



O NEOCONTRATUALISMO DE HABERMAS E O FEMINISMO DE PATEMAN: UMA CRÍTICA MARXISTA

THE NEOCONTRACTUALISM OF HABERMAS AND THE FEMINISM OF PATEMAN: A MARXIST CRITICISM

¹ Estevam Alves Moreira Neto, Ifal, estevam@gmail.com;

² Larah Karolyne Lira de Mendonça, Ifal, larahkarolyne2@gmail.com;

² Wyvian Gabrielly Cavalcante Valença, Ifal, wyvian@wgvale.com;

¹ Autor

² Coautores

Resumo

Este artigo nasceu da necessidade de aprofundarmos o estudo sobre a relação contraditória de contrato social e contrato sexual na contemporaneidade, ou seja, do peso dos papéis de gênero no desenvolvimento dos conceitos de cidadania e contrato. Objetivo: investigar os limites do neocontratualismo de Habermas e crítica do neocontratualismo de Pateman – estudo de Habermas que se dará por via de comentadores, já que nossas orientandas são do Ensino Médio. Método: método do materialismo crítico e o de leitura imanente são centrais para o desenvolvimento do estudo teórico. Resultados: desnudar da relação entre economia, política e patriarcado; e como o contrato social faz parte de um falso pressuposto: o consenso. Conclusão: mesmo em sua forma neocontratualista, o contrato ainda termina por justificar uma ordem de desigualdade.

Palavras-chave: Contrato social. Contrato sexual. Capitalismo

Abstract

This article was born from the need to deepen the study on the contradictory relationship of social contract and sexual contract in contemporary times, that is, the weight of gender roles in the development of the concepts of citizenship and contract. Objective: to investigate the limits of Habermas' neocontractualism and criticism of Pateman's neocontractualism - a Habermas study that will take place through commentators, since our advisers are from high school. Method: method of critical materialism and that of immanent reading are central to the development of the theoretical study. Results: stripping the relationship between economics, politics and patriarchy; and how the social contract is part of a false assumption: consensus. Conclusion: even in its neocontractualist form, the contract still ends up justifying an order of inequality.

Keywords: Social contract. Sexual contract. Capitalism.

1. Introdução

A modernidade trouxe revoluções intelectuais-morais, econômicas e políticas ao seio da sociedade. Dentre elas, a teoria contratual, com a finalidade de combater a visão aristocrática-clerical e defender o mundo como produto da razão e da atividade humana, mas sem romper com a propriedade privada e imputando à razão um caráter transcendental. O contratualismo foi, durante muito tempo, a teoria dominante nas discussões sobre a formação da sociedade. Após o último estágio das revoluções burguesas (séculos XVII-XVIII), o capitalismo foi estabelecido (1789-1815 com a Revolução Francesa) e, em poucas décadas, tal modo de produção passou a demonstrar seus limites, indicados pelas revoltas e as primeiras revoluções proletárias (1810-11 com o Ludismo, 1830-40 com o Cartismo, 1848 com a Primavera dos Povos e 1871 com a Comuna de Paris).

Esse processo demonstrou não apenas os limites objetivos desta forma de sistema do capital, como também a mudança de perspectiva da burguesia. Esta, acomodada à ordem como personificação do capital, abandonou os desenvolvimentos ideológicos (filosóficos e políticos), de caráter revolucionário, pelo desenvolvimento de um novo projeto ideológico, de caráter conservador (contrarrevolução). O contratualismo só foi retomado na contemporaneidade tardiamente, diante do esgotamento do projeto do Estado de Bem-Estar Social. Hodiernamente, o neocontratualismo se dispõe a manter parte substantiva dos fundamentos da teoria clássica, portanto, possui elevada sofisticação teórica. Assim, nos dispomos a analisar criticamente e, para tal, fazemos uso dos fundamentos marxianos para orientar nossa crítica.

2. Fundamentos ontológicos de Marx

O devir humano se dá no intercâmbio homem-natureza, tendo o trabalho como a categoria que permite essa interação. Segundo Tonet (2005), o trabalho em Marx e Lukács é a atividade onde o homem, ao transformar a natureza, usando-a para fins conscientemente determinados, satisfaz suas necessidades básicas e transforma a si mesmo, provocando no processo um salto ontológico do ser natural para o ser social. Aprofundando com autor em tela: “Subjetivar as forças da natureza e, ao mesmo tempo, objetivar-se como ser humano são dois momentos de um mesmo processo unitário” (TONET, 2005: 38). Apropriar-se da natureza, no sentido ontológico, significa:

(...) uma humanização da natureza e uma naturalização do homem, ou seja, um intercâmbio em que a natureza é transformada no “corpo inorgânico do homem”, o que, para que predominem os aspectos positivos, só pode ser feito de maneira que haja uma harmonia entre homem e natureza. (TONET, 2005, 38).

