia com o surgimento do liberalismo e encontra seu ápice nos tempos hodiernos de crise das categorias políticas tradicionais.

O primeiro capítulo deste trabalho visa narrar a retomada da cidadania como categoria política relevante, o que se dá através das revoluções liberais e da consequente positivação do conceito de democracia. A sociedade liberal moderna, através do contrato social, substituiu o *status* como forma organizacional do Antigo Regime pela igualdade contratual na sociedade capitalista. Se no modelo social anterior às revoluções burguesas eram estabelecidos (e reconhecidos) privilégios designados por natureza (a nível de sangue ou parentesco), na sociedade atual – uma sociedade de indivíduos – a hierarquia é insustentável enquanto uma estética social fatalista. O espaço público moderno é, assim, criado como um espaço de iguais, onde cada ser humano possui em sua voz igual valor para a comunidade.

Substituindo as relações de vassalagem e suserania que constituíram o Antigo Regime, as revoluções burguesas que eclodiram durante os séculos XVII e XVIII tornaram a cidadania o núcleo da teoria política normativa que exsurgiu a partir de então – bem como o núcleo das próprias relações políticas. A cidadania é, talvez, o mais importante conceito dentro de uma interpretação metodológica da democracia e constitui um verdadeiro problema quando confrontada com o que se entendia por cidadania originalmente e sua aceção na prática política desde a Grécia Antiga.

Assim, nessa primeira parte, valendo-se do método materialista que analisa as ideias a partir do substrato social, descreve-se brevemente as mudanças pelas quais a Europa passou – especialmente em razão da ascensão da burguesia para o comando do Estado – para que o liberalismo tenha se tornado uma teoria dominante. E, nesse mesmo capítulo, retomam-se os princípios filosóficos do liberalismo político que permitam a coerência da teoria liberal com

as relações políticas que formam o corpo social da época. Desse modo, o objetivo deste capítulo, partindo de uma compreensão histórica e filosófica, é debruçar-se, mormente, sobre o tripé que constitui o pensamento liberal, quais sejam: o individualismo, a igualdade e a liberdade. Essas três categorias são o fundamento da teoria política liberal, que teve impulso em Thomas Hobbes, mas se consolidou apenas com a teoria política de John Locke.

O segundo capítulo, por sua vez, pretende demonstrar, no seu decorrer, que o processo de formação da cidadania moderna, o qual se encontra vinculado à guinada liberal garantida pela classe burguesa, tem, entretanto, negado – por intermédio dos mais diversos mecanismos jurídicos, políticos e sociais –, o direito de grupos sociais oprimidos de participarem da condução dos negócios públicos. O contrato social formador do mundo político hodierno, ao estabelecer uma esfera pública falsamente inclusiva, reduziu esses sujeitos a membros dotados de subcidadania e desprovidos de reconhecimento.

Do ponto de vista teórico, este capítulo insere-se no âmbito da teoria política feminista, a qual questiona os fundamentos pelos quais as instituições políticas erigiram-se, denunciando o caráter androcêntrico da dicotomia público-privado, sustentáculo da atividade política. A base dessa teoria é a tese de que a esfera pública construiu-se para o exercício do poder masculino, enquanto que a esfera privada foi legada à mulher. Essa divisão generificada das esferas do mundo assegura, consoante essa tese, a desigualdade de gênero (PATEMAN, 1993, [1988]). A adstrição da mulher ao espaço privado, sob inúmeros pretextos, é a raiz de sua invisibilidade na história e na política. Daí a importância de reivindicar a cidadania para as mulheres e de liberá-las do emparedamento na esfera privada.

Por derradeiro, o terceiro e último capítulo visa compreender as implicações para a filosofia política e o direito dos novos movimentos sociais associados à fragmentação e ao reconhecimento de identidades. Esses movimentos possuem um ponto de origem em comum: a reivindicação por justiça social. Em uma democracia inclusiva baseada na política de identidades, a inserção de sociabilidades inteiramente distintas, um modelo de cidadania universal, que olha a todos de uma mesma maneira, é opressivo. Reflete, assim, sobre como a democracia, nesse novo contexto social, apenas pode ser efetiva com o auxílio das lutas por reconhecimento das identidades, através da emergência de cidadanias diferenciadas para grupos sociais distintos. O que se pretende discutir é que os projetos políticos diferenciados rompem com um tradicional projeto político de totalidade, mas, ao mesmo tempo, são já parte de um novo projeto de emancipação política.

A cidadania universal, ao transcender as particularidades e as diferenças, homogeneizando os indivíduos, crê que todos os cidadãos possuem igual poder de ação e

discurso, o que é, ao ponto de vista da estética social, uma falácia. Diversos grupos sociais, hodiernamente, reivindicam políticas específicas que possibilitem incluir seus integrantes no jogo político estabelecido, desafiando a concepção de cidadania genérica. As mulheres, as pessoas negras e pobres tendem a participar menos e ter seus interesses menos representados que os homens, brancos e burgueses, sobremaneira. Esse quadro social reclama direitos específicos, caracterizando um modelo de cidadania chamado de “diferenciado”, rejeitando o princípio liberal (patriarcal) de universalismo.

Compreender a perspectiva feminista de cidadania é tanto criticar a natureza patriarcal do poder político vigente quanto buscar lançar mão de um novo modelo de participação política que interpreta a mulher como sujeito social e incorpora em si não só as diferenças de gênero, contudo outras diferenças sociais, tais como raça, cor e origem étnica. É nesse sentido que o conceito de “cidadania diferenciada” vem propor um novo modelo político que possibilite o acomodamento do gênero feminino na esfera pública, possibilitando uma intervenção efetiva da mulher nesse âmbito.

1 SUJEITO HISTÓRICO E PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS DO LIBERALISMO POLÍTICO

As ideias, tais quais as pessoas, são profundamente significativas no fazer histórico e, por isso, possuem uma história própria (uma história das ideias). A razão para tanto é simples, ocorre que ambos a realidade observada e o olhar que observa estão sujeitos a ação do tempo. Este capítulo possui uma ideia sobre a qual se dedica, esta ideia é o liberalismo político – ao longo deste primeiro capítulo, preocupar-se-á em expô-lo, e dos demais, contrapô-lo. Esse possui uma data de culminância bastante clara: o ano de 1776. Sem desprezar os fatos anteriores e que foram de extrema importância para que a ideologia liberal se desenvolvesse até mesmo antes dos acontecimentos políticos inéditos dessa data², somente em 1776 foi que se elaborou a primeira declaração de direitos (*Declaração de Virginia*) – tão típica dos tempos modernos –, e escreveu-se a obra fundamental que sedimentou economicamente o liberalismo: *A riqueza das nações*, de Adam Smith (CAMPOS, 1991).

O liberalismo, porém, não surgiu como a mera implementação de uma ideia. O surgimento de qualquer ideologia está diretamente ligado às condições materiais a que os

² Ressalte-se, como escreveu Gaetano Mosca (1987, p. 152), que: “A opinião segundo a qual o século XVII não teria sido uma parte importante da história da civilização humana, foi bastante difundida até os últimos tempos. Mas esta opinião não corresponde à verdade. A obra de um século não pode ser julgada senão se a compararmos à do século precedente e à do século que a segue. Se se estabelece esta comparação, fica fácil verificar quão importantes e numerosos são os progressos verificados no século XVII. Foi este o século que, realmente, pôs fim à Idade Média”. É preciso lembrar que foi no século XVII que se formou o primeiro regime constitucional, na Inglaterra; que, após vivenciar a primeira revolução liberal da história (a Revolução Inglesa, a qual durou cerca de cem anos), estabeleceu uma série de atos e declarações dos direitos os quais limitaram o poder do rei de tal forma que, por mais que não possuísse um documento único (um código) de outorga dos direitos políticos, cingia-se o poder do soberano a níveis de uma constituição. É verdade, entretanto, que a limitação do poder real na Inglaterra a essa época não constituiu fato inédito. Em 1215, o rei João Sem Terra, após ter sido excomungado da igreja católica, derrotado pelo reino de França e feito prisioneiro pelos próprios barões ingleses, foi obrigado a assinar um pacto de direitos e deveres recíprocos tanto dos suseranos quanto do rei. No entanto, como afirma Mosca (1987, p. 157): “Na verdade, não se pode afirmar que a *Magna Charta*, escrita em um latim grosseiro misturado com expressões francesas e inglesas canhestamente latinizadas, e que foi definida como o *fundamentum libertati Angliae*, contenha os elementos de uma constituição moderna. Foi este na realidade um dos numerosos pactos entre barões e rei bastante comuns durante o regime feudal, e que estava em conformidade com a natureza mesma deste regime”. Finalmente, pode-se dizer que os atributos típicos de um governo liberal já existiam (ainda que de forma ainda acanhada) na Inglaterra pós-revolucionária do século XVII, quais sejam: a limitação do poder e a declaração de direitos, elementos estruturantes de toda constituição moderna. Some-se a isso o fato de que, durante os conflitos armados, debates teóricos acerca do que é e para que serve uma constituição criaram o sentido moderno do termo. “Até o início do século XVII, a palavra de origem latina (*constitutivo*) aparecia geralmente no plural (*consittutiones*) e designava os decretos dos monarcas ingleses: as Constituições de Clarendon (1164), por exemplo, referiam-se aos decretos de Henrique II (1154-1189). Elas mantinham assim o seu uso original: nomear os editos do imperador romano que adquiriram valor legal (*Institutas* 1, 2, 6)” (BARROS, 2013, p. 159). Ademais, também viveram nessa época Thomas Hobbes e John Locke, frutos das ideias de seu tempo.

seres humanos estão submetidos, como bem observa a teoria social desde Marx. Por isso, para analisar o processo de criação e defesa do liberalismo político, faz-se primeiro necessário averiguar o contexto histórico que o originou, ou seja, quais transformações político-sociais ocorreram para que se oferecesse um campo propício para seu desenvolvimento. Não há como compreender uma ideia em sua plenitude se a desvincular de seu momento histórico.

Desse modo, este capítulo inicia-se com uma análise bastante sucinta – porém necessária – das transformações históricas que propiciaram o deslanchar do capitalismo no século XVIII, posto que o liberalismo é a doutrina de justificação do sistema capitalista. Ligeiramente, inicia-se descrevendo quais mudanças sociais foram necessárias para que o feudalismo chegasse ao fim – instalando o capitalismo e a democracia liberal –, até chegar à narrativa das condições sociais necessárias para o acontecimento das revoluções liberais – que puseram um fim no absolutismo monárquico –, e, bem ainda, em uma análise do próprio processo revolucionário.

Devido às transformações sociais provocadas pela expansão do modo de produção capitalista, havia um forte descompasso no século XVIII entre o modo de organização política europeu e as demandas da burguesia, que estava se instaurando como classe dominante. A forma de conseguir superar essa incoerência entre o político e o social era a partir de uma revolução política guiada pela burguesia, a qual aproveitou os abusos e a falência do absolutismo monárquico para instaurar um regime centralizado no indivíduo, e não mais em uma ordem divina que criava lugares rigidamente estabelecidos.

A derrocada de um regime baseado em castas sociais (o absolutismo monárquico), bem como na crença de uma hierarquia social constituída a partir da vontade de Deus³,

³ A aproximação entre o poder político e a vontade divina esteve presente durante toda a Idade Média e ainda depois. A forma social de estamentos pela qual ficou conhecida a França pré-revolucionária é apenas o retrato do que acontecia em toda a Europa. A ordem social representava a ordem de aproximação do indivíduo com Deus. Dai o fato de que, na reprodução da pirâmide estamental francesa, o alto clero vinha logo abaixo do rei, e somente abaixo do clero encontrava-se a nobreza. O poder político era a comprovação de sua proximidade com Deus, suportado pelo clero, que mantinha a maior parte dos privilégios. A tese de que o rei é um ser que possui também o caráter divino é apresentado por Ernst Kantorowski em sua obra *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a ideologia política medieval* (1998). O autor traz à tona a doutrina dos dois corpos do rei, bastante corrente na Idade Média e perdurou por muito tempo (até a difusão dos regimes democrático-liberais), a qual acreditava que um rei possui em si dois corpos: um natural (assim como todo ser humano) e outro místico (invisível e imortal). Eis um trecho bastante exemplificativo de um documento escrito pelos advogados do rei Eduardo VI, sucessor da rainha Elizabeth (que, ainda em menoridade, realizou uma série de concessões de terras do ducado), utilizado por Kantorowski (1998, p. 21) para comprovação de sua tese: “(...) pelo Direito Comum nenhuma Lei que o Rei decreta enquanto Rei, será invalidada por sua menoridade. Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo moral, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais das outras Pessoas. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei

possibilitou a criação de um regime em que a burguesia não mais está à margem da esfera política, mas a partir de então, constrói-se no monopólio do próprio Estado, instituindo uma nova forma de organização política.

Assim, as revoluções liberais foram responsáveis pela instauração da moderna forma de viver o mundo político, resgatando o conceito de cidadania que, desde a Roma Antiga, não era considerada uma categoria política relevante. Isso só foi possível pelo forte apelo (através mesmo do liberalismo) aos ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade” que permeiam a democracia moderna.

1.1 Contexto histórico e sedimentação ideológica do liberalismo

Três fenômenos foram os impulsionadores do liberalismo no século XVIII: a consolidação de um novo modelo econômico baseado na livre iniciativa (o capitalismo), o impulsionamento do processo de Revolução Industrial e o nascer da democracia política (uma nova forma de vivenciar a esfera pública) através da Revolução Americana. Assim, o liberalismo transformou a cosmovisão que o pressupunha em três grandes níveis: o econômico, o social e o político. De toda forma, esses fatos estão intrinsecamente ligados, e por isso pode-se afirmar que o liberalismo desenvolve-se com e para a expansão do capitalismo.

O capitalismo como modo de produção espalhou-se vagarosamente e de forma diversa ao longo do mundo. Surgiu primeiro na Europa Ocidental, consolidou-se na Inglaterra do final do século XVIII durante a Revolução Industrial e, só depois, ampliou-se para o restante do globo; esse processo de expansão durou séculos e possui seu início (timidamente, é claro!) no final da Baixa Idade Média com o aumento do número de burgos.

faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural”. O corpo político é o mesmo corpo místico, conforme enfatiza o autor: “Não só o bispo, mas também o rei figurava como uma *persona mixta*, porque lhe era atribuída uma certa capacidade espiritual como emanção de sua consagração e unção. É verdade que a doutrina papal definitivamente negava ao rei um caráter clerical, ou relegava esse caráter a alguns títulos honorários e funções insignificantes. Entretanto, os últimos autores medievais continuavam a enfatizar que o rei ‘não era meramente leigo’ ou, na linguagem jurídica, ‘não era uma pessoa comum. Por volta de 1100, contudo, quando o Anônimo normando escreveu seus tratados, o conceito do rei como pessoa dotada de qualidades espirituais ainda florescia e estava longe de haver passado de seu apogeu; dessa forma grande parte do que o autor discute ser considerado contra o pano de fundo dos ideais medievais da realeza-sacerdotal” (*idem, ibidem*, p. 49-50). Essa tese sobreviveu mesmo quando do absolutismo monárquico, justificando a famosa frase de Luís XIV (chamado de Rei Sol): “O Estado sou eu”.

Durante o feudalismo – modo de produção⁴ que antecedeu o capitalismo e que, por mais que se tenha instalado durante a Idade Média, manteve suas práticas em diversas partes da Europa até muito tardiamente⁵ –, o sistema social era formado por relações de vassalagem entre senhores e servos. O trabalho não se dava nas fábricas, e nem mesmo a prática do comércio era suficientemente expansiva para se falar em um setor da economia. A única forma de trabalho era o cultivo na terra ou guardando rebanho que, mais tarde, forneceria a lã como matéria-prima para a produção de tecidos. O trabalho era estritamente agrícola e ocorria em extensas faixas de terras denominadas de “feudos”, mas tudo acontecia de modo muito diferente das práticas atuais⁶.

Em termos de sistema financeiro, nos primórdios do feudalismo (na Alta Idade Média), não se utilizava dinheiro, distintamente do modo de produção capitalista, pois os feudos eram autossuficientes e quase nada era comprado. A alimentação e o vestuário (as necessidades básicas) eram produzidos no próprio feudo. Destarte, fabricava-se e consumia-se o que se precisava, de modo que o feudo constituiu um sistema de produção quase fechado, ainda que o escambo existisse. Pois, era perfeitamente possível que alguém não tivesse lã suficiente para fabricar um casaco ou não possuísse na família alguém com habilidade para

⁴ “O modo de produção é [...] definido pelas *forças produtivas* e pelas *relações sociais de produção*” (HUNT, 1981, p. 25, grifo do autor). O autor define ainda as forças produtivas como as que “constituem o que comumente se chamaria a *tecnologia produtiva* de uma sociedade. Esta tecnologia consiste no estado atual do conhecimento técnico ou produtivo, nas especializações, técnicas organizacionais etc., bem como nas ferramentas, implementos, máquinas e prédios usados na produção. Dentro de qualquer conjunto de forças produtivas, deve-se incorrer em determinados custos necessários à manutenção da existência estimada do sistema” (*idem, ibidem*, p. 25, grifo do autor). E as relações sociais de produção como: “os esquemas sociais através dos quais uma classe une suas forças produtivas para produzir todos os bens, inclusive o excedente, e a outra dele se apropria (...)” (*idem, ibidem*, p. 26).

⁵ Na Rússia, caso mais exemplar, apenas com a Revolução de 1924 é que as práticas típicas do feudalismo começaram a ser combatida. Tornou-se fato conhecido entre os historiadores e teóricos políticos – e, principalmente, um problema teórico entre os marxistas –, os empecilhos que tal modo de produção significou para o desenvolvimento do processo revolucionário.

⁶ Leo Huberman (1986, p. 6) descreve bem as práticas cotidianas de trabalho de um servo: “Eram essas, portanto, as duas características importantes do sistema feudal. Primeiro, a terra arável era dividida em duas partes, uma pertencente ao senhor e cultivada apenas para ele, enquanto a outra era dividida entre muitos arrendatários; segundo, a terra era cultivada não em campos contínuos, tal como hoje, mas pelo sistema de faixas espalhadas. Havia uma terceira característica marcante – o fato de que os arrendatários trabalhavam não só as terras que arrendavam, mas também a propriedade do senhor”. E prossegue no parágrafo seguinte: “O camponês vivia numa choça do tipo mais miserável. Trabalhando longa e arduamente em suas faixas de terra espalhadas (todas juntas tinham, em média, uma extensão de 6 a 12 hectares, na Inglaterra, e 15 a 20, na França), conseguia arrancar do solo apenas o suficiente para uma vida miserável. Teria vivido melhor não fora o fato de que, dois ou três dias por semana, tinha que trabalhar *a terra do senhor*, sem pagamento. Quando havia pressa, como em época de colheita, tinha primeiro que segar o grão nas terras do senhor. Esses ‘dias de dádiva’ não faziam parte do trabalho normal. Mas isso não era tudo. [...] Uma estrada ou uma ponte necessitavam reparos? Então o camponês devia deixar seu trabalho e atender à nova tarefa. O camponês desejava que seu trigo fosse moído ou suas uvas esmagas na prensa de lagar? Poderia fazê-lo – mas, tratava-se de moinho ou prensa do senhor e exigia-se pagamento para sua utilização. Eram quase ilimitadas as imposições do senhor feudal ao camponês” (*idem, ibidem*, p. 6, grifo do autor).

fazê-lo, como exemplifica Huberman (1986, p. 17). Nesse caso, poderia trocar galões de vinha pelo que deseja.

Ocorre que essa prática estava longe de constituir uma relação capitalista. Como narra o autor:

Essa transação provavelmente se efetuou no mercado semanal mantido junto de um mosteiro ou castelo, ou numa cidade próxima. Esses mercadores estavam sob o controle do bispo ou senhor e ali se trocavam quaisquer excedentes produzidos por seus servos ou artesãos ou quaisquer excedentes dos servos. Mas com o comércio em tão baixo nível não havia razão para a produção de excedentes em grande escala. Só se fabrica ou cultiva além da necessidade de consumo quando há uma procura firme. Quando não há essa procura, não há incentivo à produção de excedentes. Assim sendo, o comércio nos mercados semanais nunca foi muito intenso e era sempre local. (HUBERMAN, 1986, p. 17)

Esse quadro mudou a partir de diversos fatores que, imediatamente, nada tiveram a ver com o capitalismo, mas com relações políticas alheias tipicamente medievais, a exemplo das cruzadas. A travessia do continente europeu por dezenas de milhares de pessoas em direção à Terra Santa provocou o aumento da demanda de diversos produtos por onde passavam, em especial nas cidades italianas Veneza, Gênova e Pisa, que serviam de rota para Constantinopla e, por motivos geográficos, eram mais fortemente ligadas às práticas comerciais desta cidade do que ao cultivo agrícola do norte da Europa.

A partir do século XII, entretanto, por meio do desenvolvimento do comércio com os árabes e *vikings*, o norte viu desenvolver-se as grandes feiras comerciais, levando ao crescimento da produção para a exportação. Essas feiras, por volta do século XV, haviam provocado o crescimento das cidades a ponto de estas se transformarem em centros comerciais independentes da igreja e dos senhores feudais, onde se desenvolveu um mercado permanente (HUNT, 1981, p. 34). É nesse momento – de expansão do comércio –, que se retoma o direito romano, mais adequado às demandas dos negócios que o direito produzido pela Igreja.

As práticas comerciais, entretanto, são dinâmicas e bastante mutáveis; por isso não se conciliavam com o modo de vida feudal, rigidamente baseado nos costumes. Durante o feudalismo, a economia estava fortemente subordinada à ética, o que comprometia a autonomia da existência da esfera econômica (LIPSON, 1975, p. 216). A condenação da cobrança de juros durante a Idade Média é um ótimo exemplo para justificar essa afirmação.

Emprestar dinheiro a juros (o que hoje é aceitável e extremamente comum), nessa época, era usura; tal ato era considerado pecado pela Igreja e crime pelos governos dos

Estados⁷. Os judeus, grandes conhecidos por concederem empréstimo a juros, eram perseguidos socialmente e condenados como usurários. Essa prática limitava os negócios que estavam começando a se expandir na Europa Ocidental. Todavia, pelo crescimento do grupo de comerciantes e aumento inevitável do número de empréstimos a juros, a Igreja passou a relativizar seu posicionamento e chegou a falar até em casos aceitáveis de usura para que, finalmente, abandonasse a condenação do ato.

Não só o modo de viver dos comerciantes que moravam na cidade mudou com a expansão do comércio. Ao mesmo tempo, o próprio modo de viver dos servos modificou-se.

Os camponeses do feudo também descobriram que poderiam trocar excedentes por dinheiro, nos mercados locais de cereais; o dinheiro poderia ser usado para pagar taxas ao senhor feudal, em lugar do trabalho forçado. Isto, quase sempre, transformava o camponês num pequeno negociante independente. Ele poderia arrendar terras do senhor, vender seus produtos para cobrir sua renda e reter a receita excedente para ele mesmo. Esse sistema dava ao camponês maior incentivo para produzir e, portanto, aumentar seus excedentes rentáveis, o que induzia a um maior intercâmbio, maiores vendas subsequentes e assim por diante. O efeito cumulativo foi um rompimento gradual dos laços feudais, substituídos pelo mercado e pela busca do lucro como os princípios organizadores da produção. Por volta de meados do século XIV, as rendas monetárias já excediam o valor dos serviços compulsórios prestados em muitas partes da Europa. (HUNT, 1981, p. 37)

Até aqui, tem-se explicado o processo pelo qual servos e comerciantes aos poucos se desfizeram dos laços de submissão ao senhor, a partir do desenvolvimento do comércio e da ampliação do uso do dinheiro como regulador das relações sociais. Trata-se do início do uso do capital como um produtor de efetivas relações sociais, característica precípua do capitalismo. No entanto, resta esclarecer outro fato essencial: o surgimento da força de trabalho.

Com a expansão do comércio, aumentou a demanda por mercadorias, exigindo a ampliação também do setor produtivo. O incipiente sistema de produção da Baixa Idade Média era, sobretudo, artesanal. Aí, o mestre artesão (que havia abandonado o campo para viver na cidade a fim de obter renda monetária) fabricava seu produto em sua oficina, com o material próprio, e depois o vendia ao comerciante, que se encarregava de entregar o bem até o destinatário final. Assim, o artesão não tinha contato com o comprador final. Houve,

⁷ Leo Huberman (1986, p. 35) reproduz o trecho de uma “lei contra a usura” aprovada na Inglaterra da Idade Média: “Sendo a usura pela palavra de Deus estritamente proibida, como vício dos mais odiosos e detestáveis... proibição essa que nenhum ensinamento ou persuasão pode fazer penetrar no coração de pessoas ambiciosas, sem caridade e avarentas deste Reino... fica determinado... que nenhuma pessoa ou pessoas de qualquer classe, estado qualidade ou condição, por qualquer meio corrupto, artificioso ou disfarçado, ou outro, emprestem, deem, entreguem ou passem qualquer soma ou somas de dinheiro... para qualquer forma de usura, aumento, lucro, ganho ou juro a ser tido, recebido ou esperado, acima da soma ou somas dessa forma emprestadas... sob pena de confisco da soma ou somas emprestadas... bem como da usura... e ainda da punição de prisão”.

entretanto, uma mudança significativa nesse processo de produção artesanal, no sentido de desfavorecer o artesão.

Por volta do século XVI, o tipo de indústria artesanal, onde o artesão era proprietário de sua oficina, de suas ferramentas e matérias-primas e funcionava como um pequeno produtor independente, tinha sido largamente substituído, nas indústrias de exportação, pelo sistema de trabalho doméstico. No início da utilização desse sistema, o capitalista comerciante fornecia a matéria-prima ao artesão independente e lhe pagava uma quantia para transformá-la em produtos acabados. Desse modo, o capitalista era proprietário do produto ao longo de todo o processo de produção, embora o trabalho fosse feito em oficinas independentes. Já em épocas mais avançadas da utilização desse sistema, o capitalista comerciante era proprietário das ferramentas e máquinas e, frequentemente, do prédio onde a produção tinha lugar. Ele contratava os trabalhadores para usar as ferramentas, fornecia-lhes a matéria-prima e recebia o produto acabado. (HUNT, 1981, p 35)

Quando o artesão deixou de ser o proprietário da força produtiva e cedeu espaço a um terceiro (o comerciante) detentor do capital e dos meios de produção, passou então a ser um operário, e foi assim que nasceu a indústria capitalista. Quando isso aconteceu, o artesão não possuía mais produtos para vender aos comerciantes, mas, apenas, sua própria força de trabalho⁸. A tese de que o trabalhador possui uma capacidade de trabalho, e que essa capacidade é contratada pelo proprietário dos meios de produção, sendo retribuído na forma de remuneração, é um dos eixos que sustenta o liberalismo, encontrando seu fundamento maior nos escritos de John Locke (o que se detalhará mais a frente).

Com o nascimento das modernas classes sociais (burguesia e proletariado), associado ao poder gerador das relações sociais que possui o capital, resta completo o quadro necessário para o estabelecimento do capitalismo como modo de produção. Mas, faltava aí um importante fator impulsionador: o Estado-nação.

Durante a Idade Média, a autoridade do rei existia de forma branda. O poder político, de fato, provinha mais da Igreja que do rei. No entanto, algo mudou. Os barões feudais, que antes eram praticamente independentes do rei, foram aos poucos enfraquecendo por terem perdido grande parte de suas posses em decorrência da expansão do comércio. O rei, por sua vez, tinha interesse em aumentar seu poderio, e foi um grande aliado dos habitantes dos burgos na luta contra os senhores de terra, recebendo em troca grandes empréstimos. De ambos os lados, rei e súditos beneficiaram-se, pois enquanto o rei aumentava seu poderio

⁸ “O controle capitalista foi, então, estendido ao processo de produção. Ao mesmo tempo, foi criada uma força de trabalho que possuía pouco ou nenhum capital e nada tinha a vender, a não ser sua força de trabalho. Estas duas características arcam o surgimento do sistema econômico do capitalismo. (...) O mercado e a busca de lucro monetário substituíram os costumes e a tradição, na determinação de quem executaria certa tarefa, como seria executada esta tarefa e se os trabalhadores poderiam ou não encontrar trabalho para o seu sustento. Quando isso ocorreu, o sistema capitalista foi criado” (HUNT, 1981, p. 35).

através do fortalecimento militar mantido com investimentos dos burgueses, estes possuíam poder de barganha com a coroa, obtendo vantagens previamente estabelecidas⁹.

Foi assim que surgiu o Estado nacional e o sentimento de nacionalismo, tão forte até hoje em dia. Antes disso, compreendia-se que:

A indústria (...) deixou de ser doméstica e passou à cidade. Tornou-se local, embora não fosse nacional. Para comerciantes de Chester, na Inglaterra, as mercadorias londrinas que pudessem interferir no seu monopólio eram tão ‘estrangeiras’ como as procedentes de Paris. O mercador em grande escala sentia o mundo como sua província e tentava com o mesmo interesse ficar de pé onde pudesse. (HUBERMAN, 1986, p. 64)

Não é ainda aí que surgem as primeiras ideias liberais, apesar de grandes avanços do capitalismo ainda incipiente nessa época. O fortalecimento dos Estados nacionais deu origem ao absolutismo monárquico e, longe de sustentarem o liberalismo, defendiam teses pouco comuns aos tempos modernos. Económica e politicamente, o panorama dos séculos XV, XVI e XVII eram desfavoráveis à burguesia que estava engatinhando. As teses políticas que surgiram a partir do fortalecimento do Estado garantiam todo poder ao rei, e a economia era amplamente controlada pelo soberano – agora com poderes absolutos –, em uma fase de acumulação de metais denominada de “mercantilismo”.

Por mais que o absolutismo tenha sido um limitador dos interesses burgueses, representou ainda assim um avanço no aspecto político. Um exemplo disso foi que o renascimento da teoria política moderna a partir de Maquiavel reconheceu, finalmente, a autonomia social da esfera política, que já estava em processo de consolidação em toda a Europa (CHEVALIER, 2002, p. 17).

Esse panorama pode ser facilmente observado a partir do quadro em que se encontrava a França na segunda metade do século XVIII, antes da maior de todas as revoluções burguesas em 1789 na França. Com a consolidação da monarquia francesa, a sociedade passou a dividir-se claramente em três níveis sociais, chamados de “estamentos”, que eram: o clero, a nobreza e o terceiro estado (em que se compreendia a maior parte da população). Albert Soboul (1981, p. 21), eminente historiador da Revolução Francesa, explica tal divisão:

A origem das ordens remontava à Idade Média, onde se afirmara a distinção entre os que oravam, os que combatiam e os que trabalhavam para que os outros pudessem viver. A ordem do clero era a mais antiga; desde sua origem, teve uma condição

⁹ Um exemplo bastante claro das vantagens obtidas pelos burgueses em compensação ao financiamento da coroa, é a criação de leis que beneficiassem o comércio, como a que unifica a moeda no reino da Inglaterra em 1389. Reproduz Leon Huberman (1986, p. 66): “Determinamos que uma medida e um peso sejam aceitos em todo o reino da Inglaterra ... e todo aquele que usar qualquer outro peso e medida será aprisionado por metade de um ano”.

particular regida pelo Direito Canônico. Mais tarde, configurou-se, entre os leigos, o grupo social da nobreza. Os que não eram nem clérigos nem nobres constituíam a categoria de “laboradores” que deu origem ao Terceiro Estado. Mas a formação dessa terceira ordem foi lenta. (...) As ordens se consolidaram pouco a pouco e se impuseram à monarquia, de tal modo que a distinção entre elas resultou em lei fundamental do reino, consagrada pelo costume.

O Estado absolutista privilegiara a nobreza e o clero, consoante um típico modelo feudal de hierarquia, relegando uma posição inferior à burguesia, que se mantinha sustentando, através da alta carga tributária, os luxos da coroa. A burguesia nutriu, assim, um ódio à aristocracia e ao que chamou de “Velho Regime”.

Logo no século XVII, antes mesmo de culminarem as revoluções liberais¹⁰, os conflitos de interesse entre burguesia e monarquia absolutista já haviam saído do campo da prática política para despontar na teoria. A essa corrente teórica de defesa dos interesses primeiros da classe burguesa, contra a arbitrariedade do governo absolutista, chamou-se de “liberalismo clássico”¹¹ ou “liberalismo antigo”. Seu maior expoente foi John Locke (1632-1704), cujas obras inspiraram a Revolução Americana e a Revolução Francesa¹².

O pensamento tradicionalista da Idade Média, entretanto, não desapareceu do dia para a noite e representou, ainda nos séculos XVII e XVIII, uma forte oposição às teses liberais que aos poucos se expandia. É bastante esperado que, se o liberalismo político surge da necessidade da burguesia de passar a assumir o poder político – não mais apenas o econômico –, aquele que exerce o poder (o rei) envide forças para uma reação à empreitada ideológica burguesa. Desse modo, apenas a revolução poderia reestruturar uma sociedade ainda com fortes resquícios da ordem feudal.

Não está aqui se propondo que as revoluções liberais foram previamente planejadas a partir de um interesse de classe previamente definido. Momentos oportunos aconteceram para desencadear o que já era iminente: os excessos do governo inglês sobre as colônias americanas foram decisivas para a Revolução Americana, tanto quanto os abusos de Luís XVI

¹⁰ José Guilherme Merquior (1991, p. 16): “Por consenso histórico, o liberalismo (a coisa senão o nome) surgiu na Inglaterra na luta política que culminou na Revolução Gloriosa de 1688 contra Jaime II. Os objetivos dos vencedores da Revolução Gloriosa eram tolerância religiosa e governo constitucional. Ambos tornaram-se pilares do sistema liberal, espalhando-se com o tempo pelo Ocidente”.

¹¹ “‘Liberalismo clássico’ (ou ‘liberalismo antigo’) é uma expressão que foi cunhada no final do século XIX e se propagou no século XX. Seus criadores descrevem-se como partidários do liberalismo moderno, ou novo liberalismo, corrente de pensamento que se origina e ao mesmo tempo diverge do liberalismo clássico em questões importantes como o papel do Estado, os limites da tolerância, os fundamentos dos direitos individuais e morais. Entre os liberais clássicos, frequentemente se invocam os nomes de John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Adam Smith (1723-1790), Benjamin Constant (1767-1830), James Madison (1751-1836), Alexis de Tocqueville (1805-1859), John Stuart Mill (1806-1873) e Fridrich von Hayek (1899-1992) entre outros” (OSTRENSKY, 2013, p. 47).

¹² “A obra de Locke desfere no absolutismo os primeiros golpes sérios, se não os mais furiosos (...)” (CHEVALIER, 2002, p. 103).

contra o Terceiro Estado. Se essas revoluções têm algo em comum, é que os revoltosos estavam já tomados pelo modo de viver individualista do “espírito do capitalismo” e, ao sentirem-se oprimidos pelo governo, organizaram-se para a derrubada de um regime incompatível com as práticas cotidianas. Assim, as revoluções eram iminentes – devido ao estágio de ampliação que já se encontrava o modo de produção capitalista –, todavia não esperadas.

As revoluções liberais foram fato inédito na história, não apenas pelo seu conteúdo, mas pelo sentido que deu ao próprio termo “revolução”. Sobre isso, esclarece Hannah Arendt (1988, p. 17):

(...) as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo. Pois as revoluções, embora possamos ser tentados a defini-las, não são meras mudanças. (...) A Antiguidade estava bem familiarizada com a mudança política e com a violência que a acompanhava, mas nenhuma delas parecia dar origem a algo inteiramente novo. As mudanças não interrompiam o curso daquilo que a Idade Moderna passou a chamar de História, a qual, longe de começar um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente do seu ciclo, seguindo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, e que era, portanto, imutável em si mesmo.

Assim, as revoluções burguesas transformaram de tal forma a cosmovisão daqueles que vieram depois que, considera Hannah Arendt, instaurou um novo começo onde quer que tenha acontecido. A criação do calendário revolucionário francês pela Convenção Internacional durante a Revolução Francesa para simbolizar a quebra com a ordem antiga e o início de uma nova era na história da humanidade, o qual não segue a cronologia cristã, é extremamente significativa, nesse sentido. No entanto, outro fator é também inédito e determinante das revoluções modernas: o aparecimento da questão social. Pela primeira vez, a pobreza foi considerada um problema político, e não mais teológico.

A questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na Idade Moderna, e não antes, os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar que a distinção entre os poucos, que por circunstâncias, força ou fraude, conseguiram libertar-se dos grilhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna. (...) Do ponto de vista teórico, o palco ficou pronto quando, primeiro Locke – provavelmente sobre influência das prósperas condições das colônias do Novo Mundo – e, em seguida, Adam Smith, afirmaram que o trabalho árduo, longe de ser o apanágio da pobreza, a atividade a que a indigência condenava os que não tinham propriedade, era, com efeito, a fonte de toda a riqueza. (ARENDR, 1988, p. 18-19)

O problema da pobreza como um estado constituído, e não um desígnio da natureza, irrompe em um quebra brusca com a ideia de hierarquia, que já estava presente em Locke no século XVII, muito antes da Revolução Americana, e ensaiava ainda antes seus primeiros

passos com a ideia de contrato social difundida por Hobbes. Posto que incompatível com o desenvolvimento do capitalismo, não a pobreza, mas a ideia de hierarquia, representava uma verdadeira aversão dos liberais, como será detalhado mais a frente. Se o absolutismo monárquico foi tão ferrenhamente combatido, esse fato não se deve apenas aos excessos que cometia – em especial no controle do mercado. No entanto, sobretudo, ocorreu porque esse possuía uma estrutura social baseada na superioridade (*por natureza*) de um grupo social sobre outro grupo social (de um estamento sobre outro estamento), de maneira que mantinha a classe burguesa (em constante ascensão) já tão poderosa em uma posição social inferior ao clero e à aristocracia – sustentadas pelos altos impostos pagos pelos trabalhadores e pela burguesia¹³.

Destarte, era iminente que a estrutura político-social do feudalismo, que não havia se encerrado ainda no século XVIII, sofresse de alguma maneira uma transformação radical. A burguesia evoluiu de tal modo, desde seu surgimento no final da Idade Média (com o início do trabalho remunerado), até o fortalecimento da burguesia comercial que possuía uma enorme força, mas não podia exercer o poder político em virtude da tradicionalidade que requeria a ordem político-social do feudalismo. Ao aliar, assim, a sua vontade de assumir as rédeas do Estado – na Revolução Americana, essa demanda apareceu logo de imediato, mas na Revolução Francesa só a partir de um segundo momento revolucionário –, com a vontade dos trabalhadores e flagelados de melhorias sociais, as vitórias foram inevitáveis.

Até aqui, tem-se tentado fazer perceber, ainda que bastante resumidamente, o contexto histórico de surgimento do liberalismo. Como toda ideologia, esse se vincula a demandas reais de um grupo, e surge conforme parecem alterar-se o substrato social. Assim, o liberalismo tem origem em um momento histórico propício, e visa justificar a instalação do capitalismo e contrapor-se ao absolutismo monárquico ou, melhor, à ordem social feudal.

O fortalecimento dos Estados nacionais, contudo, havia propiciado o reconhecimento da autonomia da esfera política com relação a Igreja, o que engendrou um importante avanço para a burguesia, mais tarde utilizado como artifício a seu favor. O poder do rei, todavia, não suportou as mudanças que estavam por vir. Os movimentos revolucionários dos séculos XVII e XVIII foram impulsionados pelos ideais liberais, que somados à crise social que viveram os países em que ocorreram tais revoluções e a expansão do capitalismo, enfrentava fortes

¹³ Do ponto de vista antropológico, bem escreveu Louis Dumont (2002, p. 49) sobre a aversão do Ocidente à hierarquia: “Nosso sistema social e o de castas são tão opostos em sua ideologia central, que sem dúvida um leitor moderno raramente está disposto a dedicar ao estudo da casta toda sua atenção. Se ele é muito ignorante em sociologia, ou tem um espírito muito espírito militante, pode ser que seu interesse se limite a desejar a destruição, ou o desaparecimento, de uma instituição que é uma negação dos direitos do homem e surge como um obstáculo ao progresso econômico de meio bilhão de pessoas”.

empecilhos para sua expansão na estrutura social do feudalismo. Esse foi o desencadeamento histórico gerador da modernidade política. As instituições públicas hodiernas são todas devedoras dessa época.

Já tratada a conjuntura histórica, de certa forma externa à ideologia, passa-se agora à análise do liberalismo político a partir de suas próprias categorias. É preciso por essa hora compreender o liberalismo explicado por si mesmo.

1.2 Princípios filosóficos do liberalismo político

As tradições jurídico-políticas contemporâneas possuem suas raízes no vitorioso projeto envidado pelo liberalismo e pelo iluminismo a partir do século XVII. Isso significa dizer que as instituições jurídico-políticas foram fundadas na corrente liberal – bem como no racionalismo (cientificismo) ilustrado –, constituindo a lógica do espaço público hodierno. Assim sendo, essas ideologias engendraram uma nova concepção de Estado e construíram novas relações de poder, estabelecendo os limites da esfera pública e seus critérios de participação.

É certo que o liberalismo é uma corrente que, ao decorrer da história, assumiu diferentes nuances, variando de época para época e de autor para autor. No entanto, de certo modo, todas as subdivisões do liberalismo político interseccionam-se em alguns pontos comuns. Em poucas palavras, essa doutrina prega a supremacia do indivíduo e a ideia de que todos nascem livres e iguais. No entanto, liberdade e igualdade são conceitos históricos, apropriados por essa ideologia de maneira bastante diferente do que eram antes concebidos pelos gregos e romanos.

Os fatos mais importantes que ensejaram o nascimento do liberalismo político e do Estado Moderno foram, de certa forma, expostos acima. Exceto um: o surgimento do individualismo, isto é, uma nova concepção de sujeito individual¹⁴. A tríade individualismo, liberdade e igualdade são indissociáveis dentro do liberalismo político. Filosoficamente, o individualismo possui seu desabrochar em Guilherme de Ockham (monge franciscano que viveu entre os séculos XIII e XIV); a níveis sociais, contudo, pode-se falar que sua expansão

¹⁴ Stuart Hall (2006, p. 25) esclarece: “Isto não significa que nos tempos pré-modernos as pessoas não eram indivíduos, mas que a individualidade era tanto ‘vívda’ quanto ‘conceptualizada’ de forma diferente. As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas”.

só se deu com a Reforma Protestante, no século XVI, encabeçada por Martinho Lutero¹⁵. De certa forma, o poder clerical foi um agente tão importante de transformações para o surgimento do mundo moderno quanto o rei, a burguesia e a classe trabalhadora. Pode-se dizer, assim, que o mundo moderno está fortemente baseado em ideais provenientes do próprio cristianismo, ainda que o liberalismo tenha buscado construir-se a partir da independência da política com relação à religião.

O nascimento do individualismo atravessa a teologia escolástica¹⁶ católica e a concepção cristã de Direito Natural, fortemente baseado na doutrina nominalista¹⁷ franciscana de Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Esses autores contrapunham-se à noção grega de ordem cósmica¹⁸, que ameaçava conduzir ao determinismo – oposto ao livre-arbítrio propagado pela teologia judaico-cristã.

¹⁵ “Nas últimas décadas, o individualismo moderno apresentou-se cada vez mais, a alguns de nós, como um fenômeno excepcional na história das civilizações. Mas, se a ideia de indivíduo é tão idiossincrática como fundamental, está longe de haver acordo quanto às suas origens. Para certos autores, sobretudo nos países onde o nominalismo tem mais força, trata-se de uma ideia que esteve sempre e em toda a parte presente. Para outros, surge com o Renascimento, ou com a ascensão da burguesia. Mais frequentemente sem dúvida, e segundo a tradição, veem-se as raízes da ideia na nossa herança clássica e judaico-cristã, em proporções variáveis” (DUMONT, 1992, p. 33-34).

¹⁶ “O problema fundamental da E.[escolástica] é levar o homem a compreender a verdade revelada. A E. é o exercício da atividade racional (ou, na prática, o uso de alguma filosofia determinada, neoplatônica ou aristotélica) com vistas ao acesso à verdade religiosa, à sua demonstração ou ao seu esclarecimento nos limites em que isso é possível, aprestando um arsenal defensivo contra a incredulidade e as heresias. A E., portanto, não é uma filosofia autônoma, como, p. ex., a filosofia grega: seu dado ou sua limitação é o ensino religioso, o dogma. Para exercer essa tarefa, não confia apenas nas forças da razão, mas chama em seu socorro a tradição religiosa ou filosófica, recorrendo às chamadas *autoritates*. *Auctoritas* é a decisão de um concílio, uma máxima bíblica, a *sententia* de um padre da Igreja ou mesmo de um filósofo pagão, árabe ou judaico. O recurso à autoridade é a manifestação típica do caráter comum e supra-individual da investigação E., em que cada pensador quer sentir-se apoiado pela responsabilidade coletiva da tradição eclesiástica” (ABBAGNANO, 2007, p. 344.)

¹⁷ “No princípio do século XII, o N. era defendido por Abelardo, mas seu triunfo na escolástica foi devido à obra de Guilherme de Ockham, que com razão foi chamado de *Princeps Nominalum*. Assim exprimia Ockham sua convicção sobre o assunto: ‘Nada fora da alma, nem por si nem por algo de real ou de racional que lhe seja acrescentado, de qualquer modo que seja considerado e entendido, é universal, pois é tão impossível que algo fora da alma seja de qualquer modo universal (a menos que isso se dê por convenção, como quando se considera universal a palavra ‘homem’, que é particular), quanto é impossível que o homem, segundo qualquer consideração ou qualquer ser, seja o asno’” (ABBAGNANO, 2007, p. 715)

¹⁸ A noção de ordem cósmica que pregava a filosofia grega, mostra Michel Villey, estava perfeitamente demonstrada na filosofia aristotélica em seu conceito de justiça, especialmente quando se compreende a divisão que Aristóteles faz entre justiça geral e particular. Assim expõe Villey (2007, p. 38-39): “A virtude de justiça (é virtude o tipo de atividade habitual que inclina para o bem, ao qual é ‘natural’ que tendam nossas condutas) é sempre uma atividade a serviço da *ordem*; pois a ordem parece constituir para os gregos um valor supremo, que coincide com o belo, com a harmonia. Costumam chamar de ‘justo’, num primeiro sentido, o homem que tende a ficar em concordância com a ordem cósmica universal; o homem justo ocupa, no seio do mundo, o lugar próprio que lhe cabe e, no teatro da vida, desempenha bem seu papel. Na *República* de Platão, o escravo justo é quem se limita a fazer bem seu trabalho de escravo e não se imiscui no governo; justo, o guerreiro corajoso e forte que cumpre sua função de militar; ou o governante que governa etc. Que a ordem em tudo seja realizável, tal se revela a finalidade da justiça ‘geral’, ‘total’, acabada (*teleia*); noutros termos, é possível identificá-la à observação da lei moral inteira”. Mais a frente prossegue o autor sobre a definição de justiça particular: “Mais original será a análise da justiça *particular*; a língua grega diz de um comerciante que ele é justo quando é honesto; quando não trapaceia no preço da mercadoria, paga suas dívidas exatamente. O homem justo é, para

O que responde a fé judaico-cristã? Ela ensina que um Deus pessoal situado acima de qualquer ordem, que cria o universo por um ato de decisão livre e não para de intervir através da história para desarranjar a ordem com seus milagres. Dirige-se a pessoas livres: Abraão, Moisés, Isaías, São Pedro. O que povoa a Bíblia é um mundo de indivíduos livres. É verdade que também encontraríamos na Santa Escritura o sentimento do destino coletivo do povo eleito e, em São Paulo, do Corpo místico, mas nem a nação judaica nem a Igreja cristã são *ciudades*. Não há organização social no reino dos céus. (VILLEY, 2007, p. 122-123)

O ataque de Guilherme de Ockham e seus predecessores ao realismo (platônico e aristotélico) deu-se através da negação da existência em si do universal. Assim:

Existe um violento contraste entre a filosofia de Ockham e a visão grega de *cosmos*. Para Aristóteles, a *realidade* não é feita apenas de indivíduos – ainda que ele chame os indivíduos de “substâncias primeiras”. Do mesmo modo real (exterior à nossa consciência) está a *ordem* à qual eles são submetidos, os gêneros ou espécies denominadas “substâncias segundas” (a espécie humana, o gênero animal) sob os quais se arrumam os indivíduos; em geral as relações entre indivíduos. Podem, portanto, ser ditos “naturais” não só os homens, mas os grupos; famílias ou cidades, e a estrutura desses grupos. (VILLEY, 2007, p. 123)

Ao contrário da filosofia grega, por sua vez: “A filosofia de Guilherme de Ockham vai reduzir a realidade a *substâncias* individuais. Os únicos reais, os seres singulares (...)” (VILLEY, 2007, p. 123). Esta é a verdadeira base filosófica da moderna teoria política e do direito político moderno. Não Aristóteles, nem mesmo Cícero ou Ulpiano, mas Guilherme de Ockham é o grande inspirador das bases filosóficas da modernidade jurídico-política. Tomando o indivíduo como a única realidade, o nominalismo é o grande precursor do individualismo moderno, ao menos no âmbito filosófico.

No nominalismo, a criação de tudo dá-se a partir do indivíduo, e apenas existe a individualidade do ser. Essa doutrina nega que os conceitos abstratos e genéricos, tais como lei, justiça ou cidade, representem relações reais. Assim, a cidade representa, por exemplo, apenas a soma dos cidadãos individuais, não agregando a ela uma dinâmica e uma existência próprias (DOUZINAS, 2009, p. 75).

O individualismo moderno só ganhou maiores proporções a partir da Reforma Protestante, um acontecimento que não significou apenas uma fragmentação da cristandade ocidental. Porém, o individualismo já era um valor antes mesmo de Lutero, ainda dentro do humanismo renascentista, posto que o Renascimento verificou a relação existente entre individualismo e autonomia do indivíduo.

Aristóteles, aquele que ‘não pega mais do que sua parte’ (nem menos do que sua parte) dos bens exteriores partilhados num grupo social. Essa ‘justiça’ é uma parte (*meros*) da justiça total” (p. 39). Porém, a concepção da justiça particular como a atribuição a cada um da parte que lhe cabe, não quer dizer que aí esteja o germen do direito subjetivo. A cosmologia grega não permite visualizar o indivíduo fora da ordem da cidade. O conceito de direito subjetivo só surge com a invenção do individualismo.

Inspirado pelos fundamentos do nominalismo e do humanismo renascentista, Lutero (um devedor de Guilherme de Ockham) rompe com a Igreja – primeiro ideologicamente e depois enquanto organização social –, reportando ao indivíduo o princípio da própria existência. Daí que o reformista acredita que todo cristão pode ser salvo pela fé e relaciona-se com Deus a partir dela, sem necessitar da intermediação da Igreja Católica. Esse posicionamento concede ao indivíduo uma grande margem de liberdade (DUMONT, 1992, p. 64), no sentido moderno que compreendemos esse termo.

É da junção do nominalismo enquanto doutrina filosófica, que toma o indivíduo como realidade única, com os ideais provenientes da Reforma Protestante, a qual concebe o ser humano como dotado de certa autonomia e somente do indivíduo mesmo depende sua salvação, é que o individualismo moderno encontrou o campo favorável a sua expansão. A modernidade está completamente imbricada pelo individualismo, de modo que “Sem individualismo, não há liberalismo” (BOBBIO, 2000, p. 16). Por isso afirma Kenneth Minogue (2008, p. 59):

A essência da modernidade está no desenvolvimento desse novo senso de individualidade: a crescente disposição de levar a vida de acordo com os próprios talentos e inclinações, em vez de meramente preencher o lugar em que a pessoa nasceu. A obra pioneira do individualismo realizou-se na esfera religiosa, na qual buscar a realização das próprias inclinações – aqui envolta na roupagem de uma coisa novíssima chamada “consciência” – era menos um direito que um dever.

O individualismo moderno está fortemente ligado a outras duas categorias-chaves da modernidade: a igualdade e a liberdade modernas. Consoante Louis Dumont (2002, p. 59-60):

O ideal de liberdade e de igualdade se impõe a partir da concepção do homem como indivíduo. Com efeito, se se supõe que toda a humanidade está presente em cada homem, então cada homem deve ser livre e todos os homens são iguais. É nisso que esse dois grande ideais da era moderna haurem sua racionalidade. Exatamente ao contrário de um fim coletivo, reconhecido como se impondo a muitos homens, sua liberdade é limitada e sua igualdade é posta em questão.

Pode-se retomar a discussão sobre a igualdade e a liberdade remetendo-se a Hannah Arendt, autora contemporânea de forte influência aristotélica, e que busca retomar os significados remotos desses conceitos, definidos na obra *A Política* escrita por Aristóteles. É profícua a discussão levada a cabo pela autora em *A Condição Humana* (2009, [1958]) acerca das condições de existência da liberdade e da igualdade. Como uma profunda conhecedora do mundo helênico, ela toma por base a *polis* grega como arquétipo a ser discutido – já que foi aí que a primeira vez preocupou-se com o problema da igualdade e da liberdade –, especialmente através do pensamento aristotélico. Veja-se:

Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira interdependência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes. Esta condição prévia de liberdade eliminava qualquer modo de vida dedicado basicamente à sobrevivência do indivíduo – não apenas o labor, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pela tirania do senhor, mas também a vida de trabalho dos artesões livres e a vida aquisitiva do mercador. Em uma palavra, excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, permanente ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e ações. Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano. (ARENDDT, 2009, p. 20-21)

Em Aristóteles, a liberdade a qual é atributo da esfera pública exige a libertação das necessidades dos indivíduos, incorporada no *animal laborans* e no *homo faber*¹⁹. Na compreensão de Hannah Arendt, herdada da teoria política aristotélica, a liberdade é um atributo exclusivo da ação, que rompe com os processos mecânicos do labor e do trabalho²⁰.

¹⁹ Hannah Arendt descreveu bem a peculiaridade do que chama de ação (política) através da sistematização da *vita activa*. Para ela, a *vita activa* expressa as três atividades humanas básicas por que se expressa a existência humana conforme foi proporcionada à humanidade, quais sejam: labor, trabalho e ação. Remontando a presente distinção àquela elaborada pelo pensamento grego clássico, Arendt identifica o labor como o elemento relacionado às atividades cíclicas e repetitivas desdobradas das necessidades do metabolismo humano, necessários à sobrevivência do indivíduo. “O labor produz o alimento para a sobrevivência, mas seus esforços não se aquietam por muito tempo, pois o alimento precisa ser consumido dentro de determinado período de tempo antes que se deteriore” (FRY, 2009, p. 66). O ato de alimentar-se, o trabalho doméstico, o cuidado dos filhos e idosos, etc., representam atividades identificadas com o labor, por serem atos cíclicos, que não possuem começo ou fim em específico. Desse modo, o labor é uma atividade que nunca é peremptoriamente satisfeita, porquanto o produto de seu esforço se deteriore com rapidez e precise ser imediatamente repostos. É o labor, contudo, o que mantém a vida humana. O trabalho, por sua vez, em oposição ao labor, tem por característica a materialização de produtos mais duradouros os quais têm a capacidade de distinguir os seres humanos do restante dos seres vivos. O ofício de um operário possui um começo e um fim em específico, possibilitando-o participar da construção de uma série de artefatos que duram no tempo, de modo que sua atividade não se dedica à sobrevivência humana propriamente, buscando diferenciar o homem da natureza. Os artefatos frutos do trabalho retiram da vida o seu sentido de efemeridade e contrastam com a necessidade satisfeita pelo labor humano, o qual é satisfeito de maneira cíclica e eternamente. Enquanto os frutos do labor são consumidos, os frutos do trabalho são utilizados. “Ao construir um mundo de objetos estáveis, os seres humanos começam a escapar de algumas exigências cíclicas da natureza, o que desvia o foco da vida da mera sobrevivência e abre a possibilidade para a política” (FRY, 2009, p. 67). Por último, o termo ação, oriundo do latim, possui um duplo sentido em seu significado – posto derivar de dois verbos: *agere* e *gerere* –: aparece tanto como “fazer avançar, pôr em movimento” quanto como “criar”. Mediante o agir no contexto político (através dos atos de criação), as pessoas revelam sua singularidade. Entretanto, uma determinada ação desliga-se, quanto ao resultado, de seu executor, fugindo ao controle deste. Os resultados de uma ação não podem ser administrados perfeitamente, em especial quanto ao que o espectador pensará sobre o agir. Este aspecto, dentre outros, é o que distingue a ação do trabalho. No reino trabalho, o *homo faber* sabe exatamente o resultado que lhe espera quando produz algo, posto que o indivíduo atua apenas consigo mesmo para a confecção do bem. A ação (política) é tanto imprevisível quanto irreversível, ao contrário do trabalho, que permite a previsão e a reversão do produto, em caso de insucesso.

²⁰ Acerca disso, ainda, a alemã acrescenta: “De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil” (ARENDDT, 2009, p. 34).

A liberdade, relacionada com a concepção corrente da *polis* grega, expressa “liberdade de participar, democraticamente, do espaço público da palavra e da ação” (LAFER, 2003, p. 31). Portanto, verifica-se, a liberdade não é a liberdade de pensamento ou a liberdade interior, que não possui manifestação exterior e nem repercussão imediata no mundo das aparências e da realidade, sendo, deste modo, antipolítica. E não é também, como expõe Celso Lafer (2003, p. 31):

[...] a igualdade moderna, que significa, desde Locke, uma esfera privada de ação individual mais ou menos extensa, não controlada pelo poder estatal, que tem o seu limite fixado nas normas que o contrato social estipula como sendo as necessárias para o convívio intersubjetivo.

Em Hannah Arendt, a liberdade é antes aquilo que exsurge na esfera pública com a pluralidade inerente à sociedade humana, a qual está presente sempre que um indivíduo exerce a ação e o discurso e a estes é atribuído importância. Destarte, a liberdade surge, também, com o agir e o falar. O campo da liberdade é, tal qual foi na Grécia Antiga e em oposição ao que hodiernamente se prega, o campo da política.

O definidor da liberdade e do espaço público é o fato de que estes apenas podem ser construídos pela ação e pelo discurso e, por ser o espaço do agir e da opinião, é o âmbito da política por excelência. A esfera pública é, igualmente, o espaço da visibilidade, a ponto de que tudo o que seja público é visível a todos. Por essa razão, Hannah Arendt utiliza o termo “público” para referir-se a dois fenômenos correlatos. Para ela, o “público”:

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos – vivera uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública. (ARENDR, 2009, 59-60)

Destarte, a esfera pública é o espaço das aparências. Não é pelo simples pensamento impronunciado (pela base psicológica) do ser, que o homem se diferencia dos demais e singulariza-se. Antes, é pelas formas externas as quais aparece, a manifestação de si por intermédio da ação e do discurso, que isso ocorre. Por isso, para a autora, ser e aparência coincidem. Tudo é somente quando aparece (LAFER, 2003, p. 74). No mundo das aparências, nada existe no singular, posto que se exige o testemunho de outrem para visualizar a ação e perceber o discurso, exigindo, deste modo, intersubjetividade. Também, uma ação só é passível de ser compreendida no contexto o qual se apresenta, isto é, se possuir um conjunto

de signos anteriormente designados pelo mundo em que se insere para que possa ser bem interpretado pelas pessoas que neste vive.

O pensamento, que se opõe à *vita activa*, não faz parte da esfera pública, isso porque se caracteriza pela invisibilidade. É exatamente por ser incapaz de inserir-se na esfera pública que o pensar não consegue ser comungado com outras pessoas. Ao contrário, o ato de pensar apenas é conseguido no isolamento. Um indivíduo pensa quando desliga-se provisoriamente do mundo das aparências, significando, também, “um esquecimento do ser” (LAFER, 2003, p. 75)²¹.

Há, ainda, outro significado para a esfera pública:

Em segundo lugar, o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. [...] A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. (ARENDR, 2009, p. 62)

Sumindo o espaço público, perde-se o mundo em comum no qual nos singularizamos e comunicamo-nos. O mundo em comum liga todos os homens por meio dos fatos e eventos que os articulam. É de inúmeros acontecimentos que os homens constroem suas referências e absorvem os valores sociais. Devido à intersubjetividade, isto é, à interação entre os seres humanos no mundo em comum, é que é possível a comunicação entre os indivíduos. É nessa esfera que as opiniões se formam, que o julgamento é possível e que se dá a realidade dos fatos.

Essa concepção está fortemente ligada ao consenso. Isso porque a liberdade, na acepção em testilha, é compreendida como possibilidade de participação e importância na esfera pública. O consenso, assim, é fruto do reconhecimento de que o homem, para a ação, precisa do outro, sendo impossível o agir solitário; se os homens pretendem conquistar um

²¹ A discussão aqui apresentada aparece na obra de Hannah Arendt *A Vida do Espírito*. Inspirado nessa obra, Celso Lafer complementa: “A clássica distração do filósofo é inerente ao ato de pensar, pois todo o presente – o mundo das aparências – está ausente porque algo ausente está presente na mente do filósofo”. E logo a frente complementa: “Apesar de invisível, a atividade do pensar irrompe no mundo das aparências. Sócrates, como lembra Hannah Arendt, valeu-se da metáfora do vento para explicar o seu impacto: os ventos são invisíveis, mas ainda assim o que eles fazem é manifesto para nós e de alguma maneira sentimos a sua aproximação” (LAFER, 2003, p. 75).

objetivo, devem agir conjuntamente. É no consenso também que se dá a origem da liberdade e do direito de autodeterminação coletiva.

O direito de autodeterminação coletiva, por sua vez, é o espeque que legitima a democracia. A democracia, ainda, além de ter por base o direito, é regido por um princípio que lhe é inexorável: a igualdade. Entende-se que a democracia implica em participação. Apenas há democracia com a ação política comunicativa, exercitada por vias da intersubjetividade – que está no seio do pensamento democrático. O local de deliberação é a *polis*, que é o espaço da intersubjetividade por excelência.

Com efeito, a liberdade está intimamente ligada à igualdade e uma não existe sem a outra. Sobre isso, vale lembrar a exposição de Hannah Arendt (2009, p. 41-42) sobre o porquê da igualdade e liberdade apenas existirem na esfera pública:

A *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais. É verdade que esta igualdade na esfera política muito pouco tem em comum com o nosso conceito de igualdade; significava viver entre pares e lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais”; e este, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-estado. A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significa ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados.

Viver na esfera pública deve significar viver entre pares e, assim, porque todos são iguais²², todo indivíduo é livre para praticar sua ação. Esse é, para Hannah Arendt, o sentido da criação do Direito. A obediência à lei significa não se curvar a ninguém. Essa é a diferença entre o governo dos homens e o governo das leis. A lei obriga cada ser humano, em sua

²² Kenneth Minogue (2008, p. 19) assim narra a importância da igualdade para a civilização grega, e quais suas repercussões: “A política, entre os gregos antigos, era uma nova maneira de pensar, sentir e, acima de tudo, se relacionar com os outros. Os cidadãos tinham riqueza, beleza e inteligência diversas, mas como cidadãos eram iguais. Isso porque os cidadãos eram racionais e a única relação adequada entre seres racionais é a da persuasão. A persuasão difere da imposição por pressupor a igualdade entre aquele que fala e aquele que ouve. Platão nos dá uma nobre visão dessa forma de vida política no seu diálogo *Crítion*. O filósofo Sócrates, sentenciado à morte por corromper a juventude, recusou a oferta de ajuda para escapar incoerente com seu compromisso com a cidade expresso na maneira como sempre vivera. Até o modo em que foi executado refletiu essa crença básica de que a violência não era uma relação apropriada entre cidadãos: deram-lhe um copo de cicuta para beber. Os gregos obedeciam espontaneamente à lei da sua *polis* e tinham orgulho disso. Sua própria identidade estava inseparavelmente ligada à cidade. O pior dos fados era o exílio, uma forma de morte cívica por vezes imposta pela pena do ostracismo e estadistas atenienses cujo poder se supunha ameaçar a constituição”.

igualdade, a enxergar o outro como seu semelhante, sem que se exija do outro sua boa vontade.

Bem, os conceitos de liberdade e igualdade da Grécia Antiga, narrados por Hannah Arendt, foram retomados pelo liberalismo político e pelo Iluminismo. No entanto, seus significados foram completamente substituídos, tratando-se de categorias políticas que possuem características inteiramente distintas na modernidade. Em especial porque a igualdade e a liberdade modernas, propagadas pelo liberalismo político, estão imersas em um individualismo intenso. O primeiro a aplicar o individualismo à teoria política, contribuindo para a formação do direito político moderno, foi Thomas Hobbes.

Hobbes retoma o problema principal da filosofia política grega, qual seja: a preocupação com a busca pelo melhor governo. Esse é um problema tanto político quanto jurídico, posto que visa estabelecer normas para a forma de organização societária. Por isso, não por acaso, a moderna teoria jurídica está fortemente ligada ao nascimento da teoria política moderna. O inglês, ao analisar os problemas políticos, redefiniu diversos conceitos jurídicos como lei, direito e justiça.

O *Leviatã* (1651) é a grande obra de Hobbes em que ele expõe de forma inédita os modernos direitos subjetivos, associando-os ao direito natural. Remete-se ao trecho originalíssimo da obra, em que a síntese do seu pensamento político encontra-se:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim. (HOBBS, 2003, p. 112)

E prossegue:

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem. (*idem, ibidem*, p. 112)

Para compreender mais amplamente o conceito de liberdade em Hobbes – e compreender como este autor elaborou uma teoria sobre a liberdade oposta a de Aristóteles –, é preciso adentrar um pouco mais na filosofia moral presente em suas obras. O autor dedica-se amplamente a uma teoria das paixões humanas, para quem é o verdadeiro motor de cada ser. Em *Do cidadão* (1642), obra anterior ao *Leviatã*, ele esclarece seu raciocínio. De acordo com o autor, o medo recíproco é o motor da sociedade civil.

A linha de pensamento de Hobbes parte da crítica à teoria política grega. Com efeito, é de comum acordo entre Platão e Aristóteles que o ser humano é o *zoon politikon*, o animal político por excelência, posto que já nasce apto à construção política. Essa conjectura, que Hobbes toma como “axioma” (2002, p. 26), é, contudo, incompleto e insuficiente. Para este, os homens se reúnem por acidente, e não por ser próprio de sua natureza. Acidente derivado do fato de que todo ser humano busca retirar proveito de outro ser humano, aproximar-se daqueles que aumentam sua honra²³. Toda associação humana, seguindo esse raciocínio, é formada ora para o ganho ora para a glória mútua.

Mas, não é devido, primeiramente, ao ganho e à glória que as associações formam-se, posto que se todos os homens possuísem honra e glória, de nada adiantaria. O verdadeiro elo social é o medo, que está por traz de todas essas associações. Assim, não é da bondade recíproca, mas do medo recíproco, é que as sociedades constituem-se. É por isso que Hobbes (2002, p. 3-4) afirma:

Para ser imparcial, ambos os ditos são verdadeiros – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem. O primeiro é verdade, se comparamos os cidadãos entre si; e o segundo, se cotejamos as cidades. Num, há alguma analogia e semelhança com a Divindade, através da Justiça e da Caridade, imãs gêmeas da paz; no outro, porém, as pessoas de bem devem defender-se usando, como santuário, as duas filhas da guerra, a mentira e a violência – ou seja, para falar sem rodeios, recorrendo à mesma rapina das feras.

Dessa investigação sobre a natureza humana, surge um importante pressuposto político: a igualdade natural dos homens. Se os seres humanos possuem medo uns dos outros, é porque são, por natureza, iguais. Iguais em natureza, contudo, significa que todos são capazes de cometerem os mesmos desígnios, os piores deles, que resultam no prejuízo do outro²⁴. Como todos são capazes de fazer as piores coisas, então todos são iguais. É com base nessa forma de pensar que afirma que: “Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil” (HOBBS, 2002, p. 29).

É dessa feita que ele afirma que o estado natural do homem é a “guerra de todos contra todos”, provocada pela “propensão natural do homem de se ferirem uns aos outros”

²³ “Isso porque, se um homem devesse amar outro homem por natureza – isto é, enquanto homem –, não poderíamos encontrar razão para que todo homem ame igualmente todo homem, por ser tão homem quanto qualquer outro, ou para que frequente mais aqueles cuja companhia lhe confere honra ou proveito. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para ela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente” (HOBBS, 2002, p. 26).

²⁴ “Pois, se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem” (HOBBS, 2002, p. 29).

(HOBBS, 2002, p. 33). Destarte, continuando a pensar no interior do pensamento hobbesiano, é tarefa extremamente árdua defender-se o tempo inteiro dos ataques que por ventura possam ser investidos contra cada um. Esse tipo de guerra impede, na concepção do autor, o desenvolvimento do ser humano. Não é possível a agricultura, nem mesmo formar uma indústria; ou ainda as artes são impossíveis nesse meio. Nessa guerra, tudo vale! Assim, o eterno incômodo é a condição dos homens no estado de natureza.

É com base nessa interpretação da natureza humana que, como enunciado acima, Hobbes contrapõe-se ao conceito do *zoon politikon* (animal político) de Aristóteles. Ou seja, o homem não é naturalmente sociável – isto é, naturalmente cidadão. Para o inglês, a forma dos homens agirem para com seus semelhantes é um indicativo de que não possuem a disponibilidade natural (instinto) para a sociabilidade. A única forma de o homem relacionar-se, extinguindo o perigo que um pode causar ao outro, é por interesse ou necessidade²⁵.

No estado de natureza, entretanto, cabia um direito (um único): a liberdade ilimitada, ou seja, o direito a todas as coisas, de tudo poder praticar, seguindo apenas o próprio juízo, conforme aquilo que achasse por bem fazer. A antropologia filosófica de Hobbes e sua concepção de estado de natureza inspiraram os filósofos políticos do liberalismo clássico que o sucederam, tornando-se a justificativa de existência de um poder político comum – exceto para um deles: Jean-Jacques Rousseau. Temendo a destruição da própria espécie humana, é preciso abolir tal situação. Para pôr fim, então, a essa eterna insegurança, ao medo constante, há apenas uma solução: transferir seus próprios direitos a um soberano através de um contrato ou pacto social. A forma inevitável de pôr fim a uma guerra perpétua só é criando uma lei comum, regida pela Razão, que obriga toda a sociedade a cumpri-la, transferindo do indivíduo do direito natural à liberdade total para o Estado-Leviatã, justificador do absolutismo monárquico. Esse pacto, não é derivado da bondade humana, mas (em coerência com natureza humana) um resultado artificial de um cálculo interesseiro (para a sobrevivência da espécie), que é o pacto voluntário.

O contrato social é o instrumento utilizado por uma narrativa política que busca dar sentido à forma como se desenvolvem as instituições públicas da modernidade. Sinteticamente, conta a história de um agrupamento de homens (livres)²⁶ que se reuniram

²⁵ “Quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, os faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*” (HOBBS, 2003, p. 115, grifo do autor).

²⁶ Aqui, vale lembrar as considerações feitas por Michel Villey (2007, p. 145) sobre Hobbes: “Eles concebe um “estado de natureza” feito de uma poeira de homens isolados, e a sociedade, as instituições serão reconstruídas a partir dos homens. Inversão da filosofia de Aristóteles. Pois Aristóteles observa na ‘natureza’ homens encerrados em grupos sociais ; o homem, dizia ele, é naturalmente ‘político’ (*zoon politikón*). Hobbes, impregnado da lógica

para, objetivando enfrentar as dificuldades do estado de natureza, vincularam-se através de um contrato que funda o direito político. O contrato social é, assim, a reunião de liberdades individuais – tal qual entende por liberdade o liberalismo – formando o espaço público, em que cada um compromete-se, através de um contrato, a ser membro da comunidade política. Trata-se de uma visão racional sobre a formação do Estado moderno, a qual não se pretende histórica. Essa forma de conceber o mundo político foi incorporada pela corrente liberal.

Não só enquanto ficção política, o contrato social instala-se também como norma jurídica (dever-ser) que dá origem à liberdade civil e aos direitos dela derivados. Estar em estado de natureza é não estar sob o julgo da lei, não se submeter ao império do Direito e da coerção legal. Trata-se, nas palavras de Kant (1989 [1795], p. 38), de “preferir a liberdade insensata à racional”. Assim, o pacto social pretende substituir a liberdade desmedida (insensata ou irracional) do estado de natureza – em que a liberdade ilimitada conduz ao seu oposto, que é a submissão dos fracos aos mais fortes – pela liberdade civil (racional) regulada pelo Estado de Direito, garantindo que o indivíduo sujeite-se apenas à vontade da lei.

A relação entre a lei e a liberdade, porém, é de constante tensão. Pois, como a liberdade significa “a ausência de impedimentos externos”, e a lei é um desses impedimentos externos, o Estado, por essa lógica, acabaria por ter em si exatamente o encerramento da liberdade defendida por Hobbes. “Se o direito é a detenção de um poder livre, ele não pode ser outorgado por uma lei que é acima de tudo obrigação, fonte de deveres” (ISRAËL, 2009, p. 125). Ao transformar a liberdade em um direito, que se opõe frente aos demais indivíduos, o inglês inaugurava o moderno conceito de liberdade civil, que é diametralmente oposto em significado ao que era propagado na Grécia Antiga, representada pela teoria aristotélica. A ideia de liberdade entre os antigos (conforme se expôs anteriormente por meio do resgate de Hannah Arendt da teoria política de Aristóteles) estava mais relacionado com a capacidade de agir dos cidadãos frente o fazer político, do que um direito subjetivo o qual o indivíduo poderia interpor frente ao Estado.

Hobbes tinha clara consciência que estava rompendo com a tradição política clássica (HOBBS, 2003, p. 132 e 184), e que precisava arranjar um meio de solucionar a antinomia entre a lei e a liberdade. Daí que o autor propõe que para garantir a liberdade apenas poucas leis devem ser admitidas. E que os súditos possuem a liberdade de praticar quaisquer atos que a lei não proíba – mas apenas este. No entanto, as leis são profundamente necessárias a fim de

de Guilherme de Ockham, partidário do nominalismo, nela só encontrará indivíduos, mas providos de uma ‘natureza’ comum; naturalmente iguais e livres, subtraídos a qualquer hierarquia”.

garantir a paz, ainda que a liberdade reste em parte cerceada, consoante se vê no próprio Hobbes (2003, p. 293):

Pois o objetivo das leis (que são apenas regras autorizadas) não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se fira com seus próprios desejos impetuosos, com sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as sebes não são colocadas para deter os viajantes mas sim para conservá-los no caminho. E, portanto, uma lei que não é necessária, não se dirigindo ao verdadeiro, objetivo de uma lei, não é boa. Pode conceber-se que uma lei seja boa quando é para benefício do soberano, muito embora não seja necessária ao povo, mas não é assim. Pois o bem do soberano e do povo não podem ser separados. (...) Leis desnecessárias não são boas leis, mas sim armadilhas para dinheiro, as quais são supérfluas quando o direito do soberano é reconhecido, e quando este não é reconhecido são insuficientes para defender o povo.

Contudo, a ideia de que a comunidade política deriva de um contrato o qual origina o poder político não é uma originalidade hobbesiana. Essa é uma antiga concepção, que alguns comentadores da história da teoria política remontam a Epicuro na Grécia do período o helenístico, e outros acabam por fazer referências ainda mais longínquas ao contrato social (CHEVALIER, 2002, p. 72). Nesses autores, o pacto originário é compreendido como uma investigação racional da origem do poder. Contudo, Hobbes distancia-se substancialmente do significado do contrato social com relação aos autores que o sucederam. Afirma Pierre Burgelin (2006, p. XIV) em prefácio ao *Contrato Social* (de Jean-Jacques Rousseau) sobre o significado moderno (atualmente vigente) do conceito:

(...) o contrato social é o ato de fundação de uma cidade. Assinalemos a originalidade disso. Desde a Idade Média, foram muitos os autores que desenvolveram a ideia de um pacto político. Mas em geral não passava de um pacto de governo, o acordo estabelecido, por exemplo, entre um povo e uma dinastia, para lhe conferir a coroa segundo certas leis fundamentais. Mas tais atos sempre supõem um corpo político preexistente. O contrato social (...) não contém nada disso: homens se reúnem, como esses aventureiros que, diz-se, acompanham Rômulo. Até então viviam na anarquia, em que a luta pela vida faz a lei. Mas eles têm a ideia de justiça que, segundo Rousseau, é inata ao homem: propõem-se fundar uma sociedade justa, um corpo político.

E bem expõe Jean-Jacques Chevalier (2002, p. 72-73) a respeito desse mesmo ponto:

Hobbes vem trazer uma concepção inteiramente nova. Bodin definira rigorosamente a soberania, descrevera-lhe as características, mas guardara-se de investigar-lhe a origem: ela existia, como Deus, porque existia. Aliás, como derivá-la de um contrato, sem enfraquecê-la? Hobbes realiza o esforço supremo de atribuir ao contrato uma soberania absoluta e indivisível, mais intransigente que a de Bodin. (...) Ensina que, por um único e mesmo ato, os homens naturais constituem-se em sociedade política e submetem-se a um senhor, mas *entre si*. É *entre si* que renunciam, em proveito desse senhor, a todo direito e a toda a liberdade nocivos à paz. Estão comprometidos; o senhor que escolheram, não.

A inovação de Hobbes foi atribuir ao indivíduo a responsabilidade pela formação do pacto originário, colocando-o no cerne do direito político. Com isso, o indivíduo (não uma realidade em si, mas uma categoria) conquistava seu espaço, primeiro no âmbito da teoria política, depois na própria prática (discursiva, por excelência) que viria a se consolidar com o liberalismo. Definitivamente, o indivíduo caminhava para se tornar a categoria política mais importante da modernidade, o sujeito político por excelência e a origem de toda lei²⁷. Foi assim que Hobbes adquiriu uma grande importância na instauração da modernidade institucional. Nesse sentido, ele não concebe mais o ser humano como um mero reflexo de algo exterior a si mesmo (um mero produto da vontade divina), mas como o produtor das coisas do mundo, inclusive da política. Eis o primeiro passo que se deu para, mais tarde, durante o Iluminismo, pensar-se o homem como ser autônomo, produto e produtor de si mesmo.

Na teoria hobbesiana, contudo, o indivíduo não deve exercer esse poder diretamente. Mas, com a superação do estado de natureza através do contrato, com o consentimento de cada um a esse pacto, transfere-se o direito sobre todas as coisas (existente no estado de natureza) para um terceiro²⁸. É então que a vontade desse terceiro irá substituir, legitimamente, a vontade de todos os que participaram do pacto, representando-os. Esse terceiro pode ser um único homem, mas pode também ser uma assembleia.

Nessa transferência, para Hobbes, os homens abdicam da capacidade de definir sobre o seu convívio em comum em prol do Estado, que adquire a capacidade de dizer o que são o bem e o mal, o justo e injusto. Isso porque “a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los (...)” (HOBBS, 2003, p.124-125). O bem e o justo, assim, são determinações do soberano, já que os súditos voluntariamente se reuniram para conceber dessa maneira. No estado de natureza, pode-se dizer que não existe distinção entre justo e injusto.

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e errado, de justiça e

²⁷ Como bem observa Costas Douzinas (2009, p. 85): “Para Aristóteles e Aquino, os juristas poderiam encontrar o modelo de organização legal e as respostas para problemas legais na ordem natural do seu mundo. Essa ordem estava aquém do ideal, mas incluía elementos suficientes da república perfeita para dar origem a deliberações filosóficas e jurídicas diretas acerca da solução justa. Os indivíduos eram sociais e políticos por natureza e nenhuma conclusão útil poderia ser alcançada sem a observação de suas comunidades e de suas interações sociais. O ponto de partida de Hobbes, estudante do estoicismo e do nominalismo, foi precisamente o oposto. O olho do observador não é mais treinado para a sociedade, mas para o indivíduo isolado em um estado de natureza pré-social”.

²⁸ “A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato” (HOBBS, 2003, p. 115).

injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum, não há lei, e onde não há lei, não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardinais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, e não na solidão. (HOBBS, 2003, p. 111)

É assim que, desde uma antropologia filosófica, Hobbes chega a uma teoria da justiça. O medo e a insegurança levam os homens a limitarem sua liberdade através da lei, gerando uma sociabilidade possível. Somente quando essa liberdade é tomada como direito subjetivo, como um poder do indivíduo dentro dos limites da lei, é que a distinção entre o justo e o injusto é criada. A sua outorga deve-se a instauração de um espaço comum (o espaço público) em que a justiça e a injustiça possam ser julgadas por normas jurídicas oriundas do Estado-Leviatã. E que a justiça consiste no cumprimento dos termos do pacto originário.

Destarte, esse autor cria um artifício de manutenção do absolutismo monárquico. Ao sustentar este regime sem o recurso ao direito divino dos reis – mas apenas através de argumentos racionais que envolvem a teoria do contrato –, Hobbes tornou-se singular na filosofia política. Isso porque, também, a vitória de sua teoria resignou os bispos anglicanos à autoridade do Rei inglês, isto é, do poder civil (oriundo do contrato entre indivíduos), abandonando a submissão deste poder à Igreja Anglicana²⁹ (CHEVALIER, 2002, p. 82).

A sociedade liberal moderna, por meio do contrato social, representou um grande avanço para a sociedade de sua época, porquanto, com a proposição de liberdade e igualdade civis a todos os indivíduos, tendo substituído o *status* como forma organizacional do Antigo Regime – ainda que pela igualdade contratual na sociedade capitalista. As revoluções liberais dos séculos XVII/XVIII³⁰, as quais pregavam liberdade, igualdade e fraternidade, foram as

²⁹ O problema foi confrontado corajosamente por Hobbes. No entanto, apesar de o problema ter sido solucionado teoricamente, a sua aplicação à esfera pública moderna enfrentou grandes dificuldades, ao passo que a religião garantia a unidade da sociedade. Sobre a unidade na constituição de um Estado e da política, pode-se exemplificar com os debates que sucederam a queda do absolutismo monárquico francês, segundo Michel Winock (1996, p. 271-2): “Na França, um problema capital foi colocado pela Revolução: como recompor a unidade espiritual da nação, já que ela não estava reservada à Igreja Católica? Uma convicção unia todos os pensadores pós-revolucionários: a de que um regime estável devia basear-se numa visão de mundo comum. Os contra-revolucionários preconizavam a volta à religião do Estado. Os outros, doutrinários ou positivistas, estavam em busca de um novo poder espiritual: Guizot falava do necessário “manejo dos espíritos” e Auguste Comte, de um “verdadeiro governo da opinião”. Os fundadores da Terceira República, com Jules Ferry à frente, continuaram a projetar a volta à unidade espiritual, pela ciência e a pedagogia. Ora, os regimes de democracia liberal do século XX iriam aos poucos reforçar suas bases, não mais sobre essa ambição, mas ao contrário sobre o pluralismo: a sociedade aberta, moderna, liberal, impunha progressivamente a competição das ideias na Cidade, mediante um progresso econômico que em grande medida preencheria os abismos entre as classes.”

³⁰ O preâmbulo da *Commonwealth* de Massachusetts (1780) denota claramente a inspiração liberal dessas revoluções: “O corpo político é formado por uma associação voluntária de indivíduos, é um pacto social a qual todo o povo acorda com cada cidadão e cada cidadão com todo o povo que se regerá por certas leis para o bem comum” (“The body politic is formed by a voluntary association of individuals; it is a social compact by which the whole people covenants with each citizen and each citizen with the whole people that all shall be governed by certain laws for the common good”).

consequências mediatas de uma sociedade que não conseguia mais suportar o peso da pobreza em excesso. Se no modelo social anterior às revoluções burguesas eram estabelecidos (e reconhecidos) privilégios designados por natureza (a nível de sangue ou parentesco), na sociedade atual – uma sociedade de indivíduos – a hierarquia de castas é insustentável enquanto uma estética social fatalista. O contrato social, assim, é o efetivo motor do direito político moderno (que concretiza o liberalismo político), e fonte de toda a cidadania.

Thomas Hobbes foi o grande precursor do contratualismo, ainda que este fosse um conceito levado em conta por outros pensadores anteriores; mas foi o autor inglês quem engendrou as bases mais sólidas para a consolidação dessa teoria. E, por isso, ele é um dos pensadores fundamentais do direito moderno. Daí que Costas Douzinas (2009, p. 83) afirma:

Se fosse possível distinguir analiticamente entre teoria política e jurídica, uma difícil tarefa para aquele período, poder-se-ia argumentar que Hobbes dera uma contribuição mais duradoura para a ciência do Direito: em seu método radicalmente novo de analisar as bases jurídicas, em sua redefinição dos conceitos jurídicos tradicionais de lei, direito e justiça, e, finalmente, em sua adaptação das origens e fins tradicionais do Direito às questões da modernidade.

Para alguns, Hobbes foi apenas um defensor do absolutismo, e que foi capaz de dar alguns passos a frente. Outros, entretanto, consideram-no o fundador do liberalismo político. A influência de Hobbes só diminuiu com a expansão das obras de John Locke.

A obra capital de Locke, em termos de teoria política, é *Dois tratados sobre o governo civil*³¹ (publicado anonimamente em 1689), em especial seu segundo tratado, o qual trata do pacto social que dá origem à vida pública. Este inglês acompanhou toda a Revolução Gloriosa, e suas ideias foram inspiradas nos fatos políticos da época (da queda dos Stuarts e a ascensão do holandês Guilherme de Orange ao trono da Inglaterra). Nessa obra, em consonância com as propostas políticas do período e em oposição a Hobbes, o liberal inglês envida-se veementemente contra o absolutismo monárquico, propondo um modelo de estrutura política baseado na autoridade limitada. Para tanto, cumpre com uma investigação acerca dos fundamentos da associação política, a que chama “governo civil”. Assim, Locke foi o responsável pela instituição, no âmbito da teoria política, da nova ordem das coisas; e todo o pensamento crítico que surgiu no século XVIII fez-lhe, de alguma maneira, referência (TADIÉ, 2005, p. 19). Para tanto, inicia por tentar abolir o direito divino, invocado pelos reis ingleses até os Stuarts.

³¹ “É necessário abordar os *Dois tratados sobre o governo civil* como uma obra única, e não como a justaposição de dois diferentes tratados, mesmo considerando-se o *Primeiro tratado* está inacabado” (TADIÉ, 2005, p. 34).

O *Primeiro tratado* compõe-se ao redor da refutação da monarquia absoluta, dirigindo-se diretamente contra Sir Robert Filmer³² (considerado à época o maior nome da teoria política inglesa³³), defensor do direito divino dos reis, o qual expôs suas teses na obra *Patriarcha: ou o poder natural dos reis* (publicado postumamente em 1680). A tese do poder divino dos reis fundamenta-se no exercício do poder patriarcal, conferido por Deus. O poder do rei é uma derivação de seu poder como pai, e como todo pai, possui poder absoluto. O rei é pai, porque o pai é rei. O poder patriarcal confere ao rei o poder absoluto sobre seu reino, pois o rei é o representante maior de todos os pais.

O raciocínio possui autoridade e uma razão bíblica, Adão foi o primeiro de todos os patriarcas, exerceu seu domínio sobre todo o mundo, e por sê-lo exercido mediante mandato de Deus, seu poder era absoluto. Sendo absoluto, também é soberano, tendo como atribuição, por isso, a capacidade de decidir entre a vida e a morte, entre a paz e guerra (LOCKE, 2005, p. 210-211). Por ser patriarca, Adão possuía direito de paternidade, isto é, autoridade sobre os filhos. Todo monarca é um patriarca, tendo herdado indiretamente seus domínios de Adão, portanto possuidor de um mandato divino. É daí que surge o direito divino do rei, pois sendo o rei um patriarca descendente de Adão, ele possui o direito de governar autorizado por Deus. Resulta também daí que, por ser o direito de governar de origem divina, os reis possuem autoridade legítima para legislar. No entanto, os reis, por serem soberanos, não estão sujeitos à sua própria criação legal, fazendo com que a superioridade dos príncipes esteja acima das leis.

Locke contrapõe-no utilizando-se de argumentos semelhantes ao de Hobbes, mas assumindo consequências opostas. Veja-se a passagem do *Primeiro tratado* (2005, p. 207):

A grande tese de sir R. F. é a de que *os homens não são livres por natureza*. Tal é o alicerce sobre o qual sua monarquia absoluta repousa, e a partir do qual se eleva a uma altura tamanha que seu poder paira acima de qualquer outro poder, *Caput inter nubila*³⁴, tão acima de todas as coisas terrenas e humanas que mal o pode alcançar o pensamento, não podem confina-lo. Mas se esse alicerce cai por terra, toda a edificação também ruirá, e os governos deverão voltar ao antigo sistema, pelo qual são formados por obra do artifício e pelo consentimento dos homens.

³² Por mais que hoje em dia os autores da teoria política não costumem debruçar-se sobre as teses de Sir Robert Filmer como uma descrição política adotável atualmente – e que esses mesmos autores possam argumentar que as teorias de Filmer só possuam agora um significado no âmbito da história das ideias –, a discussão entre Locke e seu conterrâneo absolutista será aqui brevemente relatada a fim de melhor compreender a forma como a teoria política feminista enxerga a relação entre liberalismo e patriarcado, relevante no próximo capítulo.

³³ Apesar da importância que Thomas Hobbes possui para a história da teoria política hoje, à sua época foi um autor de menor representatividade (LASLETT, 2005, p. 97).

³⁴ *Caput inter nubila* – cabeça nas nuvens.

Todo o *Primeiro tratado* é uma tentativa de contrariar Filmer a partir dos próprios argumentos deste³⁵ presentes no *Patriarcha*, expondo-os um por um e contrapondo-os. Todavia, o ponto crucial do ataque que Locke realiza às teorias desse autor encontra-se na ideia da liberdade fundamental do homem (TADIÉ, 2005, p. 40), e de como o fato do homem ser livre modifica substancialmente a natureza do poder político. Não só, se Filmer pretende mostrar com sua tese do direito divino dos reis que há uma diferença radical entre estes e seus súditos, o liberal vem na oposição dessa tese afirmando também que todos os homens são fundamentalmente iguais.

As bases do absolutismo só foram possíveis nos termos em que Robert Filmer expôs – remontando-se à ideia de direito divino sustentado especialmente por Jean Bodin (1530-1596) –, isto é, na servidão dos indivíduos e na supremacia do rei. Por isso, Locke percebeu que a maneira de fazer ruir o absolutismo monárquico é defender a liberdade e igualdade naturais dos homens, e que esse regime significa o fim desses atributos que os pertencem por natureza. Por isso considera que: “Para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de *perfeita liberdade (...)*” (LOCKE, 2005, p. 382-383). E: “Um estado também de *igualdade*, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer (...)” (*idem, ibidem*, p. 383).

A liberdade e a igualdade como atributos naturais são, para Locke, parte daquele estado inicial (um *a priori*) a que se refere Hobbes (com quem o liberal dialogou bastante (CHEVALIER, 2002, p. 108; LASLETT, 2005, p. 105)): o estado de natureza. A interpretação daquele autor com relação a essa fase pré-política é, contudo, inteiramente oposta à que este possui. Enquanto, como se viu, Hobbes crê que o estado de natureza é regido pelas igualdade e liberdade naturais dos indivíduos e, exatamente por isso, resulta na guerra de todos contra todos; Locke parte do mesmo pressuposto que todos nascem livres e iguais, no entanto, há uma lei natural (a razão) que regula as relações aí existentes. Este escreve:

Mas, embora seja esse um *estado de liberdade*, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija. O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo

³⁵ Os argumentos que utilizados no *Primeiro tratado* contra Filmer são resumidos logo no início do *Segundo tratado* (2005, p. 379-380).

todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posse. (LOCKE, 2005, p. 384)

O fato pelo qual cada um deve respeitar a liberdade e a igualdade do outro baseia-se em duas razões: 1- por todos serem filhos do mesmo Deus, devemos preservar e respeitar um ao outro; 2- pela ausência de um poder central, cada um é responsável pela execução da lei da natureza, tendo o direito de punir os transgressores dessa lei. Não que os homens, por isso, estivessem mal no estado de natureza. Este era uma fase em que se imperava a lei da razão, a igualdade e a liberdade. Porém, aí, cada um é rei de si mesmo e, para Locke, isso pode gerar uma série de constrangimentos. Alguém pode ser parcial em uma causa, ou tentar punir apenas por vingança, causando ameaça ao estado natural e seus atributos. Por isso, esses indivíduos resolveram unir-se e pactuar em prol de um estado de sociedade civil ou política. O estado de sociedade difere-se do estado de natureza especialmente pela presença de instituições públicas e um corpo político dividido em poderes capaz de decidir questões de direito (TADIÉ, 2005, p. 53).

Desse modo, é fácil distinguir quem está e quem não está em *sociedade política*. Aqueles que estão unidos em um corpo único e têm uma lei estabelecida comum e uma judicatura à qual apelar, com autoridade para decidir sobre as controvérsias entre eles e punir os infratores, *estão em sociedade civil* uns com os outros. Aqueles, porém, que não têm em comum uma tal possibilidade de apelo, explico-me, na Terra, vivem ainda em estado de natureza, sendo cada qual, onde não houver outro, juiz por si mesmo e executor – o que, como antes demonstrei, constitui o perfeito *estado de natureza*. (LOCKE, 2005, p. 458-459)

A sociedade política, por sua vez, origina-se do contrato social, aos moldes do que expôs Thomas Hobbes. E ela foi constituída consensualmente por homens livres e iguais; por isso, é válida. A união voluntária e o acordo mútuo fez com que os homens escolhessem livremente seus governantes e formas de governo. Aí, a concepção de liberdade de Locke também se inspira em Hobbes. Há uma distinção básica entre a liberdade natural e a liberdade civil, derivada especialmente do fato de que a sociedade política é regida por leis que limitam as ações dos indivíduos. Entra, então, no mesmo dilema hobbesiano, e dá resposta similar à que ele ofereceu:

A *liberdade natural* do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior sobre a Terra e em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa do homem, mas ter por regra apenas a lei da natureza. A *liberdade do homem em sociedade* consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer vontade ou sob a restrição de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o cargo a este confiado. (LOCKE, 2005, p. 401-402)

E esclarece sobre a função da lei na instituição da liberdade civil:

De modo que, por mais que possa ser mal interpretado, o *fim da lei* não é abolir ou restringir, mas *conservar* e *ampliar a liberdade*, pois, em todos os estados de seres criados capazes de leis, *onde não há lei, não há liberdade*. A *liberdade* consiste em estar livre de restrições e de violência por parte de outros, o que não pode existir onde não existe lei. Mas não é, como já nos foi dito, *liberdade para que cada um faça o que bem quiser* (pois quem poderia ser livre quando o capricho de qualquer outro homem pode dominá-lo?), mas uma *liberdade* para dispor e ordenar como se quiser a própria pessoa, ações, posses e toda a sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais se está submetido; e, portanto, não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguir livremente a sua própria. (LOCKE, 2005, p. 433-434)

Desde Hobbes, o problema da liberdade estava ganhando maiores proporções. Locke, assim, consolidou o movimento iniciado por aquele autor, levando o problema da liberdade ao centro da teoria política moderna. Argumentou que a liberdade política apenas é possível se há laços jurídicos entre os indivíduos, constituindo-os cidadãos, mediando suas relações. Há, contudo, uma diferença fundamental entre os dois autores. Se para o primeiro, os indivíduos haviam abdicado de maneira absoluta do direito e natural a todas as coisas, inclusive da liberdade natural, em prol da segurança de cada um, a fim de dar cabo à guerra de todos contra todos. Para o segundo, os direitos naturais apenas haviam sido sacrificados em parte, posto que os homens permanecem livres e iguais dentro de um governo civil. Dentro de uma comunidade política soberana, os direitos naturais subsistem para fundar a liberdade.

Em todo seu discurso, Locke reitera que se os homens não mais se encontram em estado de natureza, é porque algo de melhor os reserva o estado de sociedade. Por isso, este estado não pode ser constituído por um poder soberano absoluto, de forma a extinguir a liberdade e a igualdade naturais que possuem em sua fase pré-política, o que seria equivaler-se à condição de escravo. E nenhum homem, afirma Locke, pode escravizar-se, ainda que haja livre consentimento (*consensus populi*), pois seria como perder o direito à preservação e à vida. Destarte, a liberdade e a igualdade dos indivíduos são direitos naturais e absolutos – em oposição ao que é defendido por Hobbes –, e são utilizadas contra o absolutismo monárquico, limitando o poder de ação do rei.

Com efeito, a preocupação de Locke na limitação do poder político permeia sua obra, procurando dirimir o absolutismo monárquico e fortalecer de argumentos o governo parlamentarista inglês que acabara de surgir. Sua defesa da limitação dos poderes do Estado³⁶

³⁶ “Porque nasceu como um protesto contra os abusos do poder estatal, o liberalismo procurou instituir tanto uma *limitação* da autoridade quanto uma *divisão* da autoridade. Um grande antiliberal moderno, o jurista e teórico político alemão Carls Schmitt, resumiu isso muito bem em sua *Constitutional Theory* de 1928, onde escreveu que a constituição liberal revela dois princípios mais importantes: o princípio distributivo significa que a esfera de liberal individual é *em princípio ilimitada*, enquanto a capacidade que assiste ao governo de intervir nessa esfera é *em princípio limitada*” (MERQUIOR, 1991, p. 17).

tornou-se, por isso, uma das principais características do liberalismo. Por isso argumenta-se que:

O foco do liberalismo clássico, portanto, não incide sobre a comunidade, mas sobre o indivíduo concebido como um sujeito detentor de liberdades e portador de direitos. A prioridade das liberdades individuais, por sua vez, resulta na significativa redução da esfera do Estado, na medida em que, quanto maior o poder do Estado, mais ameaçado se considera que esteja o direito do indivíduo. Essa equação aponta para uma dramática oposição na raiz do liberalismo clássico entre indivíduo e Estado, o que nos permite vê-lo, desse ângulo, como uma doutrina do governo mínimo. (OSTRENSKY, 2013, p. 49-50)

O governo mínimo é uma prerrogativa do liberalismo clássico (e que persiste até o libertarismo, contemporaneamente), e que está com profundidade relacionado com os ataques ao absolutismo monárquico realizados por Locke. As razões históricas para isso foram devidamente esclarecidas no tópico anterior, e estão relacionadas às exigências do capitalismo comercial. Assim, a proposta liberal é de que o Estado imiscua-se o mínimo possível na vida dos cidadãos, apenas naquilo que for necessário para manter a união social, resguardando os direitos individuais. O contrato social, que origina o poder político, não destitui a todos de sua liberdade. Mas, ao contrário, reforça-a. Daí a necessidade de limitar o poder do Estado, para que não volte ao absolutismo pregado pela tese de Hobbes. Apenas a ação do Estado em prol da sociedade civil deve ser aceita.

A permissão de ação do Estado para preservação da sociedade política deve-se ao fato de que esta é o produto primeiro do contrato social. Se os homens “naturalmente livres, iguais e independentes” (LOCKE, 2005, p.468) consensualmente acordaram em pactuar e abdicar em parte de sua liberdade para estarem submetidos à proteção do Estado, nada mais justo que o governe crie regras que preservem o contrato que anuíram. Por isso, as leis são necessárias a fim de manter o contrato social e garantir os direitos individuais – consequentemente, a própria liberdade que lhes cabe. Resguardar os direitos individuais através de leis é o mesmo que preservar os cidadãos dos possíveis abusos do Estado.

Os limites de ação do poder político no estado de sociedade são claramente definidos no *Segundo tratado*. E Locke (2005, p. 381) assim o define:

Considero, portanto, que o *poder político* é o direito de editar leis com pena de morte e, consequentemente, todas as penas menores, com vistas a regular e a preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade políticas contra os danos externos, observando tão-somente o bem público.

E reitera em outra passagem:

(...) o *poder político* é aquele que todo homem, possuindo-o no estado de natureza, passa às mãos da sociedade, e desta forma aos governantes que a sociedade estabeleceu, com o encargo expresso ou tácito que seja utilizado para o bem desta e a preservação de suas propriedades. Ora, esse *poder*, que todo homem tem *no estado de natureza* e cede à sociedade em todos os casos em que ela possa garanti-lo, é o de usar, para a preservação de sua propriedade os meios que julgar convenientes e que a natureza lhe permita, e de punir a transgressão da lei da natureza em outros de modo (de acordo com o melhor de sua razão) a conduzir da maneira mais acertada possível a conservação de si mesmo e do resto da humanidade. De modo que, sendo o *fim e a medida desse poder*, quando nas mãos de todos os homens no estado de natureza, a conservação de toda a sua sociedade, isto é, da humanidade em geral, ele não pode ter outro *fim ou medida*, quando estiver nas mãos do magistrado, que o de conservar os membros dessa sociedade em suas vidas, liberdades e posses. (*idem, ibidem*, p. 538-539)

Aí, aparece uma categoria essencial da obra de Locke, tão importante quanto a liberdade, e que fornece as diretrizes de sua interpretação: a propriedade. Desde Hobbes, o problema da propriedade já vinha sendo discutido a partir de um prisma que caminhava para o liberalismo, associando-a à ficção do contrato social. Para o absolutista inglês, a propriedade surge apenas com o pacto originário, posto que durante o estado de natureza, ninguém poderia ter segurança sobre nada, sobre nenhuma posse, já que nesse momento todos tinham direitos sobre todas as coisas. A distribuição dos bens ocorre por concessão do soberano, quando este é instituído durante o contrato social, fazendo dos bens disposições estáveis, formando a propriedade. Se as leis forem suprimidas, defende Hobbes, ninguém poderá mais saber o que é seu ou o que é de outrem.

Locke debruça-se mais pacientemente sobre a questão da propriedade, que é fundamental na sua análise da esfera política. Deveras, ele expôs a questão da propriedade com muito mais detalhes que Hobbes, problematizando essa categoria. Voltando-se mais uma vez contra aquele quem o inspira, acredita que a propriedade existe já desde o estado de natureza. E não só, tal qual a igualdade e a liberdade, é um direito natural do homem. Por isso, a função do poder político, tanto quanto garantir que os homens sejam livres e iguais, é defender suas propriedades³⁷.

O liberal inglês inicia sua teoria da propriedade argumentando que a primeira de todas elas é a propriedade de si mesmo. E escreve:

Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-se a ele com o seu trabalho e junta-

³⁷ “Ao passo que Hobbes não se arriscou a inferir o direito natural de assegurar a conservação pessoal a partir de um *dominium* qualquer, Locke restabelece a tradição, iniciada por Gerson e desenvolvida por Suarez e Grócio, segundo a qual o homem é proprietário de sua liberdade” (ISRAËL, 2009, p. 129).

lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*. (LOCKE, 2005, p. 409, grifo do autor)

Os homens, através do trabalho, agem sobre a natureza, alterando-a e produzindo um bem. Como o trabalho é uma propriedade de cada um, o homem que, trabalhando, produziu um bem, torna-se proprietário do bem que produziu. Assim, esse algo que gerou com seu próprio trabalho (que está entre suas propriedades primeiras), é excluído do direito comum a todos, tornando-se próprio do homem que a produziu. Assim, aquele que cultiva uma terra, trabalha e beneficia-se dela, torna-se proprietário dessa terra. E com esse raciocínio, Locke infere que o trabalho é o fundamento do direito de propriedade e, não só, é ele que agrega valor às coisas. Aquele que, trabalhando sobre um bem comum, emprega seu trabalho, adquire o direito de propriedade sobre aquilo o qual seu trabalho resultou.

As pessoas devem trabalhar, porém, não apenas para satisfazer as suas necessidades. A acumulação não é só permitida, mas desejada, uma ordem de Deus. Trabalhar para produzir além do que se necessita é contribuir para o bem-estar de todos (TADIÉ, 2005, p. 60). Para evitar que o que se acumulou venha a se deteriorar – que aquele que colheu, por exemplo, uma saca de bolotas (argumenta Locke) venha a perder aquilo que não vá consumir –, é que surge o dinheiro. O dinheiro é o meio necessário para a acumulação, e que permite que se desfrute dos produtos da propriedade para além do que se consumirá imediatamente. Foi assim que o desenvolvimento do comércio, segundo Locke, foi possível. Eis o fundamento político do capitalismo, inferido pelo autor a partir da lei da natureza, e dos direitos inatos do homem.

Para isso, ele expõe que a propriedade não é um bem material simplesmente. Antes, ela engloba a vida, a liberdade e os bens que cada um possui, tratando-se de “o domínio (*dominium*) propício à constituição de uma individualidade” (ISRAËL, 2009, p. 129). Isso faz com que a propriedade não seja transferível, pois ninguém pode alienar a própria vida ou sua liberdade, ainda que consinta. Quando Locke afirma que a finalidade do poder político é a preservação das propriedades de todos, ele está remetendo a esse complexo aqui exposto, que constitui a categoria propriedade. Ele está afirmando que o estado é garantidor dos direitos individuais, dentre os quais o próprio direito de posse sobre seus bens.

O direito de propriedade é um direito individual, isto é, uma particularidade de cada homem, que se opõe aos demais membros da sociedade política. Os direitos, por sua vez, também são propriedades (parte do domínio humano), e por isso excluem o que é comum, para instituir o que é particular. Não a lei divina é a fonte propriedade – como propôs Filmer afirmando a herança de Adão –, mas o trabalho.

Há, contudo, uma diferença entre a propriedade concebida no estado de natureza e a concebida no estado de sociedade. No primeiro caso, o direito de propriedade é limitado a apenas aquilo que é útil e necessário para autopreservar-se, evitando o desperdício (DOUZINAS, 2009, p. 96). No segundo, com a introdução da moeda, o homem pode possuir mais do que o útil e o necessário, e ainda mais que o seu próximo, tudo licitamente, sem constituir qualquer usurpação. Confirme-se com a passagem:

Como, porém, o ouro e a prata, por terem pouca utilidade para a vida humana em comparação com o alimento, as vestimentas e o transporte, derivam o seu *valor* apenas do consentimento dos homens, enquanto o trabalho ainda dá em grande parte sua *medida*, vê-se claramente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja (...). (LOCKE, 2005, p. 428, grifo do autor)

O direito de propriedade está, nesse complexo de argumentos, perfeitamente de acordo com a liberdade, ainda que seja a justificativa para a desigualdade entre os homens. A defesa da propriedade é tão forte em Locke (2005, p. 495, grifo do autor) (o ponto capital de sua obra), que ele chega a afirmar: “O *fim maior* e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação de sua propriedade*. Para tal fim, o estado de natureza carece de uma série de fatores”.

Esse contexto teórico está firmemente baseado no individualismo, iniciado por Guilherme de Ockham e levado a cabo por Hobbes. Com a defesa da propriedade (inclusive da propriedade sobre si mesmo), Locke desloca o indivíduo para o centro da produção moral e política. Inclusive, para ir mais longe na contestação a Filmer, Locke precisou questionar a própria vinculação entre poder político e poder eclesiástico. Por isso, em *Dois tratados*, Locke leva a cabo o projeto de separação completa entre a esfera eclesiástica e a esfera política, fundamental para instauração do individualismo.

As reflexões sobre a legitimidade do poder político faz-se, com Locke, peremptoriamente, a partir do indivíduo, e não mais com espedeque no direito divino. A vitória do humanismo individualista foi um dos fatores essenciais para a encarnação do liberalismo no imaginário coletivo. Assim, ponto a ponto, Locke forneceu os argumentos definitivos para o liberalismo político: a liberdade, a propriedade e o individualismo.

É importante notar como os malabarismos teóricos que os liberais fizeram para incorporarem o individualismo proposto por Guilherme de Ockham séculos atrás, afastando-se fundamentalmente do nominalismo. Mesmo o indivíduo tornando-se o centro da tradição

liberal, esta cria ficções coletivas que retroalimentam o exercício do fazer político. Trata-se de um salto narrativo que, apesar de tomar o indivíduo como ser concreto e primeiro da constituição do universo político (por quem erige a esfera pública), cria categorias fictícias que mantêm a coerência ideológica do exercício da política.

Para além do que já foi até aqui exposto, Locke dá mais um passo na revolução que provocou na história das ideias. Se para Hobbes, após formado o contrato social, os indivíduos careceriam de todos os seus direitos e não poderiam opor-se ao poder absoluto do rei, exceto em caso de risco a sua segurança (que tanto o inocente quanto o culpado podem exercer), esse preceito inexistente para o filósofo liberal. Consoante este, o poder político, por ser derivado de um consenso, pode também por consenso ser deposto. Isso porque todo poder tem seus limites, e em um governo liberal, os limites são a liberdade e a propriedade dos homens. Explica Alexis Tadié (2005, p. 71):

A comunidade delega seu poder a um governo que pode infringir as leis promulgadas; o povo conserva o direito de retirar desse governo a confiança e a delegação que lhe havia outorgado. Se o legislativo ou o executivo utilizam a força sem autoridade, eles se colocam em estado de guerra em relação à comunidade, e podem portanto ser tratados segundo as regras do estado de guerra, isto é, que à força é necessária para opor a força.

Nesse sentido, Locke faz uma distinção fundamental entre “dissolução da sociedade” e “dissolução do governo”. A comunidade (a que o autor também denomina sociedade) constitui-se do acordo que cada indivíduo firmou com todos para formarem um só corpo político, isto é, uma unidade. Essa comunidade normalmente só é dissolvida se for conquistada por outro povo, o que desfaz as suas comunhão e unidade. Todavia, é possível que o governo seja dissolvido sem que a comunidade seja desfeita.

Locke faz uma referência a diversos casos em que o governo pode ser dissolvido. Todos esses casos remetem ao fato de que o rei ou o Legislativo rompem com o pacto que originalmente firmou com o povo constituído em sociedade. O povo, tendo delegado sua soberania (sua capacidade de dizer o direito), espera ter seus interesses protegidos, dentre os quais a propriedade – no sentido genérico que propõe Locke. Quando há o rompimento do pacto que transfere o exercício da soberania do povo para o Legislativo ou o rei, e possível que o povo decida delegar esse exercício a outra instância, depondo aquele que exercia a soberania.

Com isso, surge o direito de resistência. Esse direito remete-se à famosa frase de Locke (2005, p. 589): “(...) é legal o povo, em alguns casos, resistir ao rei”. Ocorre que a

rebelião não é um ato por parte do povo, mas sim dos governantes. O direito de resistência significa opor-se à rebelião desses governantes. Daí que ele afirma que:

Todo aquele que usa de *força sem direito*, assim como todos aqueles que o fazem na sociedade contra a lei, coloca-se em *estado de guerra* com aqueles contra os quais a usar e, em tal estado, todos os antigos vinculados são rompidos, todos os demais direitos cessam e cada qual tem o direito de defender-se e de *resistir ao agressor*. (LOCKE, 2005, p. 588-589, grifo do autor)

O direito de resistência é uma garantia do contrato social, pois neste não há a transferência dos direitos inalienáveis à liberdade e à propriedade, abdicando apenas do direito de julgar as violações à lei natural. Essa argumentação foi a base das revoluções liberais que se seguiram: a Revolução Norte-americana e a Revolução Francesa. Sem sombra de dúvidas, Locke foi o grande inspirador. Tanto que alguns trechos do *Segundo tratado* foram quase que literalmente reproduzidos pelos revolucionários em seus documentos jurídicos.

Não é coincidência que a *Declaração de Independência dos Estados Unidos da América*, promulgada em 4 de julho de 1776, conste que:

Mas quando uma longa série de abusos e usurpações perseguindo invariavelmente o mesmo objeto, indica o desígnio de reduzi-los ao despotismo absoluto, assistem-lhe o direito, bem como o dever, de abolir tais governos e instituir novos Guardiães para sua futura segurança.

Essa é uma reprodução quase literal da passagem do *Segundo tratado*:

Mas quando uma longa série de abusos, prevaricações e ardis, tendendo na mesma direção, torna o propósito visível para o povo, que não pode deixar de perceber a que está submetido e de ver para onde está indo, não é de estranhar que ele então se levante e trate de depositar o mando em mãos que possam garantir-lhe os fins para os quais o governo foi originalmente constituído. (LOCKE, 2005, p. 583)

E o próprio artigo 2º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão afirmam: “O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”. Sem sombra de dúvidas, o liberalismo representou um avanço com relação ao absolutismo monárquico, constituindo um modelo de esfera pública o qual não se está, em absoluto, disposto a abandonar.

2 A EXCLUSÃO DA MULHER DO PROJETO LIBERAL DE CIDADANIA: DO CONTRATO SOCIAL AO CONTRATO SEXUAL

Aristóteles, o qual boa parte da tradição política contemporânea busca inspirar-se, foi, ao tratar de questões de ordem prática, o grande responsável por sistematizar a Ciência Política de origem helênica, elaborando conceitos que ainda hoje delineiam profundos debates políticos desde o marxismo à tradição republicana. Dedicando-se ele, em certo momento, a investigar as origens da teoria política, propõe que esta se debruça, em última instância, sobre a investigação da maneira ideal de exercer o poder político. Mais claramente, o que defende é que o objetivo inicial de toda a teoria política é encontrar o melhor regime político por natureza³⁸. Partindo desse pressuposto, argumenta ele que o primeiro dos filósofos políticos foi o indivíduo que, antes de todos, conseguiu pensar e elaborar um arquétipo ideal de regime político. Consoante Aristóteles, intentando encontrar na história o relato daquele que inaugurou essa discussão, o primeiro de todos os filósofos políticos foi o grego Hipódamo de Mileto (STRAUSS, 2006).

A contramão, entretanto, conta-se, Hipódamo foi antes de tudo um grande urbanista e, devido à limitação a seu mister, restringiu-se a conceber o regime político ideal como subproduto da planificação urbana por ele imaginada³⁹. Em um narrar sucinto, o simplório regime proposto por Hipódamo resumia-se a delimitar o corpo de cidadãos ao número de uma cidade-Estado em dez mil habitantes e dividir a terra em três partes; três também seriam os tipos de leis que deveriam ser elaboradas, posto que apenas três seriam os motivos que poderiam levar a um litígio judicial. Utilizando de maneira quase mística o número três, Hipódamo de Mileto esquematizou superficialmente as idiosincrasias da esfera política.

Leo Strauss, analisando a *Política* de Aristóteles e refletindo sobre o modelo de Hipódamo, expõe: “Apesar, ou por causa de sua ambição, Hipódamo não obteve êxito na fundação da filosofia ou ciência política porque não começou por levantar a pergunta: 'o que é o político?', ou melhor 'o que é a pólis?’”^{40 41} (STRAUSS, 2006, p. 35, tradução nossa). O

³⁸ Para Aristóteles, o regime ideal é o melhor por natureza e atende aos prerequisites necessários independentemente do tempo e da época.

³⁹ Na Grécia Antiga, devido à disposição política do seu território em cidades-Estado independentes entre si, a estrutura política da comunidade estava intimamente ligada à forma de planificação da vida urbana.

⁴⁰ No original: “A pesar, o a causa de su ambición, Hipodamo no tuvo éxito en la fundación de la filosofía o ciencia política porque no comenzó por plantear la pregunta '¿qué es político?', o más bien '¿qué es la pólis?’”.

autor alemão aponta, destarte, para o fato de que não há filosofia política que não traga a cabo os fundamentos ontológicos do próprio fenômeno político, porquanto o primeiro dos questionamentos acerca de um objeto repouse exatamente sobre o que é esse objeto, isto é, sua essência ou natureza. Ainda durante o mesmo comentário, Leo Strauss põe em testilha a análise pouco problemática de Hipódamo, posto que este foi incapaz de enxergar a característica primeira do fenômeno político: “a política pertence a uma classe em si mesma”⁴² (STRAUSS, 2006, p. 35, tradução nossa).

A interpretação de que a arena pública é um espaço de conflito de classes, monopolizado por uma delas, é uma ideia persistente desde a Grécia Antiga e funda, ao lado do liberalismo, uma das principais correntes políticas dos últimos dois séculos: o marxismo. Não se trata, contudo, com isso, que todo o fenômeno político e social seja determinado por essa classe a que Strauss se refere, no sentido de que é certo dizer que esses fenômenos não são capazes de serem previamente determinados. A ideia de que a política é exercida por uma classe dominante não significa, desse modo, uma “teoria conspirativa da sociedade”, como bem escreveu Karl Popper (1987, verificar página), visto que um fenômeno social não ocorre simplesmente porque um grupo (exatamente essa classe dominante) está interessado pela ocorrência de certo fenômeno, o qual foi conspirado para acontecer⁴³.

Muito recentemente, nas últimas quatro décadas, de maneira bem elaborada, a Teoria Política Feminista envidou-se em descrever à sua maneira o fenômeno político. Utilizando-se do gênero como categoria de análise⁴⁴ e valendo-se da aprendizagem de que o poder político é exercido por uma classe (não compreendida necessariamente nos moldes marxistas do termo), boa parte das teóricas feministas responderam à pergunta “O que é a política?” com a

⁴¹ Para Strauss, esses e outros questionamentos correlatos foram levantadas por Sócrates, a quem, mais usualmente, reconhece-se o título de fundador da Filosofia Política.

⁴² No original: “(...) la política pertenece a una clase em sí misma”.

⁴³ Sobre o significado dessa divisão de classes, Karl Popper dá maiores explicações: “(...) só podemos ser livres na medida em que nos emancipamos do processo produtivo. Agora aprenderemos que nunca fomos livres ainda, considerando todas as sociedades existentes, nem mesmo nessa medida. Com efeito, pergunta-se, como teríamos podido emancipar-nos do processo produtivo? Unicamente fazendo com que outros realizassem o sujo trabalho por nós. Vemo-nos forçados, assim, a utilizá-los como meios para nossos fins: devemos degradá-los. Só podemos adquirir maior grau de liberdade à custa da escravidão de outros homens, da divisão da humanidade em *classes*; a classe governante adquire liberdade ao preço da classe governada, os escravos” (1987, p. 119).

⁴⁴ Joan Scott reivindica a contribuição do gênero como categoria analítica, sendo até indispensáveis nas análises histórica e política – campos de estudo nos quais envereda. Chega a autora a afirmar que “Estabelecidos como um conjunto objetivo de referências, os conceitos de gênero estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social. Na medida em que essas referências estabelecem distribuições de poder (um controle ou um acesso diferencial aos recursos simbólicos), o gênero torna-se implicado na concepção e na construção do próprio poder” (SCOTT, 1995, p. 88) e ainda, sobre a relação gênero e política, que “Quando os/as historiadores/as buscam encontrar as maneiras pelas quais o conceito de gênero legitima e constrói as relações sociais, eles/elas começam a compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e as formas particulares e contextualmente específicas pelas quais a política constrói o gênero e o gênero constrói a política” (p. 89).

proposição: a política é o campo em que se origina o governo da mulher pelo homem. Sendo assim, a esfera pública é compreendida pela teoria política feminista como o principal mecanismo de exercício do poder patriarcal. O monopólio da esfera pública pelos homens determina que tipo de política e que modelo de cidadania devem ser adotados. Se Leo Strauss sustenta que a política é inevitavelmente exercida por uma classe em si, as feministas vão além: elas afirmam categoricamente que o poder político é exercido pela classe masculina, instaurado na forma de patriarcado, e esse é o principal mecanismo que constrói a hierarquia de gênero.

De maneira inédita, o que a teoria política feminista revela é que a diferença sexual e a subordinação da mulher são os esques para a construção da esfera pública – bem como de seu reverso, a esfera privada. Ao lado do marxismo, essa se tornou a principal crítica do liberalismo, em especial no que tange à denúncia de seu falso universalismo⁴⁵.

2.1 A crítica ao universalismo liberal

Como exposto no capítulo anterior, a liberdade entre os liberais é pregada como a liberdade de oportunidades, ou a possibilidade de cada um poder realizar-se individualmente, sem a interferência na esfera privada dos demais membros da sociedade. Nesse sentido, a novidade do liberalismo é instituir uma acepção negativa de liberdade, a qual dispensa a participação do/no coletivo. Assim, interpreta-se aqui a liberdade entre os liberais como descreve Benjamin Constant em seu célebre *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. Segundo o autor, a liberdade dos modernos, levado a cabo pelo projeto liberal, é entendida como:

(...) o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferirem,]seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. (CONSTANT, 1985, p. 10)⁴⁶

⁴⁵ “Nos Estados Unidos, durante a última década, poucos críticos do liberalismo têm sido tão persistentes ou têm tratado de uma gama tão ampla de aspectos como as feministas” (DIETZ, 1999, p. 4).

⁴⁶ Esse conceito de liberdade é exatamente o contrário de como os antigos a concebiam. Segundo Benjamin Constant, a liberdade dos antigos “consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania

Desse modo, como argumenta Constant, a liberdade tal qual hoje é traduzida, consiste em ser soberano no âmbito privado e apenas influir na esfera política, seja como funcionário público participando da administração do Estado ou ativamente no processo de escolha dos agentes políticos que representam o povo no exercício da soberania. A liberdade, assim, é individual e segue a proposição comum à modernidade de liberdade civil, em que cada homem deve ser restringido na exata medida que possa salvaguardar igualmente a liberdade de todos.

A igualdade, inexoravelmente vinculada à liberdade, é, também, entendida como igualdade de oportunidades. Indivíduos nascem iguais porque são livres para desenvolverem suas capacidades. Sendo assim, são iguais porque são igualmente livres⁴⁷; essa igualdade, em que se baseia o liberalismo, é a igualdade formal. Esclarece-se sobre a relação entre liberdade e igualdade no projeto liberal:

No centro da liberdade negativa existe um (...) aspecto do liberalismo que se dirige ao indivíduo em sua faceta política de cidadão: a concepção de indivíduo como “portador de direitos formais”, que estão calculados para protegê-lo da infração ou interferência dos demais e para lhe garantir as mesmas oportunidades ou “acesso igual” que aos demais. (DIETZ, 1999, p. 8)

A liberdade e a igualdade, tal como as compreende o liberalismo, lançam, assim, o ser humano a uma concepção de sujeito autônomo e racional, o qual encontra em si mesmo o sentido de sua existência e de suas ações⁴⁸. Essa concepção só foi possível devida a incorporação, pela teoria política moderna, do individualismo como forma de experimentar o mundo, que deu nova forma à esfera político, possibilitando o surgimento do liberalismo – consoante foi tratado no capítulo anterior.

Tomar os indivíduos por seres humanos abstratos e racionais (como fazem os contratualistas), significa torna-los ontologicamente anteriores à sociedade que estão inseridos, e retirar do sujeito as paixões que impulsionam o ser à ação. Um indivíduo sem

inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; e fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. Nada é concebido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião” (1985, p. 11).

⁴⁷ “A única forma de igualdade que não só é compatível com a liberdade tal como é entendida pela doutrina liberal, mas é inclusive por essa solicitada, é a igualdade na liberdade: o que significa que cada um deve gozar de tanta liberdade quanto compatível com a liberdade dos outros, podendo fazer tudo o que não ofenda a igual liberdade dos outros” (BOBBIO, 2000, p. 39).

⁴⁸ Há nesse fato, diretamente, uma importância jurídica, como bem descreve Costa Douzinas (2009, p. 109): “Quando o ‘homem’ substituiu Deus como a base do significado e da ação, a proteção dos seus direitos contra o poder do Estado tornou-se a essência jurídica da modernidade”.

paixões é exatamente a consumação da ideia de um ser completamente autônomo, por isso destacado e isolado do ser social⁴⁹. Por isso, afirma Mary Dietz (1999, p. 6):

Na sociedade liberal poderia se dizer que o contexto não é “tudo”. É, aliás, nada, porque o liberalismo concebe as necessidades e capacidades dos indivíduos como se fossem independentes de qualquer condição social ou política imediata. O que conta é que entendamos os seres humanos como indivíduos racionais, com seu próprio valor intrínseco.

Essa concepção de ser humano autônomo deriva da teoria política hobbesiana e é tradicionalmente exemplificado na seguinte passagem: “(...) consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente (como cogumelos) alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de compromisso entre si”⁵⁰ (HOBBS, 2002, p. 135). A visão de que seres humanos são “como cogumelos” gera uma percepção da sociedade em que indivíduos são como átomos isolados. Essa proposição encontra-se no contexto de sua nova aceção de liberdade, que encontra seu ápice na teoria política lockeana. A autonomia do indivíduo é a consequência da conquista de sua nova liberdade, o objetivo por que tanto lutou o liberalismo (contra a opressão do sistema absolutista). Conforme visto até aqui, combinados o individualismo e a liberdade, originou-se um novo significado de ser livre como não interferência do Estado (bem como do ser social) na esfera de ação do indivíduo. A autonomia, assim, significa não ser importunado na sua esfera privada, tal que as ações do indivíduo estejam tão somente subordinadas ao seu próprio julgamento, ao seu ponto de vista subjetivo (PATEMAN, 1985, p. 25). Na teoria lockeana, a garantia da liberdade é conferida por meio do direito de propriedade, pois garante o poder de apenas um indivíduo sobre um bem, excluindo todos os demais. É desse fundamento que deriva, como mencionado no capítulo anterior, a primeira de todas as propriedades: a propriedade de si sobre si mesmo, a qual Carole Pateman, sob uma perspectiva feminista, critica veementemente.

No entanto, há um grande problema nessa visão atomista do ser humano, que o concebe como uma unidade isolada da sociedade. Essa percepção abstrata e neutra é denunciada por Douzinas (2009, p. 15-16) da seguinte forma:

⁴⁹ Essa visão tem sido até mesmo criticada por teóricos liberais mais a esquerda, seriamente comprometidos com o desenvolvimento humano e a efetivação dos direitos sociais, a exemplo de Michael Walzer, como se verá no próximo capítulo. É dele a crítica: “em suas versões contemporâneas, [o liberalismo] é uma teoria insuficiente e uma prática política defeituosa” (WALZER, 2008, p. XII).

⁵⁰ Enfatize-se que, do ponto de vista histórico, a vitória do conceito de autonomia do sujeito deu-se com o fim da sociedade de estamentos. A ver: “A dissolução do Estado de estamento liberta o indivíduo na sua singularidade e na sua autonomia: é ao indivíduo enquanto tal, não ao membro de uma corporação, que cabe o direito de eleger os representantes da nação – os quais são chamados pelos indivíduos singulares para representar a nação em seu conjunto e devem, portanto, desenvolver sua ação e tomar suas decisões sem qualquer vínculo de mandato” (BOBBIO, 2000, p. 36).

O mundo em que habitam [os liberais] é um lugar atomocêntrico, constituído por contratos sociais e posturas originais motivados pela cegueira subjetiva dos véus da ignorância, atribuídos a situações de discurso ideais e que retornam a uma certeza pré-moderna de respostas corretas únicas a conflitos morais e jurídicos. Igualmente, o modelo de pessoa que povoa este mundo é o de um indivíduo autocentrado, racional e reflexivo, um sujeito autônomo kantiano, desvinculado de raça, classe ou gênero, sem experiências inconscientes ou traumáticas e que se encontra no perfeito domínio de si mesmo, pronto a usar os direitos humanos para adequar o mundo aos seus próprios fins. Os melhores filósofos liberais da direita escrevem como se duzentos anos de filosofia e teoria social não tivessem acontecido, como se eles nunca tivessem ouvido falar de Marx e de lutas sociais, de Nietzsche, do poder e da resistência de Foucault, de Freud, da psicanálise e da dialética do desejo, ou de Levinas, Derrida e da ética da alteridade.

Essa ideia é central nas instituições modernas, que foram constituídas pelo liberalismo. Ela encontra-se presente, por exemplo, nas próprias declarações de direitos humanos. Ocorre, para citar um dentre vários casos, quando a Declaração Universal de Direitos Humanos (que reproduziu quase literalmente a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, publicada em 1789 na França) afirma em seu artigo 1º: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.”. Essa passagem demonstra como as declarações estão imersas na antropologia filosófica do liberalismo, isto é, na forma como esses textos jurídicos compreendem a natureza humana. O ser humano é aí entendido como um sujeito abstrato e universal, e a sua essência é distribuída em partes iguais de autonomia desde seu nascimento (DOUZINAS, 2009, p. 110).

Do ponto de vista da teoria política, as declarações universais de direitos tem significado a vitória da narrativa do contrato social, que se encontra encarnado na forma jurídica. Isso não significa outra coisa senão a transubstanciação da teoria política em direito e, em específico, a adoção aí da teoria política normativa liberal como direito político moderno – o que é apenas um, dentre tantos outros modos possíveis, de demonstrar quão ideológico é um texto legal. Com as declarações de direito, tem-se instalado peremptoriamente o contratualismo como a forma política vitoriosa, como a origem do direito político que constitui a esfera pública moderna.

De chofre, os teóricos do direito, influenciados pela unificação entre os pressupostos liberais e a forma jurídica possibilitada pelo liberalismo, dirão que a argumentação logo acima é de completa injustiça, visto que, enquanto teoria normativa (e não descritiva), encontra-se na ordem do dever ser e, por isso, a norma acima significa em verdade: “Todas as pessoas *devem* ser livres e iguais em dignidade e direitos” (DOUZINAS, 2009, p. 110). E essa é apenas mais uma prova de que essas declarações herdaram ainda algo mais do contratualismo enquanto teoria política normativa liberal: a sua hermenêutica. Tal qual o artigo 1º da

Declaração Universal dos Direitos Humanos, o contrato social também não é lido como uma descrição de uma narrativa histórica, mas trata-se de uma ficção que é apresentada como norma, conforme visto no capítulo anterior.

Se se levar a cabo a tese de que um texto jurídico não possui também uma dimensão constatativa, associando-se à concepção de que o indivíduo é um ser abstrato, autônomo e moralmente desenvolvido, pode-se gerar vários problemas do ponto de vista empírico, como o que: “É claro para o ideólogo de direitos humanos a produção de pobreza humana e de empobrecidos não é centralmente uma questão social, mas sim, moral”⁵¹ (GALLARDO, 2008, p. 130, tradução nossa).

Desde o marxismo, apresenta-se uma forte crítica a essa concepção atomística de ser humano a partir de várias correntes teóricas. Por isso:

A crítica da “imagem de homem” que está na base da teoria política liberal é tão velha quanto a própria teoria política liberal. Desde que Hobbes compreendeu os homens “como se tivessem acabado de brotar da terra e subitamente, como cogumelos, amadurecido sem nenhum tipo de relação uns com os outros”, desde que ele arrancou o homem do universo ético aristotélico-escolástico e, com isso, preparou o caminho para o liberalismo, este se vê confrontado com a objeção do atomismo. Essa crítica orienta-se especificamente contra a teoria liberal do contrato legitimador do Estado. Imaginar as instituições sociais e políticas como o resultado de um contrato entre pessoas independentes, livres e iguais significa compreender erroneamente o caráter histórico dessas instituições e das pessoas (...). (FOSTER, 2010, p. 15)

De fato, a abstração da natureza humana não resiste a uma análise empírica ou histórica (ao nível do que Costa Douzinas menciona acima), de maneira que as ficções do liberalismo caem por terra logo que confrontadas com as pessoas corporificadas, que possuem uma localização dentro de uma estrutura social não homogênea, repleta de desigualdades sociais e hierarquias políticas. Assim, a natureza humana abstrata, tal como pressupõe o liberalismo (e até mesmo as declarações de direito), ignoram o fato de que as pessoas concretas possuem gênero, raça, classe e idade. Se observada a estrutura social (mais do que a ficção do liberalismo sobre o ser social), até mesmo a liberdade, a igualdade e a dignidade saem de cena com rapidez.

Do ponto de vista da teoria política feminista, a forma abstrata do indivíduo, que deságua prontamente no princípio da autonomia deste, é responsável por uma forte discriminação contra as mulheres dentro da narrativa política. A passagem em que Hobbes

⁵¹ No original: “Es claro que para el ideólogo de derechos humanos la producción de pobreza humana y de empobrecidos no es centralmente una cuestión social, sino moral”.

trata os homens como cogumelos representa de certa maneira, para Seyla Benhabib (1987, p. 95, tradução nossa), a maneira como isso acontece dentro do liberalismo político:

Essa visão dos homens como cogumelos é um acabado quadro da autonomia. A mulher, a mãe de cujo ventre todo indivíduo vem ao mundo, é agora substituída pela terra. A negação de ter nascido de uma mulher isenta o ego masculino do mais natural e básico vínculo de dependência.

E acrescenta: “No entanto, esse é um mundo estranho; é um mundo no qual os indivíduos cresceram antes de terem nascido; no qual os jovens são homens antes de terem sido crianças; mundo onde nem mãe, nem irmã, nem esposa existem” (BENHABIB, 1987, p. 96). Por isso, ainda para Benhabib (1987, p. 95), a metáfora hobbesiana demonstra o narcisismo do homem, “que vê o mundo a sua própria imagem”. E, por isso, o contratualismo não só é uma completa falácia, mas gera a invisibilidade e a opressão das mulheres através de uma exclusão da narrativa política. Como seres sem pai e sem mãe, os indivíduos autônomos substituem a autoridade do pai (outrora representado pelo patriarcado a que defendia Sir Robert Filmer, como tratado no capítulo anterior), restabelecendo-a por meio da lei.

A despeito dos princípios do liberalismo de abstração e autonomia do sujeito, de igualdade e liberdade dos indivíduos, a teoria política feminista tem sido eficaz em demonstrar que as instituições liberais, todavia, não se consolidaram sem levar em consideração a diferença de gênero. A vitória dos ideais do liberalismo e do Iluminismo significou para as mulheres, inicialmente, em vez do empoderamento pela liberdade e igualdade, apenas outra maneira de vivenciar sua subordinação. A lógica é clara: sem qualquer pretensão de descrever um fato real, o pacto originário articula-se como uma narração do “aja como se tivesse ocorrido”, buscando orientar como se deve compreender a esfera pública capitalista e as instituições políticas nele existentes. Desse modo, o sistema jurídico que envolve o contratualismo (as liberdades modernas) tem por escopo engendrar e manter o liberalismo enquanto ideologia. Além de ideologia política e econômica, o liberalismo apresenta-se, por muitos motivos (como os citados acima), também como uma ideologia de gênero – aquela que se baseia e ajuda a criar a diferença sexual e institui o direito político patriarcal moderno. Ao descrever o mundo tal qual deve ser, o contratualismo estabelece a estrutura político-social consoante a diferença sexual, tomando-a como pressuposto de existência da esfera pública, reiterando, destarte, a hierarquia de gênero vigente.

A denúncia apontada por Seyla Benhabib é apenas um dos indícios de que o processo de formação da cidadania moderna, o qual se encontra vinculado à guinada liberal garantida

pela classe burguesa, entretanto, tem marginalizado as mulheres e negado – por intermédio dos mais diversos mecanismos jurídicos, políticos e sociais –, o seu direito de participarem da condução dos negócios públicos.

Foi levando em conta esses princípios falsamente universalistas do liberalismo que a teoria política feminista elaborou uma crítica peculiar claramente anti-liberal. Uma interessante análise é a legada por Carole Pateman, para quem o germen da crítica ao contrato originário encontra-se exatamente na preocupação de como a liberdade civil daí derivada possui embutido o direito patriarcal moderno que cria a sujeição feminina. É verdade que certos atos da vida pública parecem garantir a todas as pessoas a mesma condição civil, reproduzindo o pacto originário através do consentimento, da liberdade que foi garantida em um contrato maior (PATEMAN, 1993, p. 16)). Ocorre, por exemplo, quando se realiza um contrato de trabalho ou um contrato de casamento. Isso porque a sociedade hodierna apenas apreende a liberdade como liberdade negativa de não intervenção do Estado na esfera privada ou como a liberdade econômica capitalista (livre concorrência). A sujeição feminina, no entanto, sempre passa longe das discussões políticas surgidas até o advento das teorias feministas. Desse modo, quando o liberalismo político estabelece espaços privilegiados para os homens, ignorando intencionalmente a situação feminina, ele legitima jurídica e politicamente a sujeição da mulher e a dominação homem.

Esses autores chegam a afirmar claramente a identificação do espaço público com o masculino. É de Kant (1989, p. 26) a definição de Estado como “uma sociedade de homens que ninguém a não ser ele mesmo tem a dispor e ordenar” e que um dos princípios de uma constituição, juntamente à igualdade dos membros como cidadãos, deve ser o “da liberdade dos indivíduos de uma sociedade (como homens)” (1989, p. 33). Importa em dizer, conseqüentemente, que as mulheres não participaram do pacto originário.

Para enxergar isso na concretude, basta observar a maneira como as mulheres foram tratadas durante a Revolução Francesa e o discurso revolucionário generificou a cidadania (SCOTT, 1996, p. 9). A exclusão das mulheres do projeto de cidadania contido na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão elaborada em 1789 pela Assembleia Nacional Constituinte da França revolucionária, levou a um movimento interno à revolução para ampliar o sentido de cidadania do projeto revolucionário. O símbolo máximo dessa luta foi Olympe de Gouges (pseudônimo de Marie Gouze) e a confecção da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791), documento que insistia na igualdade entre homens e mulheres por natureza (SCOTT, 1996, p. 20), e que por isso estas deveriam ser detentoras dos mesmos

direitos que os homens, bem como de direitos baseados em demandas específicas que possuam.

Pela bravura com que Olympe de Gouges lutou pela equidade de gênero e por representar um perigo para o projeto liberal de cidadania naquele momento, foi condenada à guilhotina pela Convenção Nacional comandada pelos jacobinos em 1793. Na ocasião de sua morte, o jornal *La feuille du salut public* escreveu:

Olympe de Gouges, nascida com uma imaginação exaltada, confundiu seu delírio com uma inspiração da natureza. Ela queria ser um homem do Estado. Ela pegou projetos dos pessoas pérfidas que querem dividir a França. Parece que a lei puniu esta conspiradora por ter esquecido as virtudes que pertencem ao seu sexo.⁵²

É certo que: “Demandas articuladas pela igualdade dos sexos durante a Revolução foram relativamente pouco numerosas, e largamente abafadas por um coro de vozes afirmando a diferença entre os sexos e derivando uma poderosa nova autoridade a partir das reivindicações das ciências médicas.”⁵³ (LANDES, 1996, p. 298, tradução nossa). No entanto, o discurso produzido e a forma como esse conflito foi conduzido durante o processo revolucionário são extremamente significativos na compreensão de como o liberalismo concebe ontologicamente as mulheres, fato que implica também na maneira como compreende a capacidade política destas.

Os autores contratualistas em uníssono propõem que o pacto social foi estabelecido tão somente entre os homens, sentido que foi claramente reproduzido pelo universo revolucionário francês. Cada autor fundamentou esse fato com diferentes argumentos. No entanto, excetuando-se Thomas Hobbes (GONZÁLEZ, 2003; PATEMAN, 1989, 1993), todos os demais acreditam na incapacidade biológica da mulher para os assuntos políticos. Essa inaptidão das mulheres para o mundo político deriva de um esquema simbólico baseado na biologia (na natureza dos gêneros) que as dissocia de aspectos que são necessários para o exercício da cidadania dentro do liberalismo, com suporte em uma diferença sexual. Dessa maneira: “(...) para as mulheres, anatomia é destino”⁵⁴ (PATEMAN, 1989, p. 21, tradução nossa).

O sistema de pensamento moderno, incorporando elementos persistentes desde a civilização helênica, estrutura-se em torno de uma série de binômios: racional/irracional,

⁵² No original: “Olympe de Gouges, born with an exalted imagination, mistook her delirium for an inspiration of nature. She wanted to be a man of state. She took up projects of the perfidious people who want to divide France. It seems the law has punished this conspirator for having forgotten the virtues that belong to her sex.”

⁵³ No original: “Articulate demands for the equality of the sexes during the Revolution were relatively few in number, and largely drowned out by the chorus of voices asserting the difference between the sexes and deriving powerful new authority from the claims of medical science”.

⁵⁴ No original: “(...) for women, anatomy is destiny”.

razão/emoção, parcialidade/imparcialidade, universalidade/particularidade, cultura/natureza, etc. Os pares de opostos parecem dividir o mundo em dois. É, por exemplo, um problema antigo o de como dominar os sentimentos pela razão, já que um homem dominado pela emoção é capaz de chegar ao seu próprio fim – esse é o princípio ético básico comum a todas as correntes filosóficas das Grécia Antiga, entendendo que para um agir virtuoso é necessário o controle da paixão pela razão (LEBRUN, 1987, p. 20; CHAUI, 2011, p. 444). Esse esquema de percepção apresenta duas importantes características que influem na corrente ideologia de gênero (OLSEN, 2000, p. 25). A primeira característica é que esse sistema é hierárquico. Como argumentado, o racional é superior ao irracional, a razão é superior à emoção e o universal é superior ao particular. A segunda característica é que a primeira metade desse sistema, exatamente a parte superior dele (razão, parcialidade, universalidade), é identificada como a essência do masculino; enquanto a segunda parte, a parte inferior desses atributos (emoção, imparcialidade, particularidade), é identificada com o modo de ser feminino.

O problema da diferença sexual, como retromencionado, tem sido historicamente o fundamento para a exclusão das mulheres do pleno exercício de sua cidadania. A ver:

Mas a questão se estende além do conflito entre princípio universal e prática excludente (um problema que pode presumivelmente ser reconciliado), ao mais intratável problema da “diferença sexual”. Quando a exclusão foi legitimada por referência às diferentes biologies da mulher e do homem, a “diferença sexual” foi estabelecida não somente como um fato natural, mas também como uma base ontológica para uma diferenciação social e política. Na era das revoluções democráticas, “mulheres” surgiram como forasteiras políticas por meio do discurso de diferença sexual. O feminismo foi um protesto contra a exclusão política das mulheres; seu objetivo era eliminar a “diferença sexual” na política, mas ele teve que construir suas reivindicações em favor das “mulheres” (a quem era discursivamente produzidas por meio da “diferença sexual”). Na medida em que atuou pelas “mulheres”, o feminismo produziu a “diferença sexual” que procurou eliminar. Esse paradoxo – que necessita tanto aceitar *quanto* recusar a “diferença sexual” –, foi a condição constitutiva do feminismo como um movimento político através de sua longa história.⁵⁵ (SCOTT, 1996, p. 3-4, grifo da autora, tradução nossa)

O paradoxo de que trata acima Joan Scott deve-se ao fato de que o feminismo utilizou como artifício de combate à diferença sexual as próprias armas que a instalaram em seu

⁵⁵ No original: “But the question extends beyond the conflict between universal principal and exclusionary practice (that can presumably be reconciled) to the more intractable problem of ‘sexual difference.’ When exclusion was legitimated by reference to the different biologies of women and men, ‘sexual difference’ was established not only as a natural fact, but also as an ontological basis for social and political differentiation. In the age of democratic revolutions, “women” came into being as political outsiders through the discourse of sexual difference. Feminism was a protest against women’s political exclusion; its goal was to eliminate ‘sexual difference’ in politics, but it had to make its claims on behalf of “women” (who were discursively produced through ‘sexual difference’). To the extent that it acted for ‘women’, feminism produced the ‘sexual difference’ it sought to eliminate. This paradox – the need both to accept *and* to refuse ‘sexual difference’ – was the constitutive condition of feminism as a political movement throughout its long history”.

caráter moderno. De forma que, valendo-se da categoria “diferença sexual”, as feministas da Revolução buscaram contrapô-la; com isso, a sua negação baseou-se em sua afirmação. Em outras palavras: “Certamente, o discurso racional liberal abriu oportunidades para as mulheres reivindicarem direitos e novas identidades políticas, mas também o fez a ideologia republicana; ambos, por sua vez, impediram a possibilidade de uma completa igualdade de gênero.”⁵⁶ (LANDES, 1996, p. 295, tradução nossa). De certa maneira, a consolidação do feminismo como um movimento social e uma corrente política só foi possível devido a associação entre a insatisfação de muitas mulheres quanto a seu contexto social e a propagação das ideias liberais que reconheceram a igualdade e a liberdade supostamente universais (PATEMAN, 1989, p. 118). Dessa forma, a Revolução Francesa (que consolidou a vitória definitiva dos ideais liberais na Europa continental e o fim da sociedade de estamentos) e o Iluminismo foram essenciais na formação do feminismo tal como hoje está disposto – a despeito da crítica que aqui se realiza⁵⁷ (ELSHTAIN, 1997, p. 113). Por isso:

É possível (...) que sem a existência dos autores mencionados e de alguns outros não tivesse surgido o feminismo, ou não tivesse surgido do mesmo modo, e acho que é justo o reconhecimento desta dívida, porque é a partir da obra destes e de outros clássicos que podemos partir para pensar-nos como seres autônomos, como pessoas morais. (PEDREIRA, 1999, p. 280)

É nesse sentido que Amélia Valcárcel (2001, p. 8) afirma: “o feminismo é um filho não querido do Iluminismo”⁵⁸. Esse paradoxo é ainda considerado por Joan Scott (1996, p. 5):

A história do feminismo é a história de mulheres que tiveram apenas paradoxos a oferecer, não porque – como críticos misóginos teriam – as capacidades de raciocínio das mulheres são deficientes ou suas naturezas fundamentalmente contrárias, não porque o feminismo de alguma maneira não foi capaz de tornar sua teoria e prática corretas, mas porque, historicamente, o moderno feminismo ocidental é constituído pela prática discursiva das democracias políticas que equipararam individualidade com masculinidade.⁵⁹ (SCOTT, 1996, p. 5)

⁵⁶ No original: “Certainly, liberal rational discourse opened up opportunities for women to claim rights and the new political identities, but so too did republican ideology; both, in turn, foreclosed the possibility of full gender equality”.

⁵⁷ Comumente, acredita-se que esse seja o momento de origem do feminismo, como expõe a filósofa feminista Amélia Valcárcel (2001, p. 7): “Enfatizar esta origem iluminista do feminismo, penso que consegue distinguir o que é literatura política feminista de uma série de pensamentos, também polêmicos, que se reproduzem recorrentemente na tradição europeia desde o século XIII”. No original: “Subrayar este origen ilustrado del feminismo pienso que consegue distinguir lo que es literatura política feminista de una serie de pensamientos, también polémicos, que se producen recurrentemente en la tradición europea desde el siglo XIII”.

⁵⁸ No original: “el feminismo es um hijo no querido de la Ilustración”.

⁵⁹ No original: “The history of feminism is the history of women who have had only paradoxes to offer not because – as misogyny critics would have it – women’s reasoning capacities are deficient or their natures fundamentally contrary, not because feminism somehow hasn’t been able to get its theory and practice right, but because historically modern Western feminism is constituted by the discursive practices of democratic politics that have equated individuality with masculinity”.

Compreendendo a mulher como essencialmente distinta do homem, o liberalismo político estabelece espaços para o exercício da masculinidade e da feminilidade, engendrando um modelo segregacionista da prática política; de modo que a diferença, a qual a princípio é biológica, torna-se também social e política. Não por acaso, as qualidades necessárias para o exercício da cidadania política (isto é, o exercício da própria política) são perfeitamente coincidentes com os atributos tidos culturalmente por masculinos. Por serem demasiadamente apaixonadas e regidas pelos sentimentos, as mulheres eram consideradas destituídas de razão; por serem imparciais e terem por necessidade cuidar de sua família, educar seus filhos, são incapazes de pensar na coletividade. Mesmo para Rousseau, por exemplo, o contratualista mais democrático, cuja teoria gira em torno da vontade geral (um artifício político o qual só é possível acessar através da razão), seria impossível, conforme esse sistema de pensamento, que a mulher fosse capaz de agir no espaço público. Tanto para o liberalismo clássico quanto para outros pensadores mais modernos (Freud talvez seja o maior exemplo de um destes), a mulher é impossível de desenvolver o inteiro senso de justiça necessário à ação política (PATEMAN, 1989, p. 21; BENHABIB, 1987, p. 96).

A acepção do ser mulher acima levantada foi o que levou, por exemplo, a Convenção da França revolucionária a decretar a dissolução dos clubes femininos em 20 de outubro de 1793 (FERNÁNDEZ, 1992, p. 145), e a condenação de Olympe de Gouges à guilhotina no mês seguinte. Foram esses também os argumentos utilizados para negar, durante séculos, o direito das mulheres ao voto. É fato histórico que:

As reformas democráticas da Revolução Francesa foram originalmente teorizadas como só beneficiando as mulheres indiretamente: as mulheres são dependentes dos homens, logo, as mulheres estarão em melhor situação porque os homens estarão em melhor situação. Inadequadas para a responsabilidade civil com sua necessária racionalidade e autonomia, elas não podem integrar o contrato social que Rousseau preconizava como base para toda autoridade legítima. Na igualdade perfeita que Rousseau enxergava para a sua república ideal, na qual ninguém seria servo de alguém ou inferior a alguém, as mulheres não contavam. Nos turbulentos anos de luta na Inglaterra e na França, a maioria dos reformadores não questionou a inaceitabilidade das mulheres para a vida pública. O positivista Auguste Comte, por exemplo, argumentava que os cérebros das mulheres eram menores que os dos homens e que, portanto, as mulheres deviam ser subordinadas. (NYE, 1995, p.22)

A forma como a diferença sexual foi incorporada pela (e constituiu a) Revolução é um fato que pode ser comprovado nos estudos históricos de Joan Scott. Debruçando-se sobre um esboço de um registro oficial da Convenção Nacional da França em 1794, ela narra:

Em 1794, os revolucionários (procurando derrotar a Grã-Bretanha no Caribe) aboliu a escravidão e conferiu cidadania aos ex-escravos. (Homens livres de cor foram libertos em 1792.) Como a emancipação foi proclamada, os dois deputados de cor na

assembleia andaram até a tribuna e lá abraçaram e receberam um beijo presidencial. Então, o deputado Pierre-Joseph Cambon (também um membro do Comitê de Segurança Pública) tomou a palavra: “Uma cidadã [*citoyenne*] de cor que regularmente participa na audiência da Convenção sentiu agora uma alegria tão forte em ver-nos dar liberdade a todos os seus irmãos que ela desmaiou. (Aplausos) Eu peço que este fato seja mencionado nas minutas, e que esta cidadã seja admitida para a audiência e receba ao menos este muito reconhecimento pelas suas virtudes cívicas.” A mulher foi admitida para sentar perto do presidente pelo resto da sessão; assim que tomou seu lugar, enxugando as lágrimas dos seus olhos, ela foi saudada com vivas e aplauso.⁶⁰ (SCOTT, 1996, p. 8-9, tradução nossa)

Para a historiadora, esse singelo acontecimento ilustra o tratamento reservado às mulheres dentro das revoluções democráticas. A “virtude cívica” da mulher apenas consiste, tal qual o caso acima, na gratidão ao legislador, que atuou com generosidade em seu favor. A sua participação apenas para enaltecer o sexo que mantém a ordem política é uma demonstração de que a mulher constitui uma massa pré-cívica. Esse caso segue no mesmo sentido do que Andre Nye descreveu sobre a Revolução Francesa. Em ambos os casos, as mulheres são beneficiadas apenas indiretamente, posto que beneficiar os homens significa, por consequência lógica, beneficiar também as mulheres. Tanto o contexto levantado pela crítica de Andrea Nye quanto o fato histórico descrito por Joan Scott são ilustrativos do modo como a diferença sexual constituiu a esfera pública e o próprio exercício da cidadania.

Eis porque Joan Landes (1996, p. 296, tradução nossa) afirma: “Desde o início, a democracia no mundo moderno produziu não apenas o discurso, mas a prática da diferença de gênero”⁶¹. Isso significa que a diferença de gênero é constitutiva da esfera pública moderna, bem como da forma de se vivenciar a cidadania liberal. Essa discussão é extremamente profícua porque as mulheres continuam hoje revivendo as contradições que estavam presentes já na Revolução Francesa, ainda que de maneira menos extremada, como sua sub-representação política.

O problema é como as feministas podem estabelecer o *status* da mulher como autônoma, auto-representando indivíduos autorizados a plenos direitos políticos em uma república democrática. Posto como uma questão, isso é: por que tem sido tão difícil, por tanto tempo, para as mulheres realizarem a promessa da Revolução (e

⁶⁰ No original: “In 1794 the revolutionaries (seeking to defeat the British in the Caribbean) abolished slavery and conferred citizenship on former slaves. (Free men of color had been enfranchised in 1792.) As emancipation was proclaimed, the two deputies of color in the assembly walked to the tribune and there embraced and received a presidential kiss. Then the deputy Pierre-Joseph Cambon (also a member of the Committee on Public Safety) took the floor: ‘A citizeness [*citoyenne*] of colour who regularly attends the sittings of the Convention has just felt so keen a joy at seeing us give liberty to all her brethren that she has fainted. (Applause) I demand that this fact be mentioned in the minutes, and that this citizeness be admitted to the sitting and receive at least this much recognition for her civic virtues.’ The woman was allowed to sit near the presidente for the rest of the session; as she took her place, brushing tears from her eyes, she was greeted with cheers and applause.”

⁶¹ No original: “From the outset, democracy in the modern world produced not only a discourse but a practice of gender difference”.

todas as repúblicas subsequentes) de liberdade e igualdade universais, de direitos políticos para todos?⁶² (SCOTT, 1996, p. 2, tradução nossa)

A pergunta levantada por Joan Scott é de extrema relevância e, de certa forma, corresponde à questão central da crítica que parte da teoria política feminista sobre o liberalismo. A chave para tal resposta parece ter sido até aqui bem fundamentada, e trata-se da vitória ideológica da forma como a antropologia filosófica e a teoria social liberais concebem o ser humano. Ao tomar o contrato social como o fundamento da ordem política, o liberalismo pressupõe um relacionamento horizontal entre indivíduos atomizados, o que engendra uma concepção de igualdade e liberdade que apenas encontra-se no âmbito da ficção política (e não na ordem do social), escamoteando as relações de fato e impossibilitando a superação das desigualdades socialmente constituídas.

Não é difícil enxergar que a igualdade universal que prega o contratualismo parece ter sido oriunda de um marco conceitual restrito que exclui a maior parte da população, limitando a igualdade a tão somente certos indivíduos que possuem raça, sexo e origem determinadas, sobrepujando todos os demais. As mulheres não poderiam participar da esfera pública pois, devido a seus atributos, não foram inseridas no projeto de cidadania oriundo do contrato originário, impossibilitando, assim, de se tornarem pessoas livres e iguais aos demais indivíduos. A tradição da diferença sexual legada pelo liberalismo impunha às mulheres a incapacidade de lidar com os bens públicos, posto que se caracterizariam pela irracionalidade e fugacidade dos sentimentos. Essa descrição sobre o ser mulher impediu que elas fossem tomadas como sujeitos autônomos, fazendo com que não estivessem a altura do arquétipo de indivíduo construído pelo liberalismo. Por isso, ao invés de serem compreendidas como seres humanos autônomos, são sempre vistas como donas-de-casa, mães ou esposas, que são seus papéis sociais tradicionalmente estabelecidos. Joan Scott (1996, p. 8) reitera:

(...) a infinita variedade da diferença eu/outro foi reduzida a uma questão de diferença sexual; a masculinidade foi equiparada à individualidade, e a feminilidade à alteridade em uma oposição fixa, hierárquica e imóvel (a masculinidade não era vista como o outro da feminilidade). O indivíduo político foi então considerado universal e masculino; o feminino não era um indivíduo, não apenas porque a mulher não era idêntica ao protótipo humano, mas também porque ela era o outro que confirmava a individualidade do indivíduo (masculino).

Nesse mesmo norte, partindo para as contradições que a identificação do masculino com o arquétipo de indivíduo gera no âmbito do liberalismo, expressa Susan Okin:

⁶² No original: “That problem is the problem of how feminists could establish women’s status as autonomous, self-representing individuals, entitled to full political rights in a democratic republic. Posed as a question, it is why has it been so difficult for so long for women to realize the Revolution’s (and every subsequent republic’s) promise of universal liberty and equality, of political rights for all?”.

Como os estudos feministas têm revelado, desde os princípios do liberalismo no século XVII, tanto os direitos políticos quanto os direitos pertencentes à concepção moderna liberal de privacidade e do privado têm sido defendidos como direitos dos indivíduos; mas esses indivíduos foram supostos, e com frequência explicitamente definidos, como adultos, chefes de família masculinos. (OKIN, 2008, p. 308)

A despeito desses fatos, a história do liberalismo e do contrato social tem sido narrada como a história da conquista da liberdade moderna, da liberdade para todos, visto que a passagem do indivíduo do estado de natureza para a sociedade pós-contratual deixa para trás as inseguranças da “liberdade insensata” e instala a liberdade equitativa assegurada pelo Estado e a obediência à lei. É um traço comum à teoria política feminista, contudo, revelar que a neutralidade no trato dos indivíduos e a universalidade da igualdade que o liberalismo prega, são formas elaboradas de escamotear os processos de dominação instalados com o próprio discurso liberal.

É com base no que até aqui foi exposto que Carole Pateman elabora seu arcabouço teórico, e que servirá de sustentáculo para a melhor compreensão, do ponto de vista da cidadania, do estado político em que as mulheres encontram-se dentro do liberalismo. É por isso que, reiterando o que até aqui foi expressado, argumenta: “A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal” (PATEMAN, 1993, p. 17). Carole Pateman angariou grande relevância teórica ao trazer a lume outra história do contrato social, uma parte da narrativa que foi esquecida e ignorada: trata-se da história do contrato sexual e da sujeição das mulheres.

2.2 O contrato originário é um contrato sexual

O contrato social formador do mundo político hodierno, ao estabelecer uma esfera pública excludente, diminuiu as mulheres a sujeitos sem cidadania e desprovidas de direitos. A Teoria Política Feminista procura argumentar sobre isso que a igualdade pregada pelos defensores do contrato original, que deu origem ao conceito de igualdade nos moldes atuais, é uma hipótese política oriunda de uma grande trama romanesca. A experiência feminina tem, assim, sugerido que a fraternidade liberal revela-se como uma hipocrisia narrativa, em que se escamoteia, sob o manto da neutralidade, inúmeras relações de dominação. Há aí uma controversa relação entre o Contrato Original e a sujeição feminina que impossibilita sua inserção no espaço público como cidadã, tendo por marco teórico a crítica política elaborada por Carole Pateman.

Sobre a importância da crítica feminista, Pierre Bourdieu, ao analisar o papel do feminismo na construção de uma sociedade mais justa e democrática no que tange a equidade de gênero, lembra do compromisso do feminismo com as suspeitas sobre o universalismo. Ele afirmou:

(...) o movimento feminista contribuiu muito para uma considerável ampliação da área política ou do politizável, fazendo entrar na esfera do politicamente discutível ou contestável objetos e preocupações afastadas ou ignoradas pela tradição política, porque parecem pertencer à ordem do privado; mas não deve igualmente deixar-se levar a excluir, sob pretexto de elas pertencerem à lógica mais tradicional da política, as lutas a propósito de instâncias que, com sua ação negativa, e em grande parte invisível – porque elas estão ligadas às estruturas dos inconscientes masculinos e também femininos –, contribuem fortemente para a perpetuação das relações sociais de dominação entre os sexos. O movimento feminista não deve mais deixar-se encerrar apenas em formas de luta política rotuladas de feministas, como a reivindicação de paridade entre os homens e as mulheres nas instâncias políticas: se elas têm o mérito de lembrar que o universalismo de princípio que postula o Direito Constitucional não é tão universal quanto parece – sobretudo por só reconhecer indivíduos abstratos e desprovidos de qualificações sociais –, estas lutas correm o risco de redobrar os efeitos de uma outra forma de universalismo fictício, favorecendo prioritariamente mulheres saídas das mesmas áreas do espaço social que os homens ocupam atualmente as posições dominantes. (BOURDIEU, 2003, p. 139)

Seguindo esse rumo, Carole Pateman exerceu uma grande contribuição no projeto de ampliação dos debates feministas. Ao questionar os modelos político e de cidadania que constituíram as instituições políticas da atualidade a partir do prisma da teoria feminista, a autora legou uma nova forma de observar o liberalismo, desta vez sob o viés da opressão da mulher. Por muito tempo, o feminismo apoiou-se em princípios liberais (e, especialmente, na teoria do contrato social) para reivindicar o escopo da equidade de gênero, o que leva Carole Pateman a apontar, aí, um erro substancial. Noutro norte, também, a feminista estadunidense teve o mérito de levar para a teoria política questões não refletidas dentro dessa área, consideradas muitas vezes como temas não afeitos às questões políticas, tais como o casamento e a prostituição. Mas o que ela cuidou foi muito mais do que simplesmente fazer uma crítica ao liberalismo. Todos os aspectos sobre os quais se debruçou em suas obras dizem respeito a aspectos da democracia ou a condições necessárias para seu exercício.

Sem sombras de dúvidas, quando se trata de estudar a essência do liberalismo político através de seus clássicos, o expoente dessa teoria é Carole Pateman. O conjunto de obras dessa autora, desde seus primeiros ensaios na década de 1970, tenta demonstrar como a diferença sexual transfigura-se em uma diferença política, importando no próprio significado de “o que é o político”. Para comprovar seus argumentos, Carole Pateman analisou os fundamentos recentes da moderna teoria política: o liberalismo político. O modelo

contratualista em que se apoia o liberalismo (descrito no capítulo anterior) cria uma esfera pública na qual as mulheres encontram-se excluídas, desprovido-as do exercício da cidadania política e a garantia de direitos que apenas a vivência no campo político proporciona.

Foi de Carole Pateman a revelação de outra ficção política, desta vez que conta a história reversa e olvidada do contrato originário: o contrato sexual. Este é o pressuposto e a consequência do pacto social e conta não uma história de liberdade, mas uma história de subjugação. Ambos só podem ser compreendidos conjuntamente, de modo que a liberdade civil e a igualdade oriundos do contrato social, só podem ser perfeitamente entendidas quando bem comparadas ao contrato sexual. A razão disso é porque enquanto o pacto originário narra a vitória dos homens em uma sociedade de iguais, o contrato sexual expõe a maneira como as mulheres foram arbitrariamente subordinadas pelos homens. A interpretação da autora sobre as repercussões do contrato social para as mulheres encontra-se na seguinte passagem:

O contrato original é um pacto sexual-social, mas a história do contrato sexual tem sido sufocada. (...) A história do contrato sexual também trata da gênese do direito político e explica por que o exercício desse direito é legitimado; porém, essa história trata o direito político enquanto *direito patriarcal* ou instância do sexual – o poder que os homens exercem sobre as mulheres. A metade perdida da história conta como uma forma caracteristicamente moderna de patriarcado se estabelece. A nova sociedade civil criada através do contrato originário é uma ordem social patriarcal. (PATEMAN, 1993, p. 15-16)

A tese de que há um contrato sexual subsidiando o contrato social não tem sido abarcada pela teoria política tradicional, nem mesmo pelas teorias críticas do contratualismo. Dentre outras razões, por uma questão epistemológica fundamental: os fatos relativos ao universo feminino nunca foram considerados politicamente relevantes. Consoante Pateman, essa é uma demonstração de que o objeto de estudo da teoria política tem sua origem no patriarcado, e que, portanto, a política tem sido epistemologicamente identificada com o campo de interesse dos homens e para a resolução dos problemas que a estes concernem. O universo do mundo político é aí entendido como o espaço público constituído pela economia e pelo Estado, o que exclui os problemas relativos à esfera privada, tais como as relações domésticas e familiares (PATEMAN, 1989, p. 3). Essa crítica feminista ao objeto da política construído modernamente pelo liberalismo encontra respaldo em Seyla Benhabib (1987, p. 94): “Todo um domínio de atividade humana, a saber: alimentação, reprodução, amor e cuidado, que se transforma no quinhão da mulher no curso do desenvolvimento da sociedade burguesa moderna, é excluído de considerações morais e políticas, e relegado ao domínio da ‘natureza’”.

Essa constituição do objeto “política” é inteiramente contraditório, posto que o próprio liberalismo, o qual é a teoria política moderna hegemônica, utilizou-se do argumento da diferença sexual para construir os conceitos de Estado e sociedade civil; visto que o patriarcado moderno realizou o contrato social como um pacto entre homens, mas para isso pressupôs a subordinação da mulher e seu emparedamento na esfera privada. O patriarcado é então responsável pela criação tanto da esfera pública na qual a política é exercida, quanto do objeto de estudo da teoria política, isto é, tanto da prática quanto da teoria.

O próprio termo patriarcado é definido pela autora como “o governo da mulher pelo homem”⁶³ (PATEMAN, 1989, p. 2, tradução nossa), indicando que a opressão da mulher é uma preocupação central na prática e na teoria política moderna. Mas, não no sentido de questionar a hierarquia de gênero, e sim de reiterá-la garantindo o exercício da dominação masculina. O patriarcado, então, nutre-se da diferença sexual culturalmente distribuída para assegurar que os homens (e apenas estes) possuem os atributos necessários para usufruir da cidadania. Somente eles possuem a capacidade intrinsecamente ética de sobrepor a razão à emoção e, por isso, são dotados de senso de justiça que as mulheres não assumem.

O liberalismo associado ao poder patriarcal, assim, garante posições sociais hierarquicamente distintas e claramente generificadas. Daí que a liberdade civil assegurada pelo discurso contratualista é apenas supostamente universal, referindo-se a uma hipótese política não verificável, constituindo um verdadeiro paradoxo. Eis o que escreveu Joan Scott (1996, p. 14, tradução nossa):

A história do feminismo pode ser entendida como uma ação recíproca entre um padrão repetitivo de exclusão e uma articulação variável de temas. Os termos da exclusão repetidamente produzem “diferença sexual” como uma constante, divisão natural entre o político e o doméstico, ou a auto-representando e o representado, ou o autônomo e o dependente.⁶⁴

A diferença entre homem e mulher é posta na ordem da natureza (não na ordem política) (VALCÁRCEL, 2001, p. 11). E, por ser a natureza que determina o papel de cada um dos gêneros, eles tornam-se rigidamente estabelecidos, posto que qualquer alteração significa mudar a própria natureza das coisas, a qual o mundo da cultura não pode transformar. Eis por que o representante do Comitê Nacional de Segurança durante o Reino

⁶³ No original: “(...) the government of women by men”.

⁶⁴ No original: “The history of feminism can be understood as an interplay between a repetitious pattern of exclusion and a changing articulation of subjects. The terms of exclusion repeatedly produce ‘sexual difference’ as a fixed, natural boundary between the political and the domestic, or the self-representing and the represented, or the autonomous and the dependent”.

do Terror na Revolução Francesa, André Amar, justificou assim o seu posicionamento contra a adoção do voto da mulher:

Porque elas seriam obrigadas a sacrificar os cuidados mais importantes para que a natureza as chama. As funções privadas para as quais as mulheres são destinadas por sua própria natureza estão relacionadas com a ordem geral da sociedade; essa ordem social resulta para as diferenças entre homem e mulher. Cada sexo é chamado para o tipo de ocupação que é apropriado para ele; sua ação é circunscrever-se dentro deste círculo o qual não pode romper, porque a natureza, que impôs esses limites sobre o homem, ordena imperiosamente e não recebe nenhuma lei.⁶⁵ (*apud* SCOTT, 1996, p. 48, tradução nossa)

O grande paradoxo aí é que, segundo narra Carole Pateman, a sociedade civil moderna, que possui seu fundamento no contrato social, originou-se da luta contra o patriarcalismo. O patriarcalismo, por sua vez, é entendido como um regime de governo do pai sobre seus filhos, de modo que o termo “patriarcado” refere-se a uma forma de poder político em que os pais tornam-se os governantes. A autora explica que a doutrina patriarcal angariou vasto espaço e encontrou um de seus expoentes nas teses de Robert Filmer, conforme tratado no capítulo anterior. Eis o ponto de partida de Carole Pateman (1993, p. 45):

Robert Filmer rompeu com a argumentação patriarcal tradicional ao declarar que os poderes político e paterno não eram simplesmente análogos e sim *idênticos*. Filmer justificava a monarquia absoluta com o argumento de que os reis eram pais e os pais eram reis (...). A teoria clássica (...) foi a primeira que desenvolveu extensivamente uma teoria do direito e da obediência políticos (...) mas ela teve uma vida muito curta. A teoria patriarcal, que se extinguiu no final do século XVII, foi a clássica, a de Filmer. Este escreveu (...) em resposta ao desafio lançado pela declaração dos teóricos do contrato de que todos os homens são naturalmente livres. O argumento patriarcal clássico era o de que os filhos nasciam submetidos aos pais e estavam, portanto, a eles submetidos politicamente. O direito político era natural e não uma convenção – não envolvia o consentimento ou o contrato – e o poder político era paternal, originado no poder de reprodução do pai.

Dessa forma, a família, sob o domínio paterno, forneceu o modelo para a teoria política do patriarcalismo. Inicialmente, por meio da analogia; depois, através da identificação do poder familiar com o poder político. Contudo, patriarcalistas e contratualistas anuem em uma interpretação da família como uma associação humana natural. Para os contratualistas, a família é categorizada como uma instituição pré-contratual presente desde o estado de natureza. Posto que natural, não está submetida às convenções sociais e ao consentimento –

⁶⁵ No original: “Because they would be obliged to sacrifice the more important cares to which nature calls them. The private functions for wich women are destined by their very nature are related to the general order of society; this social order results for the differences between man and woman. Each sex is called to the kind of occupation which is fitting for it; its action is circumscribe within this circle wich it cannot break through, because nature, wich has imposed these limits on man, commands imperiously and receives no law.”

por isso pré-contratual. Os contratualistas distinguem dos patriarcalistas, assim, tão só na concepção que possuem de formação do poder político. De maneira distinta, os contratualistas acreditam na convenção de todas as relações sociais, isto é, relações que não sejam da ordem da natureza. A principal de todas as convencionalidades é a política, de modo que se contrapõem ao patriarcalismo afirmando que este não é um poder por natureza, mas fruto de uma comunhão, do espírito de fraternidade dos homens. Com efeito, propunham que a origem do poder político moderno é o contrato social, e não o poder do pai, interpretando a sociedade civil como uma comunidade igualitária. Essa defesa da separação entre família e poder político foi legada por John Locke em seu *Segundo Tratado* e está aí a origem liberal da dicotomia público-privado (PATEMAN, 1989, p. 121).

Com a vitória do liberalismo (que também significa a vitória do individualismo sobre o holismo), a estrutura política da sociedade passou a não mais se encontrar baseada no parentesco e no poder dos pais, o que garantia a hierarquia e o *status* no absolutismo monárquico. Isso não importa em dizer, contudo, que as mulheres tenham sido inseridas na comunidade política e adquirido os mesmos privilégios que os homens. É nesse sentido que explana Carole Pateman (1993, p.66):

A teoria clássica do contrato social e o argumento mais amplo de que, de maneira ideal, todas as relações sociais devem adotar uma forma contratual, derivam de uma reivindicação revolucionária: os indivíduos são naturalmente livres e iguais, ou nascem livres e iguais. Se hoje em dia essa ideia parece ser senso comum, em vez de revolucionária, essa é uma consequência da maneira bem sucedida como os teóricos do contrato transformaram uma proposição subversiva em uma defesa da sujeição civil. A teoria do contrato não é o único exemplo de uma estratégia política teórica que justifica a sujeição apresentando-a como liberdade, mas é digna de nota por chegar a essa conclusão a partir de seu próprio ponto de partida. A doutrina da liberdade e da igualdade individual natural foi revolucionária justamente porque aboliu, de uma só vez, todos os fundamentos através dos quais a subordinação de alguns indivíduos, categorias ou grupos de pessoas a outros era justificada; ou, ao contrário, por meio dos quais a dominação de um indivíduo ou grupo sobre os outros era justificada. A teoria do contrato era a doutrina emancipatória *par excellence*, a promessa de que a liberdade universal seria o princípio da era moderna.

Essa passagem indica uma constatação comum à teoria política feminista, e está em perfeita consonância com a afirmação de Seyla Benhabib (1987, p. 95): “O que em geral é comemorado nos anais da moderna teoria moral e política como o ocaso da liberdade é precisamente a destruição do patriarcado político na sociedade burguesa”. Os teóricos do contrato, porém, como propõe a autora, não pôs totalmente de lado a sociedade patriarcalista. O patriarcado tende a ser interpretado apenas como um artefato da época do regime político do *status*, o qual assegurava o parentesco e o direito paterno – portanto, pré-contratual –; enquanto que o movimento do *status* para o contrato implicaria na destruição do patriarcado.

A própria passagem do estado de natureza para o de liberdade civil é narrado como o fim da sujeição natural dos filhos a seus pais, substituindo o patriarcado pelo governo civil (PATEMAN, 1993, p. 16). Todavia, uma tese fundamental que possibilita sustentar que “O contrato originário é um pacto social-sexual” (PATEMAN, 1993, p. 15) é a argumentação que o contrato social originou outra doutrina do patriarcalismo – mas que não sujeita mais aos homens, adquirindo nova forma –: a do “patriarcado fraternal”. Nesse caso, o patriarcado persiste mesmo numa sociedade contratual, porquanto se caracteriza, ainda, como um sistema de dominação do homem (pai ou marido) sobre a mulher.

O patriarcado fraternal refere-se à forma do domínio do poder político por uma comunidade de homens que se relacionam entre si com paridade, posto que agora não há mais hierarquia do pai sobre filho, formando-se exclusivamente por irmãos. Essa comunidade de irmãos gerou o famoso princípio de fraternidade, um dos lemas da Revolução Francesa. O patriarcado moderno, entretanto, ao fazer cair por terra o patriarcado clássico baseado no parentesco pai-filho, instala uma nova ordem social, com espeque em outro tipo de relação de parentesco: a fraternidade ou a união entre irmãos. As mulheres, desse modo, passam de uma subordinação aos pais para a subordinação “aos homens enquanto homens” (PATEMAN, 1993, p. 18). O contrato originário, assim, não se contrapõe ao patriarcado e às diferenças com base no argumento da natureza. Entretanto, antes, ele remodela a forma de instalação do patriarcado, e é o próprio contrato o meio pelo qual se cria o patriarcado moderno. Por isso: “O pacto originário é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal – isto é, o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres – e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemáticos dos homens aos corpos das mulheres” (PATEMAN, 1993, p. 17). A evidência da sujeição da mulher, ainda depois do contratualismo, está no fato de que a esta não é concedida a igualdade de *status* em relação aos homens, estando excluídas de todos os espaços privilegiados, especialmente o espaço público de tomada de decisões.

Sobre esse ponto, a sociedade civil patriarcal, por sua vez, divide-se em duas esferas: a pública e a privada; sendo que o contrato original apenas recai sobre uma delas, que é a esfera pública. O contrato social é exatamente o relato de como surgiu a esfera pública moderna, que é o espaço da liberdade e da igualdade. Politicamente, a esfera privada é irrelevante no pacto originário. Essas duas esferas revelam a própria diferença sexual. O espaço público é o homem, enquanto as mulheres encontram-se emparedadas no espaço privado. Destarte, por não ser regulado em termos de liberdade e igualdade, enquanto o contrato social gera o espaço público de liberdade, o contrato sexual gera o espaço privado de sujeição. É pelo motivo

acima exposto que a autora afirma: “A diferença sexual é uma diferença política; a diferença sexual é a diferença entre liberdade e sujeição” (PATEMAN, 1993, p. 21); de modo que a dicotomia público-privado constrói no mundo a divisão sexual ao mesmo tempo que dá implicações políticas a esta. Eis a razão por que as esferas da vida formam uma relação mais de distinção que de continuidade e que “são não apenas espaços sociais distintos com fronteiras normativamente delimitadas, nos quais, porém, nos inscrevemos ao mesmo tempo como atores sociais, mas também pressupõem valores e práticas próprios (...)” (BOTELHO, 2012, p. 50). Nesse caso, vale lembrar a diferença estrutural entre as esferas pública e privada: enquanto a primeira é tida como o espaço do exercício da liberdade e da autonomia por excelência, a segunda é entendida como o campo da desigualdade e da dependência⁶⁶.

Apesar das duas esferas da sociedade serem tratadas distintamente, são campos inseparáveis de uma mesma estrutura. A esfera pública não pode existir sem o suporte dado pela esfera privada, bem como a esfera privada, em uma sociedade de muitos, perde seu sentido dissociada da esfera pública. No entanto, o que se pretende aqui demonstrar, é que a liberdade civil da esfera pública depende da exclusão das mulheres desse espaço e seu emparedamento na esfera privado, depende, portanto, do direito patriarcal que institui o contrato sexual. O contrato sexual regula, assim, a esfera privada. Por tratar de uma esfera não política, esse contrato é sempre ignorado pela teoria política não-feminista. Por isso, para Carole Pateman, a crítica feminista moderna deve dirigir-se fundamentalmente para a dicotomia público-privado dentro do liberalismo (PEDREIRA, 1999, p. 287). Afirma esta autora:

(...) o direito patriarcal propaga-se por toda a sociedade civil. O contrato de trabalho e o (...) contrato de prostituição, ambos integrantes do mercado capitalista público, sustentam o direito dos homens tão firmemente quanto o contrato matrimonial. As duas esferas da sociedade civil são separáveis e inseparáveis ao mesmo tempo. O domínio público não pode ser totalmente compreendido sem a esfera privada e, do mesmo modo, o sentido do contrato original é desvirtuado sem as duas metades interdependentes da história. A liberdade civil depende do direito patriarcal. (PATEMAN, 1993, p. 19)

A compreensão de que os problemas da esfera privada são problemas que tiveram sua origem em um ato político (ou vários atos políticos), ou de que a própria esfera privada é também um objeto da política, não é original de Carole Pateman. Essa ideia deriva de diversas outras pensadoras anteriores a ela. Sua importância, no entanto, é de ser a responsável pela teorização mais sólida sobre como o direito político moderno, oriundo de um contrato originário, significa também a execução do patriarcado e o exercício do direito de propriedade

⁶⁶ Aqui, remete-se à distinção realizada por Hannah Arendt, comentada no capítulo anterior.

dos homens sobre as mulheres. A máxima de que tanto a esfera privada quanto a esfera pública possuem uma origem política foi cunhada já nos anos 1960 pela feminista Carol Hanisch: “O pessoal é político” – slogan maior do que se convencionou chamar de segunda onda do feminismo.

O teor dessa frase de efeito não pode significar jamais que nada está fora do controle governamental, ou que até mesmo a esfera privada esteja completamente sujeita ao controle estatal. As liberdades individuais já possuem um significado demasiado importante na constituição do sujeito moderno, de modo que seja inabdicável. Além do mais, a liberdade negativa impede o indivíduo de um retrocesso ao absolutismo, ou, pior, de um ressurgimento do totalitarismo (MINOGUE, 2008, p. 14; CLARKE, 2010, p. 10). Essa interpretação, ao contrário do pretendido pelas feministas, significaria um retorno às distopias que romperiam com a individualidade do sujeito e instalaria a pessoa em um sistema de controle total.

Em termos práticos, o que pretendem as feministas, ao atacarem a dicotomia público-privado e afirmarem o caráter político das relações privadas, é mostrar o quão opressivo são as questões que tratam da esfera pessoal do trabalho doméstico, da sexualidade, da reprodução, etc. Não se trata, desse modo, de uma identificação radical das esferas da vida. Por isso argumenta Susan Okin (2008, p. 314, grifo da autora) sobre o significado de “o pessoal é político”: “Nós queremos dizer, primeiramente, que o que acontece na vida pessoal particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à dinâmica de *poder*, que tem sido vista como a face distintiva do político”.

Na teoria política de Carole Pateman, “o pessoal é político” tem o significado de que a origem do emparedamento da mulher na esfera privada é um ato político, e deriva do acordo fraterno que gerou o contrato originário. Assim, esta teórica propõe que a solução política para a democratização do poder político e a efetiva cidadania feminina consiste em um evento inicialmente teórico e posteriormente prático: a superação da ideologia liberal e da lógica do contrato (PATEMAN, 1993, p.31). Segundo a autora, os diversos contratos realizados na sociedade, tais como o contrato de casamento e o contrato de trabalho, nada mais são do que prolongamentos do ato originário que gerou a sociedade contratual: o pacto social. A liberdade nas sociedades contratualistas implica na liberdade de fazer contratos e não na soberania do indivíduo em relação aos assuntos privados e políticos. Se há, portanto, algum erro nesses contratos, é exatamente porque estes refletem o erro presente no contrato originário. Desse modo, todos os problemas derivados dessas espécies de contrato são problemas políticos por excelência, mas não são compreendidos assim pelos teóricos.

Ademais, a sujeição da mulher só pode ter fim na queda de todo o patriarcalismo, o que só se pode dar através da deslegitimação dos contratos social e sexual.

Engana-se porém quem crê que, tal qual o contrato social foi criado por uma comunidade de homens, o contrato sexual foi ratificado pela comunidade de mulheres. Em verdade, “As mulheres são o objeto do contrato” (PATEMAN, 1993, p. 25), o que significa dizer que o contrato sexual realizou-se também sem a participação das mulheres, somente entre os homens. Sobre isso Carole Pateman afirma:

(...) enfatizar que a dominação patriarcal surge de um contrato não implica pressupor que as mulheres simplesmente aceitaram a sua condição. Ao contrário, a compreensão de como o contrato é apresentado como liberdade e antipatriarcalismo, como é um importante mecanismo através do qual o direito sexual é renovado e mantido, só é possível porque as mulheres (e alguns homens) têm resistido e criticado as relações patriarcais desde o século XVII. (1993, p. 34)

Algumas implicações práticas podem ser tiradas da teoria de que concomitante ao contrato social foi gerado um contrato sexual, e que ambos possuem sua fonte em uma espécie de patriarcalismo fraternal. A principal delas é constatar como o Estado e as instituições jurídico-políticas são dimensões do patriarcado moderno e que, conseqüentemente, reiteram a subordinação feminina sob diversos aspectos. É certo que as reivindicações feministas desde o século XVII têm mitigado a amplidão do patriarcado moderno e amenizado a subordinação feminina, especialmente desde as reivindicações das feministas liberais (participantes da primeira onda do feminismo) por igualdade formal. No entanto, a luta por igualdade formal, em detrimento de parte da lógica contratualista, é insuficiente para garantir a autonomia feminina. Explica Encarna González:

As mudanças nas sociedades liberais dos séculos XIX e XX levantaram a questão da subordinação da mulher como um problema que poderia ser superado ampliando a igualdade formal para todos os indivíduos. No entanto, estas alterações não têm comportado na maioria dos casos uma alteração substancial da dicotomia público-privado, nem dos pressupostos sobre os quais repousa a cultura jurídica e política liberais.⁶⁷ (2003, p. 188)

É certo que com os avanços conseguidos com muito esforço pelo movimento feminista, as mulheres foram incorporadas ao modelo de cidadania atualmente existente, ao menos no que remete à igualdade formal de direitos. Contudo, a exclusão das mulheres do espaço público vai muito além da sua participação em algumas atividades, tal qual sua

⁶⁷ No original: “(...) los cambios en las sociedades liberales de los siglos XIX y el XX plantearon el problema de la subordinación de las mujeres como una cuestión que se podía solventar ampliando la igualdad formal para todos los individuos. Sin embargo, estos cambios no han comportado en la mayoría de los casos una alteración sustancial de la dicotomía público-privado, ni de las presunciones sobre las cuales reposa la cultura jurídica y política liberal”.

inserção no mercado de trabalho. O fato de a mulher ser hoje mão de obra indispensável para o capitalismo não importa dizer que ela seja parte indispensável da esfera pública. Certos problemas de ordem prática, tal qual a desigualdade salarial entre homens e mulheres e estas estarem relegadas a trabalhos precários, revelam a subcidadania que as mulheres têm de lidar cotidianamente. Essas circunstâncias demonstram a persistente sobrevivência do contrato sexual e do patriarcado fraternal nas questões de nível pragmática, de modo que a dicotomia público-privado continua a constituir uma distinção de ordem sexual, privilegiando o espaço público masculinizado e desprestigiando o espaço privado feminizado.

A teoria política feminista não é a primeira das teorias a interpretar o poder político como que exercido por uma determinada classe e reivindicar a democratização desse tipo de poder. Nesse ponto, as reivindicações para a radical democratização do poder político assemelham-se à interpretação marxista de que o Estado está a serviço dos interesses da classe burguesa e, a menos que o modo de produção capitalista seja derrotado e dele decorra o regime socialista, a natureza do Estado será sempre de manter os interesses da classe dominante.

Porém, a teoria feminista é relevante porque levanta um problema inédito na teoria política: o problema da sujeição das mulheres e do patriarcado, como escrito acima: a problemática “do governo da mulher pelo homem” (PATEMAN, 1989, p.2). Os escritos dos mais famosos teóricos políticos da modernidade ignoram esse tipo de exercício político, não compreendendo que problemas como o casamento e o aborto são também questões de caráter político, porquanto se refira à sujeição da mulher em uma sociedade patriarcal. Esse trabalho tem sido desenvolvido eficazmente pela Teoria Política Feminista, a qual prossegue enfrentando os diversos meios de instauração do patriarcado.

3 A CIDADANIA NO CONTEXTO FEMINISTA: DO UNIVERSAL AO DIFERENCIADO

Entre as manhãs dispensadas numa cozinha, as tardes utilizadas para a limpeza doméstica e as noites cansativas em que se envidam esforços para o cuidado com as crianças e/ou enfermos – além de grande parte do seu tempo o qual algumas têm que dedicar às obrigações matrimoniais –, a vida das mulheres, muitas vezes, acaba por se findar sem que tenha existido qualquer acontecimento digno de nota. Para Carole Pateman, esse acontecimento pode ser explicado do ponto de vista da Teoria Política, e decorre do lugar imposto às mulheres quando da assinatura do contrato originário.

O desenvolvimento do conceito de cidadania nas últimas décadas tem possibilitado o avanço de pesquisas em diversos campos intersticiais das Ciências Humanas, desde o Direito à Sociologia. A recente teoria feminista tem resgatado a essencialidade da participação política feminina nos processos decisórios que o diz respeito. Nesse âmbito, a luta do feminismo tem se caracterizado pela demanda de reconhecimento das mulheres como sujeito político.

A Teoria Política Feminista, ao revisar as teses contratualistas, conseguiu eficazmente identificar uma origem moderna para a resistência da esfera pública ao acolhimento das mulheres. O feminismo, assim, tem se tornado uma perspectiva política crítica ao conceito de cidadania. Mas, não de toda a cidadania. Isso porque, em termos de história da Ciência Política, a cidadania tem sido sempre entendida como a categoria política central da democracia, que garante a legitimidade desta. Aí, a cidadania tem significado um conjunto de direitos e, esporadicamente, de obrigações estendidos a todos sem qualquer distinção de classe social, gênero, orientação sexual, raça, etc; e parece preconizar o tratamento igualitário de todas as pessoas. A esse modelo dá-se o nome de *cidadania universal* e ele tem guiado o espectro jurídico-político da modernidade pelo menos desde as Revoluções Liberais dos séculos XVII e XVIII, de modo que perpetrou a totalidade das instituições políticas hodiernas.

O contrato originário, contudo, é o espeque moderno da cidadania universal. Em específico, é uma crítica a esse modelo que, baseando-se na diferença sexual, uma grande parte da teoria política feminista tem levado a cabo. Essa crítica advém especialmente de autoras estadunidenses, críticas do modelo político em que vivem, e que escreveram suas

obras a partir dos anos 1980. Nessa corrente, insere-se Carole Pateman, mas também tantas outras autoras já consagradas como Anne Philips, Iris Young e Nancy Fraser.

Segundo esse ponto de vista, a dificuldade de inserção das mulheres na política deve-se, mormente, ao seu não reconhecimento enquanto sujeitos repletos de idiosincrasias. Por isso, consoante Michelle Perrot: “O feminismo entre nós continuaria a ser um fato ‘social’, não político. A ideia de que a política não é assunto das mulheres, que aí elas não estão em seu lugar, permanece enraizada, até muito recentemente, nas opiniões dos dois sexos” (PERROT, 1988, p. 184). É nesse sentido que o conceito de “cidadania diferenciada” vem propor um novo modelo político que possibilite o acomodamento do gênero feminino na esfera pública, possibilitando uma intervenção efetiva da mulher nesse âmbito.

Ao não poderem ter acesso a uma comunidade política que os protegesse ou representasse – ou, sendo mais exigente, que elas possuíssem reconhecimento como unidade do humano para que representassem a si mesmos –, foram despidas de qualquer possibilidade de ação e opinião. Entretanto, é o fazer (ação) e o falar (discurso) que caracteriza a essência da cidadania e da ação política (ARENDDT, 2009)⁶⁸.

O pensamento político normativo contemporâneo, dessa forma, possui uma perspectiva de cidadania a qual, tratando todos da mesma maneira, transcende as idiosincrasias de cada segmento social, ignorando as diferenças existenciais entre os diversos grupos humanos. A cidadania universal, no entanto, ao transcender as particularidades e as diferenças, crê que todos os indivíduos possuem igual poder de ação e discurso, o que é, ao ponto de vista da estética social, uma falácia. Diversos grupos sociais, hodiernamente, reivindicam políticas específicas que possibilitem incluir seus integrantes no jogo político estabelecido, desafiando a concepção de cidadania genérica. As mulheres, negros e pobres tendem a participar menos e ter seus interesses menos representados que os homens, brancos e ricos, sobremaneira. É nesse sentido que Iris Marion Young, teórica política feminista, propõe outro modelo de cidadania, o qual visa ascender à igualdade política indivíduos anteriormente discriminados: a cidadania diferenciada.

Pode-se narrar diversas outras situações que, politicamente, representam a satisfação de direitos específicos a grupos sociais que, até pouco tempo atrás, eram invisíveis e/ou

⁶⁸ “A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato de livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem.” (ARENDDT, 1989, p. 330)

marginalizados. É o que acontece com indígenas, povo negro, povo cigano, migrantes, etc. Esses fatos representam claramente uma mudança paradigmática na esfera política em escala global, que cada dia mais tem verificado o surgimento de movimentos que exigem seus direitos específicos atendidos, ou que direitos universais sejam aplicados a grupos humanos ainda invisibilizados.

Essas mutações da esfera política repercutem sobretudo no conceito de cidadania que estrutura o pensamento político vigente. Novas demandas sociais têm impulsionado a reestruturação da teoria política normativa da qual o ocidente moderno é fruto: o liberalismo. Categorias teóricas essenciais dentro do pensamento político tradicional, tais como os conceitos de “justiça” e “cidadania”, vêm remodelando-se desde meados do século passado a fim de adequar-se a novas necessidades sociais. Esses conceitos-chaves, que antes possuíam seus limites bem definidos, ganharam novo fôlego especialmente com novas correntes teóricas que surgiram em finais do século passado, em especial o comunitarismo e o feminismo (KYMLICKA, 2006).

Compreender a perspectiva feminista de cidadania é tanto criticar a natureza patriarcal do poder político vigente quanto buscar lançar mão de um novo modelo de participação política que interpreta a mulher como sujeito social e incorpora em si não só as diferenças de gênero, contudo outras diferenças sociais, tais como raça, cor e origem étnica.

3.1 Cidadania, identidade e reconhecimento

Cidadania é um conceito vital para a legitimação do conjunto de normas jurídicas, possui longa extensão histórica na teoria política ocidental e sua origem encontra-se em duas diferentes tradições: a grega e a romana. Essa categoria consegue unir diferentes reivindicações, conforme a raiz histórica a que se deseja filiar. No caso da tradição grega, a cidadania está associada ao seu viés mais político (de participação e pertencimento), enquanto que no segundo, o de origem latina, relaciona-se mais intimamente com o cunho jurídico (na ordem da justiça) que a cidadania reivindica (CORTINA, 1997). Por isso que, modernamente, a cidadania tem sido traduzida tanto como o “direito a ter direitos” (ARENDDT, 1989) quanto uma obrigação política (um dever). Assim, a cidadania carrega consigo o dever moral⁶⁹ (a que

⁶⁹ Consoante Seyla Benhabib (2005, p. 51): “Este direito e o dever que nos impõe são ‘morais’ no sentido kantiano do termo, porque nos preocupamos com os seres humanos enquanto tais, transcendendo assim toda afiliação cultural, religiosa e lingüística, e tudo o que nos distingue uns dos outros” – no original: “Este derecho

atribui o *status* de direito) de reconhecer o outro como membro de uma comunidade humana. Ser membro de uma comunidade, por sua vez, significa estar apto para a construção desta mesma comunidade, sendo por ela representado. Nesse âmbito, político por excelência, a cidadania é outrossim identificada como um conjunto de direitos atribuídos e historicamente conquistados que garantem ao indivíduo sua participação ativa na condução dos negócios públicos⁷⁰. Por isso, deve-se tomar o cuidado de diferenciar a cidadania sob dois aspectos (ambos já pacíficos na literatura sobre o tema): a cidadania como condição ou estatuto legal (um conjunto de direitos) e a cidadania como o exercício da civilidade (um conjunto de responsabilidades). Em alguns momentos, uma ou outra perspectiva tenderá a ser privilegiada, posto que na dimensão pública ambas são igualmente significativas, bem como interdependentes.

Essa característica do conceito de cidadania, a de conseguir conjugar dois reclames tão caros às atuais formas de manifestação política, é a grande responsável por seu renascimento nos tempos recentes. Sobre isso, afirmam Kymlicka e Norman (1994, p. 257, tradução nossa):

Tem existido uma explosão de interesse no conceito de cidadania entre os teóricos políticos. Em 1978, poderia ser anunciado confiadamente que “o conceito de cidadania há passado de moda entre os pensadores políticos” (van Gunsteren, 1978, p. 9). Quinze anos mais tarde, cidadania tem se tornado a “palavra da moda” entre pensadores de todos os lados do espectro político (Heater, 1990, p. 293; Vogel y Moran, 1991, p x).

Há uma série de razões para esse renovado interesse na cidadania nos anos 1990. Ao nível da teoria, é uma evolução natural no discurso político porque o conceito de cidadania parece integrar as demandas por justiça e pertencimento comunitário – os conceitos-chaves na filosofia política nos anos 1970 e 1980, respectivamente. Cidadania está intimamente ligada à ideia de direitos individuais, por um lado, e ao vínculo com uma comunidade particular, por outro.⁷¹⁷²

y el deber que nos impone son ‘morales’ en el sentido kantiano del término, porque nos conciernen a los seres humanos como tales, trascendiendo así toda afiliación cultural, religiosa y lingüística y todo lo que nos distingue al uno del otro”.

⁷⁰ Esse salto teórico do conceito de cidadania como um reconhecimento que proporciona gozo de direitos para a cidadania como um conjunto de direitos que garanta ao indivíduo a participação efetiva na condução dos negócios públicos de sua comunidade política aparece bastante evidentemente em *A Condição Humana*, quando Hannah Arendt trabalha o conceito de *vita activa*.

⁷¹ As referências utilizadas por Kymlicka e Norman são: Van Gunsteren, Herman. “Notes towards a Theory of Citizenship”, in F. Dallmayr (comp.), *From Contract to Community*, Marcel Decker, 1978; Heater, Derek, *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*, Londres, Longman, 1990; Vogel, Ursula y Moran, Michael, *The Frontiers of Citizenship*, Nueva York, St. Martin's Press, 1991.

⁷² No original: “There has been an explosion of interest in the concept of citizenship among political theorists. In 1978, it could be confidently stated that “the concept of citizenship has gone out of fashion among political thinkers” (van Gunsteren 1978, p. 9). Fifteen years later, citizenship has become “the buzz word” among thinkers on all points of the political spectrum (Heater 1990, p. 293; Vogel and Moran 1991, p. X).”

“There are a number of reasons for this renewed interest in citizenship in the 1990s. At the level of theory, it is a natural evolution in the political discourse because the concept of citizenship seems to integrate the demands of justice and community membership - the central concept of political philosophy in the 1970s and 1980s,

A cidadania é, talvez, o mais importante conceito dentro de uma interpretação metodológica da democracia e constitui um verdadeiro problema quando confrontados o que se entendia por cidadania originalmente e sua acepção na prática política desde a modernidade. Nas democracias representativas modernas, a cidadania é comumente resumida à humilde potência de votar e ser votado, perdendo toda a carga positiva que incorporava esse conceito na democracia grega clássica.

Com grande esforço, teóricos políticos da segunda metade do século passado têm redefinido o conteúdo e os limites da cidadania. Muitos dos quais, remontam à teoria política helênica e latina para uma anamnese do conceito. A cidadania é intrínseca à democracia e apenas nela pode existir, visto que o seu próprio nascimento está ligado à instalação da democracia grega no período arcaico e à consolidação de um modo de ser cidadão, que pressupõe uma série de virtudes cívicas. Ao mesmo passo, parece a cidadania não ser capaz de sobreviver na democracia liberal-representativa, posto que nas democracias modernas, os espaços de participação são raros e, se existem, “as regras do jogo” apenas permitem o mínimo de participação. O problema é posto da seguinte forma:

O conceito de cidadania é constitutivo do conceito de democracia. Precisamente, a democracia supõe o governo de todos os cidadãos; para o qual não é possível pensar um termo sem repassar o outro. Entretanto, atualmente, o conceito hegemônico de cidadania encontra-se configurado pelos pressupostos filosóficos da teoria política liberal em grau muito maior que pelos postulados da teoria da democracia. A consequência é que a noção de cidadania encontra-se imbuída da carga ideológica do liberalismo político e, em troca, padece de muitas premissas democráticas.⁷³ (VÁZQUEZ, 2010, pp. 143-144, tradução nossa)

A termos do que até aqui foi exposto, tanto do ponto de vista histórico quanto teórico, cabe lembrar que a democracia é uma instituição antiga, enquanto que o liberalismo é uma ideologia moderna. Portanto, trata-se de objetos distintos, de modo que esses assumem princípios diversos. Enquanto o liberalismo preocupa-se com a limitação do poder político⁷⁴, de modo a proteger o indivíduo proprietário dos excessos do Estado (tal que expresso na teoria política lockeana), a democracia investiga meios para distribuir eficientemente o exercício desse poder (VÁZQUEZ, 2010, p. 144, tradução nossa). Assim, quando se fala de

respectively. Citizenship is intimately linked to ideas of individual entitlement on the one hand and of attachment to a particular community on the other.”

⁷³ No original: “El concepto de ciudadanía es constitutivo del concepto de democracia. Precisamente, la democracia supone el gobierno de todos los ciudadanos; por lo que no es posible pensar un término sin repasar el otro. Sin embargo, actualmente, el concepto hegemónico de ciudadanía se encuentra configurado por los presupuestos filosóficos de la teoría política liberal en mucho mayor grado que por los postulados de la teoría de la democracia. La consecuencia es que la noción de ciudadanía se encuentra imbuida de la carga ideológica del liberalismo político y, en cambio, adolece de muchas de las premisas democráticas.”

⁷⁴ “O liberalismo é a doutrina do Estado limitado tanto com respeito aos seus poderes quanto às suas funções” (BOBBIO, 2000, p. 17).

democracia moderna (democracia liberal), embora o sentido do termo “democracia” não tenha sido alterado, trata-se de uma forma política distinta de como existia na antiguidade, ao menos em termos do modo de vivenciar a democracia.

De toda sorte, como já apontado, o conceito liberal de cidadania: “Propõe uma racionalidade (e uma razão) universal, pelo que se apresenta como monocultural. O único sujeito de direito é o indivíduo, e como pertencendo a uma comunidade política nacional constituída como Estado”⁷⁵ (VÁZQUEZ, 2010, p. 145, tradução nossa). Dessa forma, “os conceitos de diversidade cultural e pluralismo cultural se mal acomodam com a democracia liberal”⁷⁶ (VÁZQUEZ, 2010, p. 148, tradução nossa).

As dificuldades do liberalismo, nesse sentido, são apontadas até mesmo internamente por autores mais críticos quanto aos pressupostos liberais, os quais adotam uma vertente liberal mais simpática às causas sociais. É o caso de Will Kymlicka e Michael Walzer, expoentes do liberalismo igualitário. Walzer (2008, p. X-XI) está pronto para assumir que a vida associativa:

(...) não é obra daquele herói liberal, do indivíduo autônomo que escolhe suas filiações e se move livremente de um grupo a outro na sociedade civil. Em vez disso, a maioria de nós nasceu ou descobriu-se no que bem poderiam ser os grupos mais importantes aos quais pertencemos – as comunidades culturais e religiosas, nacionais e linguísticas nas quais cultivamos não apenas nossa identidade, mas também nosso caráter, e cujos valores transmitimos a nossos filhos (sem consultá-los).

Historicamente, o liberalismo político tem-se desenvolvido à margem das teorias sociológicas e da psicologia social, o que o tem impedido de observar o ser social com a devida complexidade, passando despercebido quanto a dados fundamentais tais como a diferença entre os agentes sociais e o sistema de exploração-opressão que permeia as relações socialmente estabelecidas. Está aí um erro essencial do liberalismo político: a insistente permanência da concepção de que o ser humano é um indivíduo autônomo e universal, isto é, de um sujeito sem paixões e que se associa voluntariamente a todas as instituições sociais. Por isso, à pergunta: “Será realmente possível imaginar indivíduos sem nenhuma espécie de laços involuntários, livres de toda restrição de classe, etnia, religião, raça ou sexo, sem identidade, totalmente livres?” (WALZER, 2010, p. 23). A resposta para Walzer é, evidentemente, que

⁷⁵ No original: “Propone una racionalidade (y una razón) universal, por lo que se presenta como monocultural. El único sujeto de derecho es el individuo, y en tanto pertenezca a una comunidad política nacional constituída como Estado”.

⁷⁶ No original: “los conceptos de diversidad cultural y de pluralismo cultural se mal acomodan con la democracia liberal.”

não. Não se nasce livre, como prometem as declarações de direitos. Porque não se nasce livre, também não se nasce igual.

Mas, deve-se concordar que nem todas as associações humanas são coercitivas e involuntárias, posto que o ser humano não é um mero autômato. Dessa forma, elas são “parcialmente involuntárias, já que é possível sair das diferentes associações (embora difícil, às vezes)” (WALZER, 2010, p. 30). E, por isso: “a liberdade individual é restringida pelas realidades da vida em comum” (WALZER, 2010, p. 31). A passagem de uma concepção de indivíduo autônomo e universal para um indivíduo reconhecido suas limitações e socialmente localizado tem sido essencial para o liberalismo tornar-se mais igualitário; bem como, distanciando-se de suas origens contratualistas clássicas, para dar visibilidade a sujeitos antes excluídos do princípio de igualdade política. Do ponto de vista da cidadania, este salto tem sido essencial, posto que: “ter direitos depende de receber um tipo especial de reconhecimento e aceitação social, ou seja, a condição jurídica dentro de uma comunidade política particular em concreto”⁷⁷ (*apud* BENHABIB, 2005, p. 50, tradução nossa).

Em um mundo repleto de identidades diversas, insistir na ficção do contrato social e na igualdade política universal proposta pelo liberalismo, é recair na descrição proposta por Carla Lonzi (2004, p. 8, tradução nossa):

O mundo da igualdade é o mundo da trapaça legalizada, do unidimensional; o mundo da diferença é o mundo em que o terrorismo depõe as armas e a trapaça cede ao respeito da variedade, multiplicidade da vida. A igualdade entre os sexos é a roupage com que se disfarça hoje a inferioridade da mulher.⁷⁸

A reflexão sobre a igualdade e a diferença tem sido o norte da crítica feminista à teoria política moderna desde o surgimento do feminismo enquanto uma práxis política – o qual, como visto, tem sua origem nos próprios ideais liberais e iluministas. Nesse ponto em específico, o liberalismo foi útil para o feminismo a partir do momento em que este encontrou na “linguagem dos direitos” (ELSHTAIN, 1997, p. 114), favorecida pelas ideias liberais, um mecanismo que possibilitasse às feministas agir contra o patriarcado, reivindicando exatamente os direitos inalienáveis à liberdade e igualdade, precípuos do feminismo. A intenção da práxis feminista, nesse sentido, tem sido o de corrigir e ampliar a experiência democrática (VALCÁRCEL, 2001, p. 8), através de uma problematização do conceito de

⁷⁷ No original: “tener derechos depende de recibir un tipo especial de reconocimiento y aceptación social, es decir, la condición jurídica dentro de una comunidad política particular concreta”.

⁷⁸ No original: “El mundo de la igualdad es el mundo de la superchería legalizada, de lo unidimensional; el mundo de la diferencia es el mundo en el que el terrorismo depone las armas y la superchería cede al respeto de la variedad y multiplicidad de la vida. La igualdad entre los sexos es el ropaje con el que se disfraza hoy la inferioridad de la mujer.”

igualdade a partir da óptica do reconhecimento⁷⁹. Com esse propósito, nenhuma diferença que haja nas formas de ser mulher e ser homem pode justificar a desigualdade e a negação da cidadania (ou subcidadania) das mulheres. O feminismo tornou-se, assim, um dos mais importantes instrumentos de renovação dos espaços jurídico e político contemporâneos, referentes à cidadania. Dessa forma, é preciso enxergar o feminismo também como uma visão de mundo (MATOS, 2013, p. 142), uma perspectiva teórica que tem contribuído profundamente para o questionamento das situações de opressões que as mulheres vivem. Os debates levantados pelo feminismo têm dado subsídio, *mutatis mutandis*, para que outros grupos em situação de desprestígio reivindiquem justiça social com base nos pressupostos levantados pelo feminismo.

O tema da justiça social⁸⁰, deveras, assumiu um projeto político central para o feminismo, e que serviu de mote para outros movimentos sociais. Em termos de uma crítica feminista à desigualdade de gênero a partir da perspectiva também de justiça social⁸¹, a autora que conquistou destaque foi Nancy Fraser. Usando-se de uma concepção feminista crítica do essencialismo e do sujeito universal – herdada da trajetória feminista já citada ao longo deste trabalho e da perspectiva pós-estruturalista de desfragmentação do sujeito (HALL, 2006; SCOTT, 1999) –, ela parte da concepção de que os sujeitos encontram-se posicionados diferentemente na estrutura social (em situação hierárquica) em virtude de suas identidades coletivas, e que a luta pelo reconhecimento das identidades tornou-se a principal forma de conflito político no final do século XX, tomando o lugar das reivindicações socialistas pela redistribuição de bens e riquezas na sociedade de classes, características da maior parte desse século. Com a decadência das ideias socialistas e dos movimentos trabalhistas após o fim da

⁷⁹ “‘Reconhecer’ significa ‘conhecer como’, a saber, conhecer de acordo *com um esquema a priori* dentro do qual se subsume o que se conhece.” (AMORÓS, 2000, p. 53, grifo da autoria, tradução nossa). No original: “‘Reconocer’ significa ‘conocer como’, es decir, conocer de acuerdo *con un esquema a priori* dentro del cual se subsume lo que se conoce.”

⁸⁰ Ao se perguntar sobre as implicações para a filosofia política das reivindicações de movimentos sociais baseadas em grupo, Iris Young (1990, p. 3, tradução nossa) argumenta que “Justiça é o tema principal da filosofia política. Essas questões são, portanto, inseparáveis das perguntas sobre justiça. Qual conceito de justiça social fazem estes novos movimentos sociais implicitamente apelar, e como eles enfrentam ou modificam concepções tradicionais de justiça?” – No original: “Justice is the primary subject of political philosophy. These questions are thus inseparable from questions about justice. What conception of social justice do these new social movements implicitly appeal to, and how do they confront or modify traditional conceptions of justice?”. Essa resposta será desenvolvida aqui, com base em categorias desenvolvidas especialmente por Nancy Fraser e pela própria Iris Young.

⁸¹ Marlise Matos (2013, p. 145) bem contextualiza a relação entre feminismo e justiça social: “A justiça é tradicionalmente concebida como uma ‘virtude’ ou ‘norma’ através da qual todos recebem (ou deveriam receber) aquilo que merecem. Para além das especificidades teóricas, praticamente todas as teorias da justiça preconizam uma distribuição moralmente apropriada e normativamente orientada dos benefícios e custos sociais, das recompensas e punições, do status e da voz em distintos contextos sociais. Nesse sentido, a contribuição do feminismo foi a de ressaltar o fato de que a o status/condição das mulheres traz questões cruciais aos debates sobre justiça, sendo imprescindível a politização das diferenças sexuais.”

URSS e a queda do muro de Berlim, surgiu em seus lugares um forte discurso culturalista por reconhecimento. Um discurso que é novo em sua amplitude, mais do que em suas demandas, posto que agora se encontra difundido em escala muito maior. Esse novo espectro político está centrado em noções tais como as de “identidade”, “diferença” e “reconhecimento”, as quais não eram discutidas até o advento recente de um modo de fazer política voltado para a pluralidade de identidades⁸².

De algum tempo pra cá, as forças políticas progressistas dividiram-se em dois campos. De um lado, encontram-se os proponentes da “redistribuição”. Apoiando-se em antigas tradições de organizações igualitárias, trabalhistas e socialistas, atores políticos alinhados a essa orientação buscam uma alocação mais justa de recursos e bens. No outro lado, estão os proponentes do “reconhecimento”. Apoiando-se em novas visões de uma sociedade “amigável às diferenças”, eles procuram um mundo em que a assimilação às normas da maioria ou da cultura dominante não é mais o preço do respeito igualitário. Membros do primeiro campo esperam redistribuir a riqueza. (FRASER, 2007, p. 101-102)

O atual imaginário político, assim, segue no sentido do escrito por Carla Lonzi, no qual emerge um conceito de igualdade com outras preocupações além da redistribuição de bens. O reconhecimento das diferenças (típico da era pós-socialista⁸³) tornou-se uma bandeira necessária para diversos grupos sociais, os quais incorporam reivindicações de raça, gênero, sexualidade, etnia, etc. A luta por reconhecimento, assim, possui um caráter distinto das manifestações sociais que almejam a redistribuição, de modo a simular um “dilema”. Sobre isso, explica Nancy Fraser (2007, p. 102-103):

Alguns proponentes da redistribuição entendem as reivindicações de reconhecimento das diferenças como uma “falsa consciência”, um obstáculo ao alcance da justiça social. Inversamente, alguns proponentes do reconhecimento rejeitam as políticas redistributivas por fazerem parte de um materialismo fora de moda que não consegue articular nem desafiar as principais experiências de

⁸² O surgimento de uma “política de identidade” está diretamente relacionado à desfragmentação do sujeito moderno, ou seja, à concepção de que os indivíduos possuem posições sociais distintas conforme as identidades políticas que expressam. Com o surgimento cada vez maior de movimentos sociais que reivindicam direitos específicos dessas identidades, surgiu um novo espectro político apoiado na identidade como uma categoria política fundamental, como explana Stuart Hall (2006, p. 45, grifo do autor): “Cada movimento apelava para a *identidade* social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constitui o nascimento histórico do que vem a ser conhecido como a *política de identidade* – uma identidade para cada movimento.”

⁸³ “A orientação redistributiva tem uma linhagem filosófica distinta, já que as reivindicações redistributivas igualitárias forneceram o caso paradigmático para a maior parte da teorização sobre justiça social nos últimos 150 anos. A orientação do reconhecimento recentemente atraiu os filósofos políticos e, alguns entre eles, têm buscado desenvolver um novo paradigma normativo que coloca o reconhecimento em seu centro.” (FRASER, 2007, p. 102). Relato semelhante sobre o surgimento de um novo imaginário político baseado em uma luta por reconhecimento das diferenças, do ponto de vista das políticas de identidade, encontra-se em Stuart Hall (2006, p. 9): “Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais”.

injustiça. Nesses casos, realmente estamos diante de uma escolha: redistribuição ou reconhecimento?

Partindo dessa exposição, o projeto teórico de Nancy Fraser é o de conseguir relacionar, em termos de teoria política, os conceitos de redistribuição e reconhecimento, a fim de descrever as demandas políticas contemporâneas. Para a autora, a relação entre essas formas de justiça constituem um falso dilema. E, por isso, ambos os ideais focados na igualdade como redistribuição de bens e como reconhecimento das diferenças, entretanto, não se anulam, mas se complementam, e estão relacionados a uma ampliação do conceito de justiça social. Trata-se, segundo palavras da autora, de “conceituar reconhecimento cultural e igualdade social de forma a que sustentem um ao outro, ao invés de se aniquilarem” (FRASER, 1997, p. 12). Aí, a autora empreende uma clara divisão entre o ser material (ou econômico) e o ser simbólico (ou cultural), atribuindo à redistribuição o primeiro sentido e ao reconhecimento o segundo, e compreende, outrossim, a necessidade de articular as dimensões material e simbólica nas lutas sociais. Na prática social, não se podem ser efetivamente compreendidas as questões culturais sem analisar conjuntamente as questões econômicas, posto que ambas estão relacionadas.

Veja o caso do homem branco, trabalhador industrial especializado, que fica desempregado, em virtude do fechamento da fábrica em que trabalha, devido a uma fusão corporativa especulativa. Nesse caso, a injustiça de má distribuição tem pouco a ver com o não reconhecimento. Ela é muito mais consequência de imperativos intrínsecos a uma ordem de relações econômicas especializadas cuja *raison d'être* é a acumulação de lucros. (FRASER, 2007, p. 117)

Dessa maneira, segundo Nancy Fraser, o imaginário político contemporâneo tanto deve lutar contra a desigualdade do ponto de vista econômico quanto contra a dominação cultural, que está ligada à hegemonia de padrões de representação, interpretação e comunicação, e age através da submissão “a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura”⁸⁴ (FRASER, 1997, p. 14, tradução nossa), bem como contra o ocultamento e o desrespeito às diferenças⁸⁵. Ao contrário do que há sido tendente desde o início da “era pós-socialista”, o alerta da autora é no sentido de que os movimentos e teorias sociais não possam ser colonizados apenas pelo discurso da categoria simbólica do reconhecimento, ocultando a outra face da opressão, a qual é oriunda de estrutura político-

⁸⁴ No original: “to patterns of interpretation and communication that are associated with another culture”.

⁸⁵ Em termos de prática política, Nancy Fraser (2007, p. 102) esclarece a diferença: “Membros do primeiro campo [a redistribuição] esperam redistribuir a riqueza dos ricos para os pobres, do Norte para o Sul, e dos proprietários para os trabalhadores. Membros do segundo [o reconhecimento], ao contrário, buscam o reconhecimento das distintas perspectivas das minorias étnicas, ‘raciais’ e sexuais, bem como a diferença de gênero.”

econômica que gera desigualdades, posto que os projetos políticos emancipatórios totais têm recuado desde os anos 1989. É nesse sentido bivalente de justiça que, até aqui, foi alvo de preocupação este trabalho; porquanto às mulheres, dentro da cosmovisão liberal-patriarcal, não tenha sido dada a oportunidade do reconhecimento como indivíduos plenos de cidadania.

Para atingir a igualdade, assim, necessita-se de “remédios” – para utilizar os termos de Nancy Fraser. Remédios distintos para atingir a redistribuição e o reconhecimento, posto que ambos os paradigmas assumem concepções diferentes de injustiça. Enquanto a redistribuição exige uma reestruturação político-econômica⁸⁶ (a exemplo de como o marxismo põe aí a necessidade de o proletariado conquistar os aparelhos de Estado para redistribuir os bens sociais), o reconhecimento (que está no âmbito da cultura) pede uma alteração nos padrões sociais de interpretação e avaliação, isto é, uma mudança na estrutura cultural valorativa (o que pode ser facilmente representado pelos reclames da população LGBT de demandas por reconhecimento de direitos básicos, como a luta pelo casamento de pessoas do mesmo gênero).

A distinção entre remédios de redistribuição e reconhecimento, contudo, é meramente analítica, posto que os remédios de redistribuição exigem uma concepção de reconhecimento que garanta sua ação, e vice-versa (FRASER, 1997, p. 15). De modo que, não com pouca frequência, diversas demandas exigem tanto a redistribuição dos bens sociais quanto o reconhecimento de uma diferença, o que ocorre com o gênero, a sexualidade, a raça, etc.

Do ponto de vista do gênero, este se construiu tanto como um princípio da estrutura político-econômica (através da divisão sexual do trabalho⁸⁷, que imputa o trabalho produtivo

⁸⁶ “(...) o paradigma da distribuição não só pode englobar orientações políticas centradas na classe social, como o liberalismo do *New Deal*, a social-democracia e o socialismo, mas também as formas de feminismo e antirracismo que consideram a transformação ou a reforma sócio-econômica como a solução da injustiça de gênero e étnico-racial.” (FRASER, 2008, p. 86, tradução nossa). No original: “(...) el paradigma de la redistribución no sólo puede englobar orientaciones políticas centradas en la clase social, como el liberalismo del *New Deal*, la socialdemocracia y el socialismo, sino también las formas de feminismo y antirracismo que consideran la transformación o la reforma socioeconómica como la solución de la injusticia de género y étnico-racial.”

⁸⁷ A preocupação com a divisão sexual do trabalho foi sobretudo alvo da tradição do feminismo socialista, e remete à análise realizada por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e o Estado*, tratando-se da primeira contribuição do socialismo científico para os estudos sobre a sujeição da mulher. Inspirado em anotações marxistas e em observações antropológicas da época (especialmente nos estudos de Lewis Morgan sobre parentesco), Engels lançou nessa obra as premissas básicas do marxismo acerca da desigualdade de gênero. Se, consoante afirma o materialismo histórico, a estrutura social encontra-se formada sobre a base econômica do modo de produção, isto é, da forma como se realiza a produção dos meios de existência, de modo que toda desigualdade é daí advinda, a dominação do homem sobre a mulher também há de ser uma dominação do tipo econômica. É assim que, para Engels (2000, p. 80): “A família individual moderna está baseada na escravidão doméstica, transparente ou dissimulada, da mulher (...) é o homem que, na maioria dos casos, tem de ser o suporte, o sustento da família, pelo menos nas classes possuidoras, e isso lhe dá uma posição de dominador que não precisa de nenhum privilégio legal específico. Na família, o homem é o burguês e a mulher representa o proletariado”.

remunerado ao homem e o trabalho reprodutivo não remunerado à mulher) quanto uma forma de dominação cultural (que impede a mulher da efetivação de direitos básicos, tais como a exclusão ou marginalização no processo de tomada de decisões na esfera pública, com base em valores culturalmente estabelecidos). Destarte, a exploração político-econômica que fornece esboço para a divisão sexual do trabalho e a dominação realizada pelo androcentrismo (o que seja, as normas sociais que privilegiam as características que se associam à masculinidade) constituem diferentes formas de expressão do patriarcado⁸⁸, as quais podem ser analiticamente separadas. As soluções (ou os remédios) para ambos, por isso, são de naturezas distintas, exigindo concomitantemente redistribuição e reconhecimento. É realidade, porém, que o movimento feminista (assim como os demais movimentos identitários) tem se debruçado, mormente, sobre as reivindicações por reconhecimento, dando ênfase ao fato de que o reconhecimento das diferenças de gênero é o remédio para a dominação masculina. No âmbito da teoria feminista, tem sido recorrente essa mesma lógica por parte daqueles grupos que entendem o gênero como uma identidade cultural. Esse é um fenômeno perigoso, porquanto se olvide o caráter redistributivo necessário para a realização da justiça social e a equidade de gênero. Nas palavras de Nancy Fraser (2008, p. 84): “Esta situação exemplifica um fenômeno mais geral: o distanciamento generalizado da política cultural em relação à política social e o da política da diferença em relação à política de igualdade”. Esse aspecto, vale reiterar, não é apenas próprio do gênero, mas também de outros movimentos identitários.

Nancy Fraser rompe, todavia, com o paradigma comum de reconhecimento das identidades, posto que acredita não ser a identidade cultural específica de um grupo que demande reconhecimento – como esse modelo exige. Para a autora, o que deve ser preservado em um paradigma de justiça por reconhecimento é mais do que a identidade de um grupo, consoante afirma:

⁸⁸ Essa perspectiva complexa pode ser logo comparada à análise do patriarcado realizada pela autora brasileira Heleieth Saffioti. Segundo esta autora, o patriarcado aparece como um sistema de dominação-exploração. “Use-se o conceito de dominação-exploração ou exploração-dominância, porque se concebe o processo de sujeição de uma categoria social com duas dimensões: a da dominação e a da exploração. Diferentemente do que pensam algumas autoras, não se admitem territórios distintos para a dominação e a exploração. As autoras mencionadas pensam a primeira dimensão nomeada como um processo situado no domínio da política, enquanto a segunda é entendida como um processo típico do terreno econômico. De raiz weberiana, esta concepção divide uma realidade una. (...) exploração e dominação não são, cada um de *per se* processos diferentes, separados (...). No fenômeno do abuso sexual, por exemplo, pode haver exploração econômica, quando o abuso visa à prostituição de outrem, como pode haver exclusivamente a obtenção de benefícios próprios, como o prazer, sem vantagens financeiras. Assim, prefere-se entender exploração-dominância como um único processo, com duas dimensões complementares.” (SAFFIOTI, 2001, p. 117).

O modelo de identidade é profundamente problemático. Entendendo o não reconhecimento como um dano à identidade, ele enfatiza a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social. Assim, ele arrisca substituir a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência. O modelo agrava esses riscos, ao posicionar a identidade *de grupo* como objeto do reconhecimento. Enfatizando a elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e auto-poiética, ele submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo. Muitas vezes, o resultado é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos (...). (FRASER, 2007, p. 106-107)

A crítica de Nancy Fraser, assim, vai no sentido de que uma política de reconhecimento das identidades nega a heterogeneidade destas, reificando-as. Ademais, nenhuma cultura é estática, imutável ou livre de conflitos (políticos) internos, e esse modelo de reconhecimento ignora essas características. A identidade não é natural e constitui-se através de um processo de mestiçagem (MOUFFE, 1999, p. 272). Mesmo internamente, a identidade de um grupo não está livre de disputas pela representação deste⁸⁹.

Por essas razões, proporei uma análise alternativa do reconhecimento. A minha proposta é tratar o reconhecimento como uma questão de *status social*. Dessa perspectiva – que eu chamarei de *modelo de status* – o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo, como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento, conseqüentemente, não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa *subordinação social* no sentido de ser privado de *participar como um igual* na vida social. Reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa mais uma política de identidade. (FRASER, 2007, p. 107, grifo da autora).

Desse modo, o modelo de reconhecimento proposto por Nancy Fraser particulariza-se por exigir o reconhecimento não das identidades específicas dos grupos (o que poderia recair em um comunitarismo opressor, como exposto acima), mas, sim, da condição dos indivíduos enquanto seres viventes de identidades coletivas específicas, em um processo de igualdade de *status*⁹⁰. Os membros desses grupos de minoria⁹¹, ao expressarem uma identidade (e suas

⁸⁹ “Assim, o que chamamos ‘identidade cultural’ é o cenário e também o objeto de combates políticos, e a existência social de um grupo se constrói sempre no conflito. Este é um dos terrenos principais em que se exerce a hegemonia porque a fixação da identidade cultural de um grupo através de uma articulação específica de relações sociais contingentes e particulares contribui de maneira determinante para a criação de ‘pontos nodais hegemônicos’. Estes últimos fixam parcialmente o sentido de uma cadeia significante e permitem deter o fluxo dos significantes e dominar provisionalmente o campo discursivo.” (MOUFFE, 1999, p. 272)

⁹⁰ O modelo de igualdade de *status* possui em Nancy Fraser uma inspiração weberiana. Ela assim assume: “(...) para a política de reconhecimento, as vítimas de injustiça se parecem mais com os grupos de *status* de Weber que às classes de Marx (ou de Weber). Definidos não por suas relações de produção, mas sim pelas relações de reconhecimento, distinguem-se pelo menor grau de estima, de honra e de prestígio que gozam em relação com os outros grupos da sociedade.” (FRASER, 1996, p. 22). No original: “(...) para la política de reconocimiento las víctimas de la injusticia se parecen más a los grupos de estatus de Weber que a las clases de Marx (o de Weber). Definidos no por las relaciones de producción, sino por las relaciones de reconocimiento, se distinguen por el menor grado de estimación, de honor y de prestigio que gozan en relación com los otros grupos de la sociedad.”

diferenças), acabam por posicionar-se desigualmente dentro de uma estrutura social que assume valores culturais dominantes. Esse acontecimento é produzido culturalmente (mas também politicamente), de modo que normas culturais impedem a paridade entre os indivíduos para a participação nos processos de tomada de decisão, bem como no exercício de direitos. O reconhecimento visa, assim, “desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam” (FRASER, 2007, p. 109). Desse modo, os membros dos grupos minoritários tendem com o reconhecimento a ascender a uma vida social integral.

No pensamento da autora, a ordem social hodierna é não só ilegítima, mas também injusta, posto que deriva de uma má distribuição de bens na estrutura político-econômica, e do não-reconhecimento da condição dos membros grupos como sujeitos da interação social, subordinando-os ao grupos dominantes. Isso significa reiterar o que foi exposto nos capítulos anteriores: mesmo a vitória do liberalismo como ideologia da liberdade e igualdade naturais, não foi suficiente para extinguir a desigualdade social (disposta em forma de hierarquia social baseadas no *status*). Demonstra-se assim que, em oposição ao que discursivamente afirma, a desigualdade é um pressuposto do liberalismo.

Ainda no que tange à redistribuição e ao reconhecimento enquanto expressões da justiça social, Nancy Fraser levanta o fato de que ambas as formas assumem ideias diferentes do que vem a ser as diferenças de grupo. A ver:

O paradigma da redistribuição trata essas diferenças como diferenciais de injustiça. Longe de ser propriedades intrínsecas dos grupos, são os resultados socialmente estruturados de uma economia política injusta. Consequentemente, a partir deste ponto de vista, devemos lutar para abolir as diferenças de grupo, e não reconhecê-los. O paradigma do reconhecimento, em contrapartida, trata as diferenças de uma maneira de dois possíveis. Em uma versão, elas são variações culturais benignas e pré-existentes para um esquema interpretativo injusto maliciosamente transformado em uma hierarquia de valores. Em outra versão, as diferenças entre os grupos não existem antes de sua transvalorização hierárquica, mas sua elaboração é contemporânea da mesma. Com relação à primeira versão, a justiça requer reavaliar traços desvalorizados; assim, devemos celebrar as diferenças de grupo, não eliminá-los. No entanto, no que diz respeito à segunda versão, a conclusão é contraproducente; em vez disso, é preciso desconstruir os termos que as diferenças são elaboradas na atualidade.⁹² (FRASER, 2008, p. 88-89, tradução nossa)

⁹¹ “(...) É devido a diferenciais de poder entre homens e mulheres que as feministas têm-se referido às mulheres como uma minoria, mesmo que elas perfaçam mais da metade da população. Gostaria de acrescentar também – e esse é um ponto-chave – que os eventos que determinam que minorias são minorias o fazem através da atribuição do status de minoria a algumas qualidades fossem a razão e também a racionalização de um tratamento desigual.” (SCOTT, 2005, p. 18).

⁹² No original: El paradigma de la redistribución trata esas diferencias como diferenciales de injusticia. Lejos de ser propiedades intrínsecas de los grupos, son los resultados socialmente estructurados de una economía política injusta. En consecuencia, desde este punto de vista, debemos luchar por abolir las diferencias de grupo, no por reconocerlas. El paradigma del reconocimiento, en cambio, trata las diferencias de un manera de dos posibles.

A verificação do discurso de Nancy Fraser não é difícil de se visualizar. Fica claro que demandas por redistribuição, ao objetivarem a distribuição igualitária de bens sociais, acaba por gerar a homogeneização das minorias, enquanto que a luta por reconhecimento utilizam-se da valorização das diferenças. Apenas para citar um exemplo, o caso da abolição das diferenças no âmbito da justiça distributiva é a solução que o marxismo dá para o fim da exploração do ser humano pelo próprio ser humanos. A fim de acabar a luta de classes, a solução proposta pelo marxismo é a abolição da própria classe social, o que significa também o fim das diferenças de classe – em um movimento dialético, elimina-se tanto a burguesia quanto o proletariado como classes antagônicas que são.

Esse acontecimento é de ordem completamente oposta, por exemplo, às lutas do movimento LGBT, se se observar, do ponto de vista da natureza da reivindicação. Assim, combates contra a bi-homo-transfobia, a heterossexualidade compulsória e a heteronormatividade demandam o reconhecimento de estéticas da existência próprias das pessoas LGBT, bem como a exigência da ampliação de direitos que só são usufruídos por pessoas heterossexuais (como o direito ao casamento civil e à herança da/o companheira/o), pela razão de que normas culturais tornam a heterossexualidade a forma dominante de vivenciar a sexualidade humana, o que legitima a negação de direitos básicos às pessoas LGBT. Neste último caso, o reconhecimento significa a valorização da diferença, a celebração da diversidade humana, de modo que reconhece “as diferenças como um potencial (entendidas não como ‘desvios’ dos padrões gerais da sociedade, mas como ricas variações dentro de uma mesma cultura) político-social, e não como um problema” (MATOS, 2013, p. 149). Outro bom exemplo de como as políticas de reconhecimento valorizam as diferenças é a afirmação do movimento feminista negro “Morena não, eu sou negra”, ou a famosa frase do movimento cultural surgido nos Estados Unidos na década de 1960 “*Black is beautiful*”. Ambas as afirmações tomadas como bandeiras do movimento anti-racista têm por fim a valorização de uma identidade historicamente estigmatizada.

Apesar disso, quase todos os casos de opressão ou subordinação humana são bidimensionais no sentido de que exigem, para sanar esse problema, ambas a redistribuição e o reconhecimento como remédios de promoção da justiça social. Em suma, ao que aqui se

En una versión, son variaciones culturales benignas y preexistentes a las que un esquema interpretativo injusto ha transformado de forma maliciosa en una jerarquía de valores. En otra versión, las diferencias de grupo no existen antes de su transvalorización jerárquica, sino que su elaboración es contemporánea de la misma. Con respecto a la primera versión, la justicia requiere que revaluemos los rasgos devaluados; así, debemos celebrar las diferencias de grupo, no eliminarlas. Sin embargo, con respecto a la segunda versión, la celebración es contraproducente; en cambio, debemos deconstruir los términos en los que se elaboran en la actualidad las diferencias.

objetiva expor, isso vale significar que em uma sociedade justa, a igualdade entre mulheres e homens pressupõe uma posição de *status* que considere o igual tratamento entre ambos, bem como a diferença que há entre as condições proporcionadas por suas identidades sociais, gerando potenciais de participação e representação equânimes, independentemente do gênero. Não é difícil perceber que o número de mulheres em situação de pobreza é muito maior que o número de homens, e que esse fato não é fruto apenas da má distribuição de renda, senão produto da subordinação da mulher⁹³ (SOMMA, 2009) – portanto, está intimamente relacionado ao reconhecimento. Para bem atingir o escopo de justiça social nesse caso, remédios de redistribuição e reconhecimento são necessários, e são necessárias duas condições. A saber:

De acordo com essa norma, a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros como parceiros. Para que a paridade de participação seja possível, eu afirmo que, pelo menos, duas condições devem ser satisfeitas. Primeiro, a distribuição dos recursos materiais deve dar-se de modo que assegure a independência e voz dos participantes. Essa eu denomino a *condição objetiva* da paridade de participação. Ela exclui formas e níveis de desigualdade material e dependência econômica que impedem a paridade de participação. (FRASER, 2007, p. 119)

E segue a autora:

Ao contrário, a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valorização cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social. Essa eu denomino *condição intersubjetiva* da paridade participativa. Ela exclui normas institucionalizadas que sistematicamente depreciam algumas categorias de pessoas e as características associadas a elas. Nesse sentido, são excluídos os padrões institucionalizados de valores que negam a algumas pessoas a condição de parceiros integrais na interação (...). (FRASER, 2007, p. 119)

O estabelecimento das condições objetiva e intersubjetiva levam à consolidação da justiça social, e dependem de uma união entre economia e cultura, sem desprezar ambas essas dimensões indispensáveis à vida humana e à análise teórica⁹⁴. Eis por que a justiça social

⁹³ Em termos para além da diferença de gênero, afirma Michael Walzer (2008, p. 55) sobre a pobreza nos grupos estigmatizados: “(...) não somente a pobreza dos indivíduos aumenta a pobreza do grupo, mas a pobreza do grupo confirma e intensifica os efeitos da pobreza individual. O problema da desigualdade duradoura precisa ser abordado em ambos os níveis.”

⁹⁴ Nancy Fraser alerta sobre a importância de unirem-se as análises culturais às análises econômicas. Afirma: “Podemos dispensar rapidamente duas abordagens completamente inadequadas. O primeiro é o economicismo, o ponto de vista de que a cultura é redutível à política econômica e seu *status* é redutível à classe. Economicismo é a contrapartida na teoria social da reivindicação política, discutindo antes como ‘é a economia, estúpido’. O ponto de vista completamente oposto é o culturalismo, que sustenta que a política econômica é redutível à cultura, e assim, classe é redutível a *status*. Culturalismo é a contrapartida na teoria social de ‘é a cultura, estúpido’.” (FRASER, 1996, p. 34). No original: “Rápidamente podemos despachar dos enfoques completamente inadecuados. El primero es el economicismo, el punto de vista de que la cultura es reductible a la política económica y su estatus es reductible a la clase. El economicismo es la contrapartida en la teoría social de la

tornou-se o principal objeto de reivindicação do feminismo. A esta altura, entretanto, para melhor entender o contexto de reivindicação política por cidadania, é necessário problematizar ainda mais o conceito de igualdade sob uma perspectiva feminista, a fim de compreender a complexidade que assumiu a cidadania no contexto da teoria política contemporânea. Cabe, assim, a pergunta: “Será que a igualdade exige as mesmas condições para todos, seja qual for o seu sexo?” (SCOTT, 2005, p. 12).

A pergunta realizada por Joan Scott só é problemática se no contexto de uma sociedade em que a igualdade (ou que certo tipo de igualdade) tornou-se um tema de profunda relevância – a ponto de elaborar novos modelos teóricos para a justiça social. A igualdade que o mundo moderno herdou do liberalismo político pode ser claramente descrita pelo princípio “um homem, um voto”. Aí, de fato, o arquétipo de sujeito universal e racional (já tratado nas páginas anteriores) parece funcionar com perfeição. A modernidade parece significar, assim, o momento em que a sociedade de *status* foi substituída pela sociedade de indivíduos inexoravelmente iguais.

Esse modelo, como se viu anteriormente, encontra-se ligado a um tipo de liberdade que fundamenta a sociedade liberal burguesa – a qual questionou o *status* para realizar-se em uma nova ordem político-social –, e que engendrou uma espécie de igualdade estabelecida pelo contrato social, propiciando que os indivíduos de uma comunidade política fossem igualmente portadores de direitos formais. É inegável, aqui se reconhece, que o liberalismo político possui por fim a realização da igualdade, e essa é uma das maiores contribuições que as revoluções liberais (associado ao Iluminismo) legaram à modernidade. Ao liberalismo deve-se a percepção de que, inobstante cada ser humano possua em si suas idiosincrasias, a igualdade é um princípio jurídico-político que visa reconhecer que o mesmo tratamento deve ser dispensado para todas as pessoas. Para o liberalismo clássico, a igualdade é um fato do estado de natureza que deve ser reconhecido através de declarações de direitos para adentrar a ordem civil. Desse modo, a igualdade é, sobretudo, uma convenção.

Mas, o que significa liberdade para o sujeito moderno? A resposta está clara nos textos legais que consagraram o direito político moderno. O art. 1º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão diz: “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos.”; e, no mesmo sentido, consta no artigo inicial da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Essas duas passagens

vindicación política, discutindo antes como ‘es la economía, estúpido’. El punto de vista completamente opuesto es el culturalismo, que mantiene que la política económica es reductible a la cultura, y así, clase es reductible a estatus. El culturalismo es la contraparte en la teoría social ‘es la cultura, estúpido’.”

confluem para o significado que o liberalismo político adotou para o conceito de igualdade: ser igual significa possuir mesmos direitos (isto é, deter a mesma quantidade de direitos) e ser dotado de dignidade humana (KOLAKOWSKI, 2009, p. 25). A igualdade política, assim, é uma relação entre indivíduos e tornou-se o princípio básico das democracias liberais modernas. Porém, desde a consolidação do liberalismo político, inúmeras foram as críticas às categorias liberais, especialmente aquelas levadas a cabo pelo marxismo, apontando para uma impossibilidade da realização das verdadeiras igualdade e liberdade dentro do capitalismo e do projeto político liberal.

Por outro lado, o desenvolvimento do movimento feminista, juntamente a outros movimentos identitários que eclodiram a partir da segunda metade do século XX, tem tomado a crítica ao projeto de igualdade do liberalismo não a partir de uma ótica da desigualdade, mas da diferença, seguindo a lógica do reconhecimento. A pergunta levantada acima por Joan Scott, assim, insere-se no sentido de que existem dois antônimos para a igualdade: a desigualdade e a diferença. Enquanto um significante com duplo significado, afirmar que a cidadania pressupõe a igualdade torna-se uma afirmação demasiado complexa e que precisa ser esclarecida. Enquanto a desigualdade relaciona-se à redistribuição, a diferença relaciona-se ao reconhecimento. É muito elucidativo, assim, a afirmação de Célia Amorós (2000 ,p. 52, grifo da autora, tradução nossa):

Em nossa linguagem ordinária, em boa medida, “igualdade” e “identidade” são utilizadas como sinônimos; dizemos que duas coisas são iguais ou dizemos que são idênticas com o mesmo significado em ambos os casos e, em muitos contextos, esta sinonímia funciona perfeitamente. Então, esta sinonímia da linguagem ordinária presta-se especialmente para que se exploda logo em outro âmbito conceitual, onde haveria que fazer precisões, poderíamos dizer, terminológicas, pois de outro modo, esta sinonímia é *nefasta*.⁹⁵

É perceptível, assim, que as reivindicações por justiça social tomaram rumos mais complexos e ainda mais contextualizados. O desmembramento do conceito de igualdade a partir da teoria política feminista pretende, assim, contextualizar as demandas do movimento feminista a ponto de que seja efetivada a cidadania e a justiça social. Por isso, se em alguns momentos a reivindicação por igualdade é necessária, em outros ela é deveras prejudicial, causando injustiças, como bem enfatiza Célia Amorós. Segundo essa autora, como se percebe acima, o problema encontra-se em um confusão terminológica entre os termos “igualdade” e

⁹⁵ No original: “En nuestro lenguaje ordinario, en buena medida, 'igualdad' e 'identidad' son utilizados como sinónimos; decimos que dos cosas son iguales o decimos que son idénticas con el mismo significado en ambos casos y, en muchos contextos, esta sinonimia funciona perfectamente. Entonces, esta sinonimia del lenguaje ordinario se presta especialmente a que se explote luego en otro ámbito conceptual, donde habría que hacer precisiones, poderíamos decir, terminológicas, pues de otro modo, esta sinonimia es *nefasta*.”

“identidade”. Enquanto no primeiro caso a igualdade significa a superação das desigualdade (em um sentido de promoção da justiça redistributiva), o termo “identidade” possui o significado de homogeneidade, o que implica no apagamento das diferenças (em um sentido de negação da justiça por reconhecimento). Ali, igualdade é antônimo de desigualdade; aqui, é antônimo de diferença, de modo a gerar um conflito entre os conceitos. Como objeto de preocupação dentro do movimento e da teoria feministas, a igualdade não deve apagar as diferenças entre os grupos, da mesma maneira que as diferenças não podem justificar as desigualdades. Esses são conceitos que merecem ser devidamente esclarecidos.

A diferença, porém, não é um conceito de mesma natureza que a igualdade. A diferença é um fato existencial, enquanto a igualdade é um conceito jurídico e um valor regulatório para a ética. Enquanto a igualdade é objeto de construção pela política (um valor a ser levado em consideração nas tomas de decisões), a diferença é um dado da vida humana, como a raça, as diferenças individuais, etc. (AMORÓS, 2000, p. 53). Aí, deve-se acentuar a distinção de como a igualdade e a diferença apresentam-se dispostas na sociedade. Carla Lonzi (2004, p. 7) afirma:

A igualdade é um princípio jurídico: o denominador comum presente em todo ser humano. A diferença é um princípio existencial que se refere aos modos do ser humano, à peculiaridade de suas experiências, de suas finalidades e aberturas, de seu sentido da existência em uma situação dada e nas situações que se quer dar. A diferença entre homem e mulher é a diferença básica da humanidade.⁹⁶

Como se observa, igualdade e diferença não apresentam oposição necessária e não há, por isso, paradoxos, por mais que associar ambas as categorias tenha se demonstrado um desafio para o feminismo. Desse modo, igualdade e diferença são “conceitos interdependentes que estão necessariamente em tensão” (SCOTT, 2005, p. 14). As formas como essa tensão é solucionada só podem ser definidas historicamente, e resolvidas não através de normas morais atemporais, mas de maneira específica, definidas pelo contexto.

A tensão entre igualdade e diferença, entretanto, não é inata. Ela exsurge quando se confronta o projeto liberal de igualdade contratual com a realidade social de fato, posto que o liberalismo político assume um modelo de sociedade homogênea, em completa oposição ao que reconhece a teoria social contemporânea – como já foi exposto neste trabalho. Assim:

Os termos do contrato liberal referem-se a indivíduos. A ficção do indivíduo abstrato, desencorporado, é uma grande virtude da teoria democrática liberal; foi

⁹⁶ No original: “La igualdad es un principio jurídico: el denominador común presente en todo ser humano al que se le haga justicia. La diferencia es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aberturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en la situación que quiere darse. La diferencia entre mujer y hombre es la básica de la humanidad.”

feita para garantir a igualdade completa perante a lei. Na sociedade, entretanto, os indivíduos não são iguais; sua desigualdade repousa em diferenças presumidas entre eles, diferenças que não são singularmente individualizadas, mas tomadas como sendo categóricas. (SCOTT, 2005, p. 23)

Seguindo no sentido do que acima foi explicitado, ainda que com a melhor das intenções, a noção liberal de que as pessoas tornam-se iguais através da supressão de suas diferenças é prejudicial e rapidamente pode gerar situações de desigualdade. Joan Scott, assim, encontra-se preocupada com a ideia de que essa igualdade depende de todas as pessoas serem tratadas da mesma forma, pressuposto clássico do liberalismo político. Esse raciocínio leva, inevitavelmente, ao assimilacionismo das minorias pelos grupos dominantes, através da imposição de normas e valores destes grupos sobre os que se encontram historicamente em situação de subordinação (PHILLIPS, 1999, p. 25), em um processo claro de dominação cultural e negação do reconhecimento – como devidamente já esclarecido neste capítulo.

As discussões acerca da igualdade por meio da diferença, típicas do final do século XX, representam a ruptura mais forte com as categorias políticas essenciais ao liberalismo político, tais como a cidadania, a democracia e a justiça, de modo a ensejar uma reformulação desses conceitos. Para os objetivos deste trabalho, a transformação no conceito de igualdade exige questionar os pressupostos liberais da cidadania, o que possibilita a sua reconstrução paradigmática, promovendo um conceito de cidadania aberto às diferenças.

3.2 A cidadania diferenciada como novo modelo propositivo

A concepção liberal de igualdade exposta acima, ao suprimir as diferenças de grupo, é a reafirmação de duas outras características essenciais à política liberal, e que encontram-se intimamente ligadas: a neutralidade e a universalidade. Assim, quando a igualdade é entendida no quadro teórico do liberalismo político como identidade (homogeneidade), ela significa também neutralidade e universalidade na forma de tratamento entre os cidadãos. Assim, como expõe a feminista estadunidense Iris Young (1989, p. 250, tradução nossa):

Com a igualdade concebida como identidade, o ideal de cidadania universal carrega pelo menos dois significados, além da extensão da cidadania a todos: (a) universalidade definida como geral em oposição ao particular; o que os cidadãos têm em comum ao contrário de como eles diferem, e (b) a universalidade no sentido de leis e regras que dizem o mesmo para todos, e se aplicam a todos da mesma forma;

leis e regras que são cegos às diferenças individuais e de grupo.⁹⁷ (YOUNG, 1989, p. 250, tradução nossa)

Nesse sentido, a generalidade, a homogeneidade e a neutralidade são o desiderato da cidadania universal, associada ao liberalismo clássico. O problema encontra-se, mais uma vez, na antropologia filosófica e na teoria social derivadas do liberalismo político: ao dirigir-se a um sujeito universal⁹⁸, a igualdade toma o significado de identidade (*sameness*), enfatizando a imparcialidade da esfera pública em detrimento do reconhecimento das diversas estéticas da existência dos grupos sociais. Por mais que Iris Young não utilize, tal como Nancy Fraser, a categoria de justiça por reconhecimento – visto que se recusou a adotar o modelo do paradigma bidimensional redistribuição/reconhecimento (MATOS, 2013, p. 147) –, ambas estão preocupadas, a partir do problema da justiça social, em como valorizar as diferenças dentro de um contexto político que surgiu para suprimi-las. A tese levantada por aquela é que, ao assumir a categoria da cidadania universal, não se percebe, em verdade, valorização de um sujeito em específico, em vez de um sujeito universal. É ignorado, assim, que leis gerais são falsamente universais, pois, dirigindo-se a um sujeito universal, refere-se a alguém em específico. O exemplo é levantado pela teórica política feminista Anne Phillips (1989, p. 24, tradução nossa):

Sob a bandeira da neutralidade de gênero, sexo teria que ser tratado como uma consideração irrelevante. Uma consequência é que seria difícil argumentar para as políticas de ação afirmativa destinadas a aumentar a proporção de mulheres eleitas como representantes políticos: se o sexo é para ser irrelevante, por que deveria importar se os nossos representantes são mulheres ou homens? No mundo que é manifestamente não neutro entre os sexos, as proclamações de neutralidade de gênero tem então o efeito de afirmar o status quo. Nós continuamos com os negócios como de costume, o que significa prosseguir com a política monopolizada pelos homens.⁹⁹

⁹⁷ No original: “With equality conceived as sameness, the ideal of universal citizenship carries at least two meanings in addition to the extension of citizenship to everyone: (a) universality defined as general in opposition to particular; what citizens have in common as opposed to how they differ, and (b) universality in the sense of laws and rules that say the same for all and apply to all in the same way; laws and rules that are blind to individual and group differences.”

⁹⁸ Do ponto de vista do multiculturalismo, o universalismo homogeneizador liberal possui também um caráter etnocêntrico e colonizatório. Assim, baseado também em princípios do Iluminismo, o liberalismo pressupõe que existe uma só cultura (a da Europa ilustrada) e que é um dever missionário dos europeus espalhá-la. Nesse sentido, como expõe Adela Cortina (1997, p. 157): “O progresso da humanidade viria de uma paulatina desapareção das culturas não ilustradas, tidas por fruto da ignorância e da superstição (...)” – No original: “El progreso de la humanidad vendría de la paulatina desaparición de las culturas no ilustradas, tenidas por fruto de la ignorancia y la superstición (...)”.

⁹⁹ No original: “Under the banner of gender-neutrality, sex would have to be treated as an irrelevant consideration. One consequence is that it would be difficult to argue for affirmative action policies designed to raise the proportion of women elected as political representatives: if sex is meant to be irrelevant, why should it matter whether our representatives are women or men? In world that is patently not neutral between the sexes, proclamations of gender-neutrality then have the effect of affirming the status quo. We carry on with business as usual, which means carrying on with politics monopolized by men.”

Dessa forma, seguindo a argumentação da autora, a ideia de neutralidade de gênero do espaço público (o que significa a imparcialidade da esfera cívica), ignora que as origens políticas do patriarcado, deixando prevalecer a divisão sexual do trabalho e o androcentrismo. Uma aplicação imparcial das normas jurídicas abstratas, então, deixa sobreviver desigualdades concretas, as quais foram criadas segundo esquemas naturalizantes de exploração-dominação, como bem argumenta a teoria política feminista. Por isso afirma Joan Scott (2005, p. 23-24):

O problema tem sido que ‘o indivíduo’, apesar de todas as suas possibilidades de inclusão, tem sido concebido em termos singulares e sido representado tipicamente como homem branco. Para qualificar-se como indivíduo, uma pessoa tem de demonstrar alguma semelhança com essa figura singular. (...) A dificuldade aqui tem sido a de que a abstração do conceito de indivíduo mascara a particularidade da sua figuração.

A autora inglesa reitera, então, a afirmação acima de que as leis gerais são falsamente universais, posto que se baseia na ficção do sujeito universal. O liberalismo político, ao atribuir características supostamente universais ao sujeito, criou um indivíduo normativo que, em verdade, possuía o arquétipo do homem branco europeu, distanciando-se das formas de ser ligadas a identidades não hegemônicas, como a mulher, o indígena, o negro, etc. E foi dessa maneira que as instituições foram desenvolvidas para servirem ao homem branco europeu que as elaborou, tomando como indivíduo padrão. Assim:

As instituições e posições sociais em seu conjunto, assim como os critérios de avaliação utilizados para assinalá-las, refletem as experiências, valores e formas de vida dos grupos privilegiados. Quem tem capacidades, valores e estilos de conduta diferentes tendem a cair em desvantagem ao ser valorizado conforme os padrões dominantes. Ademais, ainda que a discriminação explícita está juridicamente proibida e rechaçada socialmente, as pessoas dos grupos oprimidos (mulheres, negros, deficientes, etc) seguem sendo objetos de estereótipos, preconceitos e atitudes amiúde inconscientes, que estão presentes nas instituições e em quem toma as decisões.¹⁰⁰ (RUIZ-GÁLVEZ, 2003, p. 158, tradução nossa)

Consequentemente, as diferenças surgem na medida que se distancia do indivíduo normativo universal. Conforme se observa, a diferença é tomada como a não subsunção à norma geral de homogeneidade. E é por essa razão que a diferença, dentro da teoria liberal, é tratada como um desvio de um grupo com relação a essa norma, um traço coletivo de uma

¹⁰⁰ No original: “Las instituciones y posiciones sociales em su conjunto, así como los criterios de evaluación utilizados para asignarlas, reflejan las experiencias, valores y formas de vida de los grupos privilegiados. Quienes tienen capacidades, valores y estilos de conducta diferentes tienden a quedar al ser valorados conforme a los estándares dominantes. Además, aunque la discriminación explícita está juridicamente prohibida y es rechazada socialmente, las personas de los grupos oprimidos (mujeres, personas de cõo, discapacitados, etc.) siguen siendo objeto de estereotipos, prejuicios y actitudes a menudo inconscientes, que está presentes em las instituciones y en quienes toman las decisiones”.

identidade desviada em detrimento do grupo padrão, um destino mudado pela cultura com relação a natureza. O homem branco, por isso, não se considera dotado de um traço coletivo, mas de um atributo natural¹⁰¹.

É bem verdade que o conceito de liberdade negativa incrustado no liberalismo político serviu, de certa maneira, para legitimar que as pessoas façam o que desejam dentro de uma democracia liberal. Descriminalizar a homossexualidade e garantir a liberdade de crença, por exemplo, estão inteiramente em sintonia com os pressupostos liberais de liberdade e igualdade. Porém, ao mesmo tempo, o liberalismo político sempre tratou as diferenças como um atributo da liberdade negativa, e nunca permitiu que essas diferenças interferissem na forma de se organizar a esfera pública, de modo a promover e proteger os indivíduos dos grupos minoritários. Por isso, o próprio Michael Walzer (2008, p. 45-46, grifo do autor) assume:

As teorias liberal e radical são igualmente ineficientes para lidar com esse tipo de opressão. O grupo oprimido não é como a classe trabalhadora marxista, nem se parece com quaisquer grupos de interesse liberais (...). Os membros de grupos estigmatizados não são indivíduos unidos apenas por suas desvantagens comuns, e que se tornam um coletivo coerente dotado de uma consciência de grupo somente através da ação política – sem nenhuma razão para permanecer juntos uma vez que sua opinião pública tenha prevalecido. No mundo real da desigualdade duradoura, os indivíduos não se tornam membros desses grupos porque são desfavorecidos: são desfavorecidos porque são seus membros. A filiação é a desvantagem.

Ademais, o estigma que os grupos minoritários possuem é usualmente lançado para longe das preocupações da esfera pública, baseado em uma noção de que esta deve agir com imparcialidade¹⁰². A ideia de que a esfera pública é universal implicou, outrossim, em que as demandas dos grupos estigmatizados são de interesses privados, expressão do egoísmo dos indivíduos desses grupos, e, portanto, rompe com o princípio de imparcialidade e

¹⁰¹ Um bom exemplo disso é levantado por Joan Scott, quando narra um episódio ocorrido em 1969, quando o secretário do trabalho do governo Richard Nixon, George Schultz, defendeu o Plano Filadélfia, projeto que inaugurou os programas de preferências raciais nos Estados Unidos, estabelecendo metas para a contratação de minorias na construção civil. Quando o secretário é questionado pelo senador da Carolina do Norte Sam Ervin se a ação afirmativa é contratar pessoas com base na raça, ele responde que essa é uma ação necessária para propiciar chances iguais de emprego. Analisando esse fato, Joan Scott (2005, p. 25) escreve: “Se o senador Ervin estava se opondo à substituição de brancos por negros na construção civil, ele não considerou a contratação exclusiva de brancos como sendo uma ‘questão de raça’. (...) Contratar brancos não era visto por esses homens como uma questão de raça, mas contratar negros era (...). Os brancos eram contratados como indivíduos; somente os negros é que eram tomados como membros de um grupo racial (e a sua pertença, não suas habilidades e qualidades, os desqualificava).”

¹⁰² “Imparcialidade designa um ponto de vista da razão que fica à parte de quaisquer interesses e desejos. Não ser parcial significa ser capaz de enxergar o todo, de ver como todas as perspectivas e interesses particulares em dada situação moral se relacionam mutuamente de um modo que, por causa de sua parcialidade, cada perspectiva não pode ser vista a si própria. O argumentador moral imparcial fica, assim, de fora e acima da situação sobre a qual ele ou ela raciocina, sem nenhum comprometimento, ou como se adotasse uma atitude frente a uma situação como se ele ou ela estivesse fora e acima dela.” (YOUNG, 1987 p. 69).

universalidade do público cívico. Como a esfera pública pretende-se imparcial, o pressuposto de participação é a transcendência dos interesses de grupo, isto é, a exigência de homogeneidade, próprio da cidadania universal. Esse fato acaba sempre por reiterar o indivíduo normativo, cerne do liberalismo político. Entretanto, tomar o substrato social como um ser homogêneo significa negar o reconhecimento de que grupos sociais distintos possuem culturas, demandas, experiências, histórias e percepções diferentes.

Do ponto de vista da justiça social, esse quadro reclama direitos específicos a fim de atenderem ao novo contexto das políticas de identidade, caracterizando um modelo de cidadania chamado de “diferenciado” e superando o princípio liberal (patriarcal) de universalismo. Ao observar as particularidades, esse novo modelo de cidadania originou-se das reivindicações por reconhecimento, gerando uma cidadania complexa, pluralista e diferenciada. Nessa perspectiva, posto que as diferenças não são açambarcadas e consideradas pelo todo homogêneo, um crescente número de teóricos chamados de “pluralistas culturais” (KYMLICKA, NORMAN, 1994) vem argumentando que a cidadania universal tem sido um engodo para a sociedade e, como alternativa, tem adotado o modelo de “cidadania diferenciada” – termo cunhado por Iris Young. Esses teóricos creem que, como a cidadania foi fundada por um estereótipo falsamente universal (homem, branco, católico) e a eles adaptada, esta não consegue dar resposta às necessidades de grupos específicos. Essa problemática impõe uma série de modificações na estrutura clássica da cidadania, visto que parte da historicidade das tramas sociais e da análise de uma sociedade heterogênea, marcada pela injustiça e pela opressão¹⁰³, em direta oposição à aceção contratualista. Nesse viés, expõe Ana Aguado (2005, p. 66, tradução nossa):

¹⁰³ “Resumidamente, um grupo é oprimido quando uma ou mais das seguintes condições ocorre a todos ou a uma grande parte de seus membros: (1) os benefícios de seu trabalho ou de energia vão para os outros, sem esses outros reciprocamente beneficiando eles (exploração); (2) eles são excluídos da participação em importantes atividades sociais, que na nossa sociedade significa principalmente um local de trabalho (marginalização); (3) eles vivem e trabalham sob a autoridade dos outros, e têm pouca autonomia no trabalho e autoridade sobre eles próprios (impotência); (4) como um grupo, eles são estereotipados, ao mesmo tempo que sua experiência e situação é invisível na sociedade em geral, e eles têm poucas oportunidades e pouco público para a expressão de sua experiência e perspectiva sobre os eventos sociais (imperialismo cultural); (5) os membros do grupo sofrem violência aleatória e assédio motivados por grupos de ódio ou medo.” (YOUNG, 1989, p. 261) – No original: “Briefly, a group is oppressed when one or more of the following conditions occurs to all or a large portion of its members: (1) the benefits of their work or energy go to others without those others reciprocally benefiting them (exploitation); (2) they are excluded from participation in major social activities, which in our society means primarily a workplace (marginalization); (3) they live and work under the authority of others, and have little work autonomy and authority over others themselves (powerlessness); (4) as a group they are stereotyped at the same time that their experience and situation is invisible in the society in general, and they have little opportunity and little audience for the expression of their experience and perspective on social events (cultural imperialism); (5) group members suffer random violence and harassment motivated by group hatred or fear.”. Para uma descrição mais detalhada das formas de opressão, verificar a obra *Justice and the politics of difference* (YOUNG, 1990).

(...) as propostas que atualmente se confrontam no debate teórico sobre a cidadania e as mulheres, e que se vão especificando politicamente na articulação da denominada democracia paritária, aludem a que o que no fundo está em jogo é uma relegitimação do Estado constitucional, desde o momento em que o princípio de igualdade formal há-se revelado como insuficiente para a consecução da igualdade real em todos os âmbitos entre uma metade da população e outra.¹⁰⁴

As demandas de “cidadania diferenciada” têm representado grandes desafios à definição tradicional de cidadania, posto que os indivíduos naquele modelo político são vistos não apenas isoladamente, no entanto, outrossim, como membros de certos grupos os quais são incorporados. Seus direitos, então, dependem do pertencimento a determinado grupo social.

Conquanto muitos teóricos – tachados de ortodoxos – considerem um paradoxo a ideia de “cidadania diferenciada”, em função da contradição dos termos, os grupos socialmente excluídos possuem necessidades específicas que só podem ser atendidas por políticas diferenciadas – como o direito de aborto. Contudo, abandonar o falso universalismo, enfatize-se, não significa abandonar a cidadania como uma reivindicação universal¹⁰⁵. O fato de a cidadania “ter em conta – teórica e praticamente – a diferença entre os sexos, não representa nas propostas ao respeito um abandono do objetivo universalista necessariamente, senão ao contrário, permite reconhecer o conteúdo concreto e diferenciado do universal”¹⁰⁶ (AGUADO, 2005, p. 26, tradução nossa).

Não é que a cidadania nunca pressupõe a diferença. Ao contrário, ela sempre só foi possível dentro de uma esfera deliberativa-competitiva, em que cada sujeito pretendia, através do discurso, conquistar o coração dos demais. No entanto, a novidade que a cidadania diferenciada propõe açambarcar é a pluralidade de identidades. Cada identidade possui demandas específicas. É nesse sentido, que a cidadania diferenciada pretende cuidar das diferenças: no sentido de que pressupõe a pluralidade de sujeitos (com experiências históricas e posições sociopolíticas distintas, vinculados a identidades específicas) e não, somente, a pluralidade de opiniões. A cidadania diferenciada, assim, não consegue sobreviver fora do contexto de identidades.

¹⁰⁴ No original: “las propuestas que actualmente se confrontan en el debate teórico sobre la ciudadanía y las mujeres, y que se han ido concretando políticamente en la articulación de la denominada democracia paritaria, aluden a que lo que en el fondo está en juego es una relegitimación del Estado constitucional, desde el momento en que el principio de igualdad formal se ha revelado como insuficiente para la consecución de la igualdad real en todos los ámbitos entre una mitad de la población y la otra”.

¹⁰⁵ “Em vez disso, podemos aspirar a um universalismo que está em tensão criativa com a diversidade e a diferença e que desafia as divisões e desigualdades excludentes que podem resultar da diversidade.” (LISTER, 1997, p. 66). No original: “Instead, we can aspire to a universalism that stands in creative tension to diversity and difference and that challenges the divisions and exclusionary inequalities which can stem from diversity.”

¹⁰⁶ No original: “tener en cuenta – teórica e prácticamente – la diferencia de los sexos, no representa en las propuestas al respecto un abandono del objetivo universalista necesariamente, sino al contrario, permite reconocer el contenido concreto y diferenciado de lo universal”.

Ao contrário do liberalismo político, a cidadania diferenciada não tem sua origem em uma ficção política, senão apenas possui outro fundamento distinto da cidadania liberal: as identidades coletivas e a igualdade contextualizada (equidade). A cidadania diferenciada é a experiência política do princípio da igualdade, transformando a si mesma em um princípio jurídico e um pressuposto para a igualdade política. Assim, retomando uma discussão iniciada no tópico anterior de que a cidadania é uma unidade entre o *status* legal e o *status* moral, além desses dois pré-requisitos a cidadania diferenciada exige que a identidade seja tomada em consideração durante o exercício da condução dos negócios públicos.

A teoria da cidadania diferenciada não advém de uma cosmovisão de mundo tal qual a cidadania universal advém do liberalismo político – que cria uma teoria esférica da origem do mundo político (mitologia política), da forma como agir politicamente (deontologia política), de uma metodologia para a produção política (epistemologia política) e uma finalidade da ação política (teleologia política). A cidadania diferenciada pretende criar princípios para a supressão das desigualdades sociais (princípios jurídico-políticos) e o desenvolvimento de uma ética intercultural, partindo não de uma origem mística do mundo (na qual todos são iguais e a sociedade é uma massa homogênea), todavia de uma constatação de que a realidade social é complexa e desigual, formada por sujeitos políticos dotados de uma história particular (mormente, histórias de opressões).

O que se propõe ao falar em cidadania diferenciada não é criar uma nova categoria política a si somar às demais, entretanto, sim, construir um novo modelo de participação na esfera pública que substitua a velha cidadania universal. Porém, um dos pontos mais problemáticos dessa questão é que a cidadania diferenciada exige uma reestruturação do próprio Estado moderno, visto que este foi construído em torno de uma concepção de direitos baseada no indivíduo (fruto do individualismo que eclodiu no século XVII), e oferece grande resistência quando o assunto é reconhecer direitos específicos para grupos socialmente vulneráveis. O conflito é exposto por Adela Cortina (1997, p. 164, tradução nossa):

O cerne da questão é costuma ser o seguinte: o liberalismo clássico, e também o socialismo clássico, defendem universalmente os direitos individuais (civis, políticos, econômicos, sociais e culturais), mas se os indivíduos cobram a sua identidade peculiar através do processo de socialização em diversos grupos culturais, basta proteger os direitos culturais individuais para que os indivíduos possam socializar-se em diferentes grupos culturais?¹⁰⁷

¹⁰⁷ No original: “El núcleo de la cuestión suele ser el siguiente: el liberalismo clásico, y también el socialismo clásico, defienden universalmente derechos individuales (civiles, políticos, económicos, sociales y culturales), pero si los individuos cobran su peculiar identidad a través del proceso de socialización en grupos culturales

A filiação de um indivíduo a uma identidade torna-se, nesse contexto, a forma pela qual a pessoa sente-se membro da sociedade (CORTINA, 1997, p. 151). Esse fato significa uma ruptura significativa com o paradigma contratualista, porquanto este considere que a sociedade é formada por associações voluntárias, e não permita visualizar a existência de uma esfera política baseada em identidades coletivas – que se dispõem não voluntariamente. Por valorizar as particularidades e permitir uma reestruturação da esfera pública, a cidadania diferenciada tornou-se um modelo sedutor para os movimentos sociais de identidade, endossado desde o feminismo até o indigenismo. Em termos de uma perspectiva feminista, a cidadania diferenciada significa levar em consideração uma exclusão histórica, como descrito por Seyla Benhabib (1987, p. 106):

Só se pudermos compreender por que a voz das mulheres foram silenciadas, e como os ideais dominantes de autonomia em nossa cultura, bem como a definição privilegiada de esfera moral continuam a silenciar as vozes das mulheres, podemos de fato ter esperança de mudar para uma visão mais integrada de nós mesmos e de nossos semelhantes humanos como outros generalizados e outros “concretos”.

Pensando esse acontecimento em termo de democracia, a perspectiva de cidadania diferenciada, contudo, torna-se ainda mais complexa, visto que a democracia representativa não se baseia na representação proporcional de grupos, mas de indivíduos. Partindo de que os grupos oprimidos não possuem representação política ou são sub-representados, ao contrário dos grupos privilegiados de identidade normativa (YOUNG, 1989, p. 262), torna-se necessário garantir que esses grupos estejam presentes de maneira positiva na esfera pública. Essa questão é visível quando se fala, por exemplo, nas políticas de cotas para mulheres nas candidaturas para cargos políticos, ensejando uma representação especial. Não só as mulheres, entretanto, têm exigido esse a representação política como demanda, mas essa reivindicação tem sido comum a outros grupos sociais, a fim de garantir a justiça na condução dos negócios públicos. O problema da representação política dentro da teoria política feminista tornou-se tão relevante que levou a própria Nancy Fraser (2010) a revisar sua teoria, passando a incrementar a representação como uma terceira dimensão de justiça social, para além da redistribuição e do reconhecimento. Essa demanda baseia-se no fato de que os eventos sociais são atravessados pela percepção que os membros das identidades coletivas possuem em virtude de seus interesses e posicionamento ideológicos diferenciados (PHILLIPS, 2001; YOUNG, 2006).

Ao fim e ao cabo, a politização das diferenças sexuais possibilitou a reformulação

diversos, ¿basta con proteger los derechos individuales culturales para que los individuos puedan socializarse en los distintos grupos culturales?

tanto da teoria quanto da práxis política, a fim de permitir a inclusão da diferença (não mais entendida apenas em termos da singularidade do indivíduo, mas de identidades coletivas). A cidadania diferenciada, desenvolvida no contexto da política de identidade, intenta garantir o exercício da cidadania dos sujeitos periféricos, de modo a entender o indivíduo em sua concretude, um indivíduo contextualizado em sua pertença a um grupo social, desse modo, portador de demandas específicas. Por isso, reivindicações de extrema importância como a exigência de igualdade, não pode mais ser entendida em um sentido liberal de mera igualdade de direitos ou igualdade de oportunidades (especialmente quando são entendidas como privilégios dos indivíduos normativos), mas adquire, nessa nova perspectiva, um sentido complexo, com variantes a serem observadas consoante o ser social em concreto. Assim, uma teoria crítica da cidadania a partir de uma perspectiva feminista, visa mais do que simplesmente garantir os pressupostos da cidadania liberal, mas questioná-los naquilo que instaura a opressão moderna.

4 CONCLUSÃO

Chegando ao fim deste trabalho, espera-se ter podido esclarecer quão relevante são os reclames por cidadania, em especial para os grupos socialmente vulneráveis, os quais encontram aí uma esperança de emancipação. As reivindicações por uma cidadania plena destinada às mulheres estão no cerne do movimento feminista. Ela foi utilizada diversas vezes na história desse movimento, e não só nas primeiras demandas feministas no século XVIII que exigiam o direito ao voto e à educação. Os reclames por cidadania são ainda hoje utilizados, e ainda com muita frequência. Desde o seu fortalecimento no século XIX (ou ainda em seu germen, no século XVIII), a luta feminista tem sido incansável no sentido de acesso a direitos básicos para as mulheres e garantia da eficácia de sua implementação. No entanto, o patriarcado exerce grande poder em seu projeto de dominação. Ao nível global, por exemplo, somente em 1979 um documento jurídico foi lançado a fim de reconhecer a discriminação contra a mulher como um fato social problemático a ser eliminado, o CEDAW (a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher).

A discussão é de extrema relevância no âmbito jurídico, especialmente para compreender o novo contexto político de reivindicação de direitos; pontualmente, direitos específicos que miram tornar politicamente relevantes as diferenças e instituí-las juridicamente, por meio de legislação que perceba a pluralidade do corpo político-social e garanta a participação dos mais diversos grupos na condução do bem comum de uma comunidade política. Apenas através do reconhecimento da especificidade histórica dos grupos sociais é que, efetivamente, haverá um paradigma inclusivo de cidadania, de modo que em relações sociais de privilégio promova-se a efetiva igualdade.

Essa percepção desafia conceitos jurídicos básicos, chaves de certa teoria do direito, baseada no liberalismo político, que pressupõe a lei como abstrata, geral e imparcial. A razão para essa transformação está numa mudança estrutural dos movimentos por reivindicação de direitos, ocorrida com o surgimento da identidade como categoria política fundamental. Se a esfera jurídica pressupõe conceitos sólidos e bem delimitados, esse modelo já não encontra espaço no âmbito da realidade social, que atualmente se apresenta de forma cada vez mais dinâmica e fluida, portanto pouco captável.

A crítica feminista ao projeto liberal de cidadania, assim, urge em um mundo em que as reivindicações por reconhecimento cada vez mais ganham força. Porém, não é um reclame

fácil de conquistar-se. Um modelo alternativo de cidadania que garanta a emancipação política dos grupos minoritários, inserido no contexto das políticas de diferença, cada vez mais se choca com questões divisionistas, que rompe abruptamente com as formas hegemônicas de viver. Questões que envolvem ações afirmativas, currículo educacional, direito de propriedade, representação política, etc., encontram-se cada vez mais em evidência devido às reivindicações por reconhecimento que se ampliaram significativamente com o final da segunda metade do século passado.

É certo que, no Brasil, houve inúmeros avanços no sentido de ampliar a cidadania dos grupos socialmente vulneráveis, garantindo uma maior participação e visibilidade desses na esfera pública. Um exemplo disso é a cota eleitoral de gênero. Estabelecida pela lei nº 9.504/1997, o § 3º do art. 10 estabelece que cada partido ou coligação deve preencher uma porcentagem mínima de 30% e máxima de 70% para cada um dos gênero nos registros de candidatura, assegurando especialmente às mulheres uma presença mínima no processo eleitoral, posto que, historicamente, elas têm sido excluídas de representação política. Desse modo, essa norma jurídica, inobstante dirigida a ambos os gêneros, garante que uma agremiação partidária tenha um percentual mínimo de mulheres em seu quando, significando uma conquista histórica para o movimento feminista nacional contra as normas homogeneizantes da cidadania liberal, porquanto a representação política sempre tenha significado a representação do indivíduo normativo, conforme tratado no corpo deste trabalho.

Outro exemplo de inteira importância em âmbito nacional de como a lógica da cidadania tem conseguido, ainda que vagarosamente, avançar para além do conceito de cidadania universal, é a lei nº 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas, que obriga que até 2016 as universidades, institutos e centros federais reservem, em cada concurso seletivo para ingressar nos cursos de graduação (por curso e por turno), no mínimo 50% para candidatos que tenham curso integralmente o ensino médio em escolas públicas. Dessa quantidade de candidatos, distribuem-se cotas raciais para pretos, pardos e indígenas, na exata proporção da quantidade de autodeclarados pretos, pardos e indígenas na unidade da Federação onde está instalada a instituição, consoante o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Neste caso, o objetivo da Lei de Cotas é efetivar para os grupos raciais minoritários o direito à educação, que tem sido negado pela realidade social em que estão inseridos. Esse é um claro caso de ampliação da cidadania para um grupo que, historicamente, não possui acesso a direitos básicos, como o acesso ao ensino superior; não porque a lei vetasse aos indivíduos negros, pardos e negros esse acesso, mas porque a realidade social os impedia.

No contexto do exposto nesta dissertação, esses dois casos significam entender que tanto as mulheres quanto as minorias raciais passaram por um processo de exclusão da perspectiva liberal de cidadania e conservam hoje, por isso, um *status* de subcidadania que os impede de acessar os direitos fundamentais: no caso das mulheres, o direito de ser eleita democraticamente como representante política; no caso das minorias raciais, o direito de acessar o superior. Nesses casos, imaginou-se que mulheres, negros, pardos e indígenas não são indivíduos isolados no seio da sociedade, mas, antes, mas estão inseridos em grupos sociais localizados em uma hierarquia de posições na estrutura social. Esses são grupos que há muito tempo têm sido alvo de formas de dominação social, de modo a opressão social que sofrem impede-os de usufruírem plenamente da condição de cidadãos. Entender esses sujeitos vítimas de opressão não como indivíduos isolados, porém como membros de um grupo social que merecem ascender à representação sócio-política, não se pode deixar de observar, fornece base para um incrível rompimento com certa lógica do liberalismo político, significando uma superação de alguns de seus pilares, tais como o individualismo e a ideia de igualdade meramente de oportunidades, além de um agudo ataque a suas antropologia filosófica e filosofia social.

O conceito de cidadania diferenciada, como até aqui exposto, objetiva uma efetivação da justiça social, segundo uma esfera pública cada vez mais heterogênea e que tende a acompanhar as políticas de diferença. As leis de cotas, por isso, indicam uma transformação no conceito de cidadania, no sentido de atender às novas reivindicações. Porém, a vitória dos movimentos sociais ainda não é garantida, de modo que a luta que esses movimentos travam dentro da política tanto por demandas de redistribuição quanto por reconhecimento nem de longe está para findar-se. Não só a comunidade política é formada por forças opostas que caracterizam um espaço público agonístico, a própria sociedade civil é constituída por forças micropolíticas que, por vezes, reiteram as relações de dominação, ao invés de convergirem para a emancipação coletiva.

Sem sombra de dúvidas, o projeto de cidadania universal persiste com muita força e articuladamente. Foi assim que forças conservadoras na Câmara dos Deputados conseguiram vetar o trecho do Plano Nacional de Educação, sancionado em junho deste ano, que incluía entre as diretrizes do ensino a superação das desigualdades educacionais e promoção da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual, de modo a negar a visibilidade a grupos historicamente oprimidos, em um processo claro de dominação cultural e injustiça social, anuindo com a opressão que esses grupos ainda sofrem.

Esse mesmo discurso encontra-se presente nos dias de hoje na produção jurídica brasileira que afirma a inconstitucionalidade da lei 11.340/2006 (denominada Lei Maria da Penha), por quebra do princípio constitucional de isonomia. Contudo essa interpretação equivocada não serve para promover a igualdade. Ao contrário, ela apenas permite deixar sobreviver as desigualdades, servindo aos interesses de dominação-exploração dos grupos hegemônicos sobre os grupos oprimidos, conforme visto ao longo desta obra. Ao confundir igualdade com homogeneidade, os críticos da Lei Maria da Penha agem reiterando o projeto liberal de cidadania, e não enxergam que para a realização do princípio da igualdade pressupõe-se um aparato que possibilite a superação das desigualdades e o reconhecimento das diferenças entre grupos sociais, garantindo efetivamente a justiça social e realizando o ideal de universalização da cidadania.

Este trabalho, assim, de cunho feminista, objetivou além de uma análise da trajetória do conceito de cidadania desde o liberalismo político até o contexto da política de identidade. Mais do que isso, encontra-se permeado por um compromisso social, e visou, sobretudo, contribuir com argumentos para as lutas dos indivíduos oprimidos em virtude de suas identidades. Nesse sentido, as teorias exercem uma importante função na formação de consciências críticas e no rompimento com processos ideológicos alienatórios, de modo que teorias também formam guerrilhas contra a dominação. A trajetória pela emancipação política dos grupos socialmente vulneráveis ainda é longa, e a liberdade efetiva só é possível na garantia da ação em prol de uma cidadania efetiva que perceba suas idiossincrasias. Uma cidadania que leve em consideração a pluralidade das estéticas da existência.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADVERSE, Helton. Republicanismo. *In*: AVRITZER, Leonardo (*et alli*). **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 27-35.
- AGUADO, Ana. Ciudadanía, mujeres y democracia. *Revista Electrónica de Historia Constitucional*. Nº 6, Septiembre, 2005. Disponível em: <http://hc.rediris.es/06/articulos/pdf/01.pdf>. Acessado em 10 de outubro de 2011 às 16:32, acessado em 30 de abril de 2014.
- AMORÓS, Célia. Elogio de la vindicación. *In*: RUIZ, Alicia (Comp.). **Identidad femenina y discurso jurídico**. Buenos Aires: Biblos, 2000, p. 51-63.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- _____. **Da revolução**. São Paulo: Ática; UnB: Brasília, 1988.
- _____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- AVRITZER, Leonardo (*et alli*). Introdução. *In*: AVRITZER, Leonardo (*et alli*). **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 17-23.
- BARROS, Alberto. Revolução Inglesa e constitucionalismo. *In*: AVRITZER, Leonardo (*et alli*). **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 159-167.
- BENHABIB, Seyla. **Los derechos de los otros: extranjeros**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.
- _____. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. *In*: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (coord.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempo, 1987, p. 87-106.
- BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BOCCHETTI, Alessandra. A diferença indecente. **Cidadania e feminismo**, São Paulo, México, edição Especial, p. 88-102, 1999.
- BOTELHO, André. Público e privado no pensamento social brasileiro. *In*: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p. 50-59.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.
- BURGELIN, Pierre. Prefácio. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. IX-XXIII.

CAMPOS, Roberto. Prefácio: Merquior, o liberalista. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo: antigo e moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

CHEVALIER, Jena-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 2002.

CLARKE, Paul Barry. **Ser cidadão**: consciência y práxis. Madrid: Ediciones sequitur, 2010.

CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos. **Filosofia Política**. Vol. 2, 1985, p.9-25.

CORTINA, Adela. **Ciudadanos del mundo**: Hacia una teoria de la ciudadanía. Madrid: Alianza, 1997.

DIETZ, Mary G. O contexto é o que conta: Feminismo e teorias da cidadania. **Cidadania e feminismo** São Paulo, México, edição Especial, p. 3-28, 1999.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUMONT, Louis. **Ensaio sobre o individualismo**. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

_____. **Homo hierarchicus**: o sistema de castas e suas implicações. 2ª ed. São Paulo: USP, 2002.

ELSHTAIN, Jean Bethke. **Real politics**: at the center of everyday life. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Escala, 2000.

FOSTER, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2002.

FRASER, Nancy. **Justice interruptus**: critical reflections on the “postsocialist” condition. New York: Routledge, 1997.

_____. La justicia social em la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. **Revista de Trabajo**, ano 4, nº 6, p. 83-99, dezembro 2008. Disponível em: <http://www.trabajo.gov.ar/left/estadisticas/descargas/revistaDeTrabajo/2009n06_revistaDeTrabajo.pdf>, acessado em 30 de abril de 2014.

_____. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, v. 70, p. 101-138, 2007.

_____. Redistribución y reconociento: hacia una visión integrada de justicia y género. **Revista Internacional de Filosofía Política**, Madrid, nº 8, p. 18-40, dez.1996.

_____. **Scales of justice**: reimagining policial space in globalizing world. Nova York: Columbia University Press, 2010.

FRY, Karin. **Compreender Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

FERNÁNDEZ, Encarnación. Los derechos de las mujeres. *In*: BALLESTEROS, Jesús. **Derechos Humanos**: concepto, fundamentos, sujetos. Madrid: Tecnos, 1992, p. 144-162.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. São Paulo: Martins Fontes: 1999.

GONZÁLEZ, Encarna Bodelón. El sujeto liberal de derechos y la exclusión de las mujeres. *In*: BERGALLI, Roberto; MARTYNIUK, Claudio (comp). **Filosofía, Política, Derecho: Homenaje a Enrique Marí**. Buenos Aires: Prometeo libros, 2003, p. 179-194.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p. 7-32, 1993.

_____. **Feminism & Methodology**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Leviatã**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. 21ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1986.

HUNT, Emery Kay. **História do pensamento econômico**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

GALLARDO, Helio. **Teoría crítica**: matriz y posibilidad de derechos humanos. Murcia: David Sánchez Rubio Editor, 2008.

GONZÁLEZ, Encarna Bodelón. El sujeto liberal de derechos y la exclusión de las mujeres. *In*: BERGALLI, Roberto; MARTYNIUK, Claudio (comp). **Filosofía, política, derecho: homenaje a Enrique Marí**. Buenos Aires: Prometeo libros, 2003, p. 179-194.

ISRAËL, Nicolas. **Genealogia do direito moderno**: o estado de necessidade. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989.

KANTOROWSKI, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Pequenas palestras sobre grandes temas**: ensaios sobre a vida cotidiana: três séries.

KYMLICKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

____; NORMAN, Wayne. Return of the citizen: a survey of recent work on citizenship theory. **Ethics**, Chicago, The University of Chicago Press, nº 104, p. 257-289, january 1994.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LANDES, Joan B. The performance of citizenship: democracy, gender, and difference in the French Revolution. *In*: BENHABIB, Seyla (ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 295-313.

LASLETT, Peter. Introdução. *In*: LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. *In*: NOVAES, Adauto (org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

LISTER, Ruth. **Citizenship: Feminist perspectives**. Basingstoke: Macmillan, 1997.

LIPSON, Leslie. **Os grandes problemas da Ciência Política**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LONZI, Carla. **Escupamos sobre Hegel**: Escritos de “rivolta femminile”. México: [s.n.], 2004. Disponível em: <http://www.nodo50.org/herstory/textos/Escupamos%20sobre%20Hegel.pdf>, acessado em 30 de abril de 2014.

MATOS, Malise. Feminismo e teorias da justiça. *In*: **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 141-155.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo: antigo e moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MINOGUE, Kenneth. **Política: uma brevíssima introdução**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MOUFFE, Chantal. Por uma política da identidade nômade. **Cidadania e feminismo**, São Paulo, México, edição especial, p. 266-273, 1999.

MOSCA, Gaetano. **História das doutrinas políticas desde a antiguidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: 1995.

OLIVEIRA, Eleonora Menicucci. O feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n.1, p. 229-245, 2008.

OLSEN, Francês. El sexo del derecho. *In*: RUIZ, Alicia (Comp.). **Identidad femenina y discurso jurídico**. Buenos Aires: Biblos, 2000, p. 25-43.

OKIN, Susan. Gênero: o público e o privado. **Estudos feministas**. Florianópolis, v. 16, n.2, p. 305-332, 2008.

OSTRENSKY, Eunice. Liberalismo clássico. In: AVRITZER, Leonardo (*et alli*). In: **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 47-54.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____. **The disorder of women**. California: Stanford University Press, 1989.

_____. **The problem of political obligation**. Berkeley: University of California Press, 1985.

PEDREIRA, Elena Beltrán. Público e Privado (Sobre feministas e liberais: argumentos em um debate sobre os limites da dimensão *política*). **Cidadania e feminismo**, São Paulo, México, edição especial, p. 279-296, 1999.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PHILLIPS, Anne. De uma política das ideias a uma política da presença? **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, nº 1, 2001.

_____. **Engendering democracy**. University Park: Pennsylvania State University Press, 1991.

_____. **Which equalities matter?**. Cambridge; Malden: Polity Press, 1999.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. 3ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

RÉMOND, René. Uma história presente. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

RUIZ-GÁLVEZ, Encarnación Fernández. **Igualdad y Derechos Humanos**. Madrid: Editorial Tecnos, 2003.

SAFFIOTI, Heleith. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 16, p. 115-136, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a07.pdf>>, acessado em 30 de abril de 2014.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 20, nº 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

_____. Igualdade *versus* diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. **Cidadania e feminismo**, São Paulo, México, edição especial, p. 203-222, 1999.

_____. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, nº 1, p. 11-30, jan-abr 2005.

_____. **Only paradoxes to offer: french feminists and the rights of man**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

SOBOUL, Albert. **História da Revolução Francesa**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SOMMA, Lucía Scuro. Género, ciudadanía de las mujeres y pobreza. *In*: GRUPO DERECHO Y GÉNERO. **Género, derechos humanos y pobreza en un mundo globalizado**. Montevidéo: Ediciones Ideas, 2009.

STRAUSS, Leo. **La ciudad y el hombre**. Buenos Aires: Katz, 2006.

TADIÉ, Alexis. **Locke**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

VALCÁRCEL, Amelia. **La memoria colectiva y los retos del feminismo**. Santiago: CEPAL, 2001. Disponível em: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/0/7220/lcl1507e.pdf>, acessado em 30 de abril de 2014.

VÁZQUEZ, Amancio. El concepto de ciudadanía em la democracia liberal e sus límites. **Cultura y representaciones sociales**, México, vol. 4, núm. 8, marzo 2010. Disponível em: <<http://www.culturays.org.mx/revista/num8/Vazquez.pdf>>, acessado em 30 de abril de 2014.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WALZER, Michael. **Política e paixão**: rumo a um liberalismo mais igualitário. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WINOCK, Michel. As ideias políticas. *In*: RÉMOND, René (org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996, p. 271-295.

YOUNG, Iris. A imparcialidade e o público cívico: Algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política. *In*: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (coord.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempo, 1987, p. 66-86.

_____. **Justice and the politics of difference**. Princeton: Princeton University, 1990.

_____. Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship. **Ethics**, v. 99, nº 2, p. 250-274, jan. 1989.

_____. Representação política, identidade e minorias. **Lua Nova**, São Paulo, v. 67, p. 139-190, 2006.