

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**

**EUGÊNIA MARIA VELOSO DE ARAUJO PICKINA**

**SOB A MÁSCARA DO PÚBLICO E DO PRIVADO: ANÁLISE DE UMA  
DICOTOMIA MODERNA**

São Paulo  
2009

EUGÊNIA MARIA VELOSO DE ARAUJO PICKINA

SOB A MÁSCARA DO PÚBLICO E DO PRIVADO: ANÁLISE DE UMA DICOTOMIA  
MODERNA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Político e Econômico da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito Político e Econômico.

Orientador: Prof. Dr. Hécio Ribeiro

São Paulo  
2009

EUGÊNIA MARIA VELOSO DE ARAUJO PICKINA

SOB A MÁSCARA DO PÚBLICO E DO PRIVADO: ANÁLISE DE UMA DICOTOMIA  
MODERNA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Político e Econômico da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito Político e Econômico.

Aprovada em 10/08/2009

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Hécio Ribeiro – Orientador  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Tuma Bertolin  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves  
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Dedico este trabalho às vidas exploradas e às  
criatividades castradas em prol do “mais forte” e do  
capital.

## AGRADECIMENTOS

Impossível seria agradecer a todos que direta ou indiretamente contribuíram para este trabalho. Assim, ao agradecer a alguns, presto homenagem a todos.

Ao meu orientador, Professor Dr. Hércio Ribeiro, cuja convivência com os orientandos é cadenciada pelo rigor teórico e pela afabilidade, sou muitíssimo grata. E como “a vida não é viável nem passível de ser vivida sem conhecimento” (Morin), agradeço por ter me dado espaço para, sem receios, gestar minhas perguntas, ruminar minhas incertezas. É óbvio que se não aprendi, isto se deve somente à minha teimosia.

À professora Dra. Patrícia Tuma Bertolin, pelo carinho, sugestões e correções textuais, agradecerei sempre, principalmente pela sua condição de mulher e, por isso, portadora da proximidade do cuidado de que a vida necessita.

Ao professor Dr. Márcio Bilharinho Naves, pelas referências e sugestões no texto, sou profundamente grata. Agradeço ainda pelo seu exemplo contra todas as formas de dominação e exploração, que tendem a ossificar a história, debilitando os anseios de mudança.

Ao longo da vida encontrei vários amigos. Muitos migraram, se foram, pois a vida é assim. No final, eu sei, mais ganhei do que perdi, porque todos cooperaram com o meu caminhar. Sou grata à Alessandra Benedito pela virtude do seu campo de presença.

Ao Marcos, e à Rafaella, agradecerei sempre pelo amor e paciência. Em ambos encontrei o recurso às minhas preocupações identitárias. E nas imagos doces de companheiro e de filha tive apoio afetivo e psicológico. Para mim, o apelo restaurador para o desenvolvimento do meu trabalho.

Aos meus pais, pelo incentivo e confiança, sou imensamente grata. Ao meu irmão, Beto, amor e gratidão – sim, o inesperado é possível.

Pues ciertamente las relaciones de poder que se han establecido en la larga historia de dominación de la mujer y de la naturaleza no se resuelven por la repartición de cuotas de poder en el mundo cosificado y reglamentado por la sociedad falocéntrica, que coloca al falo como significante de la totalidad imposible, de la completitud ilusoria originada por la falta originaria y una falla esencial: el vacío en el que fragua la división originaria de los sexos y la disyunción entre el ser y el ente, allí donde se establece la marca de la diferencia y la otredad, condición de la vida donde se abisma la existencia humana (Enrique Leff).

Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero uma verdade inventada (Clarice Lispector).

## RESUMO

Neste trabalho, buscaremos analisar a dicotomia público-privado no propósito de demonstrar a necessidade de um novo exame conceitual sobre esses espaços de atuação, convenientemente delimitados à ascendência burguesa na modernidade. Em primeiro lugar, com base em *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, serão avaliados os limites e as lacunas da perspectiva masculinista dessa autora, que resgata dos gregos o conceito de ação e o utiliza como fundamento para sua tese política contra a incapacidade dos modernos para pôr em prática a vida pública; em segundo lugar, com base em *O Contrato Sexual*, de Carole Pateman, será examinado seu contradiscurso ao patriarcado-capitalismo, que denuncia a existência do contrato sexual, sob o contrato social. Por fim, procuraremos refletir as antinomias do projeto moderno, ou seja, o paradigma da ciência moderna e o movimento romântico, para compreender as injunções relativas à vida privada e a vida pública, que, na modernidade, correspondem à ordem social burguesa. Como a distinção entre público e privado é ideológica, em sua base ela consagra as relações hierárquicas entre os sexos, segundo uma visão polarizada e mantida pela ordem masculina com capitalismo.

Palavras-chave: Dicotomia Público-Privado. Modernidade. Patriarcado. Capitalismo.

## ABSTRACT

In this dissertation we will examine the public-private dichotomy as to demonstrate the necessity of a new conceptual view over these areas of action which have been properly limited by the ascendancy of the bourgeois in modernity. Firstly, based on *The Human Condition* of Hannah Arendt, we will evaluate the limitations and gaps of the author's male perspective, who rescues the Greek's concept of action and uses it as basis for her political thesis against the failure of the moderns to implement public life; then, based on *The Sexual Contract* of Carole Pateman, the author's counter-speech to patriarchy-capitalism which reveals the existence of the sexual contract under the social contract will be examined. Finally, we will seek to reflect on the antinomies of the modern project, namely the paradigm of modern science and the romantic movement, in order to understand the injunctions relating to private and public life that in modernity correspond to the bourgeois social order. As the distinction between public and private is ideological, on its basis it establishes the hierarchical relationships between the sexes in accordance to a polarized vision and kept by the male order with capitalism.

Keywords: Public-Private Dichotomy. Modernity. Patriarchy. Capitalism.



## SUMÁRIO

1.	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
2.	<b>A DICOTOMIA PÚBLICO-PRIVADO EM “A CONDIÇÃO HUMANA”, DE HANNAH ARENDT: APROXIMAÇÕES E RUPTURAS ENTRE A TRADIÇÃO CLÁSSICA E A MODERNIDADE</b> .....	12
2.1	O PÚBLICO E O PRIVADO EM ARENDT: LIMITES E LACUNAS .....	34
3.	<b>O PRIVADO E O PÚBLICO, SEGUNDO “O CONTRATO SEXUAL”, DE CAROLE PATEMAN: UM CONTRADISCURSO À TEORIA POLÍTICA MODERNA</b> .....	46
3.1	CONTRATO SOCIAL: PARADIGMA DA OBRIGAÇÃO VOLUNTÁRIA ....	55
3.2	DA ORDEM CIVIL MODERNA: UNIVERSAL E PATRIARCAL .....	60
3.3	MULHERES, TRABALHADORES: PATRIARCADO E CAPITALISMO ....	63
3.4	PATEMAN E O <i>CONTRATO SEXUAL</i> : ELUCIDAÇÕES E INCOMPLETUDES .....	66
4.	<b>A DICOTOMIA PÚBLICO-PRIVADO: RAZÃO OPRESSORA E POTENCIAL EMANCIPADOR NO MUNDO MODERNO. RUMO E DESCAMINHOS</b> .....	86
4.1	A RAZÃO E A TRÍADE PATRIARCADO-CIÊNCIA-CAPITALISMO .....	86
4.2	ECOS DA OPRESSÃO/EXPLORAÇÃO .....	100
4.3	RUMO E DESCAMINHOS .....	115
5.	<b>CONCLUSÃO</b> .....	127
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	133

## 1 Introdução

Estamos, ainda, diante de um mundo polarizado e essa polarização, sem dúvida, orientou-se por uma ideologia que camufla uma distinção entre homens e mulheres, entre público e privado, incentivando formas de hegemonia e subordinação.

Como a dicotomia masculino-feminino se oculta sob a distinção burguesa das esferas privada e pública, não faz sentido supor que a dimensão política se circunscreva somente ao espaço público ou às atividades masculinas, como estabelecido pela perspectiva androcêntrica e liberal.

Face a isso, partindo da crise do político, e mesmo da falácia contida na crença na idéia de progresso, submissa à equação capitalista, neste trabalho, buscaremos analisar a dicotomia público-privado para se avaliar, principalmente por meio dos argumentos feministas e da perspectiva marxista, a relevância de um novo exame conceitual sobre esses espaços de atuação, convenientemente delimitados à ascendência burguesa na modernidade.

Num primeiro momento, com base na leitura realizada em *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, o trabalho adquire o escopo de refletir a perspectiva masculinista dessa autora, que nostalgicamente resgata dos gregos o conceito de ação e o utiliza como fundamento para sua tese política sobre a vida pública.

Arendt observa, na cidade-estado ateniense, o surgimento de um espaço, oposto à dimensão privada, no qual os homens, concidadãos, diante de um “mundo comum”, reconhecendo-se como iguais e livres, podem exercitar a vida política e compor decisões coletivas.

E a partir da diferenciação entre ordem pública (*polis*) e ordem privada (*oikia*), procuraremos avaliar os limites e as lacunas da crítica de Arendt sobre a vida política, cuja excelência se liga ao privilegiado domínio da cidade-estado, onde os seletos helenos masculinos livres, à mercê do sacrifício da domesticidade,

exercitavam sua aptidão política.

Ora, se no tempo da *polis* a sociedade não existia e havia uma nítida separação entre assuntos privados e assuntos públicos, em compensação, uma das principais características da modernidade se manifesta pelo advento do social, duramente combatido por Arendt, pois a ela a autora atribui uma das causas expressivas que levam à degeneração do estatuto político moderno.

No seu texto, Arendt critica a incapacidade dos modernos para pôr em prática a vida pública, sobretudo reforçada essa indisposição pelo capitalismo (sociedade do trabalho), uma vez que a necessidade e a conformidade debilitaram o interesse pela dimensão política da vida humana. Contudo, Arendt, encantada pelo domínio da *polis*, parece não querer alçar vôo, prendendo-se ao passado clássico.

O segundo capítulo, amparado na leitura de *O Contrato Sexual*, de Carole Pateman, tem como objetivo demonstrar, sob o contrato social, a existência do contrato sexual privado, elaborado na modernidade pelos contratualistas, segundo a lógica patriarcal.

*O Contrato Sexual* de Pateman afirma uma crítica feminista ao patriarcado-capitalismo e tenta destacar a interdependência entre os valores distintivos da ordem liberal – a igualdade e a liberdade – e a sujeição inerente à esfera privada, estabelecida principalmente por meio das relações contratuais.

Pateman edifica seu contradiscurso no campo da teoria democrática liberal. Dessa maneira, buscaremos avaliar os argumentos que servem à desconstrução da concepção patriarcal de cidadania e da dicotomia público-privado, bem como refletir a incompletude da tese de Pateman, à medida que seu texto se propõe a desafiar tanto o discurso universalista (masculino) como a expor as armadilhas da teoria liberal que se apresenta como *neutra*.

Com a modernidade abriu-se um campo para o progresso pela razão, que se converte, sobretudo, na inoperância de uma razão pouco tolerante com o destino ou o futuro das relações humanas e sociais.

Desse modo, no terceiro capítulo, em primeiro lugar, buscaremos, diante das antinomias do projeto moderno, examinar a ciência moderna e o movimento romântico para tentar refletir as influências e as injunções relativas à vida privada e à vida pública, pois a visão de mundo polarizada corresponde, na modernidade, à ordem social com patriarcado e capitalismo, ou seja, à ordem social burguesa.

Como a sociedade é permeada por contradições, em segundo lugar, usaremos os argumentos feministas e a perspectiva histórica e material para demonstrar que a distinção liberal existente entre público e privado é ideológica. Além disso, essa dicotomia consagra, em sua base, as relações hierárquicas entre os sexos, apresentando-as como parte da ordem natural dos fatos.

Ao fim, a organização da sociedade burguesa funda-se na exploração/opressão. Então, depois de percorrida a trilha teórica, pretendemos que reste clara a concepção de democracia liberal para apontar, segundo a crítica feminista ao liberalismo, a inadequação da distinção artificial entre público e privado e a falácia do modelo de indivíduo livre embasado nos alicerces da universalidade, admitindo, em meio a descaminhos, um rumo potencialmente distinto da visão polarizada, mantida pela ordem masculina com capitalismo.

## 2 A dicotomia público-privado em “*A condição humana*”, de Hannah Arendt: aproximações e rupturas entre a tradição clássica e a modernidade

Em nosso tempo, pensar o político e a separação entre Estado e sociedade civil pode guiar uma trilha teórica que tem em Hannah Arendt, especificamente no seu livro *A Condição Humana*, publicado em 1958, elementos que contribuam para uma reflexão sobre o público-privado e seu significado associado à erosão ou à reconfiguração do político na contemporaneidade.

Sua obra, *A Condição Humana*, partindo de uma matriz ligada à tradição clássica, substancia uma construção teórica dos espaços privado-público, mas segundo uma visão conservadora, que não procura criticar a questão da sujeição inerente ao espaço privado, pois Hannah Arendt privilegia, certamente, o espaço público. Sendo assim, entre outros aspectos importantes na sua obra

é a constatação de que o enfraquecimento, o desaparecimento ou a perda da especificidade do espaço público redundam em uma fragilização do domínio político ante os constantes ataques que lhe são desferidos, movidos pelo interesse em usurpá-lo ou por provocar o seu esfacelamento. O conceito de espaço público é essencial à compreensão da obra de Hannah Arendt e do seu significado para o pensamento político contemporâneo (CORREIA, 2007, p. 38).

No capítulo I, de *A Condição Humana*, Hannah Arendt trata da *vita activa* e da condição humana. Pela expressão *vita activa*, denomina três atividades fundamentais: “labor, trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 1999, p. 15)<sup>1</sup>.

Como *labor* Arendt conceitua a atividade que diz respeito ao *animal*

---

<sup>1</sup> Arendt, em *A Condição Humana*, busca reconstruir um conceito de política por meio da diferenciação entre labor, obra e ação. Para isso, em Atenas, ela encontra, no conceito de ação usado pelos gregos, o fundamento de um conceito de política e de público, afastando-se dos modernos, porquanto a liberdade, no mundo antigo, é uma categoria coletiva e sugere a existência de um projeto comum. Além disso, através da diferenciação entre *labor*, *obra* e *ação*, Arendt procura desenvolver um conceito de política capaz de separar a *naturalidade* da *artificialidade*, pois *labor* e *obra* ligam-se às condições humanas da *vida* (sobrevivência) e da *mundanidade* (artifício), respectivamente, enquanto a *ação*, articulada à condição humana da *pluralidade*, diz respeito à capacidade de criar *permanência* (ARENDR, 1999, p. 18). Cf. AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia*. SP: Perspectiva, 1996.

*laborans* e seu processo vital e orgânico, “cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida” (1999, p. 15).

O *trabalho*, por sua vez, envolve a atividade que se refere à experiência do *homo faber*, que cria coisas extraídas da natureza:

O trabalho produz um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade (ARENDDT, 1999, p. 15).

Já a *ação* diz respeito à condição humana da pluralidade, exigente da liberação do jugo das duas outras atividades para que sejam criadas as condições da política:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política (ARENDDT, 1999, p. 15).

Hannah Arendt defende que reside na pluralidade o caráter político humano por excelência pelo fato de “sermos todos os mesmos, isto é humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir” (1999, p. 16):

Para Hannah Arendt a pluralidade é a lei da terra. Tudo o que é na medida em que aparece, não existe isoladamente no singular, requerendo a intersubjetividade. A realidade daquilo que se percebe é garantido pelo contexto do mundo, que inclui, necessariamente, os Outros (LAFER, 2003, p. 74).

Ao identificar essas três categorias de atividades progressivamente complexas e racionais, Hannah Arendt alerta que elas e suas respectivas condições desenvolvem relação estreita com as condições “mais gerais da existência humana:

o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (1999, p. 16). Contudo, a autora explica que “a ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (1999, pp. 15-16).

É preciso salientar ainda que para Hannah Arendt a atividade da ação e do pensamento político está necessariamente ligada à natalidade<sup>2</sup>, pois, para ela, é no nascimento que se articula o início de novas possibilidades no mundo para a experiência do agir:

o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico (ARENDR, 1999, p. 17).

Podemos, desse modo, extrair da análise da *vita activa* três termos: as condições da existência humana, as atividades humanas e a localização dessas atividades, que são as seguintes:

As condições são a vida (em seu sentido puramente biológico), a natalidade e a mortalidade que lhe são inerentes, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra. As atividades são o trabalho, a fabricação e a ação, relacionadas, por sua vez, às condições da existência humana (...). Os espaços das atividades são o privado, o público e o social. A partir das transformações nas relações entre esses termos, Hannah Arendt leva a cabo uma das mais agudas interpretações críticas da modernidade (CORREIA, 2007, p. 41).

Mas, ao eleger como ponto de partida a reabilitação do conceito de *vita activa*<sup>3</sup> para enfrentar a reflexão sobre o político, Hannah Arendt, sem dúvida,

<sup>2</sup> Para Arendt, o significado de *natalidade* está ligado à possibilidade de instaurar-se um novo começo na política. Ela usa esse termo inspirada em Santo Agostinho, que, em seu livro *A Cidade de Deus*, constrói a questão do novo começo ao defender que o homem, por ser ele próprio um novo começo, tem a capacidade de realizar um novo começo. Cf. BOWEN-MOORE, P. *Hannah Arendt's philosophy of natality*. New York: Saint Martin, 1989, p. 24.

<sup>3</sup> A leitura de Santo Agostinho, pensador refletido por Hannah Arendt desde a sua tese de doutoramento, foi da maior importância para a fundamentação das suas reflexões sobre a *vita activa*. E, do mesmo modo, “a possibilidade de uma ação original por parte do homem singular – que é também (...) um ponto central da reflexão de Hannah Arendt sobre a *vita activa* – tem explicitamente

considera-o como noção essencial para o entendimento da condição humana em razão da importância do significado especificamente político (e masculino).

Ela alega que essa expressão vem a sofrer um desvio decorrente de um cenário histórico específico, que fez gerar uma modificação no seu significado clássico, antes conciliado à própria tradução de *bios politikos*, que pressupunha essencialmente uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos: “o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *polis*” (ARENDR, 1999, p. 20).

Na *polis* nem o labor nem o trabalho eram considerados suficientes para representarem um modo de vida livre e digno, sendo imprescindível o exercício da vida política. Sendo assim, no examinar de Hannah Arendt, o próprio Platão, estimulado pela decepção com a democracia ateniense que levou Sócrates à morte, já revela nos seus escritos um empenho em priorizar o modo de vida filosófico e em detrimento do político.

Antiseri e Reale admitem que a decepção sofrida por Platão com os procedimentos da política praticada em Atenas alcançou o máximo de sua expressão com a condenação de Sócrates à morte, sendo os responsáveis por essa sentença os democratas. “Assim, Platão convenceu-se de que para ele, naquele momento, era bom manter-se afastado da política militante” (2002, p. 126)<sup>4</sup>.

Desse modo, a superioridade da vida contemplativa, valorizada largamente pelo cristianismo, está presente já na filosofia política platônica. Se para Platão a experiência crua da realidade faz filosofia e política parecerem incompatíveis, ele formula, em seus escritos, a necessidade da utopia que dará ao filósofo a possibilidade de intervir na política para construir a *polis* justa<sup>5</sup> e, em

---

a sua base no conceito agostiniano de *initium*. A *natalidade* e o *initium* permitiriam a liberdade da criação no mundo das aparências, das coisas novas” (LAFER, 2003, p. 94). E isso em oposição à *vita contemplativa* (igualmente inspirada em Santo Agostinho e entendida como reino da solidão do pensamento e da invisibilidade).

<sup>4</sup> Cirne Lima comenta que “a condenação injusta e a morte de Sócrates mostraram com clareza a Platão que o mundo-que-de-fato-é nem sempre coincide com o mundo-ideal-que-deve-ser” (1996, p. 42).

<sup>5</sup> Platão critica a política de seu tempo, recusando as formas de poder degeneradas. É a favor de que o poder deveria estar nas mãos dos melhores e entende que os soberanos serão aqueles que mais se distinguem na Filosofia e na guerra. Cf. *A República*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, 543a. Afirma Gaston Maire: “Platão tirou a seguinte conclusão, em relação à morte de



conseqüência, tornar possível o modo de vida filosófico. Nas *Cartas*, Platão escreveu: “não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes da cidade” (1980, 326b).

Para Hannah Arendt, então, o cenário histórico representado pela tensão entre *polis* e filósofo serve de ponto de partida para uma gradativa alteração no significado da expressão *vita activa*, que, favorável à terceira atividade, associava liberdade a uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos.

Ora, se nas obras de Platão tal mudança já é esboçada, com o desaparecimento da cidade-estado, no entanto, Hannah Arendt argumenta que “a contemplação (o *bios theoretikos*, traduzido como vida contemplativa) era o único modo de vida realmente livre” (1999, p. 22).

Com isso, não seria insensato supor que a meta posterior dos cristãos – “de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, livres de todas as coisas terrenas – foi precedida pela *apolitia* filosófica da última fase da antiguidade, e dela se originou” (ARENDDT, 1999, p. 23).

Assim, em conformidade com a análise de Arendt, o cristianismo, assistido pela crença num outro mundo, veio apenas reforçar e ampliar o significado da contemplação, dando à *vita activa* uma posição secundária e, com isso, o cuidado com a vida política perdeu importância visto que a atividade política teve, pela chancela religiosa, um rebaixamento<sup>6</sup>.

---

Sócrates: o filósofo, que entretanto deveria dominar, é impotente no quadro do Estado existente, e, se assim é, é porque este Estado é injusto em si. Importa, antes de tudo, reformar o Estado para o tornar justo e conforme a sabedoria” (1996, p. 21).

<sup>6</sup> Se Hannah Arendt atribui à cidade-estado, marcado pela dicotomia público-privado, um critério de referência para a vida política, ela enxerga no cristianismo a preocupação de criar uma estrutura de vida comunitária definida pelas relações entre os membros de uma família, sabidamente não-políticas, dada a abstenção cristã das coisas terrenas e, nesse sentido, ela explica: “Encontrar um vínculo entre os homens, suficientemente forte para substituir o mundo, foi a principal tarefa da antiga filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade não apenas a ‘irmandade cristã’, mas todas as relações humanas” (ARENDDT, 1999, p. 63). Além disso, o vínculo da caridade é significativo porque, “embora incapaz de criar uma esfera pública própria, é bem adequado ao princípio fundamental cristão da extraterrenidade” (idem, ibidem).

Ora, mas é a respeito dessa inversão hierárquica que Arendt se opõe à medida que se afirma contrária à transformação da *vita activa* em serva da contemplação, doravante empreendida pela promoção do evangelho cristão. Este, por incentivar o espírito interiorizado, o desprezo pelo mundano em nome da salvação (individual), ignora o fato de que se todas as atividades humanas são condicionadas, a ação depende necessariamente da sociedade dos homens e em torno da *polis*.

Não esqueçamos também que para o pensamento grego, valorizado por Hannah Arendt, o despontar da cidade-estado implicou somente para o cidadão masculino o recebimento de uma segunda vida, “o seu *bios politikos*” (1999, p.33):

Na medida em que o engloba no seu cosmos político, o Estado dá ao homem, ao lado da vida privada, uma espécie de segunda existência (*bios politikos*). Todos pertencem a duas ordens de existência, e na vida do cidadão há uma distinção rigorosa entre o que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*). O homem não é só ‘idiota’; é ‘político’ também (JAEGER, 2001, p. 144).

Além disso, de todas as atividades presentes nas comunidades humanas, duas apenas eram consideradas políticas, a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*). Mas, Arendt explica que no contexto da *polis*, “e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes” (1999, p. 35).

Com isso, o discurso solapou a ação, à medida que o viver na *polis* passou a reivindicar, no lugar da força ou violência, a vida dialógica como mecanismo de resolução, ou seja, o uso da palavra e da persuasão, ambas dependentes da intersubjetividade e ligadas ao agir político, ou seja, à esfera da liberdade:

Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era freqüentemente comparado à organização doméstica (ARENDR, 1999, pp. 35-36).

Hannah Arendt, inspirada pela referência da cidade-estado clássica, assistida por uma estrutura rigidamente binária (público-privado; liberdade/necessidade), argumenta que nas duas definições mais expressivas de Aristóteles – a do homem como *zoon politikon*<sup>7</sup> e a do homem como *zoon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”) (1999, p. 36) –, o filósofo apenas buscou reproduzir o entendimento geral, consolidado na *polis*, que privilegiava o homem-cidadão e sua disponibilidade para a atividade política, realizada pelo uso da palavra.

Como Aristóteles concebia o indivíduo em função da cidade, dá ao modo de pensar dos gregos uma expressão paradigmática, definindo o próprio homem como “animal político” (como um animal que vive em sociedade politicamente organizada) cujo significado é necessariamente ampliado pela definição de um “ser dotado de fala”, ou seja, um animal habilitado para a persuasão.

Mas, Aristóteles, nessas definições, se refere aos cidadãos somente, pois para ser cidadão é preciso participar da administração da coisa pública, isto é, fazer parte das assembleias que legislam e governam a cidade e administram a justiça. Conseqüentemente, nem o colono nem o membro de uma cidade conquistada podiam ser cidadãos.

E nem mesmo os operários, embora livres (ou seja, mesmo não sendo cativos ou estrangeiros), poderiam ser cidadãos, porque lhe faltava o ‘tempo livre’ necessário para participar da administração da coisa pública. Desse modo, os cidadãos revelam-se de número muito limitado, ao passo que todos os outros acabam, de alguma forma, sendo os meios que servem para satisfazer as necessidades dos primeiros (REALE; ANTISERI, 2002, p. 208).

Seguindo a formulação aristotélica<sup>8</sup>, Hannah Arendt não faz criticamente menção às mulheres, que, na *polis*, estavam condenadas à vida privada

<sup>7</sup> Muito vulgarizada é a expressão *zoon politikon* formulada por Aristóteles, presente, por exemplo, na sua obra *Política* (1998), no Livro I, Capítulo II, item 9, quando ele afirma: “Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza um animal político”. E mais adiante, escreve Aristóteles: “A natureza, como se afirma freqüentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra”.

<sup>8</sup> Na *Política* (1998), Livro I, Capítulo 5, item 18, escreve Aristóteles, depois de atribuir aos homens o domínio sobre os animais domésticos: “Do mesmo modo, o homem é superior e a mulher inferior, o primeiro manda e a segunda obedece; este princípio, necessariamente, estende-se a toda a humanidade”.

(apolítica/circuito da necessidade e da desigualdade).

Dado o apreço arendtiano pela referência política grega, sujeita à liberação do jugo da necessidade, é preciso salientar o significado de cidadania para os helenos, que era assimilado como uma condição privilegiada de poucos, ou seja, excluída a participação de escravos, estrangeiros, mulheres e mesmo operários, que eram tidos como inferiores e proibidos do gozo da vida política.

Os gregos conceberam a idéia de cidadania como um atributo de homens livres, que seriam as pessoas aptas para as atividades políticas, ficando as mulheres, os servos e os escravos relegados a um lugar à margem dos assuntos de interesse público. Historicamente, a construção das identidades de homens e mulheres se tem configurado a partir da dicotomia entre as esferas pública e privada, com atribuições de papéis, atitudes e valores previamente definidos segundo modelos naturais (BRITO, 2001, p. 291).

Para Hannah Arendt, porém, nenhuma organização política soube elaborar tão perfeitamente a esfera pública, domínio da liberdade e da política, quanto à cidade-estado clássica<sup>9</sup> e, por isso, nela, a atividade da ação, superior às atividades do labor e do trabalho, é abrigada num espaço próprio – a esfera pública – distinta daquele destinado às atividades inferiores – a esfera doméstica/privada, mesmo que a liberdade relativa à esfera pública obrigue e dependa da sujeição da dimensão doméstica (*oikos*), tais quais as descrições aristotélicas<sup>10</sup>.

Dessa maneira, na visão de Hannah Arendt, o erro de interpretação veiculado pela tradução latina de “político” como “social” não diz respeito à distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública. Esta distinção, no seu argumento, “corresponde à existência das esferas da família e da política como

---

<sup>9</sup> Claude Lefort afirma que é da leitura que H. Arendt fez do totalitarismo que se deu o comando da elaboração posterior de sua teoria política, levando-a a buscar uma referência da política “em alguns momentos privilegiados onde seus traços são melhor decifrados: o momento da cidade grega na Antiguidade, e, nos tempos modernos, o momento da Revolução Americana e da Revolução Francesa” (1991, p. 69). E mais à frente, Lefort completa que para Arendt, no entanto, a Revolução Francesa “foi, quase de imediato, pervertida pelo advento da ‘questão social’” (1991, p. 71).

<sup>10</sup> Basta lembrar que o contexto no qual se dá a discussão no Livro I, da *Política* (1998), de Aristóteles – que trata da administração familiar (*oikonomia*) – diz respeito à formulação da definição dos diferentes tipos e âmbitos de governo, pois ali o objetivo não é apenas descrever e classificar as diferentes relações que se desenvolvem no interior do *oikos* (casa), como é caso da relação senhor/escravo ou mesmo da relação conjugal (homem/mulher), mas, principalmente, distingui-las das relações propriamente políticas, somente condizentes à esfera pública. Nesse sentido, Aristóteles consagra a rígida dicotomia (*polis/oikos*) que caracteriza a cidade-estado.

entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado” (ARENDDT, 1999, p. 37).

Mas, para Hannah Arendt, “a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo” (1999, p. 37) e correspondente à origem da era moderna, tendo no estado nacional a sua forma política.

Logo, no exame da autora, o recente fenômeno da esfera social dificulta a compreensão da divisão efetiva entre as esferas pública e privada, isto é, entre o campo da *polis* e o campo da família ou doméstico. E, em consequência, das atividades peculiares respectivamente ao mundo comum e à manutenção da vida, “divisão esta na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma” (ARENDDT, 1999, p. 37).

Embora admita, pelo menos no plano histórico, o surgimento da cidade-estado e da esfera pública como produtos da esfera privada, Hannah Arendt reforça a idéia da importância da sujeição da esfera privada para que o cidadão possa estar liberado e assegurado para participar da vida política sem embaraços.

Arendt, desse modo, procura enfatizar que a principal distinção da esfera familiar, dimensão do privado, dizia respeito à união dos indivíduos pela força da necessidade, ou seja, “nela os homens viviam juntos por serem compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDDT, 1999, p. 39).

A distinção considerada por Arendt em relação à esfera familiar se assemelha bastante à idéia de Aristóteles, que, na sua obra *Política*, afirma:

A família é a associação estabelecida por natureza para suprir as necessidades diárias dos homens, e seus membros são chamados, por Charondas, ‘companheiros de pão’; já Epimênides, o Cretense, denomina-os ‘companheiros de comer’ (Livro I, Capítulo 1, item 7, 1998).

Sendo assim, para Arendt, a comunidade natural do lar estava circunscrita ao cumprimento de duas funções naturais: a função masculina do labor para a

manutenção individual, por meio do suprimento de alimentos; a função feminina, implicada com a sobrevivência da espécie, correspondente ao “labor da mulher no parto” (ARENDDT, 1999, p. 40).

A esfera da *polis*, por sua vez, era a esfera da liberdade. E Hannah Arendt explica que uma das certezas dos filósofos gregos<sup>11</sup> ligava-se ao fato de que a “liberdade situa-se exclusivamente na esfera política” (1999, p. 40).

Na sua alegação, Arendt realça a necessária distinção entre o princípio que dirige a vida privada e o que substancia a vida pública: entre a necessidade e a liberdade, entre desigualdade e igualdade, entre violência e persuasão, entre animalidade e humanidade.

Com isso, a necessidade da vida devia ser superada para o alcance e gozo da liberdade no mundo da *polis*, terreno de “iguais” e, disso decorre o fato de que a esfera privada estava a serviço da esfera pública. Por decorrência, a violência, o domínio e a submissão eram considerados, segundo os gregos, como formas de poder pré-políticas e naturalmente alinhadas ao campo da esfera privada (terreno de “desiguais”).

Ou seja, na dicotomia entre liberdade e necessidade, o uso da força estava circunscrito à esfera privada e por isso o conceito de violência, e seus derivados, estava adstrito à ambiência dessa esfera e entendido, segundo os gregos, como forma de exercício pré-política, inadequada para viver no campo da *polis* (modo político), mas comportamento natural praticado no campo do privado.

Ao contrário das necessidades biológicas do *animal laborans*, que o confinavam ao privado, a ação política da *vita activa* exigia, no lugar da presença da sujeição, a liberdade que permitia o uso da palavra em virtude da própria estrutura dialógica da política ocorrida entre iguais: os cidadãos.

---

<sup>11</sup> Sócrates, Platão e Aristóteles consideram que o indivíduo, se for cidadão de sua cidade, não será mais um homem; disso decorre o entendimento de que o cidadão, nesse caso, é um efeito da cidade e não a cidade um resultado de um “acordo deliberado” entre os cidadãos. Desse modo, o adjetivo “político”, para eles, significa que o homem só pode realizar sua verdadeira natureza dentro da *polis*, ou seja, nos limites de um espaço destinado, por definição, à deliberação entre homens livres.

Logo, nitidamente, a *polis* era distinta da “família pelo fato de somente conhecer-se ‘iguais’, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade” (ARENDT, 1999, p. 41).

Desse modo, no contexto familiar, a liberdade era inexistente, 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” (ARENDT, 1999, p. 42).

Hannah Arendt também faz referência ao conceito de igualdade da *polis*, cujo conteúdo dependia das relações entre pares e entre eles somente, “e pressupunha a existência de ‘desiguais’; e estes, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-estado” (1999, p. 42):

a igualdade 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 (ARENDT, 1999, p. 42).

Decididamente, as condições da cidade grega eram adequadas à manutenção da virtude política, pois associada com muito tempo livre. O fato é que na época clássica da *polis*, os cidadãos só gozavam da ociosidade exigida por suas atividades políticas porque a vida da cidade inteira se estruturava no trabalho de escravos. Sendo assim, a liberdade de uma minoria, que se reconhecia como concidadãos, repousava no sistema da servidão ligada ao circuito privado.

Sem refletir sobre essa questão, para Arendt a distinção rigorosa entre o privado e o público, observada pelos antigos, que se moviam da esfera doméstica para chegar à esfera política, ainda de certa forma foi conservada na Idade Média, mas vindo a se dissolver na modernidade:

Esse abismo entre o privado e o público ainda existia de certa forma na Idade Média, embora houvesse perdido muito da sua importância e mudado inteiramente de localização. Já se disse com acerto que, após a queda do Império Romano, foi a Igreja Católica que ofereceu ao homem um substituto para a cidadania antes outorgada exclusivamente pelo governo municipal (ARENDT, 1999, p. 43).

Hannah Arendt não se demora em examinar o período medieval e procura enfatizar o fato de que se a vida política na *polis* dependia da superação das necessidades da vida na família, entretanto, “a política, porém, jamais visa à manutenção da vida. No que tange aos membros da *polis*, a vida no lar existe em função da ‘boa’ vida na *polis*” (ARENDR, 1999, p. 47).

O que Arendt valoriza em muito se aproxima com a premissa política aristotélica: o homem naturalmente se destina à vida na cidade-estado; logo, a esfera privada, reino da necessidade, existe em função da “boa vida na *polis*”. E se tudo tende a um bem próprio, sendo objetivo do espaço privado a garantia da subsistência, da vida nutritiva, o homem somente encontra sua felicidade na *polis*, pois ela lhe fornece os meios para sua realização e isso com a palavra e por meio da palavra, pois aquele que da *polis* não precisa possui natureza diferente: ou é auto-suficiente e se basta; ou um deus ou uma besta<sup>12</sup>.

É natural, portanto, notar em Hannah Arendt certo ressentimento com a dissolução da distinção rigorosa entre privado-público instaurada pela modernidade com o fenômeno do surgimento do social.

E para agravar o descontentamento com os modernos<sup>13</sup>, a autora, inspirada pela visão aristotélica, considera que o interesse dos antigos pela vida política era estruturado também por uma ação que tinha na coragem o seu motor:

---

<sup>12</sup> Cf. *Política* (1998), Livro I, Capítulo 2, item 10, quando Aristóteles afirma: “A prova de que o Estado é uma criação da natureza e tem prioridade sobre o indivíduo é que o indivíduo, quando isolado, não é auto-suficiente; no entanto, ele o é como parte relacionada do conjunto. Mas aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser auto-suficiente, será uma besta ou um deus, não uma parte do Estado”.

<sup>13</sup> O termo “moderno” em sua acepção latina, “*modernus*”, surgiu pela primeira vez no fim do século V a fim de distinguir o presente, que oficialmente se tornara cristão, do passado romano e pagão. De conteúdo polimórfico, o termo “moderno” reafirma a consciência de uma época que procura se referir ao passado da antigüidade procurando conceber-se como fruto de uma transição do velho para o novo. Assim, a criação do termo “modernidade” é relativamente recente e se situa “no limite do horizonte cronológico que separa a percepção do mundo histórico familiar de um passado que só nos é acessível através da mediação histórica” (JAUSS, 1996, p. 47). Mais precisamente, o uso do vocábulo “moderno” se instala quando os Humanistas do Renascimento Italiano do século XV consideram a Idade Média como período das trevas intermediárias entre a antigüidade e a modernidade do próprio presente, um tempo que se dirige ao futuro. Nessa direção, o significado de “moderno” apenas faz sentido pelo confronto com o que se lhe apareça por um modo de oposição. Mais tarde se abandonará a oposição antigo/moderno pela oposição clássico ou atemporal/moderno. Cf. JAUSS, Hans Robert. Tradução literária e consciência atual da modernidade. In: OLINTO, Heidrin Krieger (Org.). *História de literatura. As novas teorias alemãs*. SP: Ática, 1996, pp. 47-100.



a coragem era considerada virtude política por excelência, pois deixar a proteção do lar, em que se defende em segurança a vida, e adentrar na esfera pública, em que se devia de antemão estar disposto a arriscar a própria vida e expor à insegurança de uma livre interação entre iguais, exige coragem – um excessivo amor à vida era um obstáculo à afirmação da liberdade e um claro sinal de covardia, como assinalava Aristóteles (CORREIA, 2007, p. 46).

Desse modo, Arendt observa criticamente o advento do social, ligado à modernidade, e afirma que este surgimento não apenas dissolveu a antiga divisão entre o privado e o político, modificando-lhes os significados, como também afetou a sua relevância para a vida do indivíduo e do cidadão<sup>14</sup>.

Se a idéia de indivíduo era desconhecida dos gregos, o moderno individualismo fortaleceu a esfera privada e o desinteresse pelos assuntos públicos e políticos, pois, na perspectiva arendtiana, a esfera privada, ao proteger o que é íntimo, contribui para a erosão do político e cria vínculo com a esfera social, embora dela queira se proteger.

O fato histórico decisivo é que a privatividade moderna, em sua função mais relevante – proteger aquilo que é íntimo – foi descoberta não como oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual, portanto, tem laços ainda mais estreitos e mais autênticos (ARENDR, 1999, p. 48).

Basta salientar que, na modernidade, à medida que a economia deixa de ser um assunto doméstico e passa a ser regulada pelo mercado, as relações econômicas passam a ter uma importância pública, exigindo um espaço próprio. A esfera pública, nos moldes do século XVIII, surgirá em decorrência de uma *opinião pública* que se forma a partir das conversas nos clubes e cafés, de início em torno dos assuntos domésticos e das artes. Gradativamente, os negócios públicos e a política se impõem. Inicialmente restrita aos círculos burgueses e intelectuais, a esfera pública estende-se, no século XIX, às massas urbanas, que pressionam no sentido de exigir maior participação nos assuntos de interesse social, tais como

---

<sup>14</sup> É significativo recordar que, à exceção dos sofistas e de alguns outros filósofos menores, partidários da tese segundo a qual a cidade seria produto da arte humana, e não da “natureza”, a maioria dos filósofos gregos, tendo Platão e Aristóteles como figuras predominantes, asseverou “a comunidade política como uma comunidade ‘natural’ (...). Foi só a partir do século XVII que retornou, na obra de juristas (Grocus, Pufendorf) e de filósofos racionalistas (Hobbes, Locke), a tese ‘artificialista’, que fazia da cidade o produto de um ato humano, deliberado e antinatural: o ato batizado de ‘contrato social’” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 22).

ensino gratuito, sufrágio universal, etc., dando ao espaço público um caráter mais social<sup>15</sup>.

Dessa forma, a ampliação permanente dessa esfera social, abrangendo atividades antes próprias dos domínios do público e do privado, e a interpenetração desses domínios, resultam na dificuldade em estabelecer os limites entre essas duas esferas e na fragilização do público, enquanto espaço reservado aos grandes temas da política. O público aproxima-se do social, enquanto o privado restringe-se ao círculo da intimidade (ARENDDT, 1999, pp. 47-48).

Assim sendo, Arendt, ao considerar Jean-Jacques Rousseau o “primeiro eloqüente explorador da intimidade – e, até certo ponto, o seu teorista” (1999, p. 48), relaciona sua descoberta como uma forma de resistência, não contra os ditames do Estado, mas contra a intromissão do social na esfera do privado, com vista a proteger a intimidade do coração; e essa rebelião, no seu entender, é norteadada por uma incapacidade peculiar do sujeito moderno de lidar com a sociedade:

O indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração (ARENDDT, 1999, p. 49).

No propósito de salientar o desinteresse dos modernos com a vida política, Arendt atribui à expansão da poesia e da música, além do surgimento do romance, que foram acompanhados pelo declínio das artes mais públicas, a partir de meados do século XVIII até o século XIX, exemplos que servem para fortalecer seu diagnóstico sobre a criação de uma aproximação estreita entre o social e o íntimo.

E a descoberta da intimidade articulada com a reação levada a cabo por Rousseau e os românticos contra a sociedade “foi dirigida, em primeiro lugar, contra as exigências niveladoras do social, contra o que hoje chamaríamos de conformismo inerente a toda sociedade” (ARENDDT, 1999, p. 49)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Cf. LEBRUN, G. *Ensaio*. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 250-252.

<sup>16</sup> Caso nos orientemos pela crítica de Arendt, que vê, na modernidade, o indivíduo rebaixado à mera função (labor), podemos lembrar também que o projeto político de Rousseau (*Do contrato social*,

Para Hannah Arendt, de outra perspectiva, se o público deve ser considerado como o comum e visível, por sua vez, o privado é *locus* exclusivo do ser humano na sua individualidade e, isso formulado conceitualmente por Rousseau, surge como resposta do indivíduo ao conformismo nivelador da sociedade, ou seja, aquilo que denomina como o *advento do social*.

Mas, devemos considerar que o amor romântico, fortalecido pelo surgimento do romance, introduziu, ao menos, a idéia de uma biografia para uma vida individual e social como um todo, o que não é considerado pela autora.

Além disso, o fortalecimento da idéia de igualdade no mundo moderno passa a dizer respeito também à questão da auto-identidade, aperfeiçoada pelas experiências do cotidiano e da intimidade, ligadas, sem dúvida, à vida emocional.

Hannah Arendt, contudo, não se permite enveredar por essa trilha reflexiva. Por entender a erosão do político à custa do conformismo inerente aos modernos, relaciona a extensão da sociedade moderna pela substituição “da ação pelo comportamento” (ARENDR, 1999, p. 55).

Na sua avaliação, desde o surgimento da sociedade, desde a transferência das atividades adstritas ao campo da economia doméstica à esfera pública, a nova esfera se guia por um intenso crescimento que canaliza para si o próprio processo da vida, dissolvendo a lógica peculiar ao campo privado da família, que era responsável pela garantia das necessidades, ou seja, da sobrevivência individual e da manutenção da espécie:

Uma das características da privatividade, antes da descoberta da intimidade, era que o homem existia nessa esfera como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana. Residia aí, precisamente, a razão última do vasto desprezo com que a encaravam os antigos (ARENDR, 1999, p. 55).

Além disso, para ela, o advento da sociedade, embora tenha modificado a

---

*Emílio*) imputa a origem do mal à história e ao social, ou seja, é ao homem em relação, ao homem em sociedade, que se deve a origem do mal e, por isso, ele sugere a necessidade imperiosa de diminuir a clivagem entre sociedade (cultura) e natureza. Cf. ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

visibilidade de toda a esfera privada, não conseguiu lhe alterar a natureza de garantia da subsistência:

A voracidade da esfera social por expansão acaba por confinar a esfera privada à intimidade e restringir as possibilidades da ação na esfera pública, em vista da estabilidade necessária à preservação da vida e dos processos de acumulação. Entretanto, a publicação do íntimo não o torna público, nem remedeia a perda da grandeza, da possibilidade de desfrutar aquilo que, ao menos desde o século XVIII, se chamava de *felicidade pública*, a compensar o eventual sacrifício necessário dos interesses individuais em vista do bem comum (CORREIA, 2007, p. 47).

Na crítica arendtiana, o indício mais expressivo da organização pública do próprio processo vital empreendida pela sociedade reside no fato de que a nova esfera social transformou as comunidades modernas em sociedades de trabalho e “essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida – o labor” (ARENDDT, 1999, p. 56).

Com a instauração da civilização industrial, os artesãos, que tinham na *polis* a dimensão de *homo faber*, transformaram-se em *animal laborans*, e, com a ênfase na necessidade, isto veio a impossibilitar a terceira experiência básica, ligada à política, pois os interesses se modificaram.

A supremacia do *animal laborans* implicada com a superação do trabalhador sobre o fabricante e o homem de ação (político), reflete um desvio que modifica a própria idéia de felicidade. E isso, segundo Correia, vai refletir uma redução “da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade se mostra como saciedade, e não como grandeza ou perfeição” (2007, p. 48)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Se para Platão a felicidade está na vida virtuosa e, principalmente, no exercício da razão contemplativa (Cf. *Fédon*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1972, 67c), Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, parece concordar com Platão. No comentário de Teixeira: “Em síntese, a doutrina do livro consiste em que a felicidade reside na atividade virtuosa, e a felicidade perfeita consiste na melhor atividade que é a contemplativa. A felicidade suprema está no exercício da razão, pois a razão é o homem. Quem exerce e cultiva a sua razão possui uma melhor disposição de espírito, e assim é mais caro aos deuses. (...) Ora, a razão é justamente aquela que mais aproxima os homens dos deuses” (1999, p. 33). Reale e Antiseri igualmente afirmam que para Aristóteles “o bem supremo realizável pelo homem (e, portanto, a felicidade) consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que diferencia o homem de todas as outras coisas. (...) Só resta, portanto, a atividade da razão” (1990, p. 203).

Na modernidade, que deu seqüência à liberação do labor, a esfera social ampliou-se em demasia e Hannah Arendt se coloca contra esse crescimento que afeta o privado e o político, que se “mostram incapazes de oferecer resistência” (1999, p. 57).

De outro aspecto, é preciso esclarecer que o que a que a autora denomina “trabalho” é uma invenção da modernidade e está ligada ao capitalismo industrial<sup>18</sup>:

A forma sob a qual o conhecemos e praticamos, aquilo que é o cerne de nossa existência, individual e social, foi uma invenção, mais tarde generalizada do industrialismo. O ‘trabalho’ (...) não se confunde nem com os afazeres, repetidos dia após dia, necessários à manutenção e à reprodução da vida de cada um; nem com o labor, por mais penoso que seja, que um indivíduo realiza para cumprir uma tarefa da qual ele mesmo e seus próximos serão os destinatários e os beneficiários; nem com o que empreendemos por conta própria, sem medir nosso tempo e esforço, cuja finalidade só interessa a nós mesmos e que ninguém poderia realizar em nosso lugar (GORZ, 2007, p.21).

Basta dizer aqui que em todas as sociedades pré-modernas, aqueles que realizavam o trabalho concernente à subsistência estavam condenados à necessidade, pois pertenciam ao reino natural, não ao reino humano, e, por isso, eram considerados inferiores. Já o homem livre, como demonstrado por Arendt, não trocaria a elevação do espírito, que o habilitava à busca desinteressada do bem público e da vida boa na *polis* (esfera da liberdade), pela submissão à necessidade, adequada ao campo doméstico:

A idéia de liberdade (isto é, aquilo que é propriamente humano) só começa ‘além do reino da necessidade’ e de que o homem só surge como sujeito capaz de conduta moral a partir do momento em que, cessando de exprimir as necessidades imperiosas do corpo e sua

---

<sup>18</sup> É significativo notar o caráter histórico deste fenômeno. “Embora a compra e venda de força de trabalho tenha existido desde a antiguidade, até o século XIV não começara a se constituir uma considerável classe de trabalhadores assalariados na Europa, e ela não se tornou numericamente importante até o advento do capitalismo industrial (isto é, a *produção* de mercadorias em bases capitalistas, comprada com o capitalismo mercantilista que tão-somente *trocava* os produtos excedentes das forças anteriores de produção) no século XVIII” (BRAVERMAN, 1987, p. 55). Hannah Arendt, no seu texto, ao falar sobre a divisão do trabalho, pois, dirige-se à habituação do trabalhador ao modo capitalista de produção, inserida no contexto das condições modernas do trabalho, cuja racionalização econômica, mediada pelo capitalismo industrial, extrai do trabalho e do trabalhador qualquer atributo humano.

dependência do meio em que vive, age movido apenas por sua soberana determinação, é uma idéia constante, de Platão a nossos dias (GORZ, 2007, p. 22).

De forma curiosa, Gorz também destaca uma diferença que separa o trabalho realizado no mundo antigo e o trabalho realizado na sociedade capitalista e que, para ele, não pode ser menosprezada: “o primeiro realiza-se na esfera pública, enquanto o segundo permanece confinado à esfera privada”<sup>19</sup> (2007, p. 23).

Mas, Arendt procura salientar que a transformação do labor realizada pela modernidade não conseguiu, porém, alterar seu significado original ligado ao campo da necessidade e, por isso, separado da idéia de excelência, genuinamente dependente da terceira experiência da *vita activa*:

Aparentemente, em nenhuma outra esfera da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação do labor, ao ponto em que a acepção do próprio termo (que sempre esteve ligado a ‘fadigas e penas’ quase insuportáveis, ao esforço e à dor e, conseqüentemente, a uma deformação do corpo humano, de sorte que somente a extrema miséria ou pobreza poderiam causá-los) começou a perder o seu significado para nós. Embora a extrema necessidade tornasse o labor indispensável à vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência (ARENDR, 1999, pp. 56-57).

Sem dúvida, foi ao custo da racionalização capitalista que o trabalho deixou de ser atividade privada e regulada pelas necessidades naturais. Entretanto, no mesmo momento que lhe é retirado o caráter restrito e privado, ampliando-se, ele também se desumaniza, o que leva Arendt, na comparação entre mundo antigo e moderno, não conseguir considerá-lo premissa de excelência<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> No exame arendtiano, focado na divisão rígida entre público-privado, inerente à cidade antiga, o gozo da liberdade na *polis*, peculiar aos que se reconheciam como ‘iguais’, dependia do cumprimento das necessidades da vida promovida pela esfera privada, da família. Ou seja, era da tensão entre necessidade econômica do trabalho e da reprodução (esfera do privado) e liberdade (esfera do público e do político) que cada cidadão procurava eximir-se ao máximo do peso da existência (transferindo-os aos escravos e às mulheres) para desfrutar da vida boa e, com isso, gerir os assuntos políticos. Nesse contexto, “era inaceitável a idéia de ‘trabalhador’ (limitado ao doméstico), pois isso, no lugar de conferir uma ‘identidade social’, era algo que pertencia à existência privada e excluía da esfera pública aqueles e aquelas que a ele se viam assujeitados” (GORZ, 2007, p. 24).

<sup>20</sup> Mas não podemos ignorar que nas sociedades pré-capitalistas, “toda riqueza vinha imediata e diretamente da exploração do trabalho que realizava o intercâmbio orgânico com a natureza, o trabalho escravo e servil” (LESSA, 2007, p. 165). Já, na sociedade burguesa, a “riqueza pessoal de um dado capitalista pode ter sua origem na exploração do trabalho proletário que transforma a natureza numa ‘fábrica de salsichas’, como também na exploração de um professor em uma ‘fábrica de ensinar’. A forma de riqueza da sociedade burguesa, o capital, possui essa peculiaridade

Mas, as sociedades industriais modernas, afastando-se da tradição clássica, evidenciaram o valor do trabalho. E a moral republicana estimulou o esforço, o trabalho e repudiou a vergonha do ócio. Cada um deve dar sua cota de responsabilidade como resposta à dívida social e cooperar com o progresso da espécie humana e da nação e, por todo lado, o trabalho se apresentou como uma lei moral que se impunha ao homem e ao cidadão.

Já a excelência em si, “*arete* como a teriam chamado os gregos, *virtus* como teriam dito os romanos, sempre foi reservada à esfera pública, onde uma pessoa podia sobressair-se e distinguir-se das demais” (ARENDDT, 1999, p. 58).

Basta lembrar aqui que a palavra *arete*, essencial na história da formação grega, carrega o significado do mais nobre ideal cavalheiresco conciliado a uma conduta polida e distinta. Seu conteúdo relaciona-se, ainda, a uma habilidade física e guerreira; a figura do herói, capaz de dar a vida para defender a *polis*, é a sua suprema representação<sup>21</sup>.

Henrique Vaz indica a evolução do termo *arete* no processo da formação grega: num primeiro momento, fixa-se na imagem do herói, dotado de *arete* guerreira; num segundo momento carrega a idéia de uma *arete* civilizadora representada na figura do herói fundador da cidade (*hêros kitístes*); com o declínio da aristocracia guerreira, seguida do advento da democracia, o conceito de *arete* liga-se intimamente com o conceito de justiça (*diké*)<sup>22</sup> (1991, p. 29).

Dessa maneira, Hannah Arendt reivindica a *arete* grega (excelência) segundo seu vínculo com a esfera pública, domínio da igualdade e da justiça, cuja dimensão da liberdade permite que o cidadão possa se sobressair e gozar da glória

---

fundamental: possibilita à classe dominante se enriquecer tanto na exploração do trabalho intercâmbio orgânico com a natureza, como também em outras atividades (como o do professor) que não realizam qualquer transformação da natureza” (LESSA, 2007, p. 164). Cf. LESSA, Sergio. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. SP: Cortez, 2007.

<sup>21</sup> Se a palavra *arete* correspondia, em termos masculinos, à figura do herói (como é o caso de Ulisses, de Homero), em termos femininos, por sua vez, dizia respeito ao culto à beleza feminina e às virtudes do lar (Helena e Penélope, respectivamente, registradas nas duas obras de Homero).

<sup>22</sup> Uma observação aqui deve ser feita: na *polis*, por ser formada de homens livres, funciona o justo político (*dikaion politikón*), principal tipo de justo. Mas, na família, dentro dela, não há direito, nem justiça no sentido estrito da palavra. “Só existe *dikaion*, direito, no sentido mais próprio da palavra, nas relações entre cidadãos” (VILLEY, 2005, p. 45).

heróica:

se alguém, pela oferta de sua vida, se eleva a um ser mais alto acima da existência humana comum, a *polis* concede-lhe a imortalidade do seu eu ideal, isto é, do seu 'nome'. Foi a partir daí que a idéia de glória heróica guardou, aos olhos dos Gregos, este matiz político. O homem político alcança a perfeição através da perenidade de sua memória na comunidade pela qual viveu ou morreu (JAEGER, 2001, p. 123).

Em acordo com a crítica arendtiana, apenas existe política, e excelência, lá onde se consolida um espaço no qual os homens se reconhecem mutuamente cidadãos, pois o poder exerce-se aí numa relação entre eles, que é um intercâmbio de falas, em vista de decisões que dizem respeito a todos.

Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na intimidade; para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores (ARENDDT, 1999, p. 58).

Todavia, o que Arendt parece ignorar é que a existência desse espaço público, no qual os homens, se reconhecendo como concidadãos, podem fazer uso da palavra tendo em vista um mundo comum, dependia da existência da sujeição dos desiguais na esfera do privado, isto é, o instalar da vida dialógica da política era desfrutado pelos "iguais" em função do desembaraço do ambiente doméstico:

Vemos, segundo Arendt, instalar-se um 'espaço', surgir um espaço, onde, à distância dos assuntos privados próprios ao circuito do *oikos* – unidade de produção doméstica na qual reinam as coerções da divisão do trabalho e das relações entre dominantes e dominados – os homens reconhecem-se como iguais, discutem e decidem em comum (LEFORT, 1991, p. 69).

Sem dúvida, é da dicotomia rigorosa entre privado e público que tem lugar as outras dicotomias como liberdade-necessidade, igualdade-desigualdade, violência-persuasão. E, desse modo, somente a esfera do público pode habilitar, pela vida dialógica, permitida aos que se vêem como iguais, os cidadãos, as condições para o exercício da política e da recíproca visibilidade, já que a esfera do privado está condicionada, pela força das necessidades e carências, ao império da



vida apolítica e da invisibilidade:

Há assim, segundo H. Arendt, a mais estreita relação entre igualdade e visibilidade. Para cada um, aparecer frente aos olhos de outros, nesse espaço, enquanto outros aparecem a seus olhos, é a possibilidade, até mesmo a realidade própria à igualdade. Lá onde está circunscrito a um órgão ou a um indivíduo, o poder está subtraído ao olhar de todos. A desigualdade e a invisibilidade vão de par (LEFORT, 1991, p. 70).

Mas a modernidade não permite a florescência da virtude da excelência grega, pois a ascendência da esfera social, ao enfatizar o progresso da humanidade no lugar das nobres realizações dos homens, altera o conteúdo da esfera pública, e, no entender de Arendt, “ao ponto de desfigurá-lo” (1999, p. 59), consegue dissolver o vínculo entre realização pública e excelência, genuína à cidade grega.

Assim, para Arendt, a ascendência da esfera social atribuiu novo endereço à nossa capacidade de ação e de discurso, à medida que, na sua expressão, “baniu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado” (1999, p. 59), de tal sorte que, na sua crítica, declinaram em qualidade se comparados com o modo político antigo.

Não podemos esquecer que Hannah Arendt valoriza, no caso da Grécia, o espaço público, à maneira dos gregos, que entendiam como natural o necessário distanciamento das exigências privadas para, nesse espaço, enquanto iguais, decidirem assuntos comuns.

E, para Arendt, o surgimento desse espaço se traduz como uma referência da política privilegiada, pois, no entender de Lefort, “a própria existência desse espaço é a condição de aparecimento de um ‘mundo comum’, um mundo que não é *um*, mas se mostra como o mesmo, porque se encontra dado à multiplicidade de perspectivas” (1991, p. 69).

Com isso, o que transparece na queixa de Arendt relativa à erosão do público, para ela tornado irrelevante na modernidade, principalmente com o êxito do *animal laborans* e isso em vista da estabilidade exigida pela preservação da vida e

das metas de acumulação, é uma crítica que reivindica, no lugar do descaso com a esfera pública, a sua indispensável presença, pois esta última é “o local adequado para a excelência humana” (ARENDDT, 1999, p. 59).

Poder-se-ia questionar de que forma essa idéia da política, e da excelência, seria utilizada no contexto da modernidade, à medida que Arendt busca na *polis*, onde a sociedade não existia e o mundo era rigorosamente dividido entre os interesses da cidade e os interesses do privado, o modo de vida político que considera excelente, caso coloquemos como contraponto a história moderna, que se caracteriza pela expansão do social.

Em outras palavras, sob o efeito do crescimento da técnica e da divisão do trabalho, e também sob o efeito da emergência da ciência moderna – cujo projeto é a dominação da natureza –, institui-se uma rede geral de dependência. Essa rede mantém agrupados os indivíduos, as atividades e as necessidades, e implica tarefas de organização cada vez mais complexas; induz relações de dominação na nova escala da nação (LEFORT, 1991, p.71).

Além disso, podemos tentar extrair da crítica arendtiana, que tem como referência a vida política na *polis*, alguns questionamentos, como é o caso do próprio conceito de igualdade.

Esse conceito, ligado ao contexto da cidade-estado, não parece apropriadamente tratado, parecendo, por um lado, convencida de que “a persuasão era exclusivamente exercida pela fala, e, por outro lado, o que não é menos ingênuo, de que a troca de falas é em si igualitária – que é possível que não veicule uma desigualdade de poderes” (LEFORT, 1991 p. 73).

Mais um questionamento, por sua vez, envolve o fato de que ao criticar o advento do social, e o conseqüente primado do trabalho e do individualismo burguês (e da idéia da domesticidade), Arendt revela um desinteresse em enfrentar a questão da democracia moderna, explicitada na seguinte pergunta: “será por que se trata de uma democracia representativa, e que a noção de representação lhe é estranha ou, até mesmo, causa-lhe repugnância?” (LEFORT, 1991, p. 75)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Esse desinteresse de Arendt a aproxima das teses de Leo Strauss, que divide a história da filosofia

## 2.1 O público e o privado em Arendt: limites e lacunas

Um aspecto, conectado com a questão sobre a vida política, conduz novamente ao cenário da *polis* e sua rígida separação entre as duas esferas<sup>24</sup> – pública e privada –, que se justificava, segundo Arendt, pelo fato de que havia coisas que deveriam ser reveladas e coisas que necessitavam ser ocultadas.

Sendo assim, a identidade do cidadão era algo que carecia ser expressa e por isso sua ação era pública e livre, reconhecida apenas pelos seus pares – os concidadãos. Já as questões ligadas ao processo vital humano, à sobrevivência da espécie, ao contrário, deveriam ser mantidas ocultas e asseguradas contra a intromissão alheia, o que, por sua vez, conferia legitimidade à permanência das mulheres e dos trabalhadores no interior do domínio privado, campo da necessidade:

Mantidos fora da vista eram os trabalhadores que, ‘com seu corpo, cuidavam das necessidades (físicas) da vida’, e as mulheres que, com seu corpo, garantem a sobrevivência física da espécie. Mulheres e escravos pertenciam à mesma categoria e eram mantidos fora das vistas alheias – não somente porque eram a propriedade de outrem, mas porque a sua vida era ‘laboriosa’, dedicada a funções corporais (ARENDDT, 1999, pp. 82-83).

Como a liberdade dependia da ausência dos constrangimentos derivados da necessidade, a existência de um espaço de plena igualdade, o público, no qual os indivíduos se relacionariam por meio da ação, dependia da inexistência da liberdade no espaço privado:

nas antigas cidades-estados, essa liberdade entre iguais estava atrelada à cidadania integral e, como tal, estritamente circunscrita

---

em dois segmentos: os pensadores antigos, como Platão, e os modernos, como Locke. Para ele, o pensamento moderno, com ênfase no século XX, conduziu ao niilismo e ao relativismo, que levam à degeneração da sociedade. Frente a isso, diante de sua radical recusa da modernidade, Strauss propõe como saída contra o humanismo dos modernos o necessário retorno às fontes do naturalismo jurídico dos antigos (o que ele chama de *antemodernismo*), atribuindo um valor insubstituível à tradição clássica e à filosofia grega. Cf. STRAUSS, Leo. *Natural right and history: Walgreen Foundation lectures*. Chicago: Chicago University Press, 1953.

<sup>24</sup> Arendt descreve desse modo a distinção entre o público e o privado: “(...) a distinção entre o privado e o público coincidia com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a realização e, finalmente, entre a vergonha e honra (...)” (1991, p. 83).

pelos muros da cidade. Ela pressupunha desigualdade no espaço doméstico e no mundo que circundava a *polis* (BRUNKHORST, 2000, p. 186).

Como a visibilidade está atrelada à ação, na perspectiva arendtiana<sup>25</sup>, esta, distintamente das outras atividades humanas, que aspiram à satisfação das necessidades vitais, no caso do trabalho, ou a criação de um determinado bem material, no caso da fabricação, é um fim em si mesma e, nesse sentido, é uma atividade que exige necessariamente a interação entre os homens.

Margareth Canovan, buscando elucidar o conceito de ação, dá o seguinte exemplo: “pular em um rio para resgatar alguém é ação, ir para o trabalho normalmente não é” (1992, p. 131).

Desse modo, o critério inerente a essa exemplificação, pontuado pela autora, indica que a ação nunca pode se confundir com atividades relacionadas à mesmice da rotina privada, pois ela, a ação, é imprevisível e condiciona a auto-expressão do agente, ou seja, daquilo que o diferencia dos outros indivíduos.

Firmado o caráter interacional da ação, sendo ela uma atividade humana que não pode ser realizada em isolamento, pois “estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (ARENDR, 1999, p. 201), ela se acha associada à fala, ao discurso, à dimensão da comunicação<sup>26</sup>.

À medida que o propósito da ação é a auto-expressão, isto é, a revelação do indivíduo para aqueles com quem ele se relaciona, para Arendt o resultado da ação é a política, entendida como a interação dos homens, livres e iguais, no espaço público.

Enquanto na esfera privada se delimita o exercício das atividades comprometidas com as necessidades vitais, ou seja, o *locus* da atividade do trabalho, a esfera pública, por sua vez, apresenta-se como o *locus* privilegiado da

---

<sup>25</sup> Arendt segue a tradição grega ao elaborar seu conceito de ação e, dessa forma, procura resgatar a noção de *práxis*.

<sup>26</sup> Margareth Canovan explica que a “ação tem uma afinidade particularmente próxima com o começo, a natalidade” (1992, p. 131), apta, por isso, a guiar-se pela imprevisibilidade.

ação e do diálogo, no qual os cidadãos, iguais em termos políticos, exercem a liberdade em benefício da coletividade.

Com isso, Hannah Arendt alinha-se a uma concepção de esfera pública como arena na qual cidadãos, iguais entre si, exercem a sua liberdade. Para os gregos, a liberdade significava ausência do compromisso com as necessidades vitais (que deviam ser satisfeitas no domínio privado) e a igualdade, por sua vez, significava estar entre pares, isto é, entre iguais em termos políticos (não em termos sociais). Desse modo, a igualdade se liga à idéia de um espaço no qual não há governantes ou governados, mas sim sujeitos que se autogovernam pelo uso da palavra e da persuasão<sup>27</sup>.

Assim, a cidade grega pode permitir-se praticar uma forma de democracia 'direta'. Os 'cidadãos', chamados a reunir-se freqüentemente em um mesmo local público (*agora*), discutem conjuntamente os assuntos de interesse geral e depois recorrem ao voto para promulgar as leis ou tomar as decisões que influenciarão o seu futuro comum. O princípio da votação é um princípio de igualdade aritmética: um cidadão = um voto. Efetivamente, se existe um 'valor' fundamental para a cidade democrática, é a igualdade dos direitos políticos (*isonomia*) para os homens 'livres' (DELACAMPAGNE, 2001, p. 67).

Os critérios que definem o *status* de cidadão, contudo, são dos mais restritivos. Em Atenas somente um indivíduo do sexo masculino, nascido livre e de pai e mãe atenienses, "pode tornar-se cidadão. Três categorias de seres humanos não chegam nunca à cidadania: as mulheres, os estrangeiros e os escravos" (DELACAMPAGNE, 2001, p. 69).

Sem a presença da mão-de-obra como poderiam, então, os homens livres

---

<sup>27</sup> O conceito de ação arendtiano está situado na intersecção entre a igualdade e a diferença: como os homens (cidadãos) são iguais, são capazes de entendimento; e como são diferentes, usam a linguagem como mecanismo que leva ao entendimento de uns com os outros. Logo, a ação é "a atividade puramente artificial entre os indivíduos que têm como precondição a igualdade e a pluralidade" (AVRITZER, 2006, p. 7). Para Arendt, entretanto, o ato de reconhecimento do outro, enquanto igual, "está apenas ligado às atividades puramente humanas, portanto, não poderia fazer parte das atividades da fabricação e do labor. Aí irá residir a base do seu conceito de espaço público. (...) O modelo para o conceito arendtiano de ação é a pólis ateniense com a sua diferenciação radical entre a *oikia* [esfera privada] e o público" (idem, pp. 7-8). Cf. AVRITZER, L. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova*, n. 68, SP: CEDEC. Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 2006, pp. 147-167. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n68/a06n68.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2009.

se dedicar ao exercício das assembléias públicas? A democracia direta, tal como a praticam os gregos, apenas é possível porque os cidadãos não são numerosos e se concentram em um território restrito. Há, ainda, um fato determinante que cria as condições essenciais para a prática desse exercício político:

(...) os cidadãos estão totalmente dispensados da preocupação de ganhar a vida, sendo o trabalho em geral conotado pejorativamente e já que existe uma mão-de-obra 'gratuita' que dele se encarrega. Além disso, nas cidades gregas, a mão-de-obra em questão é de origem estrangeira – o que só faz reforçar as razões para excluí-la de toda participação nos negócios públicos, e até mesmo do conceito de 'humanidade' (DELACAMPAGNE, 2001, p. 69).

Por esses fatores, não é de estranhar que Aristóteles considere relevante elaborar uma justificação da escravatura exposta no início da sua *Política* (livro I)<sup>28</sup> no sentido de consagrar a escravidão tanto “natural” como “convencional” (ou “legal”), pois a sobrevivência da democracia dependia dessa presença da mão-de-obra escrava.

A democracia grega está fundada sobre a igualdade, isto é, os direitos dos homens livres, mais do que sobre a idéia de liberdade (no absoluto). Entretanto, para tornar a questão da vida pública mais delicada, os gregos, como qualquer povo da Antigüidade, não separam política da religião. O caso de Sócrates, em 399 antes de nossa era, considerado culpado e condenado à morte pela democracia ateniense por motivos políticos e religiosos, confirma o quanto a liberdade de expressão é limitada no contexto das leis de Atenas.

Na cidade-estado grega as condições para o exercício da vida política gerenciam, na verdade, uma relação entre a esfera pública e a esfera privada profundamente nociva, pois, embora o espaço público fosse um espaço, em seu interior, orientado pela regra de isonomia, tal domínio, restrito, dependia necessariamente da coerção e da exploração de indivíduos não-iguais, não-livres e, por isso, não cidadãos no espaço privado, habituados aos desafios de problemas pré-políticos, que estão relacionados às necessidades da vida em família, na visão

---

<sup>28</sup> “Além da servidão natural, existe aquela que chamamos servidão estabelecida pela lei; esta lei é uma espécie de convenção geral, segundo a qual a presa tomada na guerra pertence ao vencedor”, afirma Aristóteles, no livro I da sua *Política*, capítulo 5, item 21 (1998).

arendtiana.

Mas, ainda que Hannah Arendt reconheça a esfera da *polis* como “a esfera da liberdade” (1999, p. 40) e *locus* privilegiado dos problemas políticos, a democracia ateniense<sup>29</sup>, exercida por uma minoria, os cidadãos, orientava decisões políticas dependentes de interferências ainda mais restritas, pois nas assembleias nem todos detinham os mesmos recursos de atuação, ou seja, do uso da palavra:

Lido o relatório dos projetos levados à ordem do dia, o arauto pronunciava a fórmula tradicional: ‘Quem pede a palavra?’ Segundo o princípio da *isegoria*, qualquer cidadão tinha o direito de responder a esse apelo. Mas, de fato, apenas poucos o faziam. Os que possuíam dons de oratória associados ao conhecimento dos negócios públicos, os hábeis em raciocinar e no usar a voz e o gesto, estes é que obtinham ascendência sobre o auditório, impunham seus pontos de vista através da persuasão retórica e lideravam as decisões. A eloquência tornou-se, assim, uma verdadeira potência em Atenas; sem ter necessidade de nenhum título oficial, o orador exercia uma espécie de função no Estado (PESSANHA, 2004, p. 7).

Mesmo com o estabelecimento de alguns critérios como uma duração limitada para o exercício das funções públicas, geralmente fixadas pelo prazo de um ano, e adoção do processo de tiragem da sorte para a escolha de determinadas funções, com exceção dos comandos militares e dos ocupantes de cargos financeiros, por exemplo, tais esforços, porém, não conseguiram preservar a pureza das instituições democráticas, que dependia da atuação efetiva de todos os cidadãos:

Tais escrúpulos, porém, vinham tornar ainda mais instáveis e flutuantes as decisões políticas. O comparecimento à Assembleia era freqüentemente escasso, já que, em condições normais, muitos cidadãos preferiam ocupar-se de seus negócios particulares; os que compareciam aos debates estavam sujeitos às influências dos oradores mais hábeis, que faziam oscilar as decisões; finalmente, a curta duração das funções públicas aumentava mais ainda a dificuldade de se desenvolver uma linha política estável, contínua, duradoura (PESSANHA, 2004, p. 8).

---

<sup>29</sup> A democracia grega, longe de ser uma democracia *para todos*, “é, antes, uma ‘oligarquia’, que só oferece a uma pequena elite o gozo da liberdade porque se baseia sobre a opressão indefinida de um número muito maior de seres humanos (DELACAMPAGNE, 2001, p. 70). Ou seja: “no cotidiano de Atenas, os mínimos padrões éticos eram violados sem o menor escrúpulo – o que era visível na rotina da cidadania exclusivamente masculina e na cruel exploração de mulheres, escravos e estrangeiros” (TARNAS, 1999, p. 45).

Desse modo, como o desenvolvimento da teoria política arendtiana, de início, está circunstanciada historicamente no cenário da Grécia clássica, é possível identificar, no contexto de *A Condição Humana*, um conjunto de critérios que modalizam, para ela, as condições da vida política (e da democracia): a nítida separação entre a vida privada (esfera das questões pré-políticas) e a vida pública (esfera das questões políticas); a idéia de que o uso da palavra e o poder da persuasão deva prevalecer sobre a violência (esta última se relaciona apenas ao domínio privado, reino dos não-iguais); o desembaraço das necessidades vitais para que a liberdade seja usufruída entre os iguais – os cidadãos<sup>30</sup>.

O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com pessoas, típicos da vida fora da polis, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era freqüentemente comparado à organização doméstica (ARENDDT, 1999, pp. 35-36).

Torna-se nítido, desse modo, que Arendt concorda com uma tematização em política restrita, pois dependente de questões pré-avaliadas pelos cidadãos gregos como exclusivas ao âmbito público, resguardadas as demandas pré-políticas ao espaço privado.

Além disso, muito embora Arendt não afirme claramente, ela acaba por privilegiar um espaço no qual só transita uma minoria revestida da condição de cidadãos (livres e iguais) e, com isso, ela comunga, pelo silêncio, com a forma patriarcal que estrutura as esferas pública e privada, ou seja, necessariamente um modelo polarizado e não-inclusivo, no qual as decisões dizem respeito apenas a determinados assuntos – os definidos como inerentes à vida pública.

Não aparece como surpresa, então, verificar que Arendt, apesar da sofisticação de sua teoria, ocasionalmente sofreu da mesma doença

---

<sup>30</sup> “O espaço público, na linha de raciocínio arendtiano, “é o cenário político por natureza, pois nele os indivíduos têm a liberdade de se expor, discutir e chegar a um *senso comum* necessário à produção de um *mundo comum*. A esfera pública, na dimensão do comunicável, impõe o critério da relevância, exigindo dos indivíduos a discussão de assuntos reconhecidos como importantes para a coletividade. Pela ação e pelo discurso, cada um pode manifestar sua singularidade. A pluralidade de idéias é essencial nas decisões que todos deveriam tomar em conjunto” (OSTERNE, 2006, p. 170).



que, como uma regra, acompanha o conceito de política: a obsessão com a exclusão. Grupos humanos ou opiniões divergentes não são, por óbvio, excluídas de sua teoria; mas temas são (HELLER, 1991, p. 336).

Ainda que a tese de Arendt, orientada pela referência ao modelo da *polis*, procure antepor-se ao caráter moderno e liberal, a crítica formulada pelas feministas<sup>31</sup> em relação à dicotomia público-privado, consagrada pelo liberalismo, pode ser aplicada também contra ela.

Como o conceito de política (e de democracia) arendtiano sustenta-se em um caráter particularista e sexista, não-inclusivo, vedando a tematização de questões relevantes do mundo privado na esfera pública, avaliada como pré-política, Arendt permanece aliada ao legado do saber ocidental, que opera a partir de um modo de análise polarizado, dando preferência às práticas masculinas e privilegiando, com o sacrifício do espaço privado e das práticas femininas, a esfera pública<sup>32</sup>.

Em outras palavras, Hannah Arendt é atraída pelo imaginário ocidental dirigido por uma visão androcêntrica<sup>33</sup> e, por isso, partilha da concepção dominante de conhecimento<sup>34</sup>, que está impregnado de valores masculinos, “deixando-se de

---

<sup>31</sup> O feminismo contemporâneo, dividido, sobretudo, entre as feministas radicais, liberais e socialistas, desafia a suposição que há muito tempo regula boa parte das teorias políticas sobre a dicotomia público-privado e que serve de fundamento para a teoria liberal, ao menos desde Locke, permanecendo como predominante até os dias atuais. Contudo, “como as teóricas feministas têm demonstrado, essa divisão fundamental se baseou nas práticas sociais e culturais do patriarcado, e não pode ser mantida caso se vislumbre o fim da longa era do patriarcado” (OKIN, 2008, p. 327).

<sup>32</sup> Um exemplo desse modo de análise polarizado é debatido pela crítica feminista contemporânea ao direito. Nessa perspectiva, essas teóricas partem da concepção de que o direito é um discurso (micro e macro) androcêntrico (patriarcal), pois tanto a cultura dominante dos Estados (atuais) quanto o poder estatal são patriarcais, logo, seu discurso também há de sê-lo. Assim, por ser o direito masculino, são as necessidades e os conflitos masculinos que estão nele codificados. As mulheres são levadas em consideração, mas tão-somente a partir do ponto de vista masculino. Cf. FACIO, Alda Montejo. *Cuando el género suena, cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*, 2 ed., San José, Costa Rica: ILANUD, 1996.

<sup>33</sup> Um dos traços principais da sociedade patriarcal se concilia à definição do termo *androcentrismo*, postura segundo a qual todos os modos de análise, narrativas e propostas se guiam a partir de uma perspectiva unicamente masculina, embora tomados como válidos para a generalidade dos seres humanos (homens e mulheres). Embora haja divergências entre as feministas (radicais, liberais e socialistas), elas concordam sobre a influência da razão androcêntrica/opressora sobre a ciência e as formas de conhecimento. Zillah Eisenstein, por exemplo, alerta para o fato de que as normas jurídicas que tentam compatibilizar o princípio de igualdade com a divisão sexual do trabalho, inclinam-se a perpetuar a desigualdade em outros campos. Cf. EISENSTEIN, Zillah. *The Female Body and the Law*. California University Press, California, 1988.

<sup>34</sup> Essa concepção de conhecimento dominante atua “num campo ensimesmado” (RAGO, 1998, p. 4),

lado todos aqueles que escapam desse modelo de referência” (RAGO, 1998, p.4).

A dicotomia entre público e privado consagrada por Arendt está longe de ser ingênua, “pois quando o que deve ser excluído coincide tanto com as vidas das mulheres, ela começa a figurar como um dos mecanismos para manter as mulheres em seu lugar” (PHILIPS, 2000, p. 291), isto é, constrangidas ao domínio privado e ocupadas com funções e demandas pré-políticas<sup>35</sup>.

Como a exclusão da mulher da cena pública não é um traço peculiar da Grécia, mas está ligada a um preconceito que perdurará no tempo, “pois o direito de voto só será dado às mulheres, na maioria das democracias ocidentais, depois da II Guerra Mundial” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 69), há colisões entre a crítica formulada por parte das feministas e a teoria de Arendt devido, principalmente, à sua concepção de política, que revela indiferença pela inclusão/emancipação.

Ainda, à medida que muitas teóricas feministas se dedicam à tarefa de demonstrar que a rígida dicotomia entre a esfera pública e a privada, fundada na Antigüidade e mantida pelo liberalismo, responsabiliza-se pela desigualdade entre homens e mulheres no espaço doméstico, gerando impacto na atuação desses mesmos indivíduos no espaço público, Arendt, centrada na esfera pública, manifesta negligência em relação à esfera privada.

Não se trata de negar o espaço da intimidade, mas de se reconhecer que a forma como está estruturada a esfera privada, nas sociedades ocidentais, é patriarcal e coloca as mulheres numa posição subordinada em que seus papéis são pré-fixados e desvalorizados segundo uma hierarquia de gênero (ASSIS, 2006, p. 9).

A concepção arendtiana sobre a dicotomia público/privado, na verdade,

---

porque “o saber ocidental opera no interior da lógica da identidade, valendo-se de categorias reflexivas, incapazes de pensar a diferença” (Idem, ibidem). Além disso, é uma concepção que gera modos de análise orientados pela dicotomização (corpo/mente, razão/emoção, masculino/feminino etc.) repelindo a diferença, a subjetividade como formas de conhecimento. Essa concepção afirma ser o conhecimento apenas um processo meramente racional, consagrado pelo cientista “isolado em seu gabinete, (...) livre das emoções desviantes do contato social” (idem, p. 11).

<sup>35</sup> Não é inadequado o comentário de Bonnie Honig: “Arendt era impaciente com o feminismo, rejeitando-o como apenas mais um movimento (de massa) ou de ideologia. Ela acreditava firmemente que as preocupações feministas com identidade de gênero, sexualidade e corpo eram politicamente inapropriadas. Ela se preocupava com o fato de que esses temas pudessem esmagar a esfera pública e ela mesma aproximou-se deles indiretamente e por meio de alusões” (1995, p. 1).

está circunscrita somente a um significado dual, tal quais os significados ligados às dicotomias cultura/natureza, sujeito/objeto, mente/corpo, Estado/sociedade e que são justamente os utilizados com freqüência pelos modos de análise da teoria política (clássica e liberal), que consideram os homens, sobretudo, responsáveis pela condução da vida econômica e política, enquanto as mulheres, *naturalmente*, endereçadas à esfera privada da domesticidade e reprodução<sup>36</sup>.

Como um dos argumentos mais caros de Arendt enfatiza a autonomia do político em relação aos aspectos da privacidade, com o advento da Modernidade, segundo sua crítica, os problemas pré-políticos, genuínos à esfera privada, invadiram a esfera pública – e é esse fenômeno que ela chama de “ascensão do social”.

Por ‘ascensão do social’, Arendt chama a diferenciação institucional das sociedades modernas em uma estreita esfera política, de um lado, e a economia de mercado e a família, de outro. Como resultado dessas transformações, os processos econômicos que até então estiveram confinados no reino sombrio do privado, emanciparam-se e se tornaram assuntos públicos (BENHABIB, 1992, p. 74).

Pois bem. À medida que surge, no mundo moderno, uma terceira esfera, a sociedade, definida por ela como “curiosamente híbrida, (...) na qual os interesses privados assumem importância pública” (ARENDR, 1999, pp. 44-45), como as questões relativas à satisfação das necessidades vitais e à atividade do trabalho são endereçadas à esfera pública, o resultado é a instauração do seu processo de decadência, criando as condições para a subordinação da liberdade à necessidade.

Na modernidade, embora as esferas pública e privada ainda existam, ao contrário do mundo antigo, no qual com rigidez elas se diferenciavam, mais gravemente, então, elas se confundem e “recaem uma sobre a outra, como ondas no perene fluir do processo da vida” (ARENDR, 1999, p. 43).

---

<sup>36</sup> Susan M. Okin, em contraposição ao significado dual ligado à dicotomia público-privado, alude à discussão feita por W. L. Weinstein e comenta: “Ele faz uma analogia útil entre publicidade e privacidade e as camadas de uma cebola; assim como uma camada que está do lado de fora de outra camada estará também dentro de uma outra, algo que é público em relação a uma esfera da vida pode ser privado em relação a uma outra. (...) a distinção tem, portanto, uma multiplicidade de significados, ao invés de simplesmente um significado dual (...)” (2008, p. 307).

Fascinada pela rígida divisão do público e do privado da *polis*, no qual a liberdade dos cidadãos era usufruída a custo do sombrio reino da domesticidade, Arendt ao condenar, no mundo moderno, o esfacelamento dessa distinção rigorosa, justificando seu argumento pela sua oposição à invasão de questões pré-políticas na esfera pública, segundo o fenômeno da “ascensão social”, parece inebriada com a imagem idealizada da vida política grega.

Por desatenção, talvez, Arendt se junta a um modo de análise ostensivamente universal, que lhe passa despercebido, tal qual o usado na teoria liberal, cuja separação entre público e privado é apresentada como se ela se aplicasse a todos os indivíduos da mesma maneira.

De fato, em um nível, o texto de Arendt é panegírico ao espaço político agonístico da *polis* Grega. O que perturba o leitor contemporâneo é, talvez, menos a imagem exultante e altamente idealizada da vida política Grega que Arendt desenha, do que a sua negligência quanto à seguinte questão: se o espaço político agonístico da *polis* somente foi possível porque grandes grupos de seres humanos – como mulheres, escravos, crianças, trabalhadores e residentes não-cidadãos e todos os não-gregos – foram dela excluídos, enquanto eles, através do seu trabalho para as necessidades diárias da vida, fizeram possível o “prazer para política” que apenas poucos usufruíam, então, será a crítica da ascensão social, que foi acompanhada pela emancipação desses grupos do “obsuro interior do privado” e pela sua entrada na vida pública, também uma crítica do universalismo político como tal? Ou seja, é a “recuperação do espaço público”, sob as condições da modernidade, necessariamente um projeto elitista e antidemocrático que dificilmente pode ser conciliado com a exigência de uma emancipação política universal e da extensão universal dos direitos de cidadania que têm acompanhado a modernidade desde as Revoluções Francesa e Americana? (BENHABIB, 1992, p. 75)

Para Arendt, do advento de uma esfera *híbrida* como a social se dá o nocivo deslocamento de princípios e questões entre as esferas pública e privada, em razão, sobretudo, pela indistinção entre esses espaços. Para ela, “a busca de satisfação dos interesses privados no domínio público é tão danosa quanto a pretensão dos governos de controlar a vida privada dos cidadãos” (CORREIA, 2007, p. 47).

Assim, problemas que estejam sob a rubrica da privacidade familiar ou marital, demandas que envolvam contracepção, educação infantil, violência

doméstica, para não enumerar outros, são vistos por Arendt como inadequados para serem tematizados no espaço público, pois, a rigor, não são “políticos”, mas simples questões domésticas (pré-políticas) e, por isso, devem permanecer no silêncio do espaço privado<sup>37</sup>.

Arendt, de fato, afasta-se da crítica feminista e se aproxima das teorias políticas hegemônicas, como é o caso do liberalismo, à medida que condena a significação pública exigida pelos temas privados, pois deixa de considerar, por exemplo, as implicações entre relações familiares e atuação das mulheres e dos homens no espaço público e, desse modo, não examina o quanto o poder e práticas políticas e econômicas estão diretamente relacionadas às práticas da esfera privada<sup>38</sup>.

Devido à supremacia do trabalhador sobre o fabricante e o homem de ação, narrada por Arendt em *A Condição Humana*, ela, embora formule sua crítica aturda pela erosão do político, causada, principalmente, pela ascensão do social, deixa de esclarecer como “organizar a comunidade política de modo que todos os cidadãos estejam aptos para se liberarem das solicitações do processo vital e desfrutar a felicidade pública” (CORREIA, 2007, p. 48).

O que não está em questão na reflexão de Arendt sobre a vida pública para apontar os perigos de sua ruína ou sua usurpação pelos interesses privados, a partir da ascensão do social, perde-se, talvez, na sua fixação pelo modelo da *polis* grega, que lhe serve tanto como referente de análise quanto único horizonte político possível.

A distinção entre os modelos agonístico e associativo corresponde às experiências da política Grega *versus* moderna. O espaço agonístico

---

<sup>37</sup> Aqui, o modo de análise de Arendt se reúne à concepção do público-privado formulada pelo liberalismo, que conseguiu disfarçar seu fundamento patriarcal, apresentando-se, principalmente, como individualista desde seu princípio. Para isso ser verificado, basta consultar as noções de privacidade no casamento correspondente, por exemplo, às concepções patriarcais de Locke. Cf. *Carta sobre a tolerância*. In: *Clássicos do pensamento político. Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

<sup>38</sup> Assim como “o econômico é político” é uma “afirmação central ao desafio que a esquerda coloca ao liberalismo, paralelamente, as teóricas feministas (...) expuseram o quanto a dicotomia entre público e doméstico, também reificada e exagerada pela teoria liberal, serve igualmente a funções ideológicas. O *slogan* feminista correspondente é, obviamente, ‘o pessoal é político’” (OKIN, 2008, p. 314).

da *polis* tornou-se possível em razão de uma moral homogênea e politicamente igualitária, mas exclusiva da comunidade, numa ação que também poderia ser a revelação do si-mesmo para os outros. Sob condições da homogeneidade moral e política e da falta de anonimato, a dimensão agonística, a competição para a excelência entre pares, poderia ocorrer. Contudo, para os modernos, o espaço público é essencialmente poroso; nem se acessa a ele, nem a sua agenda de debate pode ser predefinida por critérios de homogeneidade moral e política. (...) A emancipação dos trabalhadores tornou as relações de propriedade assunto de política pública; a emancipação das mulheres significou que a família e a assim chamada esfera privada tornaram-se assuntos políticos; a realização de direitos por não-brancos e não-cristãos colocaram as questões culturais do próprio coletivo e de outras representações na agenda pública. (...) A distinção entre o social e o político não faz qualquer sentido no mundo moderno, não porque toda a política tenha se tornado administração e a economia tenha se tornado a quintessência pública, como Hannah Arendt pensou, mas principalmente porque a luta em fazer algo público é uma luta por justiça (BENHABIB, 1992, p. 79).

Arendt, compelida pela ascensão da “esfera híbrida”, a sociedade, na era moderna, e de forma nostálgica encantada pela *polis*<sup>39</sup>, deixa de examinar os traços, as nuances dos espaços público e privado dos modernos, que não podem ser concebidos isoladamente. Além disso, sua crítica não consegue esclarecer como pôr em acordo espaço político, assuntos privados e justiça para que homens e mulheres, por meio do “concerto da ação” (BENHABIB, 1992, p. 79), sejam capazes de refletir e decidir sobre as perplexidades, temores e caminhos próprios ao seu tempo.

---

<sup>39</sup> Arendt, ao resgatar a dimensão da ação (e do espaço público) entre os atenienses, aproxima-se dos românticos. Hans Jauss, após um percurso na história filológica do termo “moderno”, situa o ponto inicial no qual a acepção desse termo vai se articular à perspectiva da autoconsciência. Nessa direção, Jauss circunscreve esse ponto inicial ao momento da experiência da modernidade vivida pelos românticos, onde a tensão do moderno não se faz mais em relação ao antigo, mas em relação ao seu próprio presente: “Se cristalizarmos nessa definição o romântico da história, o laço que o une ao romântico da paisagem torna-se evidente. Pois, o sentimento romântico busca, também na percepção da natureza, algo que não está presente, mas, ao contrário, algo ausente, distante (...)” (op. cit., p. 47). O romantismo, então, surgido no fim do século XVIII, enquanto uma versão da modernidade estético-expressiva, pois gerada pela própria modernidade, é alimentado por um sentimento nostálgico que impele uma busca pela fonte pura e original, apresentando-se como uma *eterna busca da flor azul*, uma saudade sem fim. E, por isso, os românticos prezam a volta às raízes populares e históricas. Como um movimento de busca para trás, o romantismo descobre também a Idade Média e sua mística, considerada como obscura pelos autores racionalistas. Desse modo, enquanto adeptos do romantismo retornam, por exemplo, ao medievo, Arendt retorna ao cenário ateniense, ambos descontentes e deslocados de seu tempo. Cf. BRÜSEKE, Franz Josef. Romantismo, mística e escatologia política. *Lua Nova*, n. 62. CEDEC. Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, SP: 2004, pp. 01-24.

### **3 O privado e o público, segundo “O Contrato Sexual”, de Carole Pateman: um contradiscurso à teoria política moderna**

Alain Touraine diz que estamos a viver uma “inversão do modelo clássico da modernidade, tão fortemente polarizado” (2005, p. 212). Essa polarização, sem dúvida, guiou-se por uma ideologia que estabeleceu uma distinção entre homens e mulheres, entre público e privado.

Devemos procurar compreender a formação desse modelo para refletir sobre seus efeitos e conseqüências, pois a “sabedoria está em reconhecer as diferenças profundas que distinguem a cultura contemporânea daquela que resulta de um passado longínquo” (TOURAINÉ, 2005, p. 212).

Embora estas reflexões pareçam um desafio ao senso comum, contudo, se de todos os lados se insinua o declínio do político, tal como dos sindicatos e de suas ideologias, esses “atores sociais e políticos deram lugar a outras vozes e a outras figuras: as do sujeito pessoal, que é antes de tudo mulher mas está igualmente presente nas minorias culturais” (TOURAINÉ, 2005, p. 236). Certamente, precisamos nos habituar a enfrentar estas mudanças para desaprender a ver os homens como “simples marcadores da lei e do nome do pai” (TOURAINÉ, 2005, p. 235).

Carole Pateman, ao refletir sobre a gênese do patriarcalismo moderno, afirma que a mais “famosa e influente história política dos tempos modernos encontra-se nos escritos dos teóricos do contrato social” (1993, p. 15); diz também que o contrato original, na verdade, “é um contrato sexual-social” (idem, ibidem), cuja “história do contrato sexual tem sido sufocada” (idem, ibidem).

As interpretações tradicionais do contrato social deixam de analisar a história completa e os teóricos contemporâneos do contrato são omissos em revelar que “metade do acordo está faltando” (PATEMAN, 1993, p. 16):

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 do patriarcado se estabelece. A nova sociedade civil através do contrato original é uma ordem social patriarcal (PATEMAN, 1993, p. 16).

A teoria do contrato social é tida como uma narrativa sobre a liberdade, na sua apresentação convencional; e uma das interpretações do contrato social, por exemplo, afirma que “os homens no estado natural trocaram as inseguranças dessa liberdade pela liberdade civil e equitativa, salvaguardada pelo Estado” (PATEMAN, 1993, p. 16).

Outra versão, por sua vez, embasada em hipóteses sobre o estado natural, defende que a conquista da liberdade é efeito de filhos que abrem mão da sujeição natural aos pais e instauram o governo civil em substituição ao regime paterno, incompatível com a sociedade civil moderna. E, nessa interpretação,

a sociedade civil é criada pelo contrato original após a destruição do regime paterno – ou patriarcado. A nova ordem civil parece ser, portanto, anti ou pós-patriarcal. A sociedade civil é criada pelo contrato de modo que contrato e patriarcado parecem ser irrevogavelmente contrários (PATEMAN, 1993, p. 16).

Mas essas concepções clássicas se abstêm de verificar outros aspectos essenciais, além da liberdade, pois, se o “contrato social é uma história da liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição” (PATEMAN, 1993, p. 16).

O pacto original cria, ao mesmo tempo, a liberdade e a dominação, isto é, a “liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história” (PATEMAN, 1993, p. 17), pois esta última sinaliza como o direito patriarcal dos homens, instaurado pelo contrato, gera poder político sobre as mulheres.

Na análise de Carole Pateman, uma das razões pela qual os teóricos políticos não se incomodam pela ausência da versão do contrato sexual reside no fato de “que ‘patriarcado’ geralmente é interpretado como regime paterno (no sentido



literal do termo)” (1993, p. 17):

Assim se entende, por exemplo, na leitura tradicional da batalha teórica do século XVII entre os patriarcalistas e os teóricos do contrato social, que o patriarcado se refere somente ao direito paterno. Sir Robert Filmer afirmava que o poder político era poder paterno e que o poder reprodutor era a origem do direito político. Locke e os teóricos do contrato associados a ele insistiam que os poderes paterno e político eram distintos e que o contrato era a gênese do direito político. Os teóricos do contrato venceram neste aspecto: a interpretação tradicional está bem fundamentada – até onde ela vai (PATEMAN, 1993, p. 17)<sup>40</sup>.

Mas há um problema. Nessa interpretação está ausente uma parte essencial da história, que contaria da gênese do direito político, cuja origem reside no direito sexual ou conjugal, pois o “direito paterno é somente uma dimensão do poder patriarcal e não a fundamental. O poder de um homem enquanto pai é posterior ao exercício do direito patriarcal de um homem (marido) sobre uma mulher (esposa)” (PATEMAN, 1993, p. 18).

Desse modo, os teóricos do contrato inseriram o direito conjugal em suas concepções “e, ao fazê-lo, deram ao preceito do direito sexual masculino sua forma contratual moderna” (PATEMAN, 1993, p. 18).

Ainda há outra razão para o esquecimento da história do contrato sexual, veiculada pelas versões clássicas e que insistem na dicotomia característica da sociedade gerada pelo contrato original, pois

A sociedade civil patriarcal está dividida em duas esferas, mas só se presta atenção a uma delas. A história do contrato social é tratada como um relato da constituição da esfera pública da liberdade civil. A outra esfera, a privada, não é encarada como sendo politicamente relevante (PATEMAN, 1993, p. 18).

Contudo, as duas esferas, mesmo separáveis, são inter-relacionadas e o domínio público não pode ser entendido ausente a esfera privada, da mesma

<sup>40</sup> A tese de Filmer, considerado sistematizador da doutrina patriarcalista e do direito divino dos reis, consiste na afirmativa de que a origem do governo é divina e seu exercício pertence à descendência (masculina) de Adão e é refutada por Locke no seu livro conhecido como *Primeiro Tratado*, denominado também de *Ensaio relativo a certos princípios falsos e, ainda, O falso princípio e a fundamentação de Sir Robert Filmer e seus seguidores*. Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

maneira que “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).

Ora, se a dominação patriarcal está presente nas teorias clássicas e se a percepção da sociedade civil está implicada com a separação das esferas pública e privada, valorizando-se somente a primeira como o “único domínio de interesse público” (PATEMAN, 1993, p. 27), pouco se pergunta sobre o significado político das duas esferas ou a respeito de sua origem.

“A origem da esfera pública não é um mistério. O contrato social dá origem ao mundo político da legislação civil, da liberdade, e da igualdade civis, do contrato e do indivíduo. Qual é a história (hipotética) da origem da esfera privada?” (PATEMAN, 1993, p. 27).

Introduzido o pacto, a dicotomia se dá entre a esfera privada e a esfera pública (civil). Mas, uma dicotomia que, embora refletindo a ordem da divisão sexual somente na condição natural, não deixa de significar uma diferença política.

As mulheres não têm um papel no contrato original, mas elas não são deixadas para trás no estado natural – isso invalidaria o propósito do contrato sexual! As mulheres são incorporadas a uma esfera que ao mesmo tempo faz e não faz parte da sociedade civil, mas que está separada da esfera ‘civil’. A antinomia privado/público é uma outra expressão das divisões natural/civil e mulheres/homens (PATEMAN, 1993, p. 28).

Com isso, a esfera “privada, feminina (natural) e a esfera pública, masculina (civil) são contrárias” (PATEMAN, 1993, p. 28), porém seus significados são interdependentes, ou seja, o sentido do que é ser um “‘indivíduo’, produtor de contratos e civilmente livre, é revelado através da sujeição das mulheres dentro da esfera privada” (idem, ibidem), considerando-se também o entendimento geral de ser a esfera privada a base necessária e natural da vida “civil – isto é, pública” (idem, ibidem).

Mesmo reconhecida pelas feministas a inter-relação necessária das duas

esferas, a origem da esfera privada continua sendo “um mistério” (PATEMAN, 1999, p. 29), à medida que as reflexões teóricas sobre o contrato social não enfrentam o itinerário do século XVIII ao presente, ou somente produzem “reformulações da história do contrato (social) contemporâneas” (idem, *ibidem*)<sup>41</sup>.

É preciso também esclarecer que o contrato sexual não diz respeito somente à esfera privada, uma vez que o patriarcado abrange os dois domínios, privado e público, ainda garantindo, por meio de sua lógica, a unidade da ordem social:

O patriarcado não é puramente familiar ou está localizado na esfera privada. O contrato original cria a sociedade civil em sua totalidade. Os homens passam de um lado para outro, entre a esfera privada e a pública, e o mandato da lei do direito sexual masculino rege os dois domínios. A sociedade civil é bifurcada, mas a unidade da ordem social é mantida, em grande parte, através da estrutura das relações patriarcais. (...) A dicotomia público/privado, assim como a natural/civil, tomam uma dupla forma e assim mascaram sistematicamente essas relações (PATEMAN, 1993, p. 29).

De outro aspecto, procurar entender a história do contrato “sexual-social” não significa pressupor que as mulheres simplesmente assumiram uma postura passiva, mas, ao contrário, observar que elas “(e alguns homens) têm resistido e criticado as relações patriarcais desde o século XVII” (PATEMAN, 1993, p. 34). Ainda, no lugar de defender “a substituição das histórias patriarcais por versões feministas das origens” (PATEMAN, 1993, p. 37), o que seria sem sentido, orientar-se por uma concepção que reconhece os domínios, público (civil) e o privado, contaminados pela lógica do patriarcado moderno.

Carole Pateman também entende ser necessário desvendar o termo “patriarcado”, que considera “muito controverso e seu significado, problemático” (1993, p. 38):

---

<sup>41</sup> Em referência à revisão teórica contemporânea do contrato social, Carole Pateman menciona o contemporâneo John Rawls e também Sigmund Freud, que considera pouco lembrado, mas responsável por uma reelaboração significativa de mais de uma versão sobre a história do pacto original. Peter Gay, ao analisar o mundo freudiano, comenta que a “contribuição específica de Freud à reflexão sobre a política consiste nessa idéia das paixões reprimidas pela cultura” Cf. *Freud: uma vida para nosso tempo*. Tradução de Denise Bottmanns. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p 495. Essa perspectiva aparece, por exemplo, em suas obras *Totem e Tabu* e *O Mal-Estar na Civilização*.

‘Patriarcado’ refere-se a uma forma de poder político, mas, apesar de os teóricos políticos terem gastado muito tempo discutindo a respeito da legitimidade e dos fundamentos de formas do poder político, o modelo patriarcal foi quase totalmente ignorado no século XX. A interpretação tradicional da história do pensamento político moderno é a de que a teoria e o direito patriarcais estão mortos e enterrados há 300 anos (PATEMAN, 1993, p. 38).

Mas, no final dos anos 60, o ressurgimento do movimento feminista<sup>42</sup> tornou corrente o termo “patriarcado”, utilizando-o em vários sentidos, sendo, por isso, também fonte de confusões e debates. Porém,

grande parte da confusão surge porque ‘patriarcado’ ainda está por ser desvencilhado das interpretações patriarcais de seu significado. Até as discussões feministas tendem a permanecer dentro das fronteiras dos debates patriarcais sobre o patriarcado. É urgente que se faça uma história feminista do conceito do patriarcado. Abandonar o conceito significaria a perda de uma história política que ainda está por ser mapeada (PATEMAN, 1993, pp. 39-40).

Para se compreender o termo “patriarcado”, enquanto ferramenta de análise, necessário é extraí-lo de “vários pressupostos patriarcais sobrepostos e que se reforçam mutuamente” (PATEMAN, 1993, pp. 42-43), sendo o mais grave, nesse propósito, o sentido literal que é aplicado ao termo como “governo do pai ou de direito paterno” (PATEMAN, 1993, p. 43):

As dificuldades e mal-entendidos que esse pressuposto provoca são agravados, visto que quase todos os participantes do debate atual sobre o patriarcado supõem que o pai pode ser visto de uma maneira consagrada pelo senso comum enquanto um dos dois pais. Estranhamente, presta-se pouca atenção ao sentido político da paternidade patriarcal. A interpretação literal está relacionada com um outro pressuposto comum por ela estipulado: que as relações patriarcais são familiares (PATEMAN, 1993, p. 43).

Ainda, a concepção comum de patriarcado liga-se à idéia de que “o patriarcado é uma característica universal da sociedade humana” (PATEMAN, 1993,

---

<sup>42</sup> A *segunda onda* do movimento pela igualdade social e política e pela liberação pessoal das mulheres estruturou-se, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, desde a década de 1960 e é marcado por alguns livros expressivos, como é o caso de *A Mística Moderna* (1963), de Betty Friedan, que “identificam as raízes da repressão às mulheres nas estruturas sociais e econômicas históricas” (ROHAMANN, 2000, pp. 158-159). Já a *terceira onda*, a partir da década de 1970, revela que “grande parte dos diálogos internos do movimento feminista tem tratado das diferenças de raça, classe e orientação sexual que dividem as feministas, e se têm salientado cada vez mais as questões da violência contra as mulheres” (ROHAMANN, 2000, p. 159).

p. 43) e, em conseqüência, relaciona-se a origem familiar (patriarcal) como sinônimo de origem da vida social “propriamente dita, e tanto a origem do patriarcado quanto a da sociedade são tratadas como sendo o mesmo processo” (idem, *ibidem*).

No século XX, também aparecem discussões que envolvem capitalismo e patriarcado e, nesse caso, se este último é “universal, ele deve preceder o capitalismo” (PATEMAN, 1993, p. 43):

o patriarcado pode aparecer, portanto, como uma relíquia medieval ou como um vestígio do antigo mundo do status que institui uma esfera familiar, paternal, natural, privada e distinta do mundo convencional, civil e público do contrato e do capitalismo (PATEMAN, 1993, p. 43).

Para evitar controvérsias no uso do termo “patriarcado”, Carole Pateman propõe uma distinção sobre as três principais formas de argumentação patriarcal “não excludentes entre si” (1993, p. 44) e denomina a primeira de “pensamento patriarcal *tradicional*” (idem, *ibidem*).

O pensamento patriarcal *tradicional* é conduzido por hipóteses e análises que justificam o surgimento da sociedade política a partir da família patriarcal ou da associação dessas famílias e, em conseqüência, “incorpora todas as relações de poder ao regime paterno” (PATEMAN, 1993, p. 44).

Nessa forma de argumentação, a família, sob o mando da autoridade paterna, serve de modelo para o exercício do poder de todos os tipos e admite os poderes paterno e materno como responsáveis pela forma social originária e, por isso, orienta a percepção de que o “poder familiar, e mais do que isso, o poder conjugal, era o poder político” (PATEMAN, 1993, p. 44).

A segunda argumentação patriarcal – denominada de *clássica* por Carole Pateman – diz respeito à argumentação de Robert Filmer, que rompeu com o pensamento patriarcal tradicional ao afirmar 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” (PATEMAN, 1993, p. 45).

Desse modo, a teoria patriarcal *clássica*, extinta no final do século XVII, guiava-se pelo principal argumento de que o direito político era originado exclusivamente do poder paterno, pois, em acordo com Filmer, os homens não são naturalmente livres, mas, ao contrário, os filhos, por nascerem submissos aos pais, estão submetidos a eles politicamente.

Logo, 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” (PATEMAN, 1993, p. 45).

Já a terceira argumentação patriarcal envolve a tese de Filmer e a refutação produzida pelos teóricos do contrato social (em especial Locke), cujo resultado favoreceu a transformação da teoria clássica em uma terceira forma: o patriarcado *moderno*, que é “fraternal, contratual e estrutura a sociedade civil capitalista” (PATEMAN, 1993, p. 45)<sup>43</sup>.

Mas, a interpretação do termo patriarcado ainda é fonte de controvérsias porque, à medida que ele passou a ser associado apenas ao direito paterno, ele gerou o “ocultamento da origem da família na relação entre marido e esposa” (PATEMAN, 1993, p. 49).

Com isso, o contrato que, antes de mais nada, institui o casamento e a família passa despercebido, pois é ignorado o fato de que homens e mulheres, associados pelo contrato matrimonial, “são maridos e esposas antes de serem pais e mães” (PATEMAN, 1993, p. 49).

Desse modo, muitas discussões sobre o patriarcado, no lugar de revelar a dinâmica das relações entre homens e mulheres e questionar a abrangência do direito sexual masculino, deixam de fazê-lo porque o direito conjugal ainda

---

<sup>43</sup> A título exemplificativo, devemos lembrar que o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1690), de Locke, pode ser considerado como a primeira grande formulação do Estado liberal. Locke ao considerar que o homem constitui o Estado para preservar a vida e também para conservar a propriedade, para ele um direito natural fundamental, reforça sua tese a serviço do Estado burguês, baseado no reconhecimento da propriedade como um direito natural. Ainda, para Locke, o direito de propriedade é um direito natural porque surge “de uma atividade pessoal do indivíduo, e esta atividade pessoal do indivíduo é o *trabalho*” (BOBBIO, 1995, p.38).

permanece “subsumido sob o direito paterno” (PATEMAN, 1993, p. 49), muito embora narrativas feministas contemporâneas tentem recompor, através da recuperação de uma idéia sobre o matriarcado primitivo, elementos que ajudem a refletir o patriarcado segundo o entendimento do poder (familiar) das mães e dos pais.

No geral, o que permanece é a versão do predomínio universal do patriarcado, a vitória do pai associada ao surgimento da civilização<sup>44</sup>.

O patriarcado foi um triunfo social e cultural. O reconhecimento da paternidade foi interpretado como um exercício da razão, um avanço necessário que forneceu as bases para a emergência da civilização – todas elas realizações dos homens (PATEMAN, 1993, p. 50).

Além do mais, para causar mais confusão, o termo contrato, como patriarcado, pode ser interpretado como “fenômeno universal ou como característica de um mundo moderno que abandonou o patriarcado (o movimento ‘do *status* para o contrato’)” (PATEMAN, 1993, p. 53).

Contudo, evidentemente, a concepção da relação entre paternalismo, contrato, patriarcado e *status* “depende também de uma interpretação patriarcal do patriarcado como poder paterno, como um aspecto do velho mundo do *status*

---

<sup>44</sup> Em *Totem e Tabu*, Freud narra que em tempos remotos os humanos viviam em hordas, cada qual sob o domínio de um macho poderoso, único que tinha acesso a todas as mulheres e, por isso, o único a poder gozar. Com o passar do tempo, a horda adquire força para assassinar e devorar o violento pai primevo. Após gerações de disputas parricidas e fraticidas, atingiu-se a compreensão sobre a inutilidade dessas lutas. A rememoração do ato de liberação, realizado coletivamente, deu surgimento ao sentimento de culpa e aos primórdios da moralidade e justiça, pois cada um renunciou ao seu desejo de ocupar o lugar do pai e de possuir a mãe e as irmãs. O pai morto, contudo, retornou mais forte, dando origem aos tabus do incesto, à injunção da exogamia e à escolha de um animal, o substituto paterno (totem), que era morto e devorado por todos os membros da tribo, num ritual festivo, que celebrava, na verdade, a vitória dos filhos sobre o pai. Da perspectiva totêmica, então, Freud desenvolve os substitutos paternos: animal totêmico (primeiro substituo), deuses, monarcas, heróis, Deus único. Conforme a civilização avança, a série tem continuidade. Marcuse, em *Eros e Civilização*, critica Freud, pois, para ele, o conceito de homem que emerge da teoria freudiana é uma acusação à nossa civilização, pois a teoria de Freud é complacente com uma história de repressão, à medida que não admite a possibilidade de uma civilização não repressiva. Para Freud, segundo Marcuse, é tanto eterna a luta pela existência, como é eterna a luta entre princípio de prazer e princípio de realidade, daí a inevitabilidade do processo de repressão. Sem dúvida, para Freud, a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade é o grande acontecimento traumático do desenvolvimento do homem. Ontogeneticamente, a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade ocorre na primeira infância, sendo imposto pelos pais e adultos. Mas, tanto no coletivo como no individual, a submissão a esse princípio é reproduzida de forma contínua. Cf. FREUD, S. *Totem e Tabu*. Edição Standard Brasileira, volume XIII, RJ: Imago, 1980, principalmente pp. 13 a 125. Cf. MARCUSE, H. *Eros et civilisation*. Paris: Les Editions Minuit, 1955.

interferindo e distorcendo o novo mundo do contrato” (PATEMAN, 1993, p. 56).

Por sua vez, essa concepção também se sujeita a uma persistente omissão da história do contrato sexual, caso não se enfrente o fato de que o poder da paternidade patriarcal sempre dependeu da distinção de significado social entre a paternidade e a maternidade.

Um dos motivos que também reforçam a necessidade da abordagem do patriarcado moderno, se considerada a história do contrato sexual, está implicado com uma análise que pode revisitar as relações capitalistas, que, no interior do próprio patriarcado moderno, articulam a idéia de liberdade e a formulação moderna de indivíduo.

Ora, nas teses de Hobbes e Locke, segundo o entendimento de Carole Pateman, havia espaço para o patriarcado e para o capitalismo e os “indivíduos”, que deram início à economia capitalista, eram chefes de família, mais tarde transformadas nas famílias contemporâneas.

Desse modo, para o entendimento que esclareça o nexo entre patriarcado moderno e relações capitalistas, emaranhadas, “é necessário ter em mente o contrato entre patrão e empregado e entre senhor e escravo, além de considerar a relação entre contrato ‘personalizado’ na esfera privada e o contrato ‘impessoal’ no mundo público do capitalismo” (1993, p. 62):

As aptidões que permitem aos homens, mas não às mulheres, serem ‘trabalhadores’ são as mesmas capacidades masculinas exigidas para se ser um ‘indivíduo’, um marido e um chefe de família. A história do contrato sexual começa, portanto, com a construção do indivíduo (PATEMAN, 1993, p.63).

### **3.1 Contrato social: paradigma da obrigação voluntária**



Carole Pateman critica os autores clássicos do contrato social<sup>45</sup> e neles reconhece uma característica comum: “todos contam histórias patriarcais” (1993, p. 68), pois a doutrina do contrato insiste no direito dos homens e mulheres se estruturarem em uma base natural e, por isso, enquanto homens têm as “aptidões dos ‘indivíduos’ livres e iguais, (...) as mulheres nascem dentro da sujeição” (1993, p. 68).

Se as narrativas clássicas do estado natural consideram necessariamente a diferença sexual entre os seres humanos, ou seja, a relação de dominação natural dos homens sobre as mulheres, embora sem determinar as características naturais puras dos indivíduos (homens e mulheres) e que independem do sexo, o que permanece em suas descrições é a omissão do fato de que as aptidões variam de acordo com o sexo.

Mas, mesmo na maioria das revisões modernas da história do contrato social isso é ignorado porque as relações sexuais passam despercebidas pelo fato de os seres femininos terem sido subsumidos na “categoria aparentemente universal e sexualmente neutra de ‘indivíduo’” (PATEMAN, 1993, p. 70).

Nesse caso, é preciso salientar que a maioria das análises feitas pelos teóricos clássicos diz respeito genericamente a “indivíduos” que deliberaram sobre o contrato original, tendo como condição necessária e implícita a idéia de que “indivíduo” é uma categoria universal que abarca a todos.

Basta dizer que em acordo com o patriarcalismo clássico o principal argumento diz respeito à idéia de que o direito político era originado naturalmente na paternidade; logo, eram os filhos nascidos submissos aos pais e o direito político, por derivação, era o direito paterno.

---

<sup>45</sup> Analisar os contratualistas implica revisitar as doutrinas do jusnaturalismo, divididas em duas categorias: “1) as que, na passagem do estado de natureza para estado civil, consideram extintos os direitos naturais, ou pelo menos transformados, e segundo as quais então o estado civil se sobrepõe completamente ao estado natural, até suprimi-lo (Hobbes e Rousseau); 2) as que, na mesma passagem, consideram conservado o que existe de melhor no estado de natureza, e apresentam o estado civil não como uma substituição do estado de natureza, mas como a sua mais plena e eficaz conservação. Tanto Locke quanto Kant pertencem a este segundo grupo” (BOBBIO, 1995, p.39).

Mas, Hobbes<sup>46</sup>, diferindo “dos outros teóricos clássicos do contrato por supor a inexistência da dominação no estado natural, nem mesmo dos homens sobre as mulheres” (PATEMAN, 1993, pp. 72-73), entende os atributos serem distribuídos independentemente do sexo.

Desse modo, Hobbes “insiste que todos os exemplos de direito político são convencionais e que, no estado natural, o direito político é materno e não paterno” (PATEMAN, 1993, p. 73).

Para Hobbes, segundo a análise de Pateman, a criança, desde o nascimento, está sob o poder da mãe, entendida esta relação, na tese hobbeseana, como um exemplo de poder político da mãe que, se decidir criar o filho, estabelecerá com ele um contrato de obediência que deverá ser observado em troca de proteção e de cuidado.

O poder político da mãe, no estado natural, fundamenta-se pela inexistência de contrato matrimonial, ou seja, o casamento não tem lugar no estado natural de Hobbes:

O casamento não existe porque ele é um acordo de longa duração, e relacionamentos sexuais de longa duração, como outros relacionamentos, são virtualmente impossíveis de serem estabelecidos e mantidos na condição natural hobbeseana. Seus indivíduos somente estão interessados em si próprios e, portanto, sempre romperão um acordo, ou se recusarão a participar de um contrato, se for de seu interesse fazer isso (PATEMAN, 1993, p. 74).

Porém, compreender Hobbes como um teórico patriarcalista distinto dos teóricos clássicos implica considerar que suas teses escapam somente à visão de um patriarcado que é, no estado natural, paternal e familiar<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Thomas Hobbes é teórico da unidade do poder estatal. Publicou, em 1651, sua principal obra, *Leviatã*. Ainda, o estado de natureza hobbeseano corresponde à situação pré-cívica do ser humano, caracterizada pela igualdade na suscetibilidade à violência e em face da ausência de autoridade soberana para regular o uso da força e trata do *estado de natureza* (baseado no interesse próprio e na vida miserável e belicosa) e indica o *contrato social* como passagem para a sociedade e o Estado com poder autoritário. Cf. HOBBS. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

<sup>47</sup> Hobbes tenta construir a paz de que o capitalismo necessita e acredita que pode limitar o estado de guerra ao estado de natureza. Além disso, sua concepção do contrato, que produz um soberano isento de toda obrigação, é destinada a assegurar o mínimo de segurança pública. E, embora sua má

Além disso, como no estado natural de Hobbes não existem “esposas”, pois o contrato de casamento aparece apenas na sociedade civil, é a legislação civil que assegurará aos homens a sujeição das mulheres. Nessa hipótese, para não ficarem excluídas do contrato original, as mulheres são chamadas a participar do contrato de casamento, mas sem deterem o *status* de indivíduos (civis), pertencentes apenas aos homens.

Já Locke, embora pareça um “verdadeiro antipatriarcalista” (PATEMAN, 1993, p. 83), trata as mulheres como inferiores aos homens desde o estado natural<sup>48</sup>.

Divergindo de Hobbes, Locke pressupõe a existência do casamento e da família no estado natural e afirma que os atributos individuais variam em razão do sexo e, para ele, apenas “os homens detêm por natureza as características de seres livres e iguais entre si” (PATEMAN, 1993, p. 83).

Ao considerar que na sociedade civil ninguém está livre das restrições impostas pela legislação civil, Locke entende que o poder conjugal, inerente ao marido, tem origem na natureza e, por decorrência, defende que as mulheres não são indivíduos livres e iguais, mas “súditos naturais” (PATEMAN, 1993, p. 84); sendo assim, deve prevalecer a vontade do marido, justificada em fundamentos naturais.

Para formularem as idéias da sociedade civil, os teóricos clássicos do contrato social se esquivam de tratarem o direito conjugal (ou sexual) como um poder político e, em conseqüência, se o poder político diz respeito somente ao governante de um Estado, enquanto exercício legítimo, a subordinação civil nas instâncias privadas, “seja a economia ou a esfera doméstica, em que a subordinação é estabelecida através de um contrato, é declarada como apolítica”

---

reputação, Hobbes continua sendo “o pensador sem o qual o liberalismo clássico nem teria sido possível” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 97).

<sup>48</sup> Locke, preocupado em erigir os dois pilares da riqueza burguesa que são, de um lado, a liberdade de trocas, e de outro, o direito à propriedade privada, mostra que o direito à propriedade privada é um direito natural fundado tanto na razão quanto na revelação, inserindo-se na visão de mundo que C. B. Macpherson denominou de “individualismo possessivo”. E segundo seu comentário: “Como em Hobbes, a dedução em Locke parte do individual e se movimenta para a sociedade e o estado, mas, novamente como em Hobbes, o indivíduo pelo qual começa já foi criado à imagem do homem de mercado” (MACPHERSON, 1979, p. 281).

(PATEMAN, 1993, p. 86).

Mesmo o contrato de casamento é fator de controvérsia, pois se a maioria dos teóricos clássicos do contrato sexual considera o casamento como uma relação natural que “é transportada para a sociedade civil” (PATEMAN, 1993, p. 86), como ele pode, ao mesmo tempo, deter uma base natural e assegurar relações civis, uma vez que o estado de natureza foi abandonado?

Quando o estado de natureza é abandonado, mediante o pacto social, porém o “significado de sociedade ‘civil’ não é atribuído independentemente, mas sim em contraposição à esfera ‘privada’, na qual o casamento é a relação essencial” (PATEMAN, 1993, p. 87); logo, a própria idéia de contrato passa a ser tratada como o “paradigma do acordo voluntário” (idem, ibidem) e não como modelo de “obrigação voluntária” (idem, ibidem).

Contudo, se a troca é a essência do contrato, a teoria do contrato social, em primeiro lugar, é “uma forma de estabelecer relações sociais constituídas através da subordinação, e não da troca” (PATEMAN, 1993, p. 91):

No contrato social, indivíduos masculinos “se transformam em indivíduos civis (cidadãos); no contrato de trabalho, os homens tornam-se patrão e empregado e, no contrato de casamento, as mulheres se convertem em esposas e os homens em maridos, em virtude de dizerem ‘sim’ (PATEMAN, 1993, p. 91).

Além do mais, a maioria dos teóricos clássicos do contrato, retomado por muitos contemporâneos, mensura a liberdade do indivíduo relacionada à possibilidade livre e efetiva de celebrar pactos, pois o indivíduo, em posse de si mesmo, exercita sua liberdade pela sua capacidade de dispor de si mesmo e em acordo com seus interesses.

Mas, para ocultar a subordinação, a versão central da teoria do contrato gira em torno da idéia de que é ele o instrumento que serve para assegurar a promoção da liberdade individual (de todos os contratantes), pois, de forma geral, historicamente é entendido, por exemplo, que a escravidão, associada à sociedade escravagista e não à civil, não surge em um contrato, mas é decorrente de guerra ou

conquista e, por isso, é sempre involuntária.

A liberdade individual de contratar, garantida pela legislação civil, dissimula a desigualdade material entre os participantes e, desse modo, a relação de subordinação desaparece em contratos que, baseados na relação de troca e entre sujeitos iguais e livres, ocultam a condição de sujeição de um dos contratantes.

Basta retomar os exemplos do contrato de trabalho e do contrato tradicional de casamento, mencionados por Pateman, pois, em ambos, a interpretação obriga o reconhecimento necessário da desigualdade, pois são realizados segundo a lógica que envolve um aspecto de subordinação pessoal para um dos contratantes<sup>49</sup>.

### **3.2 Da ordem civil moderna: universal e patriarcal**

A análise sobre a ordem civil moderna formulada por Carole Pateman tem como cenário os teóricos que identificam a concepção individualista da sociedade e de Estado, que rompe em definitivo com os pressupostos tradicionais da Idade Média.

Com isso, os escritos desses teóricos são orientados por uma tentativa de liberar-se da autoridade religiosa, procurando substituí-la por uma abordagem racional dos indivíduos e da vida prática em nome da laicização da política e, por outro lado, reconhecendo a autoridade absoluta do Estado, baseado sobre um

---

<sup>49</sup> A condição de igualdade a que todos os indivíduos são submetidos é, na verdade, “uma necessidade posta por uma ordem determinada de relações de produção, ordem esta que não poderia operar se os homens fossem tornados materialmente iguais e que, por isso, encontra como solução criar uma igualdade ‘artificial’, que não iguala efetivamente, mas faz desaparecerem, para o que importa, as diferenças concretas entre os indivíduos. (...) Quando o indivíduo se encontra completamente despojado de qualquer bem, (...) uma única coisa sempre lhe resta: é a propriedade de sua força de trabalho, um atributo seu, algo que concretamente não pode dissociar de si mesmo, mas que se apresenta à sua vontade como algo exterior. (...) Assim, ao mesmo tempo em que, do ponto de vista econômico, o trabalho se torna mercadoria, (...) do ponto de vista do direito, o homem é reduzido à forma do sujeito de direito e se torna proprietário de uma mercadoria que é ele mesmo. A constituição do homem como sujeito de direito é, portanto, ao mesmo tempo, a sua constituição como objeto de direito”. Cf. KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. SP: Quartier Latin, 2009, pp. 47-48.

contrato ou uma vontade geral.

Mas, as narrativas clássicas sobre o contrato aludem genericamente a “indivíduos” celebrando o pacto original e o principal motivo do contrato reside no fato de que esses participantes precisam deliberar “porque os pais foram privados de seu poder político” (PATEMAN, 1993, p. 121)<sup>50</sup>.

Nessa celebração, porém, os homens não deliberam resguardados pela condição de pais ou de maridos, pois o patriarcado moderno “é fraterno na forma e o contrato original é um pacto fraternal” (PATEMAN, 1993, p. 120).

Ao contrário, os homens que derrotam o pai reivindicando sua liberdade natural e, vitoriosos, fazem o contrato original, estão agindo como irmãos, isto é, como parentes fraternos ou filhos de um pai e, ao pactuarem em conjunto, estabelecem-se como uma fraternidade civil (PATEMAN, 1993, p. 121).

Desse modo, fraternidade e política comungam um elo estreito, embora, no geral, não se explique a utilização do termo fraternidade associada, por exemplo, com liberdade e igualdade, tal como aparece no lema da Revolução Francesa.

E se o patriarcalismo clássico articulado por Filmer foi o último remanescente a considerar o direito político similar ao direito paterno, a saída teórica residia na transformação do patriarcado, mas não a sua negação.

A trilha teórica perseguida cria, então, a partir da decomposição do corpo paterno da tese de Filmer, a idéia de um contrato celebrado segundo a imagem dos indivíduos, masculinos, que, ao pactuarem, instituem uma fraternidade civil, pois são unidos por alguns interesses.

Eles são unidos (assim nos conta a história social conhecida) pelo interesse comum em manter as leis civis que assegurem a sua

---

<sup>50</sup> A concepção paterna do Estado é muito antiga e foi reafirmada para sustentar a autoridade das monarquias absolutas. E o pensamento liberal afirmou-se exatamente buscando destruir esta imagem do “rei-pai”. Locke busca refutar, no seu *Primeiro Tratado sobre o Governo*, um dos representantes mais famosos do absolutismo paternalista, Filmer, o qual na obra *O Patriarca* identificara a autoridade régia com a autoridade paterna e afirmara que o poder dos reis descendia diretamente do poder dos antigos patriarcas. Cf. LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

liberdade. Enquanto homens, eles também têm um interesse comum em manter os termos do contrato sexual, em garantir que a lei do direito sexual masculino permaneça operante (PATEMAN, 1993, p. 154).

Porém, a forma como as narrativas sobre a gênese do direito político é contada esconde habilmente o fato de o direito sexual ter sido incorporado ao direito paterno. E se a maioria dos teóricos clássicos defende a vida conjugal e familiar como integrantes do estado natural, mesmo no patriarcado moderno, superada a versão do poder político como poder paterno, a criação da sociedade civil pressupõe um vínculo entre relação conjugal e parentesco com fundamentos naturais e, por isso, delegado à esfera privada e apolítica.

Assim, no contexto do patriarcado moderno, a criação da sociedade civil (esfera pública), instaurada por indivíduos, aparece como uma vitória sobre o patriarcado e, com isso, “a lei do direito do sexo masculino se generaliza para todos os homens, para todos os membros da fraternidade” (PATEMAN, 1993, p. 163).

Sem dar importância política à questão da relação conjugal, pois esta é apresentada como natural e privada, de uma “perspectiva patriarcalista, o direito político ou é o direito paterno ou o direito civil público” (PATEMAN, 1993, p. 164).

E embora o contrato de casamento tenha sido deslocado para a esfera privada, no patriarcado moderno o poder natural dos homens “como ‘indivíduos’ abarca todos os aspectos da vida civil. A sociedade civil (como um todo) é patriarcal” (PATEMAN, 1993, p. 167).

Ora, ainda que as narrativas clássicas tenham deslocado o contrato sexual para o contrato de casamento, as mulheres estão submetidas aos homens em ambas as esferas privada e pública, pois “o direito patriarcal dos homens é o principal suporte estrutural unindo as duas esferas em um todo social” (PATEMAN, 1999, p. 167).

Mas, devemos frisar que o indivíduo civil e a esfera civil somente podem ser considerados como universais em contraposição à esfera privada, que Pateman

reconhece como o fundamento natural da vida civil:

Do mesmo modo, o significado da liberdade e da igualdade civil, garantida e distribuída imparcialmente a todos os 'indivíduos' pela legislação civil, pode ser compreendida somente em contraposição à sujeição natural (das mulheres) na esfera privada (PATEMAN, 1993, p. 168).

Carole Pateman defende, então, que a liberdade civil, veiculada como universal, é somente uma “metáfora”, pois, na verdade, a idéia de universalidade está estruturada na subordinação material e psicológica existentes na esfera privada (sujeição das mulheres), que em geral não é considerada em si mesma, mascarando a existência das reais desigualdades e das relações de subordinação entre “indivíduos” que são tratados como “iguais”.

Em conseqüência, “liberdade, igualdade e fraternidade compõem a trilogia revolucionária porque a liberdade e a igualdade são atributos da fraternidade que exerce a lei do direito sexual masculino” (PATEMAN, 1993, p. 169).

Nesse propósito, o contrato de casamento tradicional revela-se como principal meio de renovação cotidiana das diretivas do patriarcado, ofertando individualmente ao homem seu legado patriarcal.

E, por isso, “quando uma mulher se torna uma ‘esposa’, seu marido ganha o direito de acesso sexual ao seu corpo (já chamado de ‘direitos conjugais’ na linguagem legal) e a seu trabalho como dona-de-casa” (PATEMAN, 1993, p. 170).

### **3.3 Mulheres, trabalhadores: patriarcado e capitalismo**

Pateman afirma que se o casamento e o trabalho modernos são contratuais, mas “isso não significa que, concretamente, toda semelhança com as antigas formas de *status* (impostas) tenham desaparecido” (1993, p. 178).

Embora, no geral, o contrato moderno seja considerado como um meio



hábil para se criarem relações reguladas pela liberdade, o significado dos contratos entre os indivíduos na esfera pública são distintos dos contratos das relações privadas, como é o caso do contrato de casamento, que “reflete a organização patriarcal da natureza corporificada no contrato primitivo. Institui-se uma divisão sexual do trabalho pelo contrato de casamento” (PATEMAN, 1993, p. 178).

Isso faz sentido quando se examina a maioria das legislações civis, que, tradicionalmente, deram aos maridos a “propriedade sexual nas pessoas de suas esposas” (PATEMAN, 1993, p. 186)<sup>51</sup>.

Por outro lado, Pateman discorda do entendimento referendado por algumas feministas, que identificam a subordinação da esposa ao marido como semelhante à do trabalhador ao capitalista, pois, na sua visão, o contrato de trabalho tem como pressuposto o contrato de casamento:

a construção do ‘trabalhador’ pressupõe que ele seja um homem que tem uma mulher, uma dona-de-casa, para cuidar de suas necessidades cotidianas. As esferas privada e pública da sociedade civil são separáveis, refletem a ordem natural da diferença sexual, e inseparáveis, incapazes de serem compreendidas isoladamente uma da outra (PATEMAN, 1993, p. 196).

Então, o que precisa ser destacado, no lugar da comparação da subordinação entre esposas e trabalhadores, é o modo específico como os trabalhadores são submetidos aos capitalistas, pois é essa análise que precisa ser aplicada às relações conjugais para que sejam esclarecidas as relações entre patriarcado e capitalismo.

Com isso se quer dizer que ausente o contrato sexual não há vestígios suficientes que sirvam à “indicação de que o capitalismo e classes foram construídos como categorias patriarcais modernas. O contrato *social* refere-se às origens da esfera civil e das relações capitalistas” (PATEMAN, 1993, p. 201).

---

<sup>51</sup> No caso brasileiro, o Código Civil (1916) regulava uma situação de desigualdade entre marido e esposa, pois somente ao homem era dado o exercício do poder pátrio e o efetivo domínio sobre a mulher. Mas, com a vigência do *Estatuto da Mulher Casada*, de 1962, que consagrou o princípio do livre exercício de profissão da mulher casada, foi permitido à esposa ingressar livremente no mercado de trabalho, consolidando a rotina da “dupla jornada” – fora do lar e no ambiente doméstico.

Desse modo, embora os atributos do trabalhador (masculino) e suas atividades existam na dependência do correlato feminino, a dona-de-casa, subjugada à esfera doméstica, a história do contrato original, ao enaltecer a esfera civil e pública, mascara o fato de que ela não surge por si mesma, mas sim na dependência da esfera privada e do direito conjugal do marido.

De outro lado, mesmo que se considere o fato de as mulheres terem conquistado uma situação jurídica e civil igual a dos homens, infelizmente elas ainda “não são incorporadas aos locais de trabalho nas mesmas bases que os trabalhadores do sexo masculino” (PATEMAN, 1993, p. 201).

O que precisa ser esclarecido é que a história do contrato original, na verdade, revela como a “diferença sexual dá origem à divisão patriarcal do trabalho, não somente entre a dona-de-casa e o marido no lar conjugal, mas nos locais de trabalho da sociedade civil” (PATEMAN, 1993, p. 201).

Ora, se os homens resistiram a se transformarem em trabalhadores, foi somente no final do século XIX que a sociedade civil se tornou uma “sociedade do trabalho” e o trabalho, geralmente, tem lugar no “mundo masculino do capitalismo e dos locais de trabalho” (PATEMAN, 1993, p. 203).

Pois bem. Não podemos esquecer que a presença das mulheres no mundo do trabalho, a partir do advento do capitalismo e da grande indústria<sup>52</sup>, é caracterizada por um modo duplamente exploratório.

Se na fase inicial da industrialização as mulheres foram recrutadas para as fábricas, as lutas operárias e a conquista de direitos trabalhistas, por sua vez,

---

<sup>52</sup> Embora, na era moderna, a inserção da mulher no mundo do trabalho, a intensificação (ou exploração) do trabalho masculino só foi possível pelo revigoramento da separação entre homens e mulheres e a prestação dessas últimas de trabalho doméstico não remunerado, segundo os critérios do patriarcado e do capitalismo e, não sem sentido, Mészáros (2002) considera impossível a emancipação feminina enquanto perdurar o domínio do capital. Ora, o capitalismo se vale da desigualdade de gênero no mundo do trabalho e, por ter absorvido em sua dinâmica o patriarcado, explora o trabalho feminino nas esferas da produção e da reprodução. Cf. SAFFIOTI, H. *A mulher na sociedade de classe: mito e realidade*. Petrópolis: Vozes, 1976. Ricardo Antunes considera que a luta contra o capital e sua dominação também diz respeito a uma luta feminina contra as formas distintas de opressão masculina. Cf. ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho*. SP: Boitempo Editorial, 1999.

não afetaram o jugo da dominação masculina no campo privado e legitimaram a dimensão dúplice da exploração do feminino, isto é, no espaço produtivo e no espaço reprodutivo (doméstico), deixando aos homens o trabalho assalariado e o uso dos espaços públicos:

Ao longo da Revolução Industrial e do advento do capitalismo, podemos afirmar que o capital utilizou-se da mulher no mundo do trabalho, e isso acarretou significados distintos: se, por um lado, o ingresso do trabalho feminino no espaço produtivo foi uma conquista da mulher, por outro lado permitiu que o capitalismo ampliasse a exploração da força de trabalho, intensificando essa exploração através do universo do trabalho feminino (SANTOS, Wanderleia, 2008, p. 6).

Na crítica às raízes e aos princípios modernos do liberalismo e da democracia, dos deveres do trabalhador e da dona-de-casa (e também trabalhadora), identificados com o progresso humano, Pateman coloca em dúvida tanto o paradigma dominante de produção do conhecimento científico, elucidado a partir da “história do contrato original”, como o modo de articulação desse modelo com a dimensão econômica e política, realizada a partir dos critérios da racionalidade burguesa, enquanto criação masculina, excludente e, por isso, na era moderna, as bases patriarcais perpetuadas nos espaços público e privado.

### **3.4 Pateman e *O Contrato Sexual*: elucidações e incompletudes**

O projeto da autonomia moderna fez da pessoa humana o valor primordial, segundo os ecos dos pressupostos liberais, cujas afirmativas universais camuflam a ordem patriarcal, que regula a desigualdade de gênero<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> O feminismo criou o gênero como categoria de análise, porém não há um consenso do que é ou não é gênero. Desse modo, o termo “gênero”, em seu início, aparece para diferenciar os conceitos formados pela condição biológica homem/mulher. Simone de Beauvoir, que inspirou no século XX as feministas radicais, formulou o conceito de sexo como um dado biológico e o gênero como produto de uma construção social. Cf. BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. RJ: Nova Fronteira, v. 2, 2002. No seu uso mais recente, no entanto, teóricas feministas, ditas pós-modernistas, operam com a noção de que sexo = gênero e com isso pretendem explicitar que ambos são produtos de uma construção social e procuram romper com a idéia de “natural” ou “dicotomizado” enfatizado, por exemplo, nas noções liberais do binarismo público/privado. Cf. FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. Buarque de (Org.). *Pós-modernismo e política*. RJ: Rocco, 1991.

O *leitmotiv* da narrativa de Pateman (1993), ao examinar o trabalho ideológico e político dos teóricos contratualistas, é expor o contrato sexual ignorado frente ao contrato social para, com isso, demonstrar que este último não se contrapõe ao patriarcado, mas sim é o meio legítimo pelo qual o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é constituído e perpetuado.

É certo, porém, que as feministas de todas as épocas tentaram refletir os objetivos “dos grandes esquemas teóricos, as teorias gerais, argumentando que as supostas afirmativas universais sempre se demonstraram parciais ou triviais” (SARDENBERG, 2004, p. 24).

E, por oposição à produção do conhecimento científico dominante, fundado a partir da perspectiva masculina, como também à maneira pela qual é estabelecida a relação sujeito-objeto do conhecimento, as pesquisas e os discursos das feministas<sup>54</sup> provocaram novas interpretações sobre o público e o privado, revelando a escondida desigualdade de gênero e as bases do direito *natural* ao poder masculino sobre o feminino, legitimadas pelo patriarcado.

Sem dúvida, um dos desafios contemporâneos para as feministas, na defesa de Pateman (1993), pressupõe a recusa do discurso político predominante que, contido nas narrativas dos teóricos do contrato social, aponta a falência do patriarcalismo ao final do século XVII.

Embora na história da humanidade o patriarcado não tenha existido desde sempre, segundo MURARO (1997)<sup>55</sup>, a organização familiar centrada na

---

<sup>54</sup> O termo “feminismo” é complexo e refere-se às mais diversas correntes e temas, passando pelas mulheres negras, brancas, heterossexuais, homossexuais, as feministas liberais, socialistas, radicais. Muitos autores, porém, se referem ao feminismo como um *campo político* (SCOTT, 1990) e *teórico-epistemológico* de tendências diversas (Cf. KELLER, E. F. *Reflections on gender and science*. New Haven, CT: Yale University, 1985). Em contraponto ao feminismo liberal, orientado pela defesa da igualdade, principalmente ao direito ao voto, surgem as feministas socialistas e, no século XX, as radicais. Para “as socialistas, a primazia recai na estrutura capitalista de produção, ao passo que na perspectiva do feminismo radical a determinância maior está na estrutura patriarcal de reprodução” (SARDENBERG, 2002, p. 91).

<sup>55</sup> Da perspectiva antropológica, no início da história da humanidade, as sociedades primitivas se organizavam a partir da descendência feminina (ignorância da participação masculina na reprodução) e, por isso, os papéis sexuais e sociais não eram definidos rigidamente e todos os membros estavam encarregados tanto da sobrevivência como do cuidado das crianças do grupo, sendo, em razão disso, sociedades coletivistas. Cf. MURARO, R. M. *A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher*

figura masculina criou uma nova ordem social, a patriarcal, que se move, principalmente, pela opressão do feminino.

Uma vez conhecida a participação do homem na reprodução e, mais tarde, estabelecida a propriedade privada, as relações passaram a ser predominantemente monogâmicas, a fim de garantir heranças aos filhos legítimos. O corpo e a sexualidade das mulheres passou a ser controlado, instituindo-se então a família monogâmica, a divisão sexual e social do trabalho entre homens e mulheres. Instaure-se, assim, o patriarcado, uma nova ordem social centrada na descendência patrilinear e no controle dos homens sobre as mulheres (NARVAZ; KOLLER, 2006, p. 2)<sup>56</sup>.

Pois bem. No campo dos estudos feministas, o patriarcado foi adotado pelas correntes feministas dos anos 60 e 70<sup>57</sup>, à medida que designava um eixo explicativo para a opressão das mulheres, embora, como categoria de análise, tenha sido alvo de polêmica por parte das diversas tendências teóricas do feminismo.

O patriarcado, enquanto teoria universal e totalizante, é tema controverso no campo dos estudos feministas (...) em função do caráter a-histórico, fixo e determinante impregnado em seu conceito. (...) Seria, portanto, inadequado falar, na modernidade, em 'sociedade patriarcal. Além disso, na medida em que a família e as relações entre os sexos mudaram, a idéia de patriarcado cristaliza a dominação masculina, pois impossibilita pensar a mudança (NARVAZ; KOLLER, 2006, p. 3)<sup>58</sup>.

Mas Saffioti, na defesa da relevância do patriarcado como categoria de análise, sugere que ignorar a dominação masculina sobre as mulheres concorre com a invisibilidade da ideologia patriarcal que *naturaliza* a dominação e, por

---

*através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. 4 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

<sup>56</sup> Narvaz e Koller afirmam que o patriarcado não “designa o poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social” (2006, p. 3). Elas explicam, ainda, que essa forma de organização social determina as relações a partir de dois princípios básicos: “1) as mulheres estão hierarquicamente subordinada aos homens e, 2) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos” (Idem, ibidem). Desse modo, “a supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas; legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia femininas” (Idem, ibidem).

<sup>57</sup> Foi no clássico *A Política Sexual*, que Kate Millet, em 1970, introduziu o conceito de patriarcado para definir o sistema social de opressão às mulheres. O poder dessa obra marcou o movimento feminista radical de 70. Cf. MILLET, K. *A Política Sexual*. Lisboa: Dom Quixote, 1974.

<sup>58</sup> O termo “patriarcado”, tomado de Weber, por exemplo, tem limites históricos claros, tendo sido usado para explicar um tipo de dominação baseada na tradição, na qual o senhor é a lei e cujo domínio diz respeito, principalmente, a comunidades domésticas, segundo os argumentos de Castro e Lavinias (Cf. CASTRO, M., LAVINIAS, L. Do feminino ao gênero: a construção de um objeto. In: COSTA, A., BRUSCHINI, C. (Orgs.). *Uma questão de gênero*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1992, pp. 216-251.

consequência, há a necessidade da reafirmação desse conceito em vez de deixá-lo ao abandono, pois isso

representaria (...) a perda, pela teoria política feminista, do único conceito que se refere especificamente à sujeição da mulher, e que singulariza a forma de direito político que todos os homens exercem pelo fato de serem homens. Se o problema não for nomeado, o patriarcado poderá muito bem ser habilmente jogado na obscuridade, por debaixo das categorias convencionais de análise política. (...) grande parte da confusão surge porque 'patriarcado' ainda está por ser desvincilhado das interpretações patriarcais de seu significado. Até as discussões feministas tendem a permanecer dentro dos debates patriarcais sobre o patriarcado. É urgente que se faça uma história feminista do conceito de patriarcado. Abandonar o conceito significaria a perda de uma história política que ainda está para ser mapeada (SAFFIOTI, 2004, p. 55).

Para Pateman (1993), então, as feministas dos anos 60 e 70 adotaram o patriarcalismo considerando-o sob o viés *tradicional*, usando, para isso, conceitos patriarcais tradicionais, sendo incapazes de reconhecer que, na verdade, já se tratava de uma nova forma de patriarcado – o *patriarcado moderno*.

Na perspectiva de Pateman, na verdade, foram os contratualistas que se apropriaram dos argumentos da teoria do patriarcado clássico, posterior ao patriarcado tradicional, e operaram a argumentação do patriarcado moderno, instaurado a partir do final do século XVIII<sup>59</sup>.

Desse modo, a teoria clássica patriarcal foi apropriada pelos contratualistas, que, opondo-se à idéia clássica do direito paternal natural<sup>60</sup>, introduziram a idéia do direito político como convenção, constituindo o patriarcado

<sup>59</sup> Pateman entende por pensamento *patriarcal tradicional* todas as proposições que “tomam o poder paternal familiar como origem e modelo (por analogia) de todas as relações de poder e autoridade e que parece ter vigido nas épocas da Idade Média e da Modernidade do século XVII” (MACHADO, 2000, p. 11). Desse modo, Pateman, ao afirmar que “Filmer rompeu com a argumentação patriarcal tradicional ao declarar que os poderes político e paterno não eram simplesmente análogos e sim *idênticos*” (PATEMAN, 1993, p. 45), procura demonstrar que tanto Filmer, expoente do patriarcado clássico e defensor da tese de que os homens eram naturalmente submetidos aos pais (os reis eram pais e os pais, reis), como os contratualistas, que defendiam ser todos os homens naturalmente livres, “se baseiam numa suposição da ‘natureza humana’, para dela derivarem os direitos políticos” (MACHADO, *idem*).

<sup>60</sup> É preciso esclarecer que a idéia de contrato original “supõe o não reconhecimento dos direitos de um pai (todas as configurações míticas do pai assassinado, ou de um corpo morto do pai), mas também o direito natural conjugal dos homens sobre as mulheres, como se cada homem tivesse além da propriedade em sua pessoa, o direito natural de poder sobre a sua mulher” (MACHADO, 2000, p. 11).

moderno, que é “fraternal, contratual e estrutura a sociedade civil capitalista” (PATEMAN, 1993, p. 45).

Logo, os contratualistas tanto afirmam que os pressupostos dos direitos políticos surgem de um contrato original pactuado entre indivíduos livres, refutando os direitos naturais paternais (tese de Filmer), como legitimam um contrato sexual baseado no direito natural e original dos homens sobre as mulheres, sendo este um direito não político<sup>61</sup>.

Assim, para Pateman (1993), embora o contrato social e o contrato sexual sejam distintos, ambos foram tematizados pelos teóricos contratualistas.

São dois os pontos de crítica que Pateman faz às teorias contratualistas. De um lado, fazem do contrato a origem incontestada do direito e da liberdade, sem pensar nos limites a serem dados à liberdade dos contratos, em nome da equidade das relações sociais. De outro, a sustentação oculta do contrato sexual fundado no direito natural que institui não o fim do patriarcado, mas apenas o fim do patriarcado tradicional paternal, e o começo do patriarcado fraternal e contratual (MACHADO, 2000, p. 12).

Ao contrário dos contratualistas, que justificam no pacto social a causa determinante da falência do patriarcado, Pateman denuncia a ideologia elaborada pelos teóricos contratualistas como forma de camuflar o contrato sexual e a desigualdade de gênero, pois sob a moldura de um contrato universal:

Enquanto os contratualistas entendem que a introdução do contrato social foi responsável pelo declínio do patriarcalismo, Pateman nos mostra quanto o contratualismo supôs o contrato sexual do direito masculino de sujeitar as mulheres, para se declarar apenas enquanto contratualismo fraternal e, portanto, reintroduzindo por este viés o patriarcado fraternal (MACHADO, 2000, p. 12).

Ao dar visibilidade ao contrato sexual, oculto sob o contrato social, as oposições masculino/feminino, cultura/natureza, universalidade/especificidade,

---

<sup>61</sup> Locke, em defesa da esfera privada contra a intromissão do governo, na sua *Carta sobre a tolerância* (2001), defende, por exemplo, o âmbito da decisão de um homem sobre o casamento de sua filha, sem indagar-se sobre o direito dessa filha em escolher seu próprio marido. Nesse aspecto, “não há qualquer dúvida de que os direitos à privacidade em Locke dizem respeito aos chefes de família masculinos em suas relações uns com os outros, e *não* a suas relações com aqueles que lhes são subordinados (OKIN, 2008, p. 321).

público/privado, revelam sua interdependência dicotômica para rebaterem as críticas dos teóricos ou das teóricas feministas que atribuem ao patriarcado um conceito vago ou superado, cujo propósito, a subjugação das mulheres, soa descontextualizado<sup>62</sup>.

Pateman, com seu trabalho teórico (1993), refuta a perspectiva de superação do sistema patriarcal pelos teóricos contratualistas e analisa os mecanismos desse viés explicativo da opressão das mulheres, tentando responder a seguinte questão: faz sentido analisar o “patriarcado moderno”?

Embora Pateman capture dos argumentos universais dos teóricos do contrato social as bases do pacto sexual, afirmando que o patriarcado dá direitos sexuais aos homens sobre as mulheres e isso invade todos os espaços (privado e público), a adequabilidade de um uso atual do conceito de “patriarcado”, contudo, apenas se faz possível caso se entenda que a intromissão da idéia de um direito natural masculino, veiculada pelo contratualismo, continua a *naturalizar* a dominação resultante da diferença sexual<sup>63</sup>.

No esforço para compreender a subordinação da mulher, expressada pelo contrato sexual, Pateman examina as práticas nos locais de trabalho e na esfera

---

<sup>62</sup> Aliás, “isto vem ocorrendo há cerca de 6500-7000 anos, quando os homens começaram a implantar seu esquema de dominação-exploração sobre as mulheres. Diferentemente do que a maioria pensa, ou melhor, *acha*, a ordem patriarcal de gênero é uma verdadeira recém-nascida. Com efeito o que são sete milênios na história de uma humanidade de 250000-300000 anos? Foi na sociedade de caça e coleta, nas quais reinava a igualdade de gênero, que os homens, desfrutando de tempo livre (a caça sendo atividade praticada uma ou duas vezes por semana), criaram os sistemas simbólicos que inferiorizaram socialmente as mulheres” (SAFFIOTI, 2000, p. 72). E contra a negação da importância do patriarcado como categoria de análise, Saffioti comenta: “O fato é que todas as ciências, e não apenas as humanas, estão eivadas de ‘achismos’. (...) A sociedade não comporta uma única contradição. Há três fundamentais, que devem ser consideradas: a de gênero, a de raça/etnia e a de classe. Com efeito, ao longo da história do patriarcado, este foi-se fundindo com o racismo e, posteriormente, com o capitalismo, regime no qual desabrocharam, na sua plenitude, as classes sociais. (...) O nó patriarcado-racismo-capitalismo constitui uma realidade bastante nova, que se construiu nos séculos XVI-XVIII, e que não apenas é contraditória, mas também regida por uma lógica igualmente contraditória” (idem, p. 73). Mais à frente, ela conclui: “Enquanto se viver em uma sociedade ideológica, haverá sempre espaço para o ‘achismo’. A melhor maneira de não temer os esquemas patriarcais de pensamento consiste em lutar, de todas as formas possíveis, por uma sociedade menos injusta” (SAFFIOTI, 2000, pp. 74-75). Cf. SAFFIOTI, H. I. B. Quem tem medo dos esquemas patriarcais de pensamento. *Crítica Marxista*, n. 11, Campinas, 2000, pp. 71-75.

<sup>63</sup> A diferença sexual é utilizada para organizar uma estrutura hierárquica, que é orientada pela oposição de um termo dominante a outro subordinado ou secundário (SCOTT, 1990). Desse modo, “(...) os homens sempre foram considerados como representantes do universal (dos indivíduos socialmente indiferenciados, descorporificados e assexuados), enquanto as mulheres eram consideradas exemplos do particular (corporificada e socialmente diferenciada)” (Scott, 2001, p. 376).



doméstica para, com isso, salientar os direitos naturais da sujeição sexual que modulam a força do patriarcado, pois na sua visão, a relação entre trabalhador e capitalista, mesmo sendo subordinada (contrato de trabalho), tem como pressuposto a esfera privada e o direito conjugal do marido, isto é, depende dos direitos diferenciais (ou naturais) dos homens exercidos, principalmente, na esfera privada.

Ater-se, como faz Pateman, ao contrato conjugal e à maneira estável como ela o define, pode rechaçar, no entanto, tanto a busca como a reivenção de novos arranjos familiares, “especialmente quando as expectativas são de maior igualdade de direitos entre mulheres e homens na sociedade conjugal” (MACHADO, 2000, p. 15), pois

Os contratos conjugais tradicionais, embora vigentes, não são mais capazes de conformar expectativas consensuais e semelhantes entre os pontos de vista femininos e masculinos. As concepções femininas já introduziram no âmago do ‘contrato sexual privado’, a idéia de que este contrato só pode se dar entre indivíduos livres e iguais, produzindo a inaceitabilidade do reconhecimento dos direitos diferenciais (isto é, ‘naturais’) dos homens (MACHADO, 2000, p. 15)<sup>64</sup>.

Além disso, se o contrato conjugal é um meio de subordinação das mulheres aos homens, o casamento de uma mulher com um homem “da classe possuidora dos meios de produção a exime da possibilidade de ser explorada” (D’ATRI, 2008, p. 134) e, talvez, em apenas um dos campos – o mercado de trabalho. Pois bem. Toda ordem de conflitos entre homens e mulheres podem, então, ser subsumidos à lógica patriarcal?

Ainda que, num certo sentido, seja possível observar, do ponto de vista das individualidades, certa “desnaturalização” dos direitos diferenciais masculinos,

---

<sup>64</sup> Lia Machado comenta sobre narrativas de mulheres que, “depois de um ‘contrato conjugal’ fracassado, se interditam de realizar nova relação amorosa que implique co-habitação. Acreditam menos na consensualidade das expectativas femininas e masculinas” (2000, p. 15). E mais à frente, assevera: “Os dados estatísticos do aumento notável na sociedade brasileira de domicílios monoparentais e onde a chefia da família é feminina, podem ser também indicadores do aumento da circulação de homens, e, talvez, de suas dificuldades de se posicionarem como provedores e controladores de suas companheiras” (idem, ibidem). Contudo, isso pode revelar tanto a falta de cadência entre homens e mulheres (no plano de suas subjetividades) como, no mínimo, um contradiscurso ao *legado* polarizado, na qual o homem se veja, ainda, como o “chefe do casal”.

seria imprudente afirmar a inoperância do patriarcado<sup>65</sup> mesmo no contexto da *exacerbação* da modernidade<sup>66</sup>.

É possível levar em conta que, embora o patriarcado seja anterior ao advento do capitalismo, integrado a ele, coopera com as contradições atuantes na sociedade. E, por isso, o “patriarcado e capitalismo são duas faces de um mesmo modo de produzir e reproduzir a vida” (SAFFIOTI, 1988, p. 144)<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Em relação ao Código Civil vigente (Lei 10.406 de 10.01.2002), em especial no âmbito do Direito da Família e do Direito das Sucessões, como exemplo, verifica-se a situação do *concubinato*, definido no artigo 1727, como a relação impedida e que *não pode ser considerada como entidade familiar*. Vê-se, desde já, o afastamento do vínculo extramatrimonial da entidade familiar, pois destinada “ao direito das obrigações. “A nova legislação não aceitou o concubinato adúlterino ou incestuoso como entidade familiar, por outro lado, definiu a situação jurídica dessas relações extramatrimoniais consideradas como concubinato, como sociedade de fato, aplicando-se as regras do direito das obrigações” (CAVALCANTI, 2009). Seguindo o mesmo raciocínio, o artigo 1801, III do Código, estabelece que “a mulher casada não pode beneficiar, em testamento, o seu concubinário; nem o homem casado por testar em favor de sua concubina” (VELOSO, 2004, p. 1672). Nesse contexto, percebe-se os vestígios da lógica patriarcal, justificados na lealdade e na monogamia, permanecendo evidente a distinção entre as categorias de esposa(o)/companheira(o) (derivado da União Estável) e a concubina(o). Ainda, analisando, comparativamente, o artigo 1829, I e o artigo 1790, ambos do Código Civil vigente, verifica-se uma disparidade no tratamento – com relação à sucessão – entre cônjuge sobrevivente e companheiro(a) sobrevivente. Isto porque “o companheiro e a companheira ficam em situação de extrema inferioridade, quanto à sucessão, diante do marido e da mulher. Note-se que a herança que pode caber ao companheiro sobrevivente é limitada aos bens adquiridos onerosamente na vigência da união estável, o que representa uma restrição de calado profundo” (VELOSO, 2004, p. 1657). Dito de outro modo: “reconheço, todavia, que essa paridade tem sido questionada, alegando alguns autores que não é de boa política legislativa igualar a situação dos cônjuges com a dos companheiros” (idem, ibidem). Cf. CAVALCANTI, Ana Elizabeth Lapa Wanderley. O conceito de união estável e concubinato nos tribunais nacionais. *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, n. 63, 01/04/2009. Disponível em: <[http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=5910](http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=5910)>. Acesso em: 28 abr. 2009. Cf. VELOSO, Zeno. Livro V. Do direito das sucessões. Título I. Da sucessão em geral. Capítulo I. Disposições gerais. In: FIUZA, Ricardo (coord.). *Novo código civil comentado*. 2 ed. rev. e aum. São Paulo: Saraiva, 2004.

<sup>66</sup> A modernidade é caracterizada por Berman por uma série de metáforas: “esfumaçante”, “diluidora”, que nada retém, a não ser o próprio processo, a perpétua sublevação e renovação de todos os modos de vida pessoal e social. Autodestruição inovadora, mudança e progresso, incessante, irrestrito fluxo de mercadorias em circulação. Cf. BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. SP: Companhia das Letras, 1986. Estas são as imagens fortes da modernidade, cuja irrupção na Europa (e depois, América e hoje, Ásia) pode ser identificada com o desenvolvimento da sociedade burguesa (ou capitalista). Mas, se o cerne da modernidade é essa sensação de fragmentação, fugacidade e mudança caótica, o que assistimos, na atualidade, com as transformações sócio-históricas no capitalismo do final do século XX, é apenas à modernidade (e à modernização) em sua *plena efetivação*. Ou o que Renato Ortiz denomina de *exacerbação* da modernidade. Assim, ao referir-se ao termo “modernidade”, Ortiz afirma que a questão essencial não diz respeito ao seu esgotamento, mas, sobretudo, a evitação de equívocos teóricos, pois na sua visão, tanto o uso do termo “pós” como o debate sobre a “pós-modernidade” estão afetados por posições políticas, opções estéticas, indeterminações teóricas que mais confundem do que esclarecem. Por isso, ele mesmo prefere o uso do termo “mundialização”. Ora, sob a mundialização do capital, Ortiz defende que o “sujeito” do processo, o *capital*, reinventa novos (e velhos) mundos, causando contradições e perplexidades. E, numa perspectiva ontológica, põe em movimento a dimensão do *estranhamento*, que *penetra* na experiência da modernidade; além disso, o *fetichismo* da mercadoria, segundo o regime de acumulação mundializado predominantemente financeira, torna-se onipresente. Cf. ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. SP: Brasiliense, 2003.

<sup>67</sup> Para H. Saffioti, o capitalismo foi articulado ao patriarcado na questão da dominação feminina. Cf.

Sem dúvida, capitalismo e patriarcado estão intimamente relacionados, pois, em ambos, as relações estabelecidas entre os sujeitos são moduladas pela expropriação e dominação; e, no caso da lógica patriarcal, os homens, como categoria social, têm vantagens sobre as mulheres.

Na sua crítica, Pateman expõe a proposta androcêntrica dos contratualistas e a incorporação, nas suas teses, de um contrato sexual privado, camuflado pelas condições para a separação entre público e privado. Ela denuncia, então, que tanto o contrato conjugal como o contrato de trabalho, na verdade, dão legitimidade a relações hierárquicas e, não, como prega a teoria liberal, a relações entre sujeitos livres e iguais<sup>68</sup>.

Porém, na ótica de Pateman, a conciliação entre patriarcado e capitalismo é mais grave para o feminino, pois as mulheres são subjugadas nas duas esferas – na pública e no domínio da domesticidade<sup>69</sup>.

Muitos teóricos políticos, no passado, costumavam elaborar argumentos explícitos sobre as esferas, pública e privada, relacionando a família (reprodução) à natureza da mulher<sup>70</sup>. Assim, o julgamento de que a esfera privada é “não-política”

---

SAFFIOTI, H. *Movimentos Sociais: a face feminina*. In: CARVALHO, N. V. (Org.). *A condição feminina*. SP: Vértice, 1988, pp. 143-178.

<sup>68</sup> “As condições para a separação entre público e privado surgem apenas com o advento do capitalismo. É apenas nesta formação social que a produção deixa de ser fundada no exercício direto do poder político – muito pelo contrário, a produção passa a exigir a completa exclusão de qualquer coerção extra-econômica direta. As relações de produção capitalista são dadas, na superfície, como operações de circulação mercantil, transparecendo socialmente sob a forma de relações jurídicas contratuais. O capitalista não pode, pela força, coagir o trabalhador direto a produzir; a produção pode vir a ocorrer tão-somente por intermédio de uma relação voluntária, uma operação de troca entre as mercadorias, força de trabalho e salário. Sem esta forma voluntária, forma pela qual voluntariamente o trabalho é levado à exploração do capital, a produção não será apta a gerar valor e não poderá engendrar o ciclo de valorização do valor” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, pp. 91-92).

<sup>69</sup> Saffioti, por exemplo, no caso brasileiro, embora reconheça mais sensível e perversa a sujeição feminina, afirma que o patriarcado não constitui, para ela, o único princípio estruturador da sociedade, pois há homens que dominam outros homens, mulheres que dominam outras mulheres e mulheres que dominam homens. Cf. SAFFIOTI, H. *O poder do macho*. SP: Moderna, 1987. Em outro texto, ela pondera que o capitalismo, contudo, se apropriou dos mecanismos do patriarcado e, com isso, criou uma relação simbiótica entre os distintos sistemas de dominação-exploração (gênero, raça, classe) e, por isso, ela considera ambos, patriarcado e capitalismo, como estruturas que se integram (op. cit., 1988).

<sup>70</sup> Susan Okin alega que, “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 da privacidade e do privado têm sido explicitamente defendidos como direitos dos indivíduos; mas esses indivíduos foram supostos e, com frequência explicitamente definidos, como adultos, chefes de família masculinos” (2008, p. 308).

continua implícita também na maioria dos trabalhos de hoje.

Pateman, no objetivo do patriarcado, analisa as discussões teóricas focadas na dicotomia público-privada e indaga sobre a formulação de Rawls, que, ao construir sua *teoria da justiça*<sup>71</sup>, não discute, inicialmente, sobre a divisão do trabalho entre os sexos ou sobre a justiça interna da vida familiar, pois ele “simplesmente dá por certo que pode, simultaneamente, postular a existência de partes despersonalizadas e destituídas de características essenciais” (PATEMAN, 1993, pp. 71-72).

Associada à negligência das concepções teóricas dominantes em relação ao caso da domesticidade, Rawls, sem enfrentar o problema do contrato sexual privado, ao incluir a família em seus componentes iniciais, que lhe dá um retrato da *condição original*, acaba por confirmar “‘nossas’ intuições a respeito das instituições existentes, as quais contêm as relações patriarcais de subordinação” (PATEMAN, 1993, p. 70).

(...) a crítica feminista ao liberalismo contemporâneo impugna a armadilha que o ideal abstrato de cidadania encerra, construídos na medida justa daqueles que ‘casualmente’ participaram em sua definição. Inclusive *Uma Teoria da Justiça* de Rawls [1971] comete o deslize de deixar fora do véu da ignorância, na situação original, o fato de que quem estabelece a definição de justiça são os patriarcais chefes de família. Desta maneira, fica assegurada em um único ato a estrutura da família patriarcal e a preeminência do homem (MAFFÍA, 2006, p. 189).

Pateman, na trilha da crítica feminista, procura expor a perpetuação das bases patriarcais, demonstrando, por meio das propostas contratualistas (mesmo contemporâneas), o fato de que os supostos *indivíduos* (livres) continuam a povoar o horizonte desses argumentos, albergados pela aparência das afirmativas universais, pois “em grande medida, a teoria contemporânea, como no passado (ainda que de maneira menos óbvia), é sobre homens que têm esposas em casa” (OKIN, 2008, p.

<sup>71</sup> Em sua *Teoria da Justiça* [1971], John Rawls parte de uma *situação original* totalmente hipotética, na qual os indivíduos reagem sob um *véu da ignorância*, para, com efeito, fazer derivar os princípios de autoridade política de uma primeira convenção, através da qual os indivíduos isolados se associam para formar uma comunidade de direito. Contudo, os contratantes estão numa *posição original* em que desconhecem qual será o seu poder econômico, regime político e nível cultural e, neste quadro, deliberarão sobre o que devem ser os princípios de justiça. Cf. ROUANET, L. P. *Rawls e o enigma da justiça*. SP: Unimarco Editora, 2002.

311).

O desafio da dimensão familiar e da vida política é objeto da reflexão de Pateman, porquanto ela expõe os argumentos universais que camuflam os conflitos que atuam na dicotomia entre o público e o privado, defendendo que “a separação entre público e privado é apresentada na teoria liberal como se ela se aplicasse a todos os indivíduos da mesma maneira” (1983, p. 283)<sup>72</sup>.

Claramente, isso ainda se aplica a grande parte da teoria contemporânea. A idéia liberal da não-intervenção do Estado no âmbito doméstico, ao invés de manter a neutralidade, na verdade reforça as desigualdades existentes nesse âmbito. É um *insight* que não se restringe ao feminismo o de que a privacidade de grupos e a privacidade de seus membros individuais podem estar em conflito (...). Mas foram primeiramente as feministas (...) que destacaram nos últimos anos o quanto a natureza do direito à privacidade na esfera doméstica tem sido fortemente influenciada pela natureza patriarcal do liberalismo (OKIN, 2008, p. 320).

A própria concepção liberal e abstrata de “cidadão”, como linguagem universal neutra, torna invisíveis as diferenças existentes e deixa de revelar, pôr se colocar acima do campo do enraizamento social e cultural, os efeitos de uma dominação masculina e da lógica de uma *naturalização* da desigualdade entre os gêneros, segundo o forte elo entre patriarcado e capitalismo, cujo Estado e suas políticas públicas são poucos sensíveis ao empoderamento das mulheres<sup>73</sup>.

“O contrato, no mundo público, é uma troca entre iguais, entre ‘indivíduos’, e, por isso, parece que, se o contrato for estendido à esfera privada, as diferenças de *status* entre homens e mulheres desaparecerão” (PATEMAN, 1993, p. 248)<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Cf. PATEMAN, C. Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy. In: BENN, Stanley I.; GAUS, G. F. (Eds.). *Public and Private in Social Life*. Australia: Croom Helm, 1983, p. 283.

<sup>73</sup> No Brasil, à mercê da articulação entre patriarcado e capitalismo, o que tem sido percebido é o fenômeno crescente da “feminização” da pobreza. Cf. PRÁ, J. R. Cidadania de gênero, capital social, empoderamento e políticas públicas no Brasil. In: BAQUERO, M. (Org.). *Reinventando a sociedade na América latina: cultura política, gênero, exclusão e capital social*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001, pp. 173-208.

<sup>74</sup> Como o capitalismo propicia uma distinção nítida entre público e privado, para a “dinâmica interna do modo de produção capitalista, a figura do contrato é de importância fundamental. A superação da ordem feudal resultou na separação entre os trabalhadores e os meios de produção – o contrato é a forma social que, na sociedade capitalista, religa-os. (...) É assim que as profundas desigualdades econômicas e a específica situação de classe dos agentes sociais desaparecem sob a ilusória predominância da liberdade e da igualdade formais” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p. 88).

Mesmo que a naturalização e a legitimação dos direitos sexuais e paternais não se mantenham intocáveis no campo das relações sociais contemporâneas, o exame crítico às categorias universais demanda a defesa das diferenças.

A elaboração de Pateman, marcada pela oposição entre homens e mulheres, tem, assim, como escopo principal desconstruir a concepção patriarcal de cidadania e da dicotomia público-privado<sup>75</sup>.

E como a naturalização das diferenças sexuais implica um dos eixos da subjugação do privado e da participação política, “enquanto as mulheres (entre outros) tiveram sua cidadania negada com base nas suas diferenças, como elas poderiam exigir mudanças enquanto indivíduos humanos sem invocar a diferença que as excluiu?” (SCOTT, 2001, p. 383).

Deixando a esfera política de alcançar os efeitos desejados na incorporação do gênero feminino, como ressonância do privado, pois há uma intersecção íntima entre as relações entre gêneros que terminam por afetá-las, a análise de Pateman, enfatizada no conceito de patriarcado como uma estrutura rígida, pode, sem perder a relevância, apresentar incompletudes.

Pateman constrói sua crítica no campo da teoria democrática liberal. Ela lança mão, para isso, das mesmas categorias de análise (dicotomia público-privado, pacto social, indivíduo abstrato) e, ainda que consiga avaliar a naturalização da dominação masculina no campo do privado e do político, incorporado pelos teóricos contratualistas modernos, sua tese se extingue nos limites dessa mesma teoria, pois não baliza como esse horizonte teórico, de fato, poderia ser transformado.

Usar, todavia, os mesmos recursos analíticos usados pelos teóricos

---

<sup>75</sup> A crítica de Pateman (1993) se opõe ao modelo político teórico hegemônico, isto é, a esse modelo que consagra a divisão entre o público e o privado, característica do Estado liberal moderno, que “universaliza na abstração um sujeito que deverá realizar pactos para sair de sua individualidade e formar assim uma sociedade (...)” (MAFFÍA, 2006, p. 187). Ora, para o feminino esse modelo em nada inova, pois, “nós mulheres fomos apanhadas com argumentos diferentes nos mesmos lugares sociais que o mandato pré-moderno indicava. Isto é, para nós [mulheres] não houve renascimento nem modernidade, mas somente expressões diferentes do patriarcado” (idem, ibidem).

liberais, na verdade, pode representar uma *escolha estratégica*, porquanto, para formular uma crítica feminista ou uma possibilidade de ciência politizada, Pateman pretende, principalmente, “a desconstrução dos pressupostos iluministas quanto à relação entre neutralidade, objetividade e conhecimento científico” (SARDENBERG, 2002, p. 91).

Se as correntes feministas e as práticas das mulheres expressaram a oculta desigualdade de gênero e a resistência do patriarcado, integrado ao capitalismo<sup>76</sup>, a reger o privado e o político, o obra teórica de Pateman (1993), certamente, adquire importância por elucidar o contrato sexual do direito masculino suposto pelo contratualismo fraterno, pois, aqui, a diferença sexual se converte em uma diferença política.

E isso, por sua vez, inclina-se a ampliar e aprofundar os debates políticos sobre os mecanismos dos direitos *naturais* da sujeição sexual<sup>77</sup>, que promovem efeitos reais nos domínios da domesticidade, do público, compondo a própria gênese da cidadania liberal.

Apoiados na dicotomia público-privado, os teóricos liberais ignoram “a natureza política da família, a relevância da justiça na vida pessoal e,

---

<sup>76</sup> No cenário contemporâneo, a globalização do capitalismo mercantiliza as relações sociais e a condição de cidadania. Esta perversa mercantilização alimenta o crescimento das desigualdades, não apenas em relação à riqueza, mas também ao acesso a bens sociais. “Do capitalismo, como do Estado, pode-se dizer, com razão, que ele *existe*; mas nada prova que ele *deva* durar eternamente – como também nada prova (...) que ele *possa* ser substituído por uma organização de produção que não resulte, sob uma forma diferente, na recriação dos ‘pobres’ e dos ‘ricos’. Em suma, o futuro não cairá do céu” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 186).

<sup>77</sup> Como é o caso da Lei Maria da Penha (Lei 11. 340/06). No ano 2000, um consórcio de ONGs feministas, com a supervisão de juristas, elaborou um anteprojeto de lei sobre Violência Doméstica e Familiar contra as Mulheres e o entregou à Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, do Governo Federal. Em novembro de 2004, o Executivo apresentou o projeto ao Congresso Nacional, que se tornou o PL 4.559/04. Após debate com a sociedade civil, a relatora, Deputada Jandira Feghali, apresentou, em agosto 2005, um Substitutivo à Comissão de Seguridade Social e Família, que foi aprovado por unanimidade na Câmara Federal em novembro de 2005 e no Senado, em julho de 2006. No dia 7 de agosto de 2006, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a nova Lei, que representa para o movimento feminista e de mulheres uma conquista relevante. Essa lei, conhecida como Lei Maria da Penha em homenagem a biofarmacêutica cearense, resulta de anos de luta do movimento feminista e de mulheres, revelando um caráter preventivo, de orientação, estabelecendo ações de assistência e também medidas punitivas ao agressor. Para o movimento de mulheres, a Lei Maria da Penha significa um avanço para o enfrentamento da violência, ao mesmo tempo em que fica estabelecida uma das condições para o cumprimento das Convenções Internacionais assinadas pelo Brasil há mais de 10 anos. Cf. LIMA FILHO, Altamiro de Araújo. *Lei Maria da Penha – comentários à lei de violência doméstica e familiar contra a mulher*. São Paulo: Mundo Jurídico, 2007.

conseqüentemente, uma parte central das desigualdades de gênero” (OKIN, 2008, p. 308), que ficam fora do amparo da justiça.

O discurso jurídico, regulado pela perspectiva liberal, tende a normatizar a vida dos homens e das mulheres a partir do ideal masculino, no qual a esposa é vista como fiel, serviçal e submissa, bem analisado por Pateman, porquanto denuncia um implícito “contrato sexual” privado que atribuiu às mulheres o papel emocional e doméstico<sup>78</sup>.

Chantal Mouffe (1999) analisa a formulação teórica de Pateman como uma forma de preservação da oposição homens/mulheres. E mesmo cooperando para a desconstrução da vida pública/privada e da cidadania moderna liberal masculina, regulada pela matriz patriarcal, Pateman inclina-se a argumentar com base apenas na diferença sexual, deixando sem solução o problema das identidades essenciais<sup>79</sup>.

A insistência de Pateman sobre a matriz da teoria liberal, patriarcal, na reflexão de Mouffe (1999), então, não demarca uma alternativa para a inclusão das mulheres de uma plena participação política em termos distintos dos da cidadania e esfera pública instalados pela modernidade.

Mas há uma questão importante sobre as relações de gênero que na tese de Pateman apresenta-se fragilizada. Ao expor o contrato sexual privado, em seu aspecto histórico e social, traduzido pelo contrato sexual privado, implicando uma

<sup>78</sup> O antigo Código Civil, vigente até 2002, normatizou a vida dos homens e das mulheres brasileiras segundo as virtudes e os deveres de “fidelidade e privacidade do feminino”. E como o casamento era entendido como passagem para a subordinação (do marido) e como meta de vida por parte das mulheres, Pierre Bourdieu insiste que a visão feminina é uma visão *colonizada* e sugere a combinação entre estudo e práticas que garantam o *consentimento* das mulheres nas representações dominantes da diferença entre os sexos, uma vez que a mulher, historicamente, incorpora a naturalização da discriminação. Cf. BOURDIEU, P. Observações sobre a história das mulheres. In: *As mulheres e a história*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

<sup>79</sup> Cf. MOUFFE, Chantal. Feminismo, cidadania e política democrática radical. In: *Debate Feminista. Cidadania e Feminismo* (Edição Especial). SP: Edições Melhoramentos, 1999, pp. 29-47. Mouffe (1999), ao analisar a proposta de Pateman atrelada à identificação das mulheres como *mulheres com a maternidade* (contrato conjugal, domesticidade), opõe-se à sua elaboração teórica alegando que não há motivos para se defender a diferença sexual em todas as situações ou em todas as relações sociais, sendo a esfera política uma delas. Contudo isso pareça convincente, “as práticas nos locais de trabalho, no mercado ou no parlamento seriam as mesmas se elas tivessem se desenvolvido pressupondo que seus participantes teriam de acomodar-se às necessidades de dar à luz, educar um filho, e às responsabilidades da vida doméstica?” (OKIN, 2008, p.320).



relação de dominação de um sexo sobre o outro, própria à lógica patriarcal, assentada sobre uma diferença biológica entre os sexos, Pateman parece não romper com o naturalismo, ou seja, com uma definição puramente biológica dos sexos, que para ela constitui uma *invariante*.

Presentes em todas as esferas da sociedade, as relações de sexo a estruturam e organizam do mesmo modo que as relações de classe ou de raça. Essas relações sociais de sexo possuem quatro características: 1) são *antagônicas*, relações de força que opõem os dois grupos em questão, um procurando manter sua dominação e o outro tentando libertar-se; 2) são *transversais*, não se limitando a uma esfera da sociedade e não se baseando, como se pretende com freqüência, principalmente na família; 3) são *dinâmicas* e historicamente construídas e o resultado de uma correlação de forças em movimento contínuo. Afirmar que a dominação masculina pode ser encontrada em todas as sociedades não significa que ela constitua uma 'invariante': é uma construção sócio-histórica, podendo, portanto, ser subvertida. (...); 4) ela *bicategoriza*, definindo de forma hierárquica as categorias sociais de sexo, ou seja, atribuem posições para os homens e as mulheres na sociedade" (FERRAND, 2005, p. 2)<sup>80</sup>.

O fato é: a naturalização das diferenças sexuais continua a ser ou não ser a base da exclusão das mulheres da cidadania e da participação política? Essas diferenças, então, não desempenhariam um papel relevante para o combate da exclusão feminina?

As diferenças entre grupos sociais criados por exclusões prévias devem ser positivamente reconhecidas para que se supere a discriminação? O tratamento preferencial é necessário para

<sup>80</sup> Estes comentários, de autoria de Michéle Ferrand, fazem parte de uma entrevista concedida por ela à linha de gênero do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC, ou seja, à Revista Estudos Feministas, realizada em 2004. Cf. RIAL, Carmem; LAGO, M. C. S.; GROSSI, M. P. Relações sociais de sexo e relações de gênero: entrevista com Michéle Ferrand. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 3, Florianópolis, 2005, pp. 1-7. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2005000300013&sript=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2005000300013&sript=sci_arttext)>. Acesso em: 30 abr. 2009. Assim, embora a dominação masculina não constitua uma "invariante" (...), podendo ser subvertida" (FERRAND, 2005, p. 2), muitos teóricos emprestaram e ainda emprestam um caráter científico à naturalização das diferenças sexuais. No discurso de Freud, por exemplo, o sexo feminino é definido negativamente em relação ao masculino e, pela inveja de um pênis, o feminino deve arcar com um sentimento de inferioridade. Aqui, masculino e feminino se encontram vinculados ao sexo biológico, mas o feminino em contínua *busca pelo falo*. Cf. FREUD, S. *Sexualidade feminina*. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. RJ: Imago, v. XXI, 1972. Mesmo Lacan, que buscou ressignificar o feminino para além da teoria freudiana, não rompe com o posicionamento do feminino sob a inscrição masculina. E como para Lacan o inconsciente é uma linguagem, porém linguagem inconsciente, ela gravita, sem dúvida, em torno do autopresente símbolo do falo. E, por isso, para ele, "a mulher deve ou submeter-se à ordem fálica ou cair na inexpressividade feminina" (NYE, 1995, p. 220). Cf. LACAN, J. A significação do falo [1958]. In: *Escritos*. RJ: Jorge Zahar, 1998.

compensar erros passados? Tal tratamento não seria uma forma de aceitar e reproduzir as mesmas diferenças que são a base da discriminação? A discriminação positiva é resposta à discriminação negativa? (SCOTT, 2001, p. 374)<sup>81</sup>.

Caso também sejam considerados os dilemas da aliança entre modernidade e capitalismo, por exemplo, não somente as relações entre homens e mulheres permanecem aprisionadas nas narrativas universalistas que remetem à dominação masculina, pois há também a presença de outros sistemas de dominação-exploração (racismo, classe), que acabam por revelar as contradições desse patriarcado “fraternal” entre homens<sup>82</sup>, instituído pelo contratualismo moderno:

As teorias morais universalistas da tradição ocidental desde Hobbes até Rawls são *substitucionistas* no sentido de que o universalismo que defendem é definido sub-repticiamente ao identificar as experiências de um grupo de sujeitos como o caso paradigmático dos humanos como tais. Estes sujeitos invariavelmente são adultos brancos e humanos proprietários ou pelos menos profissionais” (BENHABIB, 1990, p. 127)<sup>83</sup>.

Mas por que Pateman, na sua crítica à concepção liberal da cidadania moderna, remete-se principalmente às mulheres? No feminino aprisionado pela matriz patriarcal, ela captura o contrato sexual privado incorporado pela *neutralidade* das teorias dos contratualistas modernos, que dicotomizam, segundo a *amnésia*<sup>84</sup> de gênero, o privado (família, cuidado e amor, o quinhão da mulher) e o público (*locus* das considerações morais e políticas, o domínio da comunidade de *irmãos homens*).

Em sua reflexão, Pateman não apenas trata da opressão das mulheres no contexto da teoria política moderna como também oferece uma *leitura de*

<sup>81</sup> Estas perguntas, por sua vez, dizem respeito à dicotomia diferença/igualdade e, por isso: “Nós, as feministas, não podemos renunciar à ‘diferença’; tem sido nossa ferramenta analítica mais criativa. Não podemos renunciar à igualdade, ao menos quando desejemos nos referir aos princípios e valores de nosso sistema político” (SCOTT, 1999, p. 217).

<sup>82</sup> Esse contrato social fraternal e moderno, na verdade, pode ser interpretado como uma “paródia de universalismo do sujeito eurocêntrico” (MAFFÍA, 2006, p. 190), segundo as prerrogativas do liberal/burguês.

<sup>83</sup> Seyla Benhabib faz uma distinção entre *universalismo substitucionalista* e *universalismo interativo*. Este último, ela define como aquele que “reconhece a pluralidade de modos de ser humano, e diferencia entre os humanos, sem desabilitar a validade moral e política de todas estas pluralidades e diferenças. (...) o universalismo interativo considera que a diferença é ponto de partida para a reflexão e para a ação” (1990, p. 127).

<sup>84</sup> Essa “amnésia é estratégica e serve para assegurar as bases patriarcais do conhecimento.” Cf. GROSZ, Elisabeth. *Bodies and Knowledges: Feminism and the crisis of reason*. In: ALCOFF, L. e POTTER, E. (Eds.). *Feminist epistemologies*. New York and London: Routledge, 1993, p. 206.

*contraponto* às essas narrativas teóricas, pois demonstra como o próprio conteúdo é elaborado a partir de critérios conciliados à lógica do patriarcado. Desse modo, por si mesmo, esse *contradiscurso* aspira transformar as relações de gênero, a concepção liberal de vida privada, vida pública e cidadania.

Como a mudança participa dos processos sociais, outros tipos de ação podem ser inventados em uma sociedade estruturada pelos gêneros. Além disso, a distinção liberal sobre o público e o privado, inspirada nas práticas sociais e culturais do patriarcado, certamente afeta o conteúdo real da existência humana, ou seja, o teor da qualidade das relações entre homens e mulheres.

O contrato sexual privado de Pateman, incorporado pelos teóricos do contratualismo, desafia o discurso universalista, segundo o “auto-engano de uma idéia de razão abstrata e onipotente” (MORIN, 2003, p. 53)<sup>85</sup>, que interpreta as mulheres como as “incapazes de contrato social (...), aquelas que formam parte da propriedade privada do homem juntamente com os bens, os filhos e os criados” (MAFFÍA, 2006, p. 189).

Desse modo, a análise de Pateman argumenta desfavorável a uma polarização entre público e privado concebida pela exploração de espaços hegemônicos de participação política, sendo que os limites do público e do privado não podem apoiar-se na dominação masculina ou em uma democracia como sistema incapaz de “desnaturalizar todas as formas de hegemonia e subordinação” (MAFFÍA, 2006, p. 189).

Em sua crítica da concepção liberal, masculina, da cidadania moderna, Pateman põe em xeque o conjunto dos argumentos dos teóricos contratualistas, cujo contrato social se transforma em fraternidade, “escamoteando das mulheres a qualidade de ‘outro relevante’”, com o qual se estabelecem as interações” (MAFFÍA, 2006, p. 189), nos campos do privado ou do público.

---

<sup>85</sup> Cf. MORIN, E., CIURANA, E., MOTTA, R. (Orgs.). *Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana*. SP: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2003, p.53.

Sem dúvida, *O Contrato Sexual* de Pateman (1993) contribui para o debate acadêmico e político, pois reage ao liberalismo, cujas afirmativas universalistas insistem na normatização de valores e práticas que orientam relações de dominação (patriarcado), nos quais os homens têm prerrogativas sobre as mulheres.

Pateman reage à *amnésia* que enfraquece a reflexão sobre as narrativas teóricas e seus aspectos problemáticos (e provisórios) e que *parecem*, em razão disso, imunes às mudanças ou às incertezas<sup>86</sup>:

Damos comumente a nossas idéias do desconhecido a cor das nossas noções do conhecido: se chamamos à morte um sono é porque parece um sono por fora; se chamamos à morte uma nova vida é porque parece uma coisa diferente da vida. Com pequenos mal-entendidos com a realidade construímos as crenças e as esperanças, e vivemos das cêdeas a que chamamos bolos, como as crianças que brincam a ser felizes.

Mas assim é toda a vida; assim, pelo menos, é aquele sistema de vida particular a que no geral se chama civilização. A civilização consiste em dar a qualquer coisa um nome que não lhe compete, e depois sonhar sobre o resultado. E realmente o nome falso e o sonho verdadeiro criam uma nova realidade. O objeto tornar-se realmente outro, porque o tornamos outro (PESSOA, Fragmento 66, 1999)<sup>87</sup>.

Mesmo longe de apontar uma solução para o problema da organização da democracia, da vida privada e da vida pública, Pateman formula um contradiscurso à ausência de reflexão sobre a dicotomia público-privado, pois, ao analisar o ponto de vista masculino que regula o contrato sexual privado, ela tanto revela as armadilhas da teoria liberal *neutra*, como amplia o debate para os caminhos morais, sociais, econômicos e políticos, porém assumindo que respostas e alternativas deverão, ainda, ser criadas e amadurecidas para emancipar as mulheres. Dito de outro modo:

A faixa dos problemas filosóficos e políticos que são englobadas, implícita ou explicitamente, nas críticas feministas indica que uma alternativa feminista totalmente desenvolvida para o patriarcado-

<sup>86</sup> Edgar Morin alerta que a “conquista final da modernidade é a descoberta de que não existe nenhum fundamento certo para o conhecimento. Por esse motivo, é preciso advertir que o *objeto conhecimento* não pode ser um objeto como os outros, porque não serve apenas para conhecer os demais objetos, mas também para conhecer a si mesmo” (op. cit., 2003, p. 53).

<sup>87</sup> Cf. PESSOA, Fernando [Heterônimo: Bernardo Soares]. Encolher de ombros. In: *Livro do desassossego*. Fragmento 66. 2 ed., SP: Companhia das Letras, 1999.

liberalismo proporcionaria sua primeira verdadeira ‘crítica total’. Três grandes críticos masculinos do abstrato liberalismo individualista já alegam ter ofertado tal crítica, mas sua alegação necessita ser rejeitada. Rousseau, Hegel e Marx argumentaram que deixaram para trás as abstrações e dicotomias do liberalismo e mantiveram a individualidade dentro da comunalidade. Rousseau e Hegel explicitamente excluíram as mulheres deste esforço, confinando estes seres politicamente perigosos à obscuridade do mundo natural da família; Marx também falhou em libertar a si mesmo e sua filosofia dos pressupostos patriarcais. A crítica total feminista da oposição liberal do privado e público ainda aguarda o seu filósofo (PATEMAN, 1983, p.300).

Rousseau e Hegel nitidamente polarizam o desprendimento particularista da família com a necessidade imparcial no domínio do Estado e se aproveitam dessa polarização para justificar o poder masculino no campo privado, além de formularem argumentos explícitos acerca da natureza da mulher e sobre a divisão do trabalho que se dá na família, mas isso para compor suas teses das esferas separadas.<sup>88</sup>

Logo, reunir condições para criar um novo ponto de observação a partir do qual se possam reavaliar os argumentos/conceitos calcificados pelas teorias hegemônicas não é tarefa fácil. Muitas feministas, então, ao assumir o feminismo como um campo simultaneamente epistemológico e político, procuram submeter tais argumentos/conceitos a escrutínios rigorosos, porém nem sempre acertando.

E se Marx é insuficiente para “resolver” aspectos sensíveis à questão de gênero, não dá para desprezá-lo<sup>89</sup>, caso pensemos o “nó formado pelo patriarcado-racismo-capitalismo”, que se construiu nos séculos XVI-XVIII, pois, como confessa Saffioti, “o próprio Marx me ensinou a pensar o nó, embora em sua época não lhe tenha sido possível fazê-lo” (2000, p. 73).

Além disso, como na sociedade burguesa as pessoas não são iguais, um está a serviço do outro, porque se trata “de uma relação de igualdade abstrata entre

---

<sup>88</sup> Cf. OKIN, Susan M. *Women in western political thought*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

<sup>89</sup> O marxismo não ignora as diferenças, como é difundido equivocadamente. “A teoria marxista tem nos estudos das diferenças um de seus elementos fundamentais. (...) Para Marx, as diferenças de classe eram fundamentais para explicar os fatos nas esferas da política e da economia, mas ele não ignorava que outras diferenças também tinham um papel relevante na organização econômica das sociedades” (CODAS, 2002, p. 21).

indivíduos concretamente desiguais, incomparáveis” (MATOS, 1980, p. 212).

## 4 A dicotomia público-privado: razão opressora e potencial emancipador no mundo moderno. Rumo e descaminhos

### 4.1 A razão e a tríade patriarcado-ciência-capitalismo

A modernidade<sup>90</sup>, de certa forma, assume-se como um projeto de libertação progressiva em relação a tipos distintos de embaraços e constrangimentos que cerceavam a vida humana tradicional, pois, sendo a vida conduzida pelos

---

<sup>90</sup>“¿Qué es la modernidad? A menudo se cree que Baudelaire responde de manera definitiva a esta pregunta cuando escribe: ‘La modernidad es lo efímero, transitorio y contingente en la ocasión’. Por el contexto de esta observación, el ensayo titulado ‘El pintor de la vida moderna’, resulta evidente que refleja la preocupación específica de Baudelaire por caracterizar un arte que descubre lo eterno en lo transitorio, por oposición al culto abstracto y académico de la belleza atemporal. No obstante, tal definición parece captar una experiencia propia de los dos siglos precedentes, sintetizada por David Frisby como ‘la novedad del presente’. En relación con esta experiencia, y como generadora de ella, habría otro tipo de modernidad, concebida como una etapa diferenciada del desarrollo histórico de la sociedad humana. La sociedad moderna representa una ruptura radical con el carácter estático de las sociedades tradicionales. La relación del hombre con la naturaleza ya no está gobernada por el ciclo repetitivo de la producción agrícola. En su lugar, y particularmente desde el surgimiento de la revolución industrial, las sociedades modernas se caracterizan por el esfuerzo sistemático de controlar y transformar su entorno físico. Las permanentes innovaciones técnicas, transmitidas a través del mercado mundial en expansión, desatan un rápido proceso de cambio que se extiende por todo el planeta. Las relaciones sociales atadas a la tradición, las prácticas culturales y las creencias religiosas se ven arrasadas en el remolino del cambio. La famosa descripción que ofrece Marx del capitalismo en el *Manifiesto Comunista* es la formulación clásica del proceso incesante y dinámico de desarrollo inherente a la modernidad: Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen anticuadas antes de llegar a osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.’” Cf. CALLINICÓS, Alex. *Contra el postmodernismo: una crítica marxista*. Santafé de Bogotá: El Ancora Editores, 1994, p. 79. Consideramos, pois, a modernidade a partir de uma configuração que tem como elemento subjacente a organização econômica e social resultante da instauração e desenvolvimento das relações capitalistas de produção. Logo, várias características são notadas, tais como a instrumentalização do saber, o poder político constituído como instância reguladora na figura do Estado, a valorização do papel do direito aliada à separação forjada entre público e privado, o reconhecimento do individualismo e, sobretudo, a garantia dos direitos, dada a importância dos valores igualdade/liberdade, senão ainda a constante ameaça da destruição da humanidade e do meio ambiente. Por isso, podemos falar de uma cultura própria projetada pela *modernidade burguesa-capitalista* ou *modernidade liberal-burguesa*, que se traduzem, na verdade, uma sinonímia, e, por conter a lógica patriarcal, oportuniza a composição “patriarcado capitalista” (EISENSTEIN, 1980). Além disso, como o capitalismo está ainda vigente, afastamo-nos dos pós-modernos, que interpretam esgotada a modernidade (projeto moderno). Em relação ao direito, a questão-chave para o pensamento jurídico pós-moderno reside na alteração do foco da teoria jurídica da validade para a teoria jurídica da eficácia, com o objetivo de procurar reduzir o descompasso entre validade e eficácia, o que irá reclamar a formação de vários microssistemas normativos, tais como o Estatuto da Criança e do Adolescente, Estatuto do Idoso, Código de Defesa do Consumidor, Estatuto das Cidades, etc. Cf. BITTAR, Eduardo C. B. *O direito na pós-modernidade*. RJ: Forense Universitária, 2005.

ditames culturais, políticos e econômicos, é em relação também a elas que o homem moderno procura libertar-se.

Apesar de sua origem entusiástica, esse projeto moderno revelaria, porém, aspectos contraditórios, “tanto por razões históricas, devido a efeitos perversos da sua realização, como por razões fundamentais, devido às antinomias do próprio projeto da modernidade” (RODRIGUES, 2001, pp. 49-50).

Se a modernidade teve seu início com forte confiança na razão, a ironia da concepção de progresso foi a disjunção entre ciência e filosofia, que “operou uma cisão entre o espírito e o cérebro; o primeiro dizendo respeito à metafísica; o segundo, às ciências naturais” (MORIN, 2005b, p. 18).

No fim do século XX, a tecnociência “ampliou-se na indústria e em benefício do capitalismo. É este quadrimotor, ciência-técnica-indústria-lucro, que impulsiona a marcha da história” (MORIN, 2005a, p. 214).

E, sob o impulso desse quadrimotor, novos desafios se mesclaram a demandas antigas. Dessa forma, o caso da interpretação hegemônica que afirma o esgotamento das capacidades criadoras do político, reforçada pela incerteza do destino indivíduo/sociedade, passou a exigir novas perguntas, novos sentidos e soluções criativas.

Além disso, a relação indivíduo/sociedade, cidadão/Estado, passou a ocupar um espaço problemático no decurso da modernidade, porquanto a feição metafísica do direito moderno condenou a subjetividade, que é sua peça-chave, embaçada no caráter utilitário de uma razão técnica e burocrática, que oculta, mediante procedimentos e formalismos, o fenômeno da pluralidade do corpo social.

Assim, a democracia representativa e o desencanto dos sujeitos políticos podem suscitar, na verdade, um questionamento da idéia de política moldada na modernidade segundo espacialidades e campos de força próprios, cujo legado regula ainda hoje o espaço-função da esfera pública (política), mas que se apresenta restrito e insatisfatório, pois fundado no mito da vontade geral.



É inegável, entretanto, que o homem ocidental vivenciou uma oscilação no decorrer da Era Moderna. Ou seja, ele passou de uma confiança plena na capacidade humana de obter conhecimento seguro, de dominar a natureza e de realizar um destino social progressivo, à incerteza do conhecimento, à relação destrutiva com a natureza e à temeridade a respeito do futuro individual, coletivo e planetário.

Pois bem. A modernidade orientou e reforçou uma série de dicotomias. Assim, pensar os binarismos e as contradições estabelecidas pelo pensamento moderno exige uma análise que examine o paradigma do conhecimento dominante, os pontos de ligação entre modernidade, patriarcado e capitalismo para analisar brechas guiadas por potenciais emancipadores.

Com isso pode ser possível uma crítica que reavalie o entendimento sobre o público e o privado, buscando-se outro senso político, desenraizado da idéia moderna da política confinada à esfera pública, ou seja, reservada exclusivamente ao espaço da cidadania representativa.

A idéia de que a política apenas diz respeito ao espaço da cidadania é um dos principais *topoi* do discurso político moderno. As ciências sociais modernas, e as suas aplicações às políticas públicas e à popularização científica, contribuíram para consolidar este *topos* como premissa essencial do senso comum político moderno (SANTOS, 2007, p. 114).

Nas condições atuais do capitalismo<sup>91</sup>, se parece debilitada a relação

---

<sup>91</sup> Mézáros caracteriza o capitalismo como uma “fase particular da produção do capital na qual: 1. A produção para troca (...) é dominante; 2. A própria força de trabalho (...) é tratada como mercadoria; 3. A motivação do lucro é a força reguladora fundamental da produção; 4. O mecanismo vital de formação da mais-valia, a separação radical entre meios de produção e produtores, assume uma forma inerentemente econômica; 5. A mais-valia economicamente extraída é apropriada privadamente pelos membros da classe capitalista; e 6. De acordo com seus imperativos econômicos de crescimento e expansão, a produção do capital tende à integração global, por intermédio do mercado internacional, como um sistema independente de dominação e subordinação econômica” (2002, pp. 736-737). E devido à sua natureza auto-expansionista, “o capital em si é absolutamente incapaz de se impor limites, não importando as conseqüências, nem mesmo a eliminação total da humanidade” (idem, p. 251). E em relação à origem da atual crise estrutural do capital, iniciada na década de 70, Mézáros defende que essa tanto nasce como emana das três dimensões fundamentais do capital – *produção, consumo e circulação/distribuição/realização*. Porém, sem limitar-se à esfera socioeconômica, essa situação de crise estrutural “afeta todo o processo de reprodução do sistema de valores do capital” (2002, p. 272). Logo, “simultaneamente, algumas das instituições mais fundamentais da sociedade são atingidas por uma crise nunca antes sequer imaginada” (idem, 2002, p.994), ou seja, as instituições que cooperam para a reprodução dos valores

entre conhecer e dever ético<sup>92</sup>, as dicotomias (masculino/feminino; cultura/natureza) ainda se colocam como pressupostos do conhecimento, vestígios de uma crise ancorada no modo de produção e na “gestão reconstrutiva dos excessos e dos déficits da modernidade” (SANTOS, 2007, p. 52):

a gestão reconstrutiva dos excessos dos déficits da modernidade não pôde ser realizada apenas pela ciência. Necessitou da participação subordinada, mas central, do direito moderno. Uma participação que (...) foi subordinada, dado que a racionalidade moral-prática do direito, para ser eficaz, teve de submeter à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência ou ser isomórfica a ela (SANTOS, 2007, p. 52).

O que isso pressupõe? Uma compatibilidade entre ciência-direito e uma facilidade de circulação de sentido entre ambos, segundo um caráter androcêntrico<sup>93</sup>, cuja abordagem repousa na adoção das oposições binárias, universalizantes, porém protegidas pela aparente “neutralidade” do sujeito do conhecimento.

O réu ou a ré, que depende do veredicto ‘científico-legal’ sobre a sua saúde mental, pode ser remetido pela mesma instituição, o tribunal, para o campo médico ou para o campo jurídico-penitenciário. Na realidade, as mulheres têm sido frequentemente ‘localizadas’ num ou noutro campo ou nos dois ao mesmo tempo – como dementes ou como prostitutas – de acordo com os mesmos pressupostos sexistas

---

burgueses (família e instituições educacionais, por exemplo) se encontram também em crise. Cf. MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. Campinas, SP: Boitempo, 2002. Em relação à família, não podemos desprezar também seu papel na sociedade capitalista, pois mesmo que “não desempenhe a função mediadora social de outrora, a família é ainda a unidade básica de reprodução da mercadoria força de trabalho, ainda é um núcleo de consumo e ainda tem funções indispensáveis na transmissão hereditária da propriedade” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p.181).

<sup>92</sup> A filosofia positiva da técnica é inseparavelmente articulada à filosofia do progresso, de cunho burguês-liberal, herdeira do Iluminismo europeu do século XVIII. Hans Jonas, ao considerar a ética tradicional como antropocêntrica (e voltada para o momento presente), com o surgimento da *civilização tecnológica*, o futuro da humanidade, no seu habitat planetário, exige uma *ética de responsabilidade* e o próprio conhecimento, por isso, torna-se um *dever ético*. E como o conhecimento presente não pode identificar-se ao conhecimento futuro, surge do *dever ético de adquirir conhecimento um problema ético*, que resulta da diferença entre o poder do ato e o conhecimento limitado que podemos ter das conseqüências deste ato antes da sua execução. Cf. JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für de Technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

<sup>93</sup> Esse caráter é peculiar ao androcentrismo, que é um “sistema de pensamento centrado nos valores e identidade masculinos, no qual a mulher é vista como um desvio à norma, tomando como referência o masculino” (MACEDO; AMARAL, 2005, p. 3). Como a mulher foi classificada, desde a antiguidade até nossos dias, como segunda categoria, Zuleika Alembert assevera que a história foi escrita por homens de elite e das classes dominantes e a serviço dessas classes: “políticos, filósofos, religiosos, pensadores de todos os tipos” (2004, p. 2) e por isso uma história marcada pela inferioridade, silêncio ou ausência. Cf. ALAMBERT, Zuleika. *A mulher na história. A história da mulher*. Brasília: Fundação Astrogildo Pereira/Editorial Abaré, 2004.

e classistas tanto da ciência como do direito (SANTOS, 2007, p. 53).

À medida que a sociedade moderna edifica-se sobre uma estrutura centralizada de poder (Estado-nação), o direito, adaptado a uma padronização secular, passa a operar a partir de uma normatividade técnico-formalista (ciência jurídica), que subordina a aplicação da justiça à vontade estatal.

Essa normatividade técnico-formalista, operada pela dogmática jurídica<sup>94</sup>, pressupõe a igualdade dos indivíduos e a autonomia individual, dando ensejo a uma nova ordem social baseada em relações voluntárias. Desse modo, teoria e prática jurídica são orientadas por uma concepção individualista e científica, cujo conjunto de regras e princípios responde à organização social burguesa e, em consequência, a uma política estatal centralizada<sup>95</sup>.

Mas as promessas de emancipação moderna, submissas ao princípio do mercado e à racionalidade instrumental da ciência, criaram riscos, reforçaram desigualdades e produziram perplexidades, que levam a diagnósticos e análises contraditórias. Querer entender isso leva ao questionamento do modelo de racionalidade que orienta a ciência moderna, que foi consolidada no século XX.

---

<sup>94</sup> Como a dogmática jurídica se caracteriza pela “aceitação da normatividade revelada nas expressões semiológicas do direito, em especial no discurso normativo da legislação, como ponto de partida e núcleo de convergência dos respectivos atos de conhecimento” (COELHO, 2003, p. 177), ela apresenta a legislação como objeto único do direito e, simultaneamente, serve de base ao dogmatismo do ensino jurídico e, por isso, temos, em sala de aula, o direito civil que irá ser apreendido pelo código civil, o direito processual civil que irá ser apreendido pelo código de processo civil etc. Desse modo, o paradigma positivista da ciência do direito e seu método lógico-formal “tem servido apenas para se apreender o dever-ser, produzindo dessa forma uma visão unidimensional do real e transformando o ensino jurídico em mera descrição e exegese do direito positivo em vigor” (RODRIGUES, 1995, p. 22). Logo, a formação predominante do bacharel em Direito será, no geral, guiada por uma erudição livresca inútil e, por consequência, a pesquisa nas faculdades de Direito está condicionada à reprodução codificada, pois, no geral, “o professor fala de códigos e o aluno aprende (quando aprende) em códigos. Esta razão, somada ao despreparo metodológico dos docentes (o conhecimento jurídico tradicional é um conhecimento dogmático e suas referências de verdade são ideológicas e não metodológicas), explica porque a pesquisa jurídica na graduação, e na pós-graduação, é exclusivamente bibliográfica, como exclusivamente bibliográfica e legalista é a jurisprudência de nossos tribunais” (STRECK, 2000, p. 70). Uma profunda análise merecia ser feita, mas como essa reflexão escapa à proposta deste trabalho, isso ficará para outra ocasião.

<sup>95</sup> Para a burguesia, a rigidez do mundo feudal era imprópria, pois as novas relações produtivas “demandavam a ruptura completa da dependência pessoal, dos estamentos, das corporações etc. Uma nova ordem social baseada em relações voluntárias demandava que em lugar da pessoalidade e da sujeição direta fossem erigidas a igualdade jurídica e autonomia individual. (...) O advento da produção capitalista exigiu, para superar a organização social produtiva feudal, a conversão do todo social num coletivo de átomos, cada um deles dotado de idêntica potencialidade abstrata de possuir direitos e contrair obrigações” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, pp. 54-55).

Esse modelo é um modelo “totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 2007, p. 61).

Embasado na confiança epistemológica, esse paradigma científico “leva a duas distinções fundamentais, entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana, por outro” (SANTOS, 2007, p. 62), priorizando a concepção da natureza como passiva e, na condição de objeto, subjugada ao controle do sujeito masculino por meio da ciência.

Como o conhecimento científico precisa ter objetividade para validar seu conteúdo, sendo essa objetividade conferida por um sujeito pretensamente neutro e, por isso, fracamente responsável, à medida que a ciência moderna encontra na matemática o instrumento adequado de análise, duas conseqüências principais são derivadas:

Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. (...) O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou. (...) A divisão primordial é a que distingue entre ‘condições iniciais’ e ‘leis da natureza’. As condições iniciais são o reino da complicação, do acidente e onde é necessário selecionar as que estabelecem as condições relevantes dos factos a observar; as leis da natureza são o reino da simplicidade e da regularidade, onde é possível observar e medir com rigor. Esta distinção entre condições iniciais e leis da natureza nada tem de ‘natural’. (...) No entanto, é nela que assenta toda ciência moderna (SANTOS, 2007, p. 63).

Ora, considerada então a complexidade pela ciência moderna como um problema que deva ser ignorado, e não como um desafio, o ideal desse paradigma científico, ainda muito presente no espírito científico, guiou-se em revelar, sob a aparente confusão dos fenômenos, as leis simples que os regem, mas ignorando os dois sentidos da complexidade:

Num primeiro sentido, a palavra *complexus* significa ‘o que está ligado, o que está tecido’. E é esse tecido que é preciso conceber. (...) Como a complexidade reconhece a parcela inevitável de

desordem e de eventualidade em todas as coisas, ela reconhece a parcela inevitável de incerteza do conhecimento. É o fim do saber absoluto e total. A complexidade repousa sobre o caráter do ‘tecido’ e sobre a incerteza (MORIN, 2001, p. 564).

Um conhecimento estabelecido na enunciação de leis, dependente da razão e dos seus tradutores legítimos, os homens da ciência<sup>96</sup>, metodologicamente ligados ao “contínuo deslizamento entre masculino e neutro” (MACHADO, 1994, p. 22), prende-se à idéia de ordem e de estabilidade, ou seja, à idéia de que “o passado se repete no futuro” (SANTOS, 2007, p. 64). Desse modo, usa um modelo explicativo (mecanicista), um método (experimentalista e dedutivista) e uma linguagem adequada (matematizante).

E essa idéia, norteadada por uma concepção quantitativa do mundo, associa-se às formulações do racionalismo cartesiano e do empirismo de Bacon, representando a vertente do conhecimento científico dominante, cuja aspiração central diz menos respeito “pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar” (SANTOS, 2007, p. 64).

Mas uma reflexão sobre o paradigma científico dominante pode ajudar uma identificação daquilo que foi negligenciado pelas representações da modernidade e que foi absorvido principalmente pelo Estado (valendo-se do amparo científico e jurídico) e pelo mercado.

Se o campo privado não resistiu à *colonização* da ciência moderna, a esfera política também não escapou à circulação dos conceitos estabelecida entre os campos disciplinares das ciências naturais e ciências sociais.

A teoria política liberal, desse modo, passou a usar categoriais como as de lei, força, causa, corpo, ordem, derivadas do campo da física e da biologia, que, por sua vez, deram origem a conceitos como os de ordem social, corpo político,

---

<sup>96</sup> O pensamento androcêntrico pode embasar análises de homens e mulheres e muitas delas “costumam aderir aos cânones estabelecidos no seu campo disciplinar” (MARIANO, 2008, p. 6). Ou seja, “uma visão ‘masculinista’ não é, certamente, exclusividade de homens” (idem, ibidem). É o caso, por exemplo, de H. Arendt (1999), que formula uma crítica à erosão do político na modernidade, a partir do *advento do social*, mas conciliada a um discurso masculinista, pois indiferente ao tratamento profundamente discriminatório conferido à mulher (e ao feminino/privado) pelos teóricos liberais.

pacto social, equilíbrio de forças, segundo uma interdependência transposta de um pensamento natural (ciências naturais) para outro social (ciências sociais).

Assim, o binarismo público-privado é incorporado pela teoria política liberal<sup>97</sup> e passa a impor a idéia de espaços distintos, sendo o primeiro relativo ao lugar privilegiado da política, e o segundo ligado ao domínio do doméstico, mas agora adaptados aos interesses da burguesia ascendente.

Ainda, essa dicotomia também diz respeito a outros dualismos geridos pela produção científica dominante, que combina racismo, sexismo e modo de produção capitalista, pois “a ciência moderna, além de moderna, é também ocidental, capitalista e sexista” (SANTOS, 2007, p. 85).

No dualismo cultura/natureza, consagrado pela ciência moderna, revela-se uma distinção estruturada convencionalmente sobre a dicotomia masculino/feminino. A natureza, em conseqüência, foi mais e mais subjugada pelo desenvolvimento tecnológico, que a transformou num “artefato planetário” (SANTOS, 2007, p. 85).

Pertencente a uma série de dualismos, tais como sujeito/objeto, espírito/corpo, abstrato/concreto, a dicotomia cultura/natureza é sexista à medida que o primeiro pólo “é considerado dominante, sendo ao mesmo tempo associado com o masculino” (SANTOS, 2007, p. 87).

Desde Aristóteles a mulher é considerada criatura a quem falta controle racional, pois era estabelecida a fêmea como um erro da natureza. E para ciência

---

<sup>97</sup> A dicotomia público-privado se origina na estrutura simbólica da matriz grega (*polis*), sendo o público considerado como a esfera da política por excelência (domínio da liberdade), oposta e distinta do privado, espaço da casa (*oikia*) ou da domesticidade (domínio da necessidade). No espaço privado, o indivíduo masculino suspendia seu *status* de cidadão para se assumir como senhor da mulher, crianças e escravos, segundo as leis inerentes aos processos vitais (ARENDDT, 1999). Esta distinção, por sua vez, serviu como matriz para a modernidade, sendo adotada pelos teóricos contratualistas, como é o caso de Hobbes, Locke e Rousseau. E esse binarismo público-privado (enquanto espaços diferenciados de atuação) define a organização da sociedade burguesa/liberal e consagra a vida social como sendo dividida em duas esferas distintas, porém oculta a conexão entre patriarcado e capitalismo e procura debilitar a interdependência entre a vida pública e a vida privada. No discurso feminista há, principalmente, a recusa à compreensão do privado como sinônimo da *silenciosidade compulsiva* (FRASER, 1993, p. 119).

moderna, uma eficaz contribuição em relação ao papel inferior do feminino se deve a Francis Bacon<sup>98</sup>, que definiu a atividade científica como uma relação *casta* entre mente e natureza, ou seja, neutra, dando primazia à mente masculina, que, munida com o poder da atividade científica, estaria habilitada para manipular e subjugar a natureza feminina.

E é essa divisão entre natureza (feminina) e mente (masculina) que orienta a produção científica moderna, avessa à “multiplicidade de formas de ser homem e de ser mulher” (MARIANO, 2008, p. 6) e largamente afetada pelos dualismos, que tendem a encapsular a mulher no privado/irracional, enquanto o homem é associado ao público/racional:

a ciência moderna torna estes dualismos mais eficazes, dado que o falso (e hegemônico) universalismo da sua racionalidade cognitivo-instrumental se presta particularmente a transformar experiências dominantes (experiências de uma classe, sexo, raça ou etnia dominante) em experiências universais (verdades objetivas). Se o organismo é a forma tecno-científica do corpo, o organismo da mulher é a forma tecno-científica de a colocar no pólo dominado dos dualismos referidos (a natureza, o concreto, o corpo, o objecto, o real). Por esta via, o masculino transformar-se numa abstracção universal, fora da natureza, enquanto o feminino é tão-só um mero ponto de vista carregado de particularismo e de vinculações naturalistas (SANTOS, 2007, pp. 87-88).

A própria ciência tornou-se um instrumento de poder, dando-se o direito de definir o que era “normal”, “natural” e “social”. E, regulada por uma visão androcêntrica, a mente científica conspirou para legitimar “a versão mirrada, anã, da mulher que ainda nos aleija até hoje” (MILES, 1989, p. 264).

Pois bem. As narrativas fundadoras da cultura ocidental claramente se organizam “à volta dos dois sexos enquanto homens e mulheres, ao mesmo tempo que distribuem às mulheres um papel secundário no drama social em que os homens são os protagonistas” (RAMALHO, 2005, p. 554).

---

<sup>98</sup> Francis Bacon propunha um método que combinava raciocínio indutivo com investigação empírica. A ele, juntamente com Descartes, atribui-se a origem da ciência moderna, centralizada no ser humano (masculino), mas que procura “domesticar” a natureza e não apenas entendê-la. Seu sistema de investigação científica está exposto em seu *Novum Organum* (1620). Cf. FILKER, Raul. *O conhecer e o saber em Francis Bacon*. SP: Nova Alexandria, 1996.

O teor da discrepância revelada por essas narrativas, contudo, conduz a uma usual distinção entre natureza e cultura, conceitualmente fixada desde Aristóteles, e que determina o sexo das mulheres como uma extensão da natureza e o sexo dos homens, por sua vez, como cultura.

E servindo de prótese a uma série de binarismos consagrados pela modernidade, como é o caso do binarismo do público e do privado, a única razão que justifica esse contraste entre cultura e natureza seria

um poder ou interesse social *naturalizado* – isso a que chamamos ideologia –, para que as identidades sexuais dos homens e das mulheres continuem a repetir ainda hoje, de forma estanque e inalterável, as identificações que, por razões culturais e nas narrativas da cultura, nos chegam como fixadas desde tempos imemoriais (RAMALHO, 2005, p. 555).

Como na história humana o desenvolvimento do conhecimento teórico sempre se inclinou a acompanhar seus saberes práticos, essas relações, todavia, aceleraram-se com o surgimento da ciência moderna, com o advento do capitalismo e da institucionalização da racionalidade econômica. Dito de outro modo:

O processo interno e expansivo da acumulação capitalista gera a necessidade de ampliar o âmbito natural que, como objetos de trabalho, se apresenta ao mesmo tempo como objetos cognoscíveis. A necessidade de elevar a mais-valia relativa dos processos de trabalho traduz-se na necessidade de incrementar sua eficiência produtiva, o que induz à substituição progressiva dos processos de mecanização por uma cientificização dos processos produtivos (LEFF, 2002, p. 22).

Mas a ciência moderna não se estabeleceu como consequência direta da transformação da natureza em objetos de trabalho ou da exigência crescente de conhecimentos tecnológicos e, sim, ao contrário,

Esta emergiu como resultado das transformações ideológicas vinculadas à dissolução do sistema feudal ao surgimento do capitalismo, que estabeleceram um novo campo epistemológico para a produção dos conhecimentos: Copérnico deslocou a Terra do centro do Universo; Descartes produziu o sujeito da ciência como princípio produtor, autoconsciente de todo conhecimento (LEFF, 2002, p. 22).



Se a procura de uma unidade do real e seu conhecimento desponta desde o alvorecer do pensamento filosófico, a questão tradicional sobre objeto e sujeito do conhecimento foi postulada, a partir da fundamentação da “revolução copernicana” de Kant<sup>99</sup>, como a adequação entre os conceitos puros do entendimento e a heterogeneidade da realidade empírica. Surgiu desse modo uma nova divisão do conhecimento:

de um lado, as ciências formais e dedutivas fundadas na lógica e na matemática; de outro, as ciências empíricas, fundadas na indução de princípios e relações gerais a partir da observação. Isto abriu novas perspectivas na busca de uma unidade do saber por meio de todas as ordens empíricas. Dali haveriam de surgir o projeto positivista e os esforços por matematizar os diferentes domínios do saber (LEFF, 2002, p. 23).

A ciência moderna passa, então, a estabelecer modelos teóricos que permitam dar conta das relações fundamentais entre os processos que compõem seus diversos objetos de conhecimento, porém assentados sobre dicotomias que tornam invisíveis “o caráter parcial e excludente das noções de ‘objetividade’ e ‘universalidade’, tão caras à modernidade” (MARIANO, 2008, p. 9).

Embora desde a Antiguidade se tenha perseguido conhecer a “essência” das coisas, na modernidade já não é o existente empiricamente o que aparece como objeto do conhecimento, mas, “inversamente, a realidade empírica surge como efeito de um processo invisível de produção que só pode ser apreendida por meio da produção conceitual de campos teóricos diferenciados” (LEFF, 2002, p. 25).

Nem o real nem as formas de seu conhecimento compõem, no entanto, sistemas unitários e homogêneos, pois a produção de conhecimentos científicos “nunca é campo neutro onde entram em jogo as possíveis combinações de idéias e

---

<sup>99</sup> Na *Crítica da Razão Pura* (1997), Kant indaga como seria possível o conhecimento seguro num mundo fenomênico. Sua solução, partindo da idéia de que a mente era estruturadora, aponta que, para possibilitar o conhecimento, o sujeito cognoscente necessariamente “impunha sua própria natureza cognitiva aos dados da experiência e, assim, o conhecimento do homem não era uma descrição da realidade exterior como tal, mas até certo ponto crucial, era produto do aparato cognitivo do sujeito. (...) Kant juntara conhecedor ao conhecido, mas não o conhecedor a qualquer realidade objetiva ao objeto em si. Conhecedor e conhecido estavam por assim dizer unidos em uma prisão solipsística” (TARNAS, 1999, p. 373). Desse modo, o ato de conhecer está estreitamente vinculado às condições do conhecimento presentes no sujeito; e o real, por sua vez, só é apreendido em relação ao sujeito do conhecimento.

noções ou a interseção de teorias para apreender diferentes relações da realidade” (LEFF, 2002, p. 27).

A ciência moderna, desse modo, frente ao problema epistemológico da relação entre o sujeito e o objeto, articulados a enunciados universalizantes sobre a existência, a natureza e as forças da razão, desconsidera a constituição de outras ordens ontológicas e que correspondem, por exemplo, à ordem simbólica e social.

Assim, ela constitui-se, em primeiro plano, em oposição ao senso comum, “que considera superficial, ilusório e falso” (SANTOS, 2007, p. 107) e, em segundo lugar, às análises que escapam à condição de representar o universal e o neutro, pois conferidas a partir da inter-relação subjetividade-objetividade, que não se opõem e podem dialogar<sup>100</sup>.

A relação entre o conceito e o real, no campo da ciência moderna, torna-se aprisionado num mundo homogêneo e instrumental, reprimindo o sentido da diferença e a diversidade da dimensão social, pois regulada pela ética burguesa (masculina) estruturada por uma idéia de confiança no progresso e, necessariamente, com capitalismo.

Aliada à produção, a ciência moderna auxilia o *homo economicus* a operar os ditames da lei suprema do mercado. Quer a concepção mecanicista da natureza, quer o fracionamento e a compartimentalização do conhecimento, situa a ciência moderna como forte colaboradora do capitalismo, despojando-a do ônus das promessas emancipatórias anunciadas na modernidade:

as infinitas promessas e possibilidades de libertação individual e colectiva contidas na modernidade ocidental foram drasticamente reduzidas no momento em que a trajetória da modernidade se enredou no desenvolvimento do capitalismo. (...) a ciência moderna teve um papel central nesse processo. Essa funcionalização da ciência, a par da sua transformação na principal força produtiva do

---

<sup>100</sup> Como o feminino está preso à dicotomia objetividade-subjetividade, sobreposta à dicotomia masculino-feminino, Susan Bordo (2000) destaca a existência de uma hierarquia em relação à legitimidade gozada pelas teorias produzidas por homens e por mulheres e, mais gravemente, entre os estudos de mulheres, pois, dependendo do modo como essas teóricas tematizam suas análises, se convencionais ou “transgressoras”, podem estar sujeitas à marginalização e, por isso, muitas feministas pautam-se na “autoridade” masculina para validar suas formulações teóricas.

capitalismo, diminuiu-lhe radical e irreversivelmente o seu potencial para uma racionalização emancipatória da vida individual e colectiva (SANTOS, 2007, p. 119).

A moderna ciência, como principal força produtiva do capitalismo, pauta-se pelo olhar objetivo e dominador, criando uma situação embaraçosa para o encadeamento das próprias condições de conhecimento do real.

À medida que o olhar associado à atividade de teorização é um olhar que reduz a percepção à cognição, “é um olho só capaz de perceber, no objeto, a sua objetualidade; logo, tudo tratar como objeto, não-sujeito” (BOSI, 1998, p. 77).

E como essa atividade se combina estreitamente à capacidade de normalizar, de dominar, de legislar, o modelo instituído pela ciência moderna gera uma situação na qual o método, longe de ser o meio eficaz de conhecimento do real, torna-se ele mesmo um obstáculo ao conhecimento.

O que isso sugere? Há uma aproximação contínua entre atividade teórica e olhar<sup>101</sup>, pois no estatuto da ciência moderna a própria noção de objetividade está associada à observação.

Logo, a direção da atividade científica está circunscrita por esse olho que analisa, sobretudo, quantitativamente, sendo “um olhar frio, imóvel, só presente a si mesmo, metáfora de uma consciência auto-reflexiva e desencarnada” (BOSI, 1988, p. 75).

Aliada ao capitalismo, a produção científica moderna favoreceu largamente uma intervenção reguladora sobre o mundo natural e social e por isso implicando uma “razão” que se liga tanto à visibilidade (universalismos) quanto à invisibilidade (particularismos) e, em conseqüência, seu caráter simultâneo de reducionismo, de fixação e de manipulabilidade.

---

<sup>101</sup> Exemplo de poeta moderno ocidental, Fernando Pessoa “ele mesmo”, o ortônimo da Razão soberana, do olhar que tudo quer dominar, escreve: “Com o olhar, a razão/Deus me deu, para ver/Para além da visão –/Olhar de conhecer” (1965, p. 655). Neste trecho, Pessoa refere-se à razão moderna, à razão legislativa, ligada à figura do sujeito cognoscente moderno, que registra nas *Meditações* (1983): “Eu penso, logo existo” – referencial do indivíduo moderno, pois, em Descartes, a verdade tem empatia pelo sujeito epistemológico.

A atividade científica, dessa maneira, partindo do projeto cartesiano de busca metódica das condições da verdade, “volta-se para a vinculação entre o processo de conhecimento e a dominação universal da natureza na incorporação da ciência e da técnica ao processo produtivo” (SCHLESENER, 1999, pp. 63-64).

Como a modernidade se apresenta como um modo de vida que nega a tradição e instaura um tempo marcado pela repetição, segundo o mito de Sísifo<sup>102</sup>, esse modo de vida é, sobretudo, gerido por uma razão que tanto tenta opor-se ao universo mágico da sociedade pré-capitalista, quanto busca submeter os indivíduos às regras impostas pela produtividade<sup>103</sup>.

Mas a razão moderna, embora tenha um potencial emancipador, ao criar “fetiches e elementos alienantes que formam o imaginário coletivo moderno” (SCHLESENER, 1999, p. 65), transformou-se em instrumento de opressão, principalmente devido à sua aplicação a serviço do capitalismo.

Se não podemos atribuir os equívocos e as ilusões somente aos mitos e às tradições legadas do passado, em relação à funcionalização da ciência como principal motor do capitalismo, “o mito tomou a forma de razão, a ideologia camuflou-se de ciência” (MORIN, 2005b, pp. 15-16).

Fundada a ciência sob o signo da objetividade, isto é, de um universo composto de objetos isolados (em um espaço neutro) submetido a leis objetivamente universais, como forma de superar o método de decomposição e de medida, que “permitiu experimentar, manipular e transformar o mundo dos objetos

---

<sup>102</sup> A concepção de história grega é orientada pelo conceito de espaço e tempo compreendidos de maneira circular, com um eterno retorno ao que era antes, tal como se manifesta no mito de Sísifo que, por desafiar os deuses, vê-se impelido a carregar uma enorme rocha até o alto de uma montanha e, ao depositá-la, ele a vê rolar até o ponto inicial para, desse modo, repetir eternamente o mesmo movimento. Nesse sentido, tanto F. Bacon quanto R. Descartes formulam suas reflexões ligadas ao modo de pensar da tradição, principalmente no que se refere aos conceitos de espaço e tempo. Cf. ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Lisboa: edições 70, 1993.

<sup>103</sup> W. Benjamin se opõe à concepção weberiana de modernidade no que tange ao desencantamento do mundo. No seu entender, o que houve foi uma reinstauração do mito em novas formas: na noção de fetiche e na ressacralização do capitalismo, firmado pelo culto à mercadoria. Além disso, o mito é reinventado nas noções de progresso e cultura, sob as quais a modernidade camufla sua natureza de fetiche, de exploração e de repetição. Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. Por que o moderno envelhece tão rápido? – Concepção da Modernidade em Walter Benjamin. *Revista USP: Dossiê Walter Benjamin*, n. 15, set./out./nov., 1992, p. 112.

em um mundo objetivo” (MORIN, 2005b, p. 125), é possível buscar uma feição do potencial libertador no contexto da modernidade?

## 4.2 Ecos da opressão/exploração

Da matriz do Renascimento saíram dois modelos de interpretação característicos do pensamento ocidental. Um desses modelos surgiu da Revolução Científica e do Iluminismo. O outro, seu complemento polar, com raízes no Renascimento, inspirou-se na cultura greco-romana, na Reforma, e guiou-se pela tendência a “expressar exatamente os aspectos da existência humana eliminados pelo avassalador espírito racionalista do Iluminismo” (TARNAS, 1999, p. 393).

O primeiro paradigma de interpretação<sup>104</sup>, a ciência moderna, forjado pela razão legislativa<sup>105</sup>, orienta a estrutura conceitual da modernidade estabelecida como “livro moderno da natureza“, sobreposto a uma normatividade impregnada por valores masculinos.

O livro moderno da natureza – parafraseando Galileu – foi escrito segundo o princípio do mercado e o princípio do Estado, utilizando a linguagem da racionalidade cognitivo-instrumental. Não foi, seguramente, escrito segundo o princípio da comunidade e dos seus conceitos fundamentais de solidariedade, participação, prazer, nem tão-pouco na linguagem da racionalidade moral-prática ou na da racionalidade estético-expressiva. (...) O livro moderno da natureza é, por conseguinte, um livro de conhecimento-regulação (SANTOS, 2007, p. 94).

Aqui se revela a feição opressora da razão, que reforça os binarismos porque em si mesma essa dimensão do projeto moderno só opera por cisões, pautado no “conhecimento-regulação” (SANTOS, 2007), cuja funcionalidade se liga

<sup>104</sup> Aqui, o conceito de “paradigma” pode ser buscado na formulação de Thomas Kuhn: “considero ‘paradigmas’ as realizações universalmente reconhecidas que, *durante algum tempo*, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência (2003, p. 13) (itálicos nossos). Outro conceito pertinente é o formulado por Carlos Alberto Plastino: “Paradigma é o conjunto de perspectivas em torno da concepção do ser, do conhecer e do homem, que em períodos de estabilidade paradigmática adquirem autoridade tal que se “naturalizam” (2001, p. 44).

<sup>105</sup> No esclarecimento de Maroni, “a razão moderna, a **razão legislativa**, é uma das figuras da razão, uma das figuras históricas da razão. Foi, porém, a vencedora e, muito embora historicamente condicionada, é, a esta altura, lida como instintiva, como natural” (2008, p. 23).

ao modo de produção capitalista e à subordinação do feminino, cego à idéia de que a atividade da razão, em relação ao humano, ao social e à natureza, apresenta-se como um *pharmakon* e pode, por isso, ser remédio ou veneno.

Juntamente com práticas resistentes à visão androcêntrica e à razão legislativa, o segundo paradigma de interpretação, de início visivelmente presente em Rousseau<sup>106</sup>, depois em Goethe<sup>107</sup>, Schiller<sup>108</sup> e no Romantismo alemão, encontra na versão romântica a fonte da sensibilidade moderna, cuja influência afeta o campo da privacidade, principalmente a intimidade.

Organizado pelos irmãos August e Friedrich Schlegel, pelo poeta Novalis, pelo dramaturgo L. Tieck e pelos filósofos Schelling e Schleiermacher, o Romantismo alemão, também chamado *Escola Romântica*, estabeleceu-se ao redor da revista *Athenaum* (1797)<sup>109</sup> para opor-se ao desencantamento do mundo imposto pela potencialização da técnica e lutar contra “um projeto de razão que se confunde com um projeto de dominação, inclusive política” (MARONI, 1998, p. 24).

Frente a esses objetivos, é possível considerar o Romantismo como um movimento de recusa, pois, em oposição ao *Aufklärung*<sup>110</sup>, cujo pensamento é

<sup>106</sup> Embora o pensamento de Rousseau exprima já a tendência da racionalidade social do século XX, substanciada no convencionalismo do *Contrato Social*, ele é um romântico e “vê com nostalgia a perda do ‘natural’, e com um certo pessimismo o ‘estado social’” (LUZ, 2004, p. 116). Rousseau, então, entende que a “razão há de ser sensível – uma razão conduzida pelo sentimento, pois só o sentimento nos leva para a verdade”, no comentário de Maroni (2008, p. 23). No interior do *Emílio* (1995), Rousseau, à procura da verdade, indica o caminho dos sentimentos. Em relação à mulher, contudo, Rousseau está integrado ao modelo de dominação masculino, isso revelado em sua personagem Sofia, “companheira” de Emílio, educada para a maternidade e a vida privada.

<sup>107</sup> O *Fausto* de Goethe, depois de ter aprendido o que podia em termos disciplinares, movido pela delusão, conclui: “Aqui estou eu: Filosofia,/ Medicina e Jurisprudência,/ E para meu mal até Teologia/ Estudei a fundo, com paciência./ E reconheço, pobre diabo,/ Que sei o mesmo, ao fim e ao cabo!/ Chamam-me Mestre, Doutor, sei lá quê,/ E há dez anos que o mundo me vê/ Levando, atrás de mim a oito/ fiéis discípulos a torto e a direito/ E afinal vejo: nosso saber é nada” (1999, p. 49).

<sup>108</sup> Cf. SCHILLER, F. *Cartas sobre a educação estética do homem*. SP: Iluminuras, 1990. Nessas cartas se formula uma proposta fundada na educação estética como um elemento determinante de um caminho de emancipação.

<sup>109</sup> Cf. LOWY, Michael. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

<sup>110</sup> Como Iluminismo é um movimento intelectual amplo, que não pode ser limitado com precisão a uma época específica a partir do século XVIII, cruzando “transversalmente a história” (ROUANET, 1992, p. 28), ele se caracteriza, sobretudo, pela crença na força emancipadora da razão. Desse modo, não nos referimos, aqui, a Kant e sua proposta de saída da *menoridade*, assinalada pela sua frase “*sapere aude*” [ousar saber], na qual é debilitado o espaço para a natureza/feminino, a emoção e a intuição, mas, sim, ao conceito como foi usado por Adorno e Horkheimer, ou seja, “o burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário livre e do administrador é o *sujeito lógico do*

unificado pelo *tribunal da razão*<sup>111</sup>, não descarta uma razão associada ao emocional, ao corpo e à alma, manifestando insatisfação em relação com seu próprio presente<sup>112</sup>.

Além disso, mesmo sendo seus terrenos geradores a Alemanha, a Inglaterra e a França do século XIX, o Romantismo avança além de sua datação histórica e se mescla a uma série de outros movimentos que procuram contestar tanto o otimismo leviano da ciência moderna como o acesso ao *logos* circunscrito ao monopólio da razão.

Em oposição ao ideário científico, cujo grande valor reside no intelecto racional e na capacidade de explorar as leis da natureza, considerando-a como objeto de observação, explicação e manipulação tecnológica,

o romântico valorizava o homem mais por suas aspirações criativas e espirituais, por sua profundidade emocional, por sua criatividade artística e pela força de sua expressão e criação individualizadas. (...) Nos dois lados, a vontade de mudar o mundo e o espírito autônomo do homem moderno eram glorificados, trazendo o culto do herói, a história de grandes homens e seus feitos. No entanto, para os dois temperamentos, o iluminista e o romântico, o caráter e os objetivos

---

*esclarecimento*” (1985, p. 83) (itálicos meus). Cf. ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. SP: Companhia das Letras, principalmente p. 28 e p. 35, 1992.

<sup>111</sup> Na modernidade, “a razão foi para um tribunal: o tribunal da razão. (...) O juiz (sujeito do conhecimento) indaga as testemunhas (objetos do conhecimento). (...) Vamos, então, reter que o sujeito do conhecimento é o juiz que formula perguntas absolutamente respondíveis, e que as testemunhas (os objetos do conhecimento) devem a elas e só se ater a elas!” (MARONI, 2008, p. 26). A metáfora do “tribunal da razão” corresponde às formulações kantianas expressadas, principalmente, na sua *Crítica da Razão Pura*. Cf. KANT, E. *A Crítica da Razão Pura*. 4 ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

<sup>112</sup> Após um longo exame sobre o percurso histórico-filológico do termo “moderno”, Hans Jauss (1996) delimita o ponto inicial em que a acepção desse termo vai se caracterizar na perspectiva da autoconsciência. Trata-se da experiência da modernidade vivida pelos românticos, cuja tensão do moderno não se faz mais em relação ao antigo, mas em relação ao seu próprio presente: “Se cristalizarmos nessa definição o romântico da história, o laço que o une ao romântico da paisagem torna-se evidente. Pois, o sentimento romântico busca, também na percepção da natureza, algo que não está presente, mas, ao contrário, algo ausente, distante (...)” (JAUSS, 1996, p. 74). E complementa: “Paisagem como natureza sob a forma do passado, como sentimento da harmonia perdida com o conjunto do universo. Esta atitude, que consiste em buscar nos tempos longínquos da história a verdade de uma natureza abolida, e, na proximidade da natureza presente, a ausência do todo e a infância perdida da humanidade, estabelece entre a história e a paisagem uma relação recíproca” (idem, pp.74-5). E afirma: “o denominador comum de todos os românticos, conservadores ou progressistas, é o sentimento de insatisfação com seu próprio presente inacabado, sentimento que nos levará rapidamente ao momento em que uma nova geração fundará o moderno sobre uma nova relação com a história” (idem, p. 75). Cf. JAUSS, Hans. Tradição literária e consciência atual da modernidade. In: OLINTO, Heidrin Krieger (Org.). *História da literatura. As novas teorias alemãs*. SP: Ática, 1996.

desse *eu* autônomo eram perfeitamente distintos. A utopia de Bacon não era a de Blake (TARNAS, 1999, p. 394)<sup>113</sup>.

Se o lado científico do pensamento moderno insistia nos binarismos, regulados pela visão polarizada da mente masculina em relação à natureza, intrínseca à tematização de uma luta darwiniano-freudiana, o lado romântico do pensamento moderno passou a questionar “a essência da crença do Ocidente em seu próprio progresso, na inata superioridade de sua civilização, na inevitável realização do homem racional” (TARNAS, 1999, p. 399).

A crítica da cultura como capaz de oprimir e fragmentar o indivíduo está presente nos românticos, cujos questionamentos fracamente excedem o campo político, pois mais centrados em uma crítica civilizatória e cultural<sup>114</sup>.

Desse modo, como a ciência moderna consagrou o homem enquanto sujeito epistêmico, mas o negou enquanto *sujeito empírico* (SANTOS, 2007, p. 81), o “não-epistemológico” foi perseguido pelo romantismo, que se estabeleceu como uma espécie de contraponto decantada na arte, na fotografia e na literatura, que “era (e ainda é) também uma literatura de esperança, uma espécie de recusa” (GIDDENS, 1993, p. 55).

Como antítese do racionalismo moderno, por um lado, o romantismo influenciou a concepção do relacionamento conjugal, pois o ideário do amor romântico fortaleceu a exigência da carga afetiva como vínculo do casal. De outro, não deu à mulher a liberação da dependência dos homens em relação ao trabalho doméstico feminino, debilitando a visão de que o bem-estar de homens e mulheres e do dever de cuidado com os filhos estão reciprocamente relacionados<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Em Bacon, coletamos a busca pela verdade testável e concretamente eficaz; em Blake, o mal e o irracional têm lugar e o olhar volta-se para o interior, para sondar as sombras da existência, “geralmente deixados de lado pela esclarecida luz da ciência racional otimista” (TARNAS, 1999, 395).

<sup>114</sup> A título de precisão semântica, para os alemães, *Zivilization* “significa algo de fato útil, mas apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa-lhes o orgulho, em suas próprias realizações e no próprio ser, é *Kultur*”. Cf. ELIAS, N. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. RJ: Jorge Zahar Ed., Vol. 1, p.24, 1994. Como o conceito de *civilização* age no sentido de criar igualdade entre pessoas e povos e o de *cultura* inspira-se pela diferenciação, o conteúdo de ordem espiritual do medievo deu lugar à positividade da *Kultur* burguesa.

<sup>115</sup> As formas mais tradicionais de família (grega, romana e aristocrática) desapareceram no decurso



Desse modo, o culto da família, apenas aparentemente esvaziado de antigas prescrições em benefício de deveres comuns e dos direitos de liberdade individual<sup>116</sup>, continua fortalecido e a maternidade é ainda postulada como experiência necessária à completude das mulheres.

Se, de um lado, hoje é reconhecido o casamento que faz cônjuges felizes, segundo a estratégia de “ter sucesso” tanto na vida profissional como na familiar, de outro, a espiral da democracia burguesa dificulta uma compreensão de mundo na qual esteja ausente o patriarcado.

E mesmo que o código do amor romântico tenha gerado mudanças, principalmente na questão afetiva, com a separação entre o lar e o local de trabalho, a idealização da mãe, como parte integrante da moderna construção da maternidade, ao gerar “a imagem da *esposa e mãe* reforçou um modelo de ‘dois sexos’ das atividades e dos sentimentos” (GIDDENS, 1993, p. 53).

---

da modernidade em razão da universalização do *código do amor romântico*. Ou seja, devido à universalização do código de eleição do cônjuge pelo amor, base do casamento, embora a idéia de eleição amorosa não fosse estranha no mundo antigo e medieval. Historiadores da vida privada relacionam a comunicação da família moderna ao código do amor romântico, que gira em torno de três fatores principais: intimidade, paixão, individualidade. Além disso, esse código encerra sobre si mesmo o espaço familiar, servindo como fundamento do próprio casamento, porquanto as distintas legislações ocidentais adotaram a idéia de uma livre escolha alinhada à noção do casamento como contrato. Todavia, mesmo que a família contemporânea não se limite somente à função reprodutiva da espécie, sendo exigente em termos de afeto, Narvaz e Koller observam, mesmo na época contemporânea, a permanência da prescrição patriarcal que determina às mães biológicas o dever de cuidado da prole, pois a responsabilidade pelo “cuidado dos filhos é predominantemente feminina, trabalho (re)produtivo ocultado, negligenciado e desvalorizado pelo contexto social”. (2006, p. 4). E, para onerar, motivos que impedem o exercício da maternidade, “tais como a pobreza, a falta de suporte conjugal, comunitário ou social, em especial às mulheres chefes de família, não remetem à estrutura social desigual e sexista imposta pela ordem capitalista patriarcal. A impossibilidade de cumprir com a ‘maternidade normativa’ é atribuída a uma falha individual, descolada do contexto histórico e social que a produziu. Ao depositarem individualmente na figura da mulher-mãe-trabalhadora a responsabilidade por sua condição de pobreza, de abandono e/ou negligência no cuidado dos filhos e das filhas, discursos científicos e sociais isentam os homens, o Estado e a comunidade de sua responsabilidade social” (idem, p. 5). E como a normatização das relações familiares regulada pelo patriarcado cruzou a história e ainda se faz presente, à medida que coexistem, simultaneamente, famílias que correspondem ao modelo burguês (nuclear e patriarcal) e “os casais e famílias homossexuais” (idem, p. 5), um dos principais problemas ligado à organização familiar contemporânea diz respeito a determinação de novos valores familiares e isso também do ponto de vista público e privado, pois a despeito das conquistas sociais e legais das mulheres, relações e atribuições assentadas na desigualdade de gênero resistem ainda e influenciam o cotidiano das vidas, bem como os campos da ciência e da política. Cf. NUSSBAUM, M. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford, 1999. Cf. GOODY, J. *Família e casamento na Europa*. Oeiras: Celta Editora, 1995.

<sup>116</sup> Exemplos desses direitos seriam o direito à separação dos cônjuges (divórcio), direito à contracepção, direito ao companheirismo (união estável) etc.

Considerado cada sexo um mistério para o outro, como na idéia tradicional, o novo, aqui, “era a associação da maternidade com a feminilidade, como sendo qualidades da personalidade – qualidades estas que certamente estavam impregnadas de concepções bastante firmes da sexualidade feminina” (GIDDENS, 1993, p. 54).

Logo, com a divisão das esferas de ação, amor romântico e maternidade se fundiram<sup>117</sup>, permitindo ao menos às mulheres a exploração de novos domínios da intimidade, sendo o casamento, principalmente para o homem, “um refúgio do individualismo econômico” (GIDDENS, 1993, p. 68).

No ideário do amor romântico, entretanto, a igualdade entre sexos não está presente, embora os homens tenham dado menos peso ao costume, que marcou a história ocidental até fins do século XVIII, de tratar as mulheres categorizadas em puras (casáveis) e impuras (prostitutas), tão central à sexualidade masculina:

o romântico não trata as mulheres como iguais. Ele é o escravo de uma mulher particular (ou de várias mulheres em seqüência) e constrói sua vida em torno dela; mas sua submissão não é uma atitude de igualdade. Ele não é realmente um participante da exploração emergente da intimidade, mas, mais que isso, de um regresso a épocas anteriores (GIDDENS, 1993, p.70).

No século XIX, mesmo as mulheres colaborando como protagonistas de novos arranjos e práticas na modernidade, sobretudo o desenvolvimento da auto-identidade no espaço privado, os homens tenderam a ficar presos em relação ao código do amor romântico no que dizia respeito às estratégias de sedução, procurando desenvolver auto-identidade, principalmente, na esfera do trabalho.

Como a lógica patriarcal mantém o domínio do homem sobre a mulher como um consenso, os homens teriam um direito “natural” a funções e cargos que trazem prestígio e altas gratificações e, por isso, “os homens querem *status* perante

---

<sup>117</sup> Essa fusão – amor romântico e maternidade – (Giddens, 1993) atrita com a célebre afirmação de Simone Beauvoir – “ninguém nasce mulher, tornar-se mulher” – por meio da qual ela formula uma *leitura de contraponto* ao discurso masculino, que circunscreve o destino da mulher à maternidade e ao espaço privado (Cf. BEAUVOIR, 2002).

os outros homens, conferido por recompensas materiais e associado a rituais de solidariedade masculina” (GIDDENS, 1993, p. 71).

Na modernidade, a natureza da sexualidade masculina foi influenciada largamente por uma diversidade de concepções tradicionais, reguladas pelo patriarcado, mas readequadas pelo código social burguês.

Essas concepções tradicionais, que moldaram a sexualidade masculina, incluem, entre outros componentes<sup>118</sup>: o entendimento da diferença sexual legitimada pela natureza/anatomia (discurso teológico/científico)<sup>119</sup>; o domínio masculino na esfera pública; a divisão sexual do trabalho<sup>120</sup>.

Mas como há um descompasso de gênero, dado o caráter precursor das mulheres no domínio da intimidade, “como as revolucionárias emocionais da modernidade” (GIDDENS, 1993, p. 146), isso pode sinalizar uma mudança sociocultural em curso e que atrita com o modelo estatuído pelo ideário burguês.

Essa mudança explora potenciais e brechas libertadoras, choca-se com muitos dos axiomas da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e, na busca de padrões distintos da agressividade e da concorrência, recusa tanto o sentido androcêntrico do projeto moderno, como revela a insuficiência da sua antítese romântica, bem como da democracia burguesa, que opera com uma matriz reducionista de cidadania.

---

<sup>118</sup> Giddens faz menção a essas influências sociais, embora considere quase todas superadas. Cf. GIDDENS, A. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993, p. 126.

<sup>119</sup> Da Antiguidade até o século XVIII predominou uma concepção monista da sexualidade, que admitia um único gênero, o masculino, sendo a mulher concebida como um “desvio” (ou erro) do masculino (concepção bem explorada por Aristóteles). O advento da democracia liberal, por sua vez, impele a formulação do modelo de dois sexos distintos (modelo essencialista da diferença sexual), embasado essencialmente em razão da natureza/anatomia; esse modelo serve para camuflar a seguinte pergunta embaraçosa: “as mulheres não seriam *indivíduos*?” e, para isso, se justifica nas teorias da medicina e da biologia. E este é “um discurso naturalista, que insiste na existência de duas ‘espécies’ com qualidades e aptidões particulares. Aos homens, o cérebro (muito mais importante do que o falo), a inteligência, a razão lúcida, a capacidade de decisão. Às mulheres, o coração, a sensibilidade, os sentimentos” (PERROT, 1988, p. 177).

<sup>120</sup> É um engano do século XX supor que “sempre houve ‘trabalho de homem’ e ‘trabalho de mulher’, com uma força de trabalho sexualmente segregada como conhecemos hoje em dia. (...) na prática era um hábito inquestionável e arraigado de cooperação, com homens, mulheres e crianças trabalhando juntos de modos posteriormente perdidos ou deformados à medida que as sociedades tornavam-se mais ‘avançadas’” (MILES, 1989, p.179).

Essa falta de cadência também manifesta alguns aspectos divergentes entre homens e mulheres, confundidos na prática: a resistência da dominação patriarcal (os homens, na sua maioria, relutam em compartilhar o poder e insistem na polarização entre esfera pública e esfera privada)<sup>121</sup>; a dificuldade em orientar o relacionamento conjugal baseado não mais no critério da exclusividade sexual, mas sim como algo necessariamente antagônico à idéia da superioridade do masculino.

Ademais, com o advento da sociedade industrial, que aprisionou os homens no espaço da produção e tratou o emprego de mulheres como complementar, a economia política estimulou a divisão sexual, na qual cada sexo tem sua função, suas regras e seus espaços<sup>122</sup>.

Mas se no decurso do século XIX há um espaço privado familiar no qual o feminino tem predomínio, caso seja considerada a ressalva de que nem todo público é político, pois a presença das mulheres é mantida na cidade do século XIX, nem todo privado é feminino<sup>123</sup>.

A organização social burguesa, dessa maneira, ao estruturar-se sobre a dicotomia público-privado, demarcando entre Estado e indivíduo, a sociedade civil, formulou a constituição de um espaço político geralmente incompreensível caso esteja cindido do público, pois assentado sobre uma “dupla exclusão: os proletários e as mulheres” (PERROT, 1988, p. 177).

À medida que foi estabelecida a divisão das tarefas, a segregação sexual dos espaços foi corroborada também pelo seu modo de produção; e mesmo os homens proletários, depois de 1848, “retomam por conta própria a postura excludente burguesa contra a capacidade política das mulheres” (idem, ibidem). Isso

---

<sup>121</sup> Para Alain Touraine, enquanto os homens criaram uma sociedade polarizada em categorias, “as mulheres querem compor numa totalidade os elementos que por muito tempo foram separados” (2007, p. 82), o que revela, para ele, uma oposição de duas visões gerais de mundo.

<sup>122</sup> De acordo com HOBBSAWN (1987), o ingresso da mulher no mercado de trabalho, na modernidade, deveu-se, sobretudo, à sua docilidade e a seus baixos salários. Devemos lembrar que a lógica patriarcal estimula, simultaneamente, a dependência econômica das mulheres (expresso, por exemplo, no sexismo do mercado de trabalho) e a atribuição do trabalho doméstico como função privativa das mulheres, o que coopera com o capitalismo.

<sup>123</sup> Na descrição de Michelle Perrot: “a república triunfante tem ares romanos. Na casa, coexistem lugares de representação (o salão burguês), espaços de trabalhos masculinos (o escritório onde mulher e filhos só entram na ponta dos pés). A fronteira entre o público e privado é variável, sinuosa e atravessa até mesmo o micro-espaço doméstico” (1988, p. 180).

tem ressonância na própria estrutura da dicotomia público-privado e no destino da cidadania liberal.

A separação dos sexos na cidade e a redução dos espaços mistos, no decorrer principalmente do século XIX e meado do século XX, acentuaram as diferenças entre o masculino e o feminino e, em consequência, a oposição entre o público e o privado foi estimulada<sup>124</sup>.

Como a prescrição patriarcal é norteadada por *mitos* e *discursos* (NARVAZ, 2005), muitos teóricos políticos, como Locke e Rousseau<sup>125</sup>, julgaram a família “não-política”, ou seja, como *caso paradigmático do privado* (OKIN, 2008), relacionando os homens às ocupações do espaço da vida econômica e política, sendo também responsáveis pelas mulheres, *naturalmente* destinadas ao cuidado da casa e da prole<sup>126</sup>.

E na origem da democracia liberal, quando o cidadão emerge sobre os escombros da monarquia absoluta, as mulheres foram excluídas da cidadania política, uma vez que não foi lhes dado o direito ao sufrágio.

O direito ao sufrágio, conquista da ação das mulheres<sup>127</sup>, não atenuou a

---

<sup>124</sup> Tradicionalmente, política e família se desenvolveram como instituições antagônicas. Basta lembrar a *polis* grega que albergava o mundo igualitário e público dos homens em contraposição ao silêncio da sujeição doméstica das mulheres e escravos. Nesse aspecto, há uma tendência no pensamento clássico e liberal do Ocidente em articular o político apenas ao público, deixando de refleti-lo como espaço no qual se adiram demandas e propostas coletivas que sejam derivadas tanto do espaço público quanto do privado, dado que “la política ha sido siempre por excelencia el lugar de lo público, (...) la voz pública. Voces públicas y silencio privado” (ASTELARRA, 1994, p. 12).

<sup>125</sup> “Locke, por exemplo, define o poder político distinguindo-o das relações de poder que operam dentro dos limites da casa. Rousseau e Hegel claramente contrastam o altruísmo particularista da família com a necessidade da razão imparcial no âmbito do Estado, e citam esse contraste para legitimar o poder masculino na esfera doméstica. Esses teóricos elaboram argumentos explícitos sobre a família, e alguns relacionados à natureza da mulher” (OKIN, 2008, p. 308).

<sup>126</sup> A lógica patriarcal, que atribui diferentes papéis aos homens e às mulheres, orienta a prescrição de que as mães biológicas devem dedicar-se ao cuidado dos (as) filhos (as). Estudos com famílias brasileiras, por exemplo, “apontam estereótipos acerca da divisão do trabalho dentro do ambiente doméstico de acordo com o sexo da pessoa e demonstram a tradicional distinção entre os papéis do pai e o da mãe na chamada *família nuclear*, formada pelos pais e seus filhos dependentes (NARVAZ; KOLLER, 2006, p. 4).

<sup>127</sup> Uma das grandes limitações da Revolução Francesa foi ter excluído as mulheres da cidadania. A feminista Olympe de Gouges, que escreveu a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, foi guilhotinada em 1793. No caso brasileiro, o voto feminino foi incorporado à Constituição de 1934. Com o golpe de 64, as organizações de mulheres desapareceram. Na década de 70, o movimento feminista, no Brasil, retorna. E somente com o ressurgimento do movimento feminista, “as coisas começaram a

separação entre os sexos “na medida em que a educação política do povo pelo direito de voto por muito tempo só se dirigiu ao homem” (PERROT, 1988, p. 210), porque a relação desigual entre os sexos, a divisão do trabalho e a questão de classes (e o poder), de modo oculto, compõem a estrutura burguesa da cidadania<sup>128</sup>.

Desse modo, assim como a cidadania universal é verdadeiramente um mito, também o ativismo e a participação igual para todos também o são. Na prática e na teoria, participação refere-se àquela do mundo masculino, de classe média alta, da população branca. Esta é a razão pela qual muitas formas de envolvimento político em que há predominância de mulheres não são vistas como formas de participação (AVELAR, 2001, p. 48).

Analisar o campo da cidadania representativa exige averiguar as assimetrias entre homens e mulheres, incorporadas pela ideologia liberal, que dissimula a força social com base na diferença sexual, explícita no uso recorrente das oposições binárias, universalizantes, que povoam as teses essencialistas e a produção jurídica, estando ambas a serviço do modo de produção econômico.

Como a sociedade é permeada por contradições, a perspectiva histórica e material possibilita refletir as práticas sociais, as instituições, os valores eleitos pelas gerações, como processos mutáveis, rompendo com as análises essencialistas sobre a dominação masculina e a subordinação feminina, “nos quais as mulheres seriam, desde sempre e por natureza, subordinadas ou diferentes, e os homens, opressores” (ARAÚJO, 2000, p. 65)<sup>129</sup>.

---

mudar e a luta das mulheres a ganhar uma nova conotação” (ALAMBERT, 2004, p. 4).

<sup>128</sup> Na expressão de Judith Astelarra: “las diferencias de género que estructuran las relaciones personales entre hombres y mujeres, la división del trabajo y la distribución de recursos y poder, también forman parte, de modo oculto, de la estructura de la ciudadanía (1994, p. 13).

<sup>129</sup> Em *A ideologia alemã* (1975), Marx e Engels demonstraram que produção e reprodução se realizam via sujeitos sociais sexuados, “os quais, através de suas práticas e interações com vistas à reprodução social e da espécie, dão origem a instituições, também históricas, como, por exemplo, a família. Este enfoque contribuiu para o entendimento de que as relações sociais, inclusive as que se desenvolvem entre homens e mulheres, são construídas, reproduzidas e transformadas, uma vez que a natureza humana não é concebida como algo ontológico e imutável, mas produto das práticas sociais, conflituosas e, muitas vezes, antagônicas” (ARAÚJO, 2000, p. 66). Desse modo, o marxismo ajuda o entendimento do patriarcado, pois este último “não se resume a um sistema de dominação, modelado pela ideologia machista. Mais do que isto, ele é também um sistema de exploração. Enquanto a dominação pode, para efeitos de análise, ser situada essencialmente nos campos político e ideológico, a exploração diz respeito diretamente ao terreno econômico” (SAFFIOTI, 1987, p. 50). Ainda, como a divisão sexual do trabalho é essencial para a reprodução do capitalismo e para manter a subordinação das mulheres, as feministas socialistas consideram que uma análise do patriarcado cindida do capitalismo é insuficiente para tratar da opressão das mulheres. Elas consideram, por exemplo, que a análise marxista possibilitou à reflexão feminista considerar a família como um

O marxismo, então, ajuda pensar o patriarcado, pois este está emaranhado às condições materiais, valores e visões de mundo, à medida que é intrínseco à sua lógica reforçar o aspecto “a-histórico”, fixo e dicotômico das relações entre homens e mulheres, que se apresentam *naturalizadas* no interior e entre as diversas classes e em sociedades específicas.

O patriarcado está entronizado nas práticas sociais, e mesmo sendo um sistema anterior ao capitalismo, é parte constitutiva de um macrosistema que reedifica as desigualdades de classe, gênero, raça e geração. O capitalismo não gerou o patriarcalismo, mas ele o utiliza, alimenta e reforça na sua estrutura de relações desiguais de poder, fazendo-o parte de sua própria dinâmica (MATOS, 2008, p. 508).

Marx, em *O Capital* (1983), “como crítica da economia política”, dá suporte a uma análise dos vínculos político-econômicos entre público e privado, na qual o político está concentrado no Estado, daí sua dimensão pública, mas que tem as suas formas de expressão determinadas pelo campo privado-mercantil.

No plano histórico e social, o êxito pertence ao Estado capitalista e patriarcal. Por isso, homens e mulheres são considerados por este Estado como seres genéricos, cuja universalidade só se dá no plano da abstração de suas vidas reais e individuais:

enquanto proclama a igualdade jurídica entre os cidadãos, o Estado permite que – na vida real dos homens e mulheres – as diferenças baseadas na propriedade, na educação etc., continuem existindo. Em última instância, a existência das diferenças reais constitui a base pela qual se faz necessária sua própria existência como Estado. Ou seja, se o Estado pode proclamar a universalidade é porque abstrai os elementos particulares da existência social. Visto isso, não haveria contradição entre a proclamada igualdade e a desigualdade real: ambos os aspectos são mutuamente dependentes (D’ATRI, 2008, p. 127).

O Estado liberal/capitalista<sup>130</sup> regula homens e mulheres em função da

---

fenômeno social em evolução, estabelecendo os pontos de ligação entre mudanças estruturais nas relações familiares e mudanças na divisão sexual do trabalho. Cf. HARTMANN, Heidi. Capitalismo, patriarcado y segregación de los empleos por sexos. In: BORDERIAS, C.; CARRASCO, C.; ALEMANY, C. (Orgs.). *Las mujeres y el trabajo*. Barcelona: Icaria, 1994, pp. 253-294.

<sup>130</sup> A existência de um poder político sob a forma de uma autoridade impessoal e imparcial, ou seja, sob a forma de Estado é “relativamente recente e historicamente muito determinada: está intrinsecamente vinculada a uma formação social específica, aquela correspondente ao modo

regra da universalidade e consagra os valores da igualdade formal e da liberdade, que têm seu “fundamento último na existência da propriedade privada e das classes sociais antagônicas” (D’ATRI, 2008, p. 128).

Desse modo, opor-se simplesmente a este Estado não serve de caminho para transcendê-lo. Além disso, entender a luta pela emancipação apenas como “busca pela igualdade inclusiva no sistema tende ao reformismo” (D’ATRI, 2008, p. 129) ou pode conciliar-se às narrativas liberais, defensoras da garantia de direitos, porém blindados os fins específicos que regulam a base jurídica liberal<sup>131</sup>.

O capitalismo, também, é o primeiro modo de produção na história que permite aos sujeitos transformados em cidadãos livres “vender a si mesmos (sua força de trabalho) no mercado” (D’ATRI, 2008, p. 129) e concretiza seus objetivos não apenas pelo seu poder de acumulação e lucros, mas, principalmente, por ser capaz de assimilar e determinar as relações sociais.

E o contrato, instrumentalizado pelo direito e sua lógica subserviente à ciência binária/objetivista/positivista, apresenta-se como a forma legítima para fundar e orientar as relações sociais, à medida que são estabelecidas entre indivíduos “livres” na sociedade civil para a realização de metas determinadas<sup>132</sup>.

---

capitalista de produção. (...) Nenhuma sociedade historicamente anterior à capitalista demandou a apresentação do poder político como exterior à sociedade mesma, encarnado num representante abstrato e neutro da coletividade” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p. 90). E nessa sociedade, o “Estado surge como o guardião do próprio modo de produção capitalista” (idem, p. 91). “Entretanto, o Estado aparece diretamente como forma política promotora da coesão social, como forma que busca o interesse coletivo, a harmonia e a ordem, conceitos estes expressos no singular gramatical cujo objetivo é disfarçar ideologicamente, sob o manto do abstrato indiferente ou da neutralidade universal, exatamente uma determinada harmonia, uma específica ordem, a ordem capitalista de produção” (ALVES, 1987, p. 223). Por isso, “não há uma ordem econômica capitalista, num plano, e uma força reguladora, num outro. O Estado é um elemento constitutivo do próprio modo de produção capitalista, é a forma necessária do poder político sob o capitalismo – não é um ‘guardião’, um ‘segurança’, mas o próprio capitalismo em sua expressão política” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p. 108).

<sup>131</sup> Para Chantal Mouffe, “as feministas liberais têm vindo a lutar por um largo conjunto de novos direitos para as tornar iguais cidadãs, mas sem transformar o modelo liberal da política e da cidadania” (1992, p. 373).

<sup>132</sup> “A estrutura do Direito Moderno se organiza e se sustenta em torno da categoria de ‘sujeito’. Discutir esta noção, desmontá-la, supõe submeter à revisão todo o discurso jurídico. O sujeito de direito, livre e autônomo, é uma categoria histórica própria de uma forma peculiar do social e da política, de uma certa organização simbólica e de um peculiar imaginário social. Este sujeito, livre para atuar e com autonomia de vontade para decidir, corresponde a uma maneira de conceituar o homem e sua natureza”. Cf. RUIZ, Alicia. *La ilusión de lo jurídico*, apud CÁRCOVA, Carlos. *Direito, Política e Magistratura*. SP: LTr, 1996, p. 28. Além disso, é a partir da constituição de um poder



Essa liberdade contratual tanto suaviza a “desigualdade que existe entre a mulher e o homem no contrato matrimonial, como também oculta a desigualdade entre a burguesia e a classe operária no contrato de trabalho” (D’ATRI, 2008, p. 129)<sup>133</sup>.

O fato é que muitas vidas continuam subjugadas ora pela exploração no mundo do trabalho, ora pela opressão no plano doméstico. E mesmo que haja a garantia de direitos pelo Estado, na verdade, este último se apresenta como autoridade pública e distante das classes<sup>134</sup>. Dito de outro modo:

pode-se dizer que somente do ponto de vista da burguesia se pode representar o Estado como uma ‘esfera’ distinta do resto, distinta da sociedade civil (...), *fora da sociedade civil*. É necessário observar que esta concepção ideológica, que serve a interesses precisos, não corresponde nem de longe à simples realidade. O Estado sempre

---

político centralizado – o Estado – que a dicotomia público-privado ganha legitimidade e expressão. Enquanto o direito público se liga ao aspecto político (domínio da prevalência do interesse coletivo), o direito privado, relacionado ao aspecto econômico, normatiza o campo do interesse privado. Assim, a dicotomia público-privado orienta todas as especialidades jurídicas, ou seja, “no lado do direito público, o direito constitucional, o direito administrativo, o direito processual etc.; do lado do direito privado, notadamente todo o conjunto do direito civil e o direito comercial” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p. 88). Mas, ao se analisar com cuidado a dicotomia público-privado, percebe-se que “a origem da forma jurídica é a relação de troca de mercadorias, a relação sumamente privada da sociedade capitalista” (idem, p. 99). Logo, “deve-se concluir que o extremo dominante só pode ser o do direito privado. (...) A forma jurídica é originalmente de caráter privado – por isso o direito se desenvolve de maneira muito mais clara e precisa nos domínios das relações privadas, comparativamente ao que se passa no domínio das relações públicas” (idem, ibidem). Mas, como o direito é estruturado como um sistema de normas jurídicas, “a norma jurídica é indiferentemente de direito público ou de direito privado. Como subsistemas normativos, é certo, o direito administrativo e o direito tributário não têm qualquer prevalência ou qualquer inferioridade em relação ao direito civil e ao direito comercial – são todos conjuntos de normas, seu elemento-chave é tão-somente a norma, independentemente do gênero de relação que tutelam. Para chegar a tal ponto, o Estado deve antes assimilar completamente o direito, o que culmina com a identificação entre Estado e ordenamento jurídico” (idem, p. 102).

<sup>133</sup> Como o Direito do Trabalho é regido pelo modelo contratual, ele regulará a relação de emprego (vista como uma relação jurídica entre dois sujeitos de direito) “partindo da premissa de que está presente a autonomia da vontade entre os contratantes e que os contratantes (os dois sujeitos da relação) são capazes de celebrar esse negócio jurídico (...). Apesar disso, imporá uma série de obrigações que não poderão ser objeto de negociação no contrato de trabalho; algumas vantagens do empregado (do mesmo modo que também alguns direitos do empregador) não são disponíveis pelas partes contratantes, sendo como que cláusulas natas desse contrato” (FONSECA, 2002, p. 130). Para garantir as condições gerais de perpetuação da produção capitalista, a causa principal do Direito do Trabalho diz respeito a procurar “reduzir o grau de exploração para manter a exploração possível – em última instância, seu intuito é conter insatisfações de modo a assegurar que a massa dos trabalhadores continue colocando a produção em movimento” (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p. 159).

<sup>134</sup> Neves explica que “a dominação de classe na sociedade burguesa não se apresenta de forma direta e imediata – como nas sociedades pré-capitalistas –, exigindo, ao contrário, um aparelho que se apresenta como poder impessoal que não funciona a serviço dos interesses privados de uma classe, mas que se põe como autoridade pública, distante e acima das classes, ou melhor ainda, ‘estranha’ a elas” (1993, p. 53).

penetrou profundamente a sociedade civil (nos seus dois sentidos), não só através do dinheiro e do direito, não só através da presença e intervenção dos seus aparelhos repressivos, mas também através dos seus aparelhos ideológicos (ALTHUSSER, 1983, p. 67)<sup>135</sup>.

A organização da sociedade burguesa, fundada na exploração e na opressão, é perpetuada tanto pela concentração da política no Estado, que é exigida “como condição para despolitizar a luta de classes, isto é, para negá-la” (NAVES, 1993, p. 51), como pelos valores patriarcais incorporados pelos modelos teóricos e normativos dominantes<sup>136</sup>.

A omissão da crítica à ciência moderna encobre o fato de que as diversas desigualdades fundem-se “na estreita articulação que existe entre exploração e opressão sob o domínio do capital” (D’ATRI, 2008, p. 133) em aliança com o jugo patriarcal, absorvido pela pauta liberal-burguesa, segundo um instrumental teórico sobre a diferença sexual<sup>137</sup>, para justificar, no plano da racionalidade, a relação hierárquica entre masculino e feminino:

não nascemos, mas nos tornamos homens e mulheres. Entretanto,

---

<sup>135</sup> Althusser faz uma distinção entre o Aparelho Repressivo do Estado (ARE) e os Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE): o primeiro (ARE) “compreende o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões” (1983, p. 67); já os segundos (AIE) correspondem “às seguintes instituições: AIE religiosos, AIE escolar, AIE familiar; AIE jurídico; AIE sindical; AIE de informação (a imprensa, o rádio, a televisão, etc.), AIE cultural (Letras, Belas Artes, esportes etc.)” (1983, p. 68). Althusser explica, ainda, que o AIE jurídico – “o ‘Direito’ pertence ao mesmo tempo ao Aparelho (repressivo) do Estado e ao sistema dos AIE” (Idem). E complementa: “o que distingue os AIE do Aparelho (repressivo) do Estado é a seguinte diferença fundamental: o Aparelho repressivo do Estado ‘funciona através da violência’ ao passo que os Aparelhos Ideológicos do Estado ‘funcionam através da ideologia’” (1983, p. 69). Mas Althusser alerta: “O aparelho (repressivo) do Estado funciona predominantemente através da repressão (...) e secundariamente através da ideologia. (...) Da mesma forma, mas inversamente, os Aparelhos Ideológicos do Estado funcionam principalmente através da ideologia, e secundariamente através da repressão seja ela bastante atenuada, dissimulada, ou mesmo simbólica. (Não existe aparelho puramente ideológico)” (1983, p. 70). Francisco Sampedro explicita que Althusser “enuncia *uma tese fundamental que se formula da seguinte maneira: a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos*. Isto é, toda ideologia existe pela categoria de sujeito e o seu funcionamento. A categoria jurídica de sujeito constitui – para Althusser – a noção ideológica nuclear” (2004, p. 76).

<sup>136</sup> Sousa Santos afirma que a relação de “cooperação e circulação de sentido entre a ciência e o direito, sob a égide da ciência, é uma das características fundamentais da modernidade” (2007, p. 52). Mais à frente, Santos conclui: “a autonomia entre direito e ciência é fruto de uma transformação isomórfica do primeiro num *alter ego* da segunda” (2007, p. 53). Por derivação, criticar a ciência é criticar o direito.

<sup>137</sup> O advento da democracia liberal exige uma maneira própria de pensar a diferença entre os sexos. Aos cientistas e teóricos liberais coube a formulação da *teoria essencialista da diferença sexual*, com a construção do modelo dos dois sexos diferentes em função da natureza/anatomia, que instaura a dicotomia masculino (público) /feminino (privado) na modernidade. Cf. NERI, Regina. *A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade*. RJ: Civilização Brasileira, 2005.

na teoria freudiana, o tornar-se mulher se daria pela via da superação da inveja do pênis; da abdicação da atividade em prol da passividade, para aceder a verdadeira via da feminilidade, a maternidade. Cabe perguntar em que medida a teoria da diferença sexual psicanalítica ordenada pela lógica fálica não reedita a dicotomia entre masculino (atividade, razão, espaço público) versus feminino (passividade, natureza, maternidade) atribuindo ao masculino um lugar preponderante na cultura (NERI, 2008, p. 6).

Logo, desviar-se dessa reflexão desemboca no discurso vazio que não rompe a moldura metafísica do direito civil igualitário, que normatiza o privado como espaço apolítico, enquanto o público está circunscrito à gerência do Estado, que, sob a forma de interesse geral, anula as classes sociais, suas contradições e opressões, porém em nome do bem comum<sup>138</sup>.

O projeto moderno de configuração de um sujeito autônomo foi, na verdade, um projeto androcêntrico, assentado em dois pressupostos – o real e o sujeito do conhecimento são regulados pela razão (masculina); e a dicotomia cultura/natureza (assentada sob a dicotomia masculino/feminino)<sup>139</sup>.

Mas como o capitalismo se utiliza do patriarcado e da ciência, é preciso notar que a igualdade não se opõe à diferença, mas sim à desigualdade e isso exige uma profunda reflexão para estabelecer-se o esmorecimento da série de dicotomias correlatas ao ideário burguês, cujos indivíduos abstratos são, apenas na abstração,

---

<sup>138</sup> Ora, os valores “liberdade” e “igualdade”, matriz axiológica do discurso liberal, respondem a fins muito específicos e comprometidos com o projeto de poder burguês. E o discurso “não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isso a história não nos cansa de ensinar – o discurso não é somente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2000, p. 7).

<sup>139</sup> Nada há na teoria do contrato social que sustente a igualdade econômica para as mulheres, pois “promete igualdade perante a lei, mas deixa uma esfera privada sujeita à lei natural na qual cada um tem o direito a tudo o que possa obter e conservar. (...) A mulher liberada, mesmo que escape da autoridade privada do marido, não competirá como uma igual. Sua igualdade é apenas – no caso de qualquer trabalhadora – barganhar com um empregador que controla os meios de subsistência a ela” (NYE, 1995, p. 37). Ora, a teoria do contrato social começa “com uma teoria do homem. Os homens são egoístas, aquisitivos, competidores, anseiam pelo prazer. Os dispositivos que a teoria democrática propõe são para mediar o egoísmo desses homens e impedir que matem uns aos outros. (...) O ‘homem’ da teoria democrática (...) é o homem na Europa industrializada do século XIX, separado dos laços feudais para estabelecer uma família ampliada, unidades econômicas independentes barganhando por uma decisiva vantagem econômica em meio à incontrolada e freqüentemente destrutiva expansão da produção capitalista. Tudo o que a teoria liberal recomenda à feminista à guisa de estratégia, toda reforma legislativa e constitucional, que ainda predomina como prática feminista em muitos países ocidentais, jamais poderá conseguir além de que as mulheres assumam o *seu* lugar” (idem, p. 42). Cf. NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. RJ: Rosa dos Tempos, 1995, principalmente, pp. 18-37.

iguais.

O mesmo capitalismo no qual a liberdade é instituída como direito do homem é o capitalismo que não pode funcionar sem a submissão do homem ao império do valor, sem a submissão do homem ao capital. O mesmo capitalismo no qual a igualdade é declarada direito com o qual todo homem já nasce é o capitalismo que não pode funcionar sem a desigualdade entre os homens, condição da relação exploratória de extração da *mais-valia*, a sua relação central. Ao mesmo tempo, o mesmo capitalismo é também o modo de produção no qual a submissão do homem à coisa só pode ocorrer através da liberdade exercida por todo indivíduo ao realizar trocas no mercado e a submissão de um homem a outro só pode ocorrer por meio da redução de ambos a uma igualdade jurídica formal (KASHIURA JÚNIOR, 2009, p. 147).

#### 4.3 Rumo e descaminhos

Se o individualismo, tal como a crença na ciência e no progresso, surge com a modernidade, a sociedade civil “é a parcela da sociedade política que foi conquistada e animada por movimentos vindos da esfera privada” (TOURAINÉ, 2007, p. 99).

Em primeiro lugar, foi pelo peso da tradição que a vida privada, no Ocidente, em determinado momento histórico<sup>140</sup>, passou a ser subjugada pela vida pública, segundo o critério cultural adotado pelo modelo europeu de modernização, cujas categorias criaram relações hierárquicas e em apoio ao sistema de dominação burguês.

Logo, averiguar a distinção artificial entre vida privada e vida pública pode desmitificar uma concepção de política consagrada pelo liberalismo, cuja idéia central sobre o público/político permanece resguardada sob o véu da liberdade e da igualdade formal, valores que substanciam o construto da sociedade patriarcal-

---

<sup>140</sup> Miles considera que “cada um a seu modo, os cinco sistemas principais do judaísmo, budismo, confucionismo, cristianismo e islamismo, *por sua própria natureza*, insistiu na inferioridade da mulher e exigiu sua sujeição a valores e imperativos concebidos para promover a supremacia do homem” (1989, p. 104). E mais à frente, ela argumenta: “A realização do patriarcado (...) é a criação de um sistema no qual as mulheres são excluídas, e por aval divino, de tudo o que importa” (idem, p. 126).

burguesa<sup>141</sup>.

Desencanto da política? Nada seria mais inadequado do que supor um conformismo da vida privada ou “de ações mais limitadas do que as ações propriamente políticas” (TOURAINÉ, 2007, p. 117).

Muitas teóricas feministas, mesmo as mais radicais, tentam dizer, “primeiramente, que o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune à dinâmica de *poder*, que tem tipicamente sido vista como a face distintiva do político” (OKIN, 2008, p. 314).

Em segundo lugar, o isolamento na dimensão privada não quer dizer, no caso das mulheres, uma ruptura efetiva com a ação política, à medida que para elas espaço privado e espaço público são inter-relacionados e atuam um sobre o outro<sup>142</sup>. O que isso significa?

Se o movimento feminista foi marcado, desde seu início, pela luta em benefício dos direitos das mulheres, o caso do sufrágio, não se tratava, ali, “de afirmar a existência do ator feminino, mas de libertá-lo” (TOURAINÉ, 2007, p. 128), à medida que a passagem do período medieval para a modernidade não dissolveu a lógica patriarcal, absorvida e readequada pelos teóricos liberais.

O movimento feminista, ao impelir a releitura do privado/público e gerar debates sobre igualdade e diferença, entabulou propostas de desconstrução das relações entre homens e mulheres hierarquizadas, firmemente regidas pela realidade do discurso masculino<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Como disse Pateman: “A dicotomia entre o privado e o público é central para quase dois séculos de escrita feminista e luta política; é, em última instância, aquilo a que se refere o movimento feminista. Embora algumas feministas tratem a dicotomia como uma universal, trans-histórica e transcultural característica da existência humana, a crítica feminista é principalmente dirigida para a separação e a oposição entre as esferas pública e privada na teoria e prática liberal” (1983, p. 281).

<sup>142</sup> “Para as mulheres, a vida privada invade a vida pública e determina a participação delas nesta última” (TOURAINÉ, 2007, p. 124).

<sup>143</sup> Rousseau, por exemplo, vê a mulher como destinada ao casamento e à maternidade e afirma em seu *Emílio ou da Educação*: “Quando a mulher se queixa a respeito da injusta desigualdade que o homem impõe, não tem razão; essa desigualdade não é uma instituição humana ou, pelo menos, obra do preconceito, e sim da razão: cabe a quem a natureza encarregou do cuidado dos filhos a responsabilidade disso perante o outro” (1995, p. 428). Kant, por sua vez, entendia a mulher

A ação feminista diretamente questionou a imposição pela sociedade burguesa da limitação do espaço privado como domínio do não-político (e do feminino) e, indiretamente, indagou sobre a imposição do espaço público como esfera privilegiada para a atuação da política (e do masculino), pois

a história figura não apenas como o registro das mudanças da organização social dos sexos, mas também, de maneira crucial, como participante da produção do saber sobre a diferença sexual. As representações históricas do passado ajudam a construir o gênero no presente (SCOTT, 1994, p. 13).

É sabido que o instrumento essencial dessa reestruturação está ligado à sexualidade e, por isso, a necessidade da superação da oposição firmada entre razão e emoção, entre masculino e feminino, entre natureza e cultura, entre público e privado, disjunções e subordinações que emperram o passo rumo à emancipação.

E essas polarizações são intrínsecas ao processo cultural burguês, que define os humanos, desde o nascimento, passando pelo ambiente doméstico e escolar, prosseguindo nos relacionamentos, na profissão, como também no conteúdo das demandas que são veiculadas no espaço público e normatizadas pelo Estado, auxiliado, nessa tarefa, pela aliança ciência-direito.

Contudo, ainda que se considere a *normalização*<sup>144</sup> como um conjunto de regras e conhecimentos produzidos pela cultura, que determina a invariância das estruturas e que regula, por exemplo, uma oposição entre a vida pública e a vida privada, ao longo do tempo, “o encontro de idéias antagônicas cria uma zona de turbulência que abre uma brecha no determinismo cultural; pode estimular, entre indivíduos ou grupos, interrogações, insatisfações, dúvidas, reticências, buscas” (MORIN, 2005c, p. 35).

---

*moralmente fraca* e atribuía sua força unicamente ao *encanto*. Cf. KANT, I. *Observações sobre o belo e o sublime*. Campinas: Papyrus, 2000. Teresita Barbieri, procurando analisar o campo teórico do discurso masculino, afirma a sociedade como elemento gerador da subordinação feminina, salientando que é da sociedade que nasce e se expande a categoria gênero, sendo também esta o elemento definidor da subordinação feminina. Cf. BARBIERI, T. *Sobre a categoria de gênero: uma introdução teórico-metodológica*. Recife: SOS Corpo, 1992.

<sup>144</sup> “Normalização” é um termo usado por Edgar Morin. Na sua formulação, a *normalização* “mantém, impõe a norma do que é importante, válido, inadmissível, verdadeiro, errôneo, imbecil, perverso. Indica os limites a não ultrapassar, as palavras a não proferir, os conceitos a desdenhar, as teorias a desprezar” (2005c, p. 31).

Nesse aspecto, a crise da *política*, e até mesmo do *político*, de que tanto se fala, não testemunharia uma mudança em curso nos domínios do público e do privado diante das incertezas e desigualdades geradas pelo capitalismo, pela ciência, pelo direito e pela insuficiência do modelo da democracia liberal?

Considerados os fins da ideologia liberal e a própria natureza ambígua do projeto moderno, o descrédito no progresso e na confiança na razão podem indicar tanto a tentativa de superação do modelo de dominação masculino, como o desejo de mudança que deixe para trás o mundo polarizado, mantido pelo *conhecimento-regulação* (SANTOS, 2007).

Dessa maneira, na rejeição às oposições binárias proposta por muitos dos novos movimentos sociais<sup>145</sup>, nos quais a ação das mulheres tem lugar, existe uma aspiração à reconstrução da unidade das diversas experiências humanas, integrando razão e emoção, para desnaturalizar atributos e deveres justificados em razão dos sexos<sup>146</sup>.

E isso pode dizer respeito a uma mudança da ação individual e coletiva, que reclama um novo exame dos espaços privado e público, pois “nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não-doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro” (OKIN, 2008, p. 314)<sup>147</sup>.

Essa proposta de desconstrução da dicotomia público-privado afeta o modelo de organização social de gênero, a família, o trabalho, por meio do qual o

<sup>145</sup> Ao se opor ao modelo de insustentabilidade, o ambientalismo é um movimento que também combate o problema da apropriação de conhecimentos estruturados convencionalmente pela oposição masculino (cultura)/feminino (natureza), sendo esta última subjugada. E, nesse sentido, reivindica a criação de “novos sentidos civilizatórios” (LEFF, 2004, p. 231).

<sup>146</sup> A questão da desigualdade sexual teria que ser reconceituada para ser compreendida não mais como um fato oriundo de discriminação arbitrária, mas sim como um problema de dominação.

<sup>147</sup> No que se refere à dicotomia público-privado, Pateman (1983), por exemplo, se afasta da interpretação literal do “pessoal é político”, *slogan* defendido pelas feministas radicais, que argumentam, como as socialistas, a total abolição da distinção entre público e privado. Porém, uma questão importante para feministas e socialistas e mesmo para as liberais, defensoras da preservação de uma definição mais estreita da esfera privada, é a seguinte: “o quanto o pessoal é político?” (OKIN, 2008, p. 314). Cf. NICHOLSON, Linda J. *Gender and History*. New York: Columbia University Press, 1986. Nira Yuval-Davis, por sua parte, ao entender que a dicotomia público- privado é, em si mesma, um ato político, propõe a eliminação dessa distinção, substituída pela diferenciação entre três esferas distintas: Estado, sociedade civil e família. Cf. YUVAL-DAVIS, Nira. *Mujeres, Ciudadanía y Diferencia*. In: HOLA, Eugenia; PORTUGAL, Ana María (Orgs). *La ciudadanía a debate*. Ediciones de las mujeres, n. 25, Santiago de Chile: Isis Internacional, 1997.

poder também é articulado, pois se opõe às relações hierárquicas entre os sexos, consagradas como parte da ordem natural dos fatos pela ideologia burguesa.

A distinção liberal existente entre público e doméstico é ideológica no sentido de que apresenta a sociedade a partir da perspectiva masculina tradicional baseada em pressupostos sobre diferentes naturezas e diferentes papéis naturais de homens e de mulheres, e de que, como concebida atualmente, não pode servir como um conceito central a uma teoria política que irá, pela primeira vez, incluir todas nós. Desafiando a abordagem daqueles teóricos que ainda parecem assumir silenciosamente que a criação dos filhos e a domesticidade ligadas à mulher são 'naturais' e, portanto, situam-se fora do escopo da crítica política, as pesquisadoras feministas têm argumentado que a divisão doméstica do trabalho, e especialmente a prevalência da mulher à frente da criação dos filhos, são socialmente construídas, e portanto questões de relevância política (OKIN, 2008, p. 315).

Como a vida social é influenciada diretamente pela dicotomia público-privado, as feministas alegam que essa distinção ajuda a “reificar e, assim, legitimar a estrutura de gênero da sociedade” (OKIN, 2008, 315), bem própria à ascensão burguesa.

A divisão sexual do trabalho permanece substancialmente intacta; em casa e no trabalho, na maioria dos contextos das sociedades modernas, os homens em sua maioria não desejam soltar as rédeas do poder. O poder está subordinado aos interesses e obviamente há considerações absolutamente materiais que ajudam a explicar por que isso ocorre deste modo. Entretanto, na medida em que o poder do homem está baseado na cumplicidade das mulheres, e nos préstimos econômicos e emocionais que as mulheres proporcionam, ele está ameaçado (GIDDENS, 1993, p. 148).

A ação das mulheres, nitidamente, preparou o caminho para uma releitura dos espaços privado e público, dirigiu esforços para a ampliação das conquistas sociais, à medida que se opôs aos binarismos, à voracidade do capitalismo, às saturações de uma razão opressora, à insuficiência do caráter romântico e da cidadania representativa, tão cara ao liberalismo.

Na perspectiva feminista, democracia e cidadania implicam a masculinidade deixar de ser um fator determinante da estruturação, ação e imaginação da vida pública e da vida privada. E isso requer a transformação da concepção do *político*, que deve passar a ser “entendido como aquele terreno amplo



e difuso onde também circulam poderes e resistências – o campo do cotidiano, das representações, dos significados, do simbólico” (ALVAREZ, 2004, p. 16)<sup>148</sup>.

Além disso, na tensão entre a privatização da emoção e a saturação da razão, concentrado nesta última o controle dos mundos social e natural, as mulheres aproveitaram as brechas do *conhecimento-regulação*, calcificado pela *normalização*, e realizaram práticas e reflexões que possibilitem a superação da visão de mundo polarizada, que incentiva as formas de hegemonia e subordinação.

Se Ulisses<sup>149</sup>, de uma perspectiva moderna, pode representar o “discurso da civilização ocidental” (BOITANI, 2005, p. 16) e a “imagem européia do homem” (idem, *ibidem*), Penélope, a esposa de Ulisses, cuja celebridade resulta da ação de desfazer/refazer a interminável manta, pode representar a metáfora que sirva à desconstrução da caricatura do feminino, empreendida pelo discurso masculino/liberal, que, ao encerrá-lo no campo privado, sem receio o exclui da vida pública (e política).

Penélope, mais do que Ulisses, foi, contrariamente à lógica patriarcal, *sensata*<sup>150</sup> e astuta. Como era importunada por reis e príncipes que desejavam sua mão, sendo obrigada pelo costume a decidir por um dos pretendentes, pois Ulisses era dado como morto, ela, ocupada com os assuntos da vida econômica e privada, do filho jovem, sem auxílio dos “deuses”, criou um ardil para defender seus próprios interesses.

Sob a égide do segredo, Penélope se recolhia para desmanchar a noite a manta que tecia de dia, sem gerar qualquer suspeita por parte desses homens-intrusos, pois movida pela intenção, não-declarada, de protelar sua escolha, pois apenas desse modo poderia postergar o destino de escolher um novo marido,

---

<sup>148</sup> No caso brasileiro, Clara Araújo pontua três aspectos que caracterizam as desigualdades de gênero na arena política: os longos períodos do autoritarismo (1937-1945 e 1964-1984), o clientelismo (cultura reinante nas elites) e a profunda desigualdade socioeconômica entre homens e mulheres. Cf. ARAÚJO, Clara. As cotas por sexo para a competição legislativa: o caso brasileiro em comparação com experiências internacionais. *Revista Dados*, v. 44, n. 1, RJ, 2001, pp. 155-194.

<sup>149</sup> Cf. HOMERO. *Odisséia*. SP: Cultrix, 2002.

<sup>150</sup> No texto da *Odisséia* (HOMERO, 2002), Penélope é sempre caracterizada por adjetivos como “sensata”, “prudente”, que são qualificativos de suas funções (esposa/mãe). Já a Ulisses são aplicados os qualificativos de herói: “astuto”, “guerreiro solerte” etc.

segundo uma estratégia de resistência.

Ao longo da história das sociedades ocidentais, e ainda recentemente nos sistemas totalitários, houve espíritos que usaram a astúcia contra o Tabu e a Censura, fazendo aparentemente jogo duplo, e fingiram concordar com aquilo em que não acreditavam para salvar aquilo em que acreditavam (MORIN, 2005b, p. 37).

Do ponto de vista da lógica patriarcal, essa recusa pode ser atribuída apenas pelo motivo de fidelidade à memória do marido, que condiciona Penélope como arquétipo da esposa *fiel e prudente*.

Mas o estratagema de Penélope, distintamente dos critérios do discurso masculino, pode referir-se não ao respeito pela memória do marido, mas sim a um desejo pessoal de manter a própria autonomia.

Essa estratégia revela, assim, fidelidade não a ele, o marido, porém a si mesma, o que rompe com os critérios do modelo dos dois sexos, que reduz o feminino aos predicados da domesticidade/maternidade, necessariamente antagônicas ao uso da razão (atividade masculina).

Myriam Fraga, ao compor o poema “*Os argonautas*”<sup>151</sup>, polariza *tecer* (feminino) e *partir* (masculino) e através desses dois verbos situa Ulisses e Penélope em seu texto poético, colocando em dúvida a astúcia (uso da razão) como atributo exclusivo de Ulisses.

A poetisa exprime, desse modo, uma versão de contraponto que procura, no lugar de escamotear a presença do outro, manifestá-lo em sua diversidade e desacoplado da ordem patriarcal, que polariza a sujeição *naturalizada* da mulher versus os atributos heróicos do masculino.

Há os que partem,

---

<sup>151</sup> Cf. Os argonautas. In: *As purificações ou o sinal do Talião*. RJ: Civilização Brasileira, 1981. Myriam Fraga procura, no seu poema, desalojar o texto de Homero à medida que ao duvidar da astúcia exclusivamente a Ulisses, atributo pela convenção destinado ao masculino, rompe com o modelo dos dois sexos diferentes em função da natureza/anatomia. Penélope, mesmo sendo “mulher”, pode ser tão ou mais astuta do que o “homem” Ulisses. Fraga, desse modo, articula a diferença ao campo múltiplo da identidade.

E os que tecem,  
 Na urdidura das sombras  
 É Penélope  
 Mais astuta que Ulisses?

Na rejeição ao modelo de dominação masculino, a ação das mulheres empenha-se rumo a uma mudança prática e conceitual, incentivando uma reconstrução da unidade das experiências humanas, pois tenta desarticular as falsas dicotomias que sabotam a invenção de alternativas. E, desse modo, tanto resiste (no espaço da vida cotidiana), como explicita (no campo teórico) os vínculos entre exclusão socioeconômica e injustiça<sup>152</sup>, obscurecidos pela “retórica do público/doméstico que tornou possível que um liberalismo altamente patriarcal parecesse individualista desde seus princípios” (OKIN, 2008, p. 324).

Em poema do livro *Mensagem*<sup>153</sup>, que tem o título de *Ulisses*, Fernando Pessoa compõe um verso que diz: “O mito é o nada que é tudo”. Aqui está expressa uma senha que pode decodificar as contradições intrínsecas às sociedades modernas ocidentais e que se repercutem na vida privada e na vida pública: o mito é nada porque é criação (invenção/ardil), é tudo porque, mesmo como criação (invenção/ardil), está apto a fundar verdades e certezas.

Esse trecho de Pessoa remete à crítica de Nietzsche, que considera a ciência como produtora de modelos interpretativos e não como fonte geradora de verdades, pois a “verdade” é sempre algo estabelecido, ou seja, o fruto de uma convenção.

Em *Humano, demasiado humano* (2001)<sup>154</sup>, Nietzsche adota o ponto de vista de que aquilo que caracteriza a cientificidade é o seu procedimento

---

<sup>152</sup> Birman narra que a figura do *assédio sexual* surge com o movimento feminista e a luta contra a opressão, à medida que o corpo feminino *ganha soberania*. Cf. BIRMAN, Joel. O assédio em questão. In: *Assédio moral: desafios políticos, considerações sociais, incertezas jurídicas*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

<sup>153</sup> Cf. PESSOA, Fernando. *Mensagem*. RJ: Bestbolso, 2008..

<sup>154</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano*. SP: Companhia das Letras, 2001. Para a solução do impasse gerado pelo conflito entre ciência e moralidade no Ocidente, a *Gaia Ciência* (2001) é a alternativa proposta por Nietzsche. Na sua crítica, o conceito de verdade está relacionado ao de valor e à *relatividade* deste, pois “valor é um conceito indissociável, para Nietzsche, de modos e condições de existência, valor é sempre valor *para alguém* que avalia” (GIACÓIA JUNIOR, 2008, p. 249).

metodológico, e não a posse da verdade. Assim, a ciência se apresenta como produtora de modelos interpretativos e não como fonte de verdades finais sobre seus objetos, devido à constatação de uma complexidade do real.

Contra os enunciados universalizantes e as certezas da razão, contra os binarismos, que operam por cisões e produzem efeitos reais nos espaços da vida social, o que desponta, claramente, é uma modernidade que mais do que nunca se vê obrigada a conviver com suas ambigüidades e, por isso, potenciais libertadores reivindicam o desprezo por um mundo polarizado ou uma realidade dirigida pelo “patriarcado capitalista” (EISENSTEIN, 1980).

Na perspectiva moderna, à medida em que a razão ficou, sobretudo, centrada no discurso científico, desonerada das indagações éticas, sendo dirigida pelo apetite econômico do burguês, causa progresso, desigualdade e refugos<sup>155</sup>.

“E não é em nome da razão e da sua universalidade que se estendeu a dominação do macho ocidental, adulto e educado no mundo inteiro, sobre trabalhadores e colonizados e sobre mulheres e crianças?” (TOURAINÉ, 2002, p. 10).

E esse olhar objetificado da ciência recusa, simultaneamente, a “idéia de que a experiência é fragmentada” (SARDENBERG, 2004, p. 29) e a instabilidade é própria às categorias de análise. Dirigido pelos mecanismos do patriarcado e do capitalismo, esse olhar reproduz as assimetrias entre os sexos, reeditadas na distinção público-privado, perpetuada no modelo de cidadania liberal masculina<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Como alerta Maroni, “é preciso insistir ainda uma vez que tanto o lixo atômico quanto a violência e a desigualdade não são atos irracionais como ingenuamente pensávamos; ao contrário, tudo isso é parte da engenharia para livrar a ordem de qualquer ambivalência. O século XX (...) gerou frutos modernos: o genocídio, o holocausto e os totalitarismos. Sim, porque tanto o nazismo de Hitler quanto o comunismo de Stalin se instituíram em nome da ciência e da razão, e produziram, nós sabemos, barbárie e terror!” (2008, p.27).

<sup>156</sup> Morin, ao afirmar que “vivemos uma crise profunda de civilização” (2005d, p. 480), menciona a *tragédia política* e explica: “A tragédia política reside igualmente na contradição inerente à ação política, cuja maior necessidade é a detecção do erro, do falso, da mentira, e cujo maior produto é o erro, o falso, a mentira” (idem, pp. 480-481). E conclui: “Eu estou cada vez mais convencido de que os conceitos dos quais nós nos servimos para conceber a nossa sociedade – toda sociedade – são mutilados e resultam em ações inevitavelmente mutilantes” (2005b, p. 22). E mais à frente indaga: “Não é melhor pensar que esta ciência sofre de insuficiência e mutilação?” (idem, ibidem).

No campo da política, a racionalização através da instauração do Estado de Direito pouco trouxe em termos de liberdade e realização pessoal; ao inverso, essa racionalização demonstra como o princípio democrático é incapaz de assegurar igualdade e felicidade, porquanto ideologicamente articulado a uma concepção de sociedade ordenada e de indivíduos livres<sup>157</sup>. Logo, chama “a liberdade, mas ao mesmo tempo a sujeita à organização centralizada da produção e do consumo” (TOURAINÉ, 2002, p. 10).

Como a dicotomia masculino-feminino oculta-se sob a distinção liberal das esferas privada e pública, superar a ordem masculina, procurando dissolver a clivagem entre natureza e cultura, entre vida privada e vida pública, entre razão e emoção, pressupõe também a superação dos binarismos consagrados pelo espírito teórico moderno em aliança com o ditame econômico.

E isso legitimado em discursos universalistas que desqualificam de antemão formas diferenciadas de envolvimento político e ocultam “a armadilha que o ideal abstrato de cidadania encerra, construído na medida justa daqueles que ‘casualmente’ participaram em sua definição” (MAFFÍA, 2006, p. 189).

Insatisfeita com os referenciais usualmente aplicados à análise da participação política feminina, a crítica feminista levanta como ponto fundamental “a ampliação do conceito de política, para que abarque não apenas a política institucional, mas também agregue atividades convencionais e não convencionais” (BRITO, 2001, p. 296).

A dimensão política não se circunscreve apenas à esfera pública, às atividades masculinas, como formuladas pela teoria democrática liberal<sup>158</sup>. As

---

<sup>157</sup> Para Pietro Barcellona a subjetividade moderna teve como função ser o *artificio teórico* para a constituição do sistema econômico capitalista. Desse modo, *a abstração do indivíduo pressupõe a abstração da propriedade* e esta “identificada como componente constitutivo del individualismo, como el *propium* de la vocación posesiva, se transforma em potencia enajenada y coagulada em el objeto que se pone frente al individuo particular como mercancía o como capital” (1996, p. 48).

<sup>158</sup> A revisão teórica proposta por autoras e autores diversos sobre a participação política feminina, além da crítica à perspectiva androcêntrica/liberal, procura demonstrar que os “movimentos sociais, as campanhas e/ou protestos políticos, os movimentos revolucionários e até os próprios departamentos femininos nos partidos políticos” (BRITO, 2001, p. 296) estão aptos a redimensionar a concepção da política a partir de novas práticas, que excede o conteúdo indicado pela concepção de cidadania representativa, convencionalmente restrita à esfera dos partidos e da participação eleitoral.

mulheres, portanto, “mesmo partindo da esfera privada, podem agir politicamente, utilizando recursos específicos, seguindo caminhos que cruzam os espaços público e privado” (BRITO, 2001, p. 297).

A idéia de um cotidiano feminino encapsulado no privado não encontra respaldo nas práticas sociais. No campo teórico, o feminismo, opondo-se à dicotomia público-privado, mostra as interpelações entre esses espaços e pontua a existência de “espaços contra-hegemônicos de participação política, onde as relações políticas são relações de poder em todas as esferas, e se debatem tantos os limites do espaço do íntimo como os limites da intervenção e obrigações do Estado” (MAFFÍA, 2006, p. 189).

A crítica feminista ao liberalismo rejeita o modelo de um sujeito livre embasado nos alicerces da universalidade, aquele que camufla a polarização entre homens e mulheres, colocando-as em situação de inferioridade, estabelecido pela “experiência de ruptura interior feita pela vontade de uma elite dirigente que concentrava todos os recursos em suas mãos” (TOURAINÉ, 2007, p. 165)<sup>159</sup>.

A construção de um novo modelo, de outro lado, só pode orientar-se pelo conceito das identidades entendidas como múltiplas e cambiantes, admitindo chamar de *democracia* apenas a “um sistema capaz de desnaturalizar todas as formas de hegemonia e subordinação” (MAFFÍA, 2006, p. 191).

A redefinição da cidadania pode comportar apelos à criatividade. Mais do que nunca a cidadã e o cidadão precisam entender que as instabilidades inerentes a toda ação política não são, por si mesmas, capazes de anular a aspiração de mudança.

---

<sup>159</sup> Para Pietro Barcellona (1996), o processo moderno que gera a subjetividade é inseparável do capitalismo e, nesse sentido, ele se afasta de Boaventura Sousa Santos (2007), para quem a modernidade é um processo instaurado antes de o capitalismo ter-se imposto como modo de produção dominante, estando ela a desaparecer, sendo o *agora* um período de *transição paradigmática*. Mas, como nos integramos à concepção de Barcellona (1996) e entendemos ainda não esgotada a modernidade (*burguesa-capitalista/patriarcado-capitalista*), diante de um destino incerto, notamos que as “democracias recentes estão, quase por toda parte, em crise. (...) falta um direito de humanidade, inseparável de instâncias capazes de fazer que seja aplicado. A Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) continua no papel. (...) Há uma comunidade de destino, mas o trágico é que a consciência disso está ausente ou, no máximo, é fugaz e epifenomenal” (MORIN, 2005b, p.239).

E o desejo de mudança pode ser mediada pelo voto, é claro, porém, sobretudo, por outros tipos de ação (greve, desobediência civil, movimento revolucionário, protestos políticos, movimentos sociais etc.), ou outros a serem inventados.

Mas o impulso de transformação só poderá ter êxito desde que dirigido à superação do “patriarcado capitalista” (EISENSTEIN, 1980) e da igualdade assegurada apenas sob a forma do direito.

A universalidade da igualdade jurídica parece bastar apenas à lógica das relações capitalistas, porém não à dinâmica das relações concretas entre homens e mulheres, que não são iguais, pois aquelas estão, em sua origem, dissociadas do fato de que viver “quer dizer, antes de tudo, *viver com*, compartilhar o espaço de uma *cidade* comum” (DELACAMPAGNE, 2001, p. 189).

A ordem material/simbólica da cultura ocidental teve sua origem com os gregos, sendo, na modernidade, sobretudo, orientada pelo liberalismo/capitalismo e sob o signo do controle masculino. Logo, as barreiras supostamente insuperáveis de tempo e espaço podem debilitar a idéia de que se o patriarcado teve um começo histórico, pode também ter um fim histórico, tal como o capitalismo.

Como o passado e o presente podem iluminar-se um ao outro, porquanto reunidos numa constelação carregada de tensões, e mesmo que nada indique a acumulação prestes a acabar, num futuro, próximo ou distante, pode-se imaginar homens e mulheres a partilhar um mundo não-polarizado, destinado a todos, mas introduzido, principalmente, pela ação das mulheres.

## 5 Conclusão

A modernidade dirigiu-se por uma ideologia que reedita a distinção entre público e privado, entre homens e mulheres, segundo as versões teóricas e explicativas ligadas à ordem burguesa liberal.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt, intolerante com o feminino e o privado, ao criticar a ascensão do social, própria à modernidade, procura resgatar o conceito de ação (e do espaço público) entre os atenienses.

De forma ambígua, querendo compreender a erosão do político, Arendt se aproxima das teorias políticas hegemônicas, de índole androcêntrica, pois se fecha à compreensão de que a atuação dos homens e das mulheres se interpenetra nos campos do público e do privado.

Apoiada, principalmente, na formulação aristotélica, Hannah Arendt não se importa com o fato de que a concepção grega de cidadania é um atributo dos homens livres, desembaraçados, nesse *mundo comum*, das regras dos processos vitais e, por isso, disponíveis à deliberação dos assuntos públicos.

Como o modelo para o conceito arendtiano de ação é a *polis* com a sua rígida dicotomia entre privado e público, há a consagração por um conceito de política particularista e sexista, que leva Arendt a aderir à forma patriarcal, que estrutura essas duas esferas, e a uma visão de mundo marcada pela exclusão.

Ajustada a um modo de análise dirigido pelo ponto de vista masculino, Arendt, envolvida pela imagem idealizada da vida política grega, não leva em conta que a divisão entre público e privado, na cidade-estado ateniense, não se aplicava a todos os indivíduos da mesma maneira, pois sabemos que mulheres, escravos, crianças e todos os não-gregos estavam rigorosamente banidos da vida política.

Assim, ao eleger o modelo da *polis* como horizonte político privilegiado, Arendt, desconectada do mundo moderno e plenamente cativada pelo passado



político dos helenos, deixa de esclarecer como pôr em acordo o privado e o público, que não podem ser tratados isoladamente, ou seja, como homens e mulheres possam deliberar, conjuntamente, sobre uma agenda pública enraizada nas demandas e questões ligadas ao seu próprio percurso histórico.

Carole Pateman, em *O Contrato Sexual*, ao examinar o trabalho ideológico dos teóricos contratualistas, expõe o contrato sexual privado ignorado frente ao contrato social, que alude genericamente a “indivíduos”, demonstrando que o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres foi incorporado na modernidade.

No objetivo do patriarcado, Pateman analisa as versões teóricas que sustentam a dicotomia público-privado, opondo-se ao modelo político teórico hegemônico, ou seja, àquele que consagra a dicotomia masculino-feminino, subjacente à divisão entre público e privado, peça-chave do Estado liberal moderno.

Em sua reflexão, Pateman trata da subjugação no contexto da teoria política moderna e desenvolve um contradiscurso que refuta as teses universalistas, explicitando que a teoria do contrato social, *paradigma da obrigação voluntária*, é uma forma de estabelecer relações sociais regidas pela sujeição, como são os casos do contrato de casamento, que institui uma divisão sexual do trabalho, e contrato de trabalho, cuja relação, mesmo sendo subordinada (entre trabalhador e capitalista), depende dos direitos diferenciais dos homens exercidos sobre as mulheres na esfera privada.

Para Pateman, se ausente o contrato sexual desaparecem os indícios de que a modernidade é marcada pelas categorias patriarcais e, por isso, as versões dos teóricos contratualistas, por incorporarem o direito natural dos homens sobre as mulheres, dão início ao patriarcado fraternal e contratual, mas sob a aparência universalista da liberdade e igualdade, furtando das mulheres a qualidade de outro relevante, porquanto foram subsumidas na categoria aparentemente neutra de “indivíduos”.

Na sua visão, a liberdade civil de contratar, garantida pelo ordenamento jurídico, oculta a desigualdade material entre os participantes, ou seja, dissimula a

condição real de sujeição de um dos contratantes, sendo a sociedade civil patriarcal como um todo. Assim o contrato, diversamente do que sustenta a teoria liberal, dá legitimidade a relações hierárquicas e não a relações entre sujeitos livres e iguais.

Ao dar visibilidade ao contrato sexual, Pateman tanto denuncia a ideologia elaborada pelos teóricos contratualistas como forma de camuflar a desigualdade de gênero, pois sob a moldura de um contrato universal (social), quanto contesta as críticas dos teóricos e das teóricas feministas que atribuem ao patriarcado um conceito obsoleto, principalmente após ser integrado, na modernidade, à lógica do capital.

Como patriarcado e capitalismo estão intimamente relacionados, e sendo mais grave para o feminino, Pateman expõe a proposta androcêntrica dos contratualistas e procura desconstruir a concepção patriarcal da cidadania e da dicotomia público-privado, pois Estado e políticas públicas são fracamente sensíveis ao empoderamento das mulheres. E, para agravar, a própria categoria liberal e abstrata de “cidadão” se ocupa em abafar os efeitos da dominação masculina ou da naturalização da desigualdade entre homens e mulheres.

Na sua crítica, ao usar estrategicamente as mesmas categorias explicativas liberais, Pateman, sem apontar uma “solução” feminista à oposição liberal do privado e do público, demonstra como a naturalização dos direitos sexuais ainda se faz presente no campo das relações sociais contemporâneas.

O contradiscurso formulado por Pateman alarga o horizonte dos debates e estudos feministas sobre os mecanismos dos direitos *naturais* da sujeição sexual, que têm efeitos reais nos espaços privado e público, à medida que constituem a própria gênese da cidadania liberal. Logo, ao expor o contrato sexual privado sob o contrato social, explicita as falácias da teoria liberal, que se apresenta como *neutra*, formulando uma crítica contundente ao abstrato liberalismo individualista.

Como a modernidade incorpora uma série de dicotomias, a análise do patriarcado/capitalismo e da aliança ciência-direito demonstra, de forma nítida, como os valores liberdade/igualdade e as relações voluntárias são estruturadas segundo

os fins do projeto de poder burguês, que promete igualdade perante a lei, mas normatiza o privado como espaço apolítico e atribui o público à gerência do Estado.

Aliada à narrativa liberal, a ciência moderna, ao estabelecer modelos teóricos assentados sobre dicotomias e enunciados universalizantes, segundo um olhar objetivo e dominador, favorece uma intervenção reguladora sobre o mundo natural e social, não dando lugar às particularidades ou às diversidades que constituem a trama social.

A ciência moderna, como paradigma dominante, regulada por uma visão androcêntrica, possui uma funcionalidade apropriada a abordagens que se prestam, sobretudo, ao modo de produção capitalista e à subordinação do feminino, apresentando-se como fonte geradora de verdades e, por isso, apta a fundar as certezas de uma razão centrada no discurso científico e na ignorância da complexidade do real.

Mas junto às práticas resistentes à razão opressora, o romantismo emerge como um paradigma de recusa, estabelecido na modernidade como uma espécie de antítese do racionalismo moderno. Como uma crítica civilizatória e cultural, opondo-se ao desencantamento do mundo e à crença no progresso, a versão romântica afetou a dimensão do privado, mas não rompeu com o modelo de dominação masculino.

Assim, no espaço privado, embora o código do amor romântico tenha orientado mudanças, principalmente de cunho afetivo, no seu ideário a igualdade entre os sexos está ausente. E, ao estimular às mulheres o papel de esposa e mãe, incentivou o modelo de dois sexos, ou seja, aderiu à postura excludente burguesa contra a capacidade política das mulheres.

Como a sociedade é permeada por contradições, a perspectiva marxista, associada a uma epistemologia feminista, ajuda a compreensão do patriarcado, absorvido pelo Estado capitalista, que reforça o aspecto fixo e dicotômico das relações entre homens e mulheres, porquanto a divisão sexual do trabalho decorre da propriedade privada e da lógica patriarcal, mas em atendimento às exigências do

capital.

Se o movimento feminista foi marcado, em seu início, pela luta pela conquista de direitos, ao propor a releitura do privado e do público, principalmente pelas teóricas feministas socialistas e radicais, formulou propostas e debates de desconstrução das relações hierarquizadas, impostas pelo patriarcado, que debilitam qualquer passo em direção à emancipação.

Na rejeição às oposições binárias, o movimento das mulheres resiste à visão polarizada, pois tenta desnaturalizar atributos e papéis justificados na natureza sexual, que alimentam e protegem o sistema de dominação masculino.

A dimensão política, na concepção das mulheres, não se restringe à esfera pública ou às atividades masculinas, como celebrado pela teoria democrática liberal, pois o estabelecimento da sociedade não se dá só *entre* homens. Conseqüentemente, a idéia de um cotidiano feminino algemado ao silêncio ou ao conformismo privado não encontra respaldo nas práticas sociais.

Logo, como a crítica feminista ao liberalismo condena as formas de hegemonia e subordinação, a construção de um novo modelo só terá êxito se guiado pelo reconhecimento das identidades múltiplas e cambiantes. Por transcender a invariância da normalização, esse desejo de mudança reconhece que o princípio democrático liberal é incapaz, por si mesmo, de garantir felicidade ou igualdade.

Assim, uma trilha que leve à dissolução da visão polarizada e das posturas dicotomizadas (e não dialogantes), mapeada e introduzida, principalmente, pela ação das mulheres, só se tornará realidade se balizada pela superação do *patriarcado capitalista* e da igualdade garantida somente sob a forma do direito.

A visão polarizada, empreendida pelo modelo de dominação masculino, e assimilada pela lógica do capital, não permitirá que a desigualdade, *naturalizada*, consiga desaparecer serenamente de uma ordem social instituída pelo homem sobre a natureza (e sobre o feminino).

A ação das mulheres reconhece que não se pode transitar sem resistência fora da teia do nosso mundo, um mundo masculino, para começar a tecer um novo, um mundo feminino, senão “alguma coisa se rompe no sentido da vida e todo o futuro está condenado a uma mediocridade vã, a um crepúsculo iluminado só por fogos-fátuos” (JUNG, 1986).

## Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALAMBERT, Zuleika. *A mulher na história. A história da mulher*. Brasília: Fundação Astrogildo Pereira/Editorial Abaré, 2004.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Tradução de Walter J. Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. RJ: Edições Graal, 1983.

ALVAREZ, Sonia E. A política e o político na tessitura dos movimentos feministas no Brasil e na América Latina. In: GONÇALVES, Eliane (Org.). *Desigualdades de Gênero no Brasil: reflexões e experiências*. Goiânia: Grupo Transas do Corpo, 2004.

ALVES, Alaôr Caffé. *Estado e ideologia – aparência e realidade*. SP: Brasilense, 1987.

ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho*. SP: Boitempo Editorial, 1999.

ARAÚJO, Clara. Marxismo, feminismo e o enfoque de gênero. *Crítica Marxista*, Campinas-SP, n. 11, 2000, pp. 65-70.

\_\_\_\_\_. As cotas por sexo para a competição legislativa: o caso brasileiro em comparação com experiências internacionais. *Revista Dados*, v. 44, n. 1., RJ, 2001, pp. 155-194.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 9 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AVELAR, Lúcia. *Mulheres na elite política brasileira*. SP: Fundação Konrad Adenauer/Editora UNESP, 2001.

ASTELARRA, J. Recuperar la voz: el silencio de la ciudadanía. *Isis Internacional de Nairobi a Beijing. Diagnósticos y propuestas. Ediciones de las mujeres*, n. 21. Santiago de Chile: Isis Internacional, 1994.

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia*. SP: Perspectiva, 1996.

\_\_\_\_\_. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Lua Nova*, n. 68, SP: CEDEC, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n68/a06n68.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2009.

BARBIERI, Teresita. *Sobre a categoria de gênero: uma introdução teórico-metodológica*. Recife: SOS Corpo, 1992.

BARCELONA, P. *El Individualismo Proprietario*. Madrid: Trotta, 1996.

BENHABIB, Seyla. El outro generalizado y el outro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoria feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Eds.). *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnánim, 1990.

\_\_\_\_\_. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: Sage, 1992.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. RJ: Nova Fronteira, v. 2, 2002.

BIRMAN, Joel. O assédio em questão. In: *Assédio moral: desafios políticos, considerações sociais, incertezas jurídicas*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

BITTAR, Eduardo C. B. *O direito na pós-modernidade*. RJ: Forense Universitária, 2005.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait, 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

BOITANI, Piero. *A sombra de Ulisses*. SP: Perspectivas, 2005.

BORDO, Susan. A feminista com o outro. *Estudos Feministas*. V. 8, n. 1, Florianópolis, CFH/UFSC, 2000, pp. 10-29.

BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. In: NOVAES, Adauto [et al.]. *O olhar*. SP: Companhia das Letras, 1988.

BOURDIEU, P. *As mulheres e a história*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

BOWEN-MOORE, P. *Hannah Arendt's philosophy of natality*. New York: saint Martin, 1989.

BRASIL. *Código Civil* (1916). 55 ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

BRASIL. *Código Civil* (2002). 55 ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

BRAVEMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro, 3 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

BRITO, Maria Noemi Castilhos. Gênero e cidadania. *Revista Estudos Feministas*, segundo semestre, ano/vol. 9, número 001, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, 2001, pp. 291-298.

BRÜSEKE, Franz Josef. Romantismo, mística e escatologia política. *Lua Nova*, n. 62. CEDEC, SP: 2004, pp. 1-24.

CALLINICÓS, A. *Contra el postmodernismo: una crítica marxista*. Santafé de Bogotá: El Ancora Editores, 1994.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CARVALHO, M. C. B. (Org.). *A família contemporânea em debate*. SP: EDUC, 1997.

CASTRO, M.; LAVINAS, L. Do feminino ao gênero: a construção de um objeto. In: COSTA, A.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). *Uma questão de gênero*. SP: Rosa dos Tempos, 1992, pp. 216-251.

CAVALCANTI, Ana Elizabeth Lapa Wanderley. O conceito de união estável e concubinato nos tribunais nacionais. *Âmbito Jurídico*, n. 63, Rio Grande, 01/04/2009. Disponível em: <[http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n\\_link=revista\\_artigos\\_leitura&artigo\\_id=5910](http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=5910)>. Acesso em: 28 abr. 2009.

CIRNE LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

CODAS, Gustavo. Economia Neoclássica e economia marxista: dois campos teóricos e as possibilidades das análises econômica e de gênero. In: FARIA, N.; NOBRE, M. (Orgs.). *Economia feminista*. SP: SOF, 2002.

COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 3 ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

D'ATRI, Andrea. *Pão e rosas: identidade de gênero e antagonismo de classe no capitalismo*. São Paulo: Edições Iskra, 2008.

DESCARTES, René. *Meditações*. In: *Os Pensadores*. SP: Abril Cultural, 1983.

EISENSTEIN, Zillah R. *Patriarcado Capitalista y Feminismo Socialista*. México, DF: Siglo XXI, 1980.

\_\_\_\_\_. *The female body and the law*. California: California University Press, 1988.

ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Lisboa: Edições 70, 1993.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. RJ: Jorge Zahar Editor, v. 1, 1994.

FACIO, Alda Montejo. *Cuando el género suena, cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*. 2 ed., San José, Costa Rica: ILANUD, 1996.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Direito, retórica e comunicação*. 2 ed. SP: Saraiva, 1997.



- FILKER, Raul. *O conhecer e o saber em Francis Bacon*. SP: Nova Alexandria, 1996.
- FINE, Robert. *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*. Londres: Routledge, 2001.
- FINLEY, Moses. *Democracia antiga e moderna*. Tradução de Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, H. Buarque de (Org.). *Pós-modernismo e política*, RJ: Rocco, 1991, pp. 271-250.
- FONSECA, Ricardo Marcelo. *Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica*. SP: LTr, 2002.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Sampaio. SP: Edições Loyola, 2000.
- FRAGA, Myriam. Os argonautas. In: *As purificações ou o sinal do Talião*. RJ: Civilização Brasileira, 1981.
- FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, C. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge, MIT Press, 1993.
- FREUD, S. *Sexualidade feminina*. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. RJ: Imago, v. XXI, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Totem e Tabu*. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. RJ: Imago, v. XIII, 1980.
- GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.
- GOODY, J. *Família e casamento na Europa*. Oeiras: Celta Editora, 1995.
- GORZ, André. *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica*. Tradução de Ana Montoia, 2 ed. São Paulo: Annablume, 2007.
- GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Esclarecimento (per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Aurora*. v. 20, n. 27, Curitiba, 2008, pp. 243-259.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- GROSZ, Elisabeth. Bodies and Knowledges: Feminism and the crisis of reason. In:

ALCOFF, L., POTTER, E. (Eds.). *Feminist epistemologies*. New York and London: Routledge, 1993.

HARTMANN, Heidi. Capitalismo, patriarcado y segregación de los empleos por sexos. In: BORDERIAS, C.; CARRASCO, C.; ALEMANY, C. (Orgs.). *Las mujeres y el trabajo*. Barcelona: Icaria, 1994, pp. 253-294.

HELLER, Agnes. The concept of the political revisited. In: HELD, David (Ed.). *Political theory today*. Standford: Standford University Press, 1991, pp. 330-343.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

HOBBSBAWN, E. *Mundos do trabalho: novos estudos sobre história operária*. RJ: Paz e Terra, 1987.

HONIG, Bonnie. Introduction: the Arendt question in feminism. In: HONIG, Bonnie (ed.). *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 1-16.

HOMERO. *Odisséia*. SP: Cultrix, 2002.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira, 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAUSS, Hans. Tradição literária e consciência atual da modernidade. In: OLINTO, Heidrin Krieger (Org.). *História da literatura. As novas teorias alemãs*. SP: Ática, 1996.

JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

KANT, I. *A Crítica da Razão Pura*. 4. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre o belo e o sublime*. Campinas: Papyrus, 2000.

KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica: contribuição ao pensamento jurídico marxista*. SP: Quartier Latin, 2009.

KELLER, E. F. *Reflections on gender and science*. New Haven, CT: Yale University, 1985.

KHUN, Thomas, S. *A estrutura das revoluções científicas*. SP: Perspectiva, 2006.

LACAN, J. A significação do falo. In: *Escritos*. RJ: Jorge Zahar, 1998.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt – pensamento, persuasão e poder*. 2 ed. Rio de

Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LEBRUN, G. *Ensaio*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade*. RJ: Paz e Terra, 1991.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

LESSA, Sergio. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. SP: Cortez, 2007.

LIMA FILHO, Altamiro de Araújo. *Lei Maria da Penha – comentários à lei de violência doméstica e familiar contra a mulher*. SP: Mundo Jurídico, 2007.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOWY, Michael. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUZ, Madel T. *Natural, racional, social: razão médica e racionalidade científica moderna*. SP: Editora Hucitec, 2004.

MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa. *Dicionário da Crítica Feminista*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2005.

MACHADO, Lia Zanotta. *Campo Intelectual e Feminismo: alteridade e subjetividade nos estudos de gênero*. Brasília: UNB, Série Antropologia, 1994, pp. 1-28.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?* Brasília: UNB, Série Antropologia, 2000, pp. 1-19.

MACPHERSON, C. B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAFFÍA, Diana. Socialismo e liberalismo na teoria política contemporânea. In: BORON, Atílio A. *Filosofia Política Contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania*. 1. Ed. Buenos Aires: CLACSO; SP: USP, 2006, pp. 187-192. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolconbr/Maffia.pdf>>. Acesso: em 15 fev. 2009.

MAIRE, Gastão. *Platão*. Lisboa: edições 70, 1966.

MARCUSE, H. *Eros et civilisation*. Paris: Les Editions Minuit, 1955.

MARIANO, Silvana Aparecida. Modernidade e crítica da modernidade: a Sociologia

e alguns desafios feministas às categorias de análise. *Cadernos Pagu*, n. 30, Campinas/UNICAMP, 2008, pp. 1-11.

MARONI, Amnérís A. *E por que não?: tecendo outras possibilidades interpretativas*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Porto: Presença, 1975.

MARX, Karl. *O capital*. SP: Abril Cultural, 1983.

MATOS, Olgária C. F. Reflexões sobre o amor e a mercadoria. *Revista do Departamento de Filosofia Da FFLCH/USP*, SP: Pólis, 1980, pp. 209-217.

MATOS, Vanessa C. S. Um estudo teórico na perspectiva historiográfica: articulando gênero e classe no processo de produção e reprodução da força de trabalho. *Antíteses*, v.1, n.2, UEL/Londrina, 2008, pp. 497-520. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses>>. Acesso em: 13 fev. 2009.

MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. SP: Boitempo Editorial, 2002.

MILES, Rosalind. *A história do mundo pela mulher*. RJ: Casa-Maria Editorial, 1989.

MILLET, Kate. *A Política Sexual*. Lisboa: Dom Quixote, 1974.

MORIN, E. (Org.). *A religação dos saberes: o desafio do século XXI*. RJ: Bertrand Brasil, 2001.

MORIN, E; CIURANA, E.; MOTTA, R. (Orgs.). *Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana*. SP: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2003.

MORIN, E. *O método. O conhecimento do conhecimento*. 3. ed., Porto Alegre: Sulina, 2005a.

\_\_\_\_\_. *O método. As idéias*. 3.ed., Porto Alegre: Sulina, 2005b.

\_\_\_\_\_. *O método. A humanidade da humanidade*. 3. ed., Porto Alegre: Sulina, 2005c.

\_\_\_\_\_. *O método. A vida da vida*. 3.ed., Porto Alegre: Sulina, 2005d.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Editora Gradiva, 1992.

\_\_\_\_\_. Feminismo, cidadania e política democrática radical. In: *Debate Feminista. Cidadania e Feminismo* (Edição Especial). SP: Edições Melhoramentos, 1999, pp. 29-47.

MURARO, R. M. *A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. 4 ed. RJ: Rosa dos Tempos, 1997.

NARVAZ, M. *Submissão e resistência: explodindo o discurso patriarcal da dominação feminina*. Dissertação de Mestrado não-publicada, Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, 2005.

NARVAZ, M. G.; KOLLER, S. H. Famílias e patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. *Revista Psicologia & Sociedade*, v. 18, n.1, Porto Alegre, 2006, pp. 1-8. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttex&pid=S0102-71822006000100007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0102-71822006000100007)>. Acesso em: 12 mar. 2009.

NAVES, Márcio Bilharinho. Reforma Constitucional e Ideologia Jurídica. *Revista De Sociologia e Política*, v.1, Curitiba, 1993, pp. 51-55.

NERI, Regina. *A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade*. RJ: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. A condição feminina. *Jornal do Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro*. Ano 5, n. 17, março/2008, pp. 3-13. Disponível em: <<http://www.crprj.org.br/lmg/boletim/2008041701.pdf>>. Acesso em: 14 mar. 2009.

NICHOLSON, Linda J. *Gender and History*. New York: Columbia University Press, 1986.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano*. SP: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. SP: Companhia das Letras, 2001.

NUSSBAUM, M. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford, 1999.

NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. RJ: Rosa dos Tempos, 1995.

OKIN, Susan M. *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. Gênero, o público e o privado. *Revistas Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 14, n. 2, maio/agosto 2008, pp. 305-332.

OSTERNE, Maria do Socorro F. Violência contra a mulher: estruturas patriarcais, relações de gênero e a (re)significação do conceito de vida privada. *O Público e o Privado*. Fortaleza, n. 8, julho/dezembro, 2006, pp.163-176.

PATEMAN, Carole. Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy. In: BENN, S. J.; GAUS, G. F. (Eds.). *Public and Private in Social Life*. New York: St. Martin's Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *O contrato sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993 [PATEMAN, Carole. *The sexual contract*. Stanford University Press, 1998].

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. RJ:

Paz e Terra, 1988.

PESSANHA, J. *Sócrates*. SP: Nova Cultural, 2004.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. 2.ed., RJ: Aguilar, 1965.

\_\_\_\_\_. [Heterônimo: Bernardo Soares]. Encolher de ombros. In: *Livro do desassossego*. Fragmento 66, 2. ed., SP: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. Ulisses. In: *Mensagem*. RJ: Bestbolso, 2008.

PHILIPS, Anne. Survey article: Feminism and Republicanism: Is this a plausible alliance? *The journal of political philosophy*. London, Thousand Oaks, New Delhi, 2000, v. 2. N.2, pp. 279-293.

PLASTINO, Carlos Alberto. *O primado da afetividade: a crítica freudiana do paradigma da modernidade*. RJ: Relume Dumará, 2001.

PLATÃO. *Fédon*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril, 1972.

\_\_\_\_\_. *Fedro. Cartas. O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

PRÁ, J. R. Cidadania de gênero, capital social, empoderamento e políticas públicas no Brasil. In: BAQUERO, M. (Org.). *Reiventando a sociedade na América Latina: cultura política, gênero, exclusão e capital social*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001, pp. 173-208.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RAMALHO, Maria Irene. A sogra de Rute ou intersexualidades. In: SANTOS, B. S. (Org.). *A Globalização e as Ciências Sociais*. 3. ed., SP: Cortez, 2005, pp. 541-567.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antigüidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990.

RIAL, Carmem; LAGO, M. C. S.; GROSSI, M. P. Relações sociais de sexo e relações de gênero: entrevista com Michéle Ferrand. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 3, Florianópolis, 2005, pp. 1-7. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2005000300013&sript=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2005000300013&sript=sci_arttext)>. Acesso em: 30 abr. 2009.

RODRIGUES, Horácio W. *Novo currículo mínimo dos cursos jurídicos*. SP: RT, 1995.

RODRIGUES, Adriano Duarte. Para uma genealogia do discurso da globalização da experiência. In: PRADO, J. L.; SOVIK, Liv. *Lugar global e lugar nenhum*. SP: Hacker Editores, 2001, pp.49-66.

ROHMANN, Chris. *O livro das idéias: pensadores, teorias e conceitos que formam nossa visão de mundo*. Tradução de Jussara Simões, Rio de Janeiro: Campus, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. Por que o moderno envelhece tão rápido? – concepção da Modernidade em Walter Benjamin. *Revista USP: Dossiê Walter Benjamin*, n. 15, set./out./nov., 1992.

\_\_\_\_\_. *As razões do Iluminismo*. SP: Companhia das Letras, 1992.

ROUANET, L. P. *Rawls e o enigma da justiça*. SP: Unimarco Editora, 2002.

ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação*. 3.ed., RJ: Bertrand Brasil, 1995.

RUIZ, Alicia. La illusion de lo jurídico. In: CÁRCOVA, Carlos. *Direito, Política e Magistratura*. SP: LTr, 1996.

SAFFIOTI, H. *A mulher na sociedade de classe: mito e realidade*. Petrópolis: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.

\_\_\_\_\_. Movimentos Sociais: a face feminina. In: CARVALHO, N. V. (Org.). *A condição feminina*. SP: Vértice, 1988, pp. 143-178.

\_\_\_\_\_. Quem tem medo dos esquemas patriarcais de pensamento? *Crítica Marxista*, Campinas-SP, n. 11, 2000, pp. 71-75.

\_\_\_\_\_. *Gênero, patriarcado e violência*. SP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAMPEDRO, Francisco. *Louis Althusser*. A Coruña: Baía Edicións, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *A Globalização e as ciências sociais*. 3 ed., São Paulo: Cortez, 2005.

\_\_\_\_\_. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 6 ed., SP: Cortez, 2007.

SANTOS, Wanderleia Alves. *A feminização no mundo do trabalho: entre a emancipação e a precarização*. I Colóquio Internacional: *(Des)envolvimentos contra a pobreza*. Montes Claros, Portugal: Unimontes, 2008.

SARDENBERG, Cecília M. B. Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista? In: COSTA, Ana Alice; SARDENBERG, Cecília M. B. (Orgs). *Feminismo, Ciência e Tecnologia*. Salvador: REDOR/NEIM-FFCH/UFBA, 2002.

\_\_\_\_\_. Estudos feministas: um esboço crítico. In: AMARAL, Célia C. Gurgel do (Org.). *Teoria e Práxis dos Enfoques de Gênero*. Salvador/Fortaleza: REDOR/NIEGIF/UFC, 2004.

SCHILLER, F. *Cartas sobre a educação estética do homem*. SP: Iluminuras, 1990.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, 1990, pp. 5-22.

\_\_\_\_\_. Prefácio a *Gender and politics of history*. Cadernos Pagu. *Desacordos, desamores e diferenças*. Campinas, n. 3, IFCH/PAGU, 1994, pp. 11-27.

\_\_\_\_\_. 'La querelle des femmes' no final do século XX. *Revista Estudos Feministas*, v. 9, n.2, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, 2001, p. 367-388.

SCHLESENER, Anita Helena. Introdução a Walter Benjamin: o Moderno e a História. *A Escola de Frankfurt no Direito*. Curitiba: EDIBEJ, 1999, pp. 61-74.

STRAUSS, Leo. *Natural right and history: Walgreen Foundation lectures*. Chicago: Chicago University Press, 1953.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Max Limonad, 1999.

TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental*. RJ: Bertrand Brasil, 1999.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: Paulus, 1999.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. RJ: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Lisboa: instituto Piaget, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo das mulheres*. RJ: Vozes, 2007.

VELOSO, Zeno. Livro V. Do direito das sucessões. Título I. Da sucessão em geral. Capítulo I. Disposições gerais. In: FIUZA, Ricardo (Coord.). *Novo Código Civil Comentado*. 2. ed., SP: Saraiva, 2004.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

YUVAL-DAVIS, Nira. Mujeres, Ciudadanía y Diferencia. In: HOLA, Eugenia; PORTUGAL, Ana María (Orgs). *La ciudadanía a debate*. Ediciones de las mujeres, n. 25, Santiago de Chile: Isis Internacional, 1997.