A partir deste mesmo autor, conforme exposto entendemos o trabalho como a categoria fundante da sociedade. De acordo com a perspectiva marxiana, o trabalho é o ponto de partida da autoconstrução humana, processo onde o homem se torna ser social.

Lukács, responsável por resgatar a perspectiva histórico-ontológica em Marx, explica que o trabalho é uma síntese entre teleologia e causalidade, que formam uma unidade indissolúvel. Ele expõe que teleologia é caracterizada pelo estabelecimento consciente de fins a serem atingidos. Tais fins não são objetivamente postos, são então formulados pelo ser social, no seu processo de desenvolvimento de consciência, que se dá no próprio intercâmbio com a objetividade. Portanto, a teleologia é um ato livre, mas objetivamente delimitado. Enquanto que a causalidade é característica essencial da natureza, regida por leis naturais que independem de qualquer consciência. Isso pode ser observado nos animais, cujo desenvolvimento está limitado pelas determinações estritamente naturais. Assim sendo, somente um elemento novo, o trabalho, poderia originar uma mudança qualitativa no ser natural, como supracitado.

O trabalho, apesar de ser o ato ontologicamente fundante do ser social, não satisfaz necessidades para além da mediação homem-natureza (mediações de segunda ordem). Por isso, essas outras necessidades derivam dos outros complexos, como comunicação, educação, arte, etc. Assim, o ser social não se esgota no trabalho. Além disso, é importante ressaltar que a relação com a natureza sob a forma mercantil, que a coisifica e desumaniza o homem, não é relação universal ontológica do processo social, mas é marcada por uma forma particular de trabalho, o alienado, presente em períodos específicos da história (TONET, 2005).

Esse caráter alienante do trabalho está presente na sociedade de classes, visto que, a passagem do trabalho coletivo - presente nas sociedades primitivas - ao alienado - a partir dos modos de produção escravista (Ocidente) e asiático (Oriente) até as sociedades contemporâneas - se deu por um processo de acumulação e da crescente exploração da força de trabalho das classes exploradas, a fim de realizar avanços na capacidade das forças produtivas. Esse desenvolvimento engendrou bases para o trabalho alienado.

Este é caracterizado pela perda do controle sobre o processo produtivo - através da subsunção real (separação do trabalhador dos meios de produção) e formal (subordinação ao ritmo da maquinaria) -, que produz uma falsa consciência sobre o mundo. Assim, não mais se tem o controle sobre o que é criado, onde a criatura passa a dominar o criador, em um processo que naturaliza as leis do mundo social, fetichizando a produção humana, isto é, agregando a ela características que não possuía inicialmente, enquanto que fomenta uma exterioridade do trabalhador com a mercadoria produzida. Na sociedade capitalista, o princípio fundante está no trabalho alienado assalariado.

3. Contratualismo clássico

A naturalização do trabalho alineado e, conseqüentemente, da sociedade capitalista e do indivíduo individualista (egoísta/egoísmo) é encontrada nos contratualistas, os pais do contrato social. Eles partiam de uma concepção de um estado natural, onde eram encontradas as estórias conjecturais sobre a origem da sociedade. Esses contratualistas, depois de partirem de seus estados naturais para a justificação de suas teorias, estabeleciam o contrato social a fim de fundar a sociedade civil, acabando com as mazelas do mundo antigo.

Desse momento em diante, todos constituem-se em indivíduos, iguais e livres na sociedade. Para validar e manter a igualdade e a liberdade universais, a sociedade passa a ser composta de uma série de contratos, que regulam as relações humanas, sob tutela do Estado. No contrato de trabalho, feito entre duas partes iguais, uma das partes, o trabalhador, oferece sua capacidade de trabalho, enquanto a outra, o patrão, paga-lhe um salário em troca. Garantindo assim, a obediência do trabalhador ao seu contratante. Tal obediência limita-se dentro do contrato, portanto, o poder do patrão não é sobre a vida do trabalhador, de tal forma que esse contrato não se torne escravidão voluntária.

Fazendo a crítica aos contratualistas, Carole Pateman (1993), inicia citando os clássicos a fim de estruturar sua argumentação adversa às proposições por eles postas sobre o contrato social. Começando pelo que precede o contrato, ela propõe a discussão acerca do direito político, citando Sir Robert Filmer no que se refere ao direito paterno como inerente ao pai. Filmer “afirmava que o poder político era poder paterno e que o poder reprodutor do pai era a origem do direito político” (PATEMAN, 1993: 17). Este era a ordem do status, que tinha a promessa de ser superada pelos contratualistas.

Com a derrota política do pai, os filhos acordam entre si e formam o contrato social, criando a sociedade civil. Nela, os indivíduos se relacionam através de contratos. A categoria de indivíduo é apresentada como formalmente universal, abrangendo homens e mulheres. Mas acontece que a história do contrato social é contada pela metade. Os teóricos clássicos demoraram-se extensivamente em explicar a origem da sociedade civil e da esfera pública, mas ocultaram o contrato sexual, que conta a origem da esfera privada, considerada apolítica. Além disso, o contrato sexual mostra como as mulheres foram excluídas, ao fim e ao cabo, da categoria de indivíduo, sendo limitadas à esfera privada, enquanto seres de intelecto inferior.

O precursor do contratualismo, Thomas Hobbes, presenciou o Mercantilismo e a monarquia absolutista da Inglaterra do século XVII, e considerava, portanto, que era da natureza humana estar em estado de guerra. Justamente por ver o censo de honra sendo substituído pelo egoísmo, sendo necessário então, garantir a obediência através de uma força maior, o Estado, que asseguraria o cumprimento do contrato social. Este era operado pelo rei, que detém não só a força ideológica (política e religiosa) como também a armada. Com o contrato social posto em voga e a sociedade instaurada, o rei, porém, pode desrespeitar o

contrato numa situação limite (fazendo uso das forças armadas), já que tal figura despótica é anterior ao contrato social. Afirmado a tese do Estado Leviatã, em uma relação entre soberano e súdito, este último abre mão de sua liberdade para o soberano em prol da preservação da propriedade e da herança.

Ainda em Hobbes, “seu individualismo radical exerce uma grande atração sobre os teóricos contemporâneos do contrato. Mas muitos argumentos importantes de Hobbes tiveram que ser rejeitados antes da teoria do patriarcado moderno ser construída” (PATEMAN, 1993: 72). Entre estes argumentos, estão a inclusão das relações contratuais sexuais como políticas e a inexistência da dominação no estado natural, até entre homens e mulheres, pois as capacidades e aptidões eram distribuídas independentemente do sexo. Portanto, Hobbes afirma que, devido ao fato de os indivíduos serem independentes e capazes de se defenderem uns em relação aos outros, as relações sexuais só poderiam ocorrer diante do acordo mútuo ou da violência, as quais Hobbes não distingue, vendo contrato e conquista como semelhantes. Pela sua conjuntura histórica, desenvolve uma teoria em que acredita que submissão a um poder absoluto em troca de proteção é sinônimo de acordo. Entretanto, mesmo Hobbes afirmando a igualdade entre os indivíduos no estado natural, as mulheres perdem essa característica quando a sociedade é instaurada, pois elas não participam do contrato original. Seres livres e iguais não poderiam concordar em ser subordinados aos homens. Logo, pode-se supor que, no momento em que o contrato original foi feito, todas as mulheres do estado natural já haviam sido subjugadas pelos homens (PATEMAN, 1993: 80).

No estado natural de Hobbes, todos eram individualistas e egoístas, portanto suas relações eram curtas e de troca imediata. Sendo assim, não haviam relações de longa duração. Quando essas relações geravam filhos, a mãe exercia o poder sobre eles, justamente porque a maternidade é um fato biológico e social, enquanto que a paternidade é apenas socialmente construída. Logo, o poder no estado natural era materno, e não paterno, como afirmava o patriarcalismo clássico. Quando uma mãe decide criar seu filho, acaba adquirindo uma pequena desvantagem em relação aos homens, pois precisa defender também a prole. Com isso, o homem tem mais facilidade em dominar a mulher, torná-la sua serva, formando, assim, uma família. Na definição hobbesiana, uma família é uma aliança feita através da conquista, constituída de “um homem e seus filhos, um homem e seus servos, um homem, seus filhos e seus servos juntos, em que o pai é o senhor soberano” (HOBBS apud PATEMAN, 1993: 77). Portanto, quando o contrato original é feito, as mulheres, enquanto servas, não possuem os atributos necessários de indivíduos, são submissas.

No entanto, considerando o caráter individualista dos indivíduos no estado natural hobbesiano, é válido o questionamento de por que alguém iria considerar manter uma criança sob seus cuidados, quando isso representa desvantagem no ambiente competitivo da condição natural. Logo, conclui-se que a história conjectural de Hobbes é contraditória e absurda, conforme expõe Pateman (1993: 79). Na sociedade pós-contrato, a submissão das

mulheres é mantida através do contrato de casamento. Os maridos não precisam subjugar as mulheres, pois seu direito político patriarcal é assegurado pelo casamento, sob a legislação civil. Nisso, Hobbes mantém o contrato sexual suprimido e, assim, metade da história é omitida, revelando seu caráter patriarcal.

Dissemelhantemente a Hobbes, Locke vai propor que há no estado natural casamento e família, que “todo homem detém a propriedade em sua pessoa. Ninguém, a não ser ele tem direitos sobre ela” (apud PATEMAN, 1993: 31), e que as aptidões variam entre os sexos: homens são dotados, por natureza, das características para serem livres e iguais, enquanto as mulheres são subordinadas por natureza. Além disso, o autor também argumenta que o poder conjugal não é político, deixando claro a separação do que é político ou não, da esfera pública e privada, está sendo classificada como apolítica.

Para Locke, o casamento possui o curioso aspecto de se manter como natural mesmo após a passagem para a sociedade civil. “o significado de sociedade civil não é atribuído independentemente, mas sim em contraposição à esfera ‘privada’, na qual o casamento é a relação essencial.” (apud PATEMAN, 1993: 87)

Ainda sobre o autor liberal, “os poderes de um pai, um senhor, um amo e um marido são todos diferentes dos de um magistrado, que é propriamente uma autoridade política com poderes de vida ou morte sobre os súditos.” (apud PATEMAN, 1993: 84). Assim, Locke justifica as mulheres como súditas naturais, não por questões políticas, já que elas nem mesmo são membros da categoria indivíduos, pois o indivíduo é masculino.

Com as mulheres fora da categoria atuante na sociedade, os teóricos do contrato insistem na participação delas no contrato de casamento. Mas como uma súdita natural poderia interagir com um indivíduo, em um contrato, que pressupõe uma relação entre iguais? É necessário, pois, que as mulheres participem desse contrato já que na sociedade civil, todos devem participar dos acordos, para que seja mantida a fraternidade.

Esta fraternidade seria exatamente o vínculo entre os indivíduos. Mas como já exposto, o indivíduo é sempre masculino, embasados na perspectiva da mulher como inapta aos assuntos civis, os homens, agindo como irmãos, estabelecem a fraternidade civil, que é vendida como universal e solidária, diferente do antigo regime patriarcal que terminou com o início da sociedade civil. A grande questão é que este regime não deixou de existir por completo, mas seu patriarcado adequou-se a sua forma moderna.

Assim como Locke, Rousseau entrou em discordância com Hobbes. No seu caso, buscou derrubar a concepção individualista de Hobbes. Rousseau defendia que Hobbes usou exemplos de pessoas civilizadas no seu estado natural, composto de indivíduos extremamente individualistas. Tal manobra era ilegítima, uma vez que pessoas civilizadas carregam consigo valores, costumes e modos de agir da sociedade. Desse modo, em sua concepção do estado natural, Rousseau caracterizou-o como um estado de liberdade verdadeira, de justiça e pureza - onde os indivíduos eram bons.

Seria, então, a propriedade privada o que havia perturbado esse estado, trazendo a desigualdade, e com ela, uma sociedade desigual, onde uns possuem e outros não. O autor buscava o retorno do estado de igualdade original, mas entendia que não era possível retornar ao estado natural, ou ainda, destruir a propriedade privada. Portanto, sugere a transformação da sociedade, através do contrato social, em sociedade civil. Pretende substituir a propriedade privada em pequena propriedade privada, cuja distribuição seria regulamentada. Combinado a isto, propõe também uma série de reformas intelectuais-morais, para conscientização dos indivíduos acerca da desigualdade. Essas mudanças levariam a formação da sociedade civil, baseada na igualdade. Para manter esse contrato, deveria ser instalada a Assembleia, formada por indivíduos do Terceiro Estado que elegeriam representantes, que não possuem privilégios, quando necessário.

O argumento de Rousseau, assim como o de Locke, parte do pressuposto de que a vida social é natural para os humanos: “a mais antiga das sociedades, a única natural, é a família” (apud PATEMAN, 1993: 145). Um verdadeiro estado natural seria composto de seres humanos antissociais, cujas relações eram curtas e baseadas nas necessidades imediatas. Machos e fêmeas se encontrariam ao acaso, teriam relações conforme as injunções de seus desejos e não se formariam uniões duradouras. Rousseau observa que é muito difícil explicar como os seres humanos passaram do estado natural para a vida em sociedade, mas para ele, a vida social começa na família. Famílias e pequenas sociedades se formaram, e então:

(...) a primeira diferença foi estabelecida quanto aos modos de vida dos dois sexos, que até então tinham sido um único. As mulheres se tornaram mais sedentárias e se acostumaram a cuidar da cabana e dos filhos, enquanto o homem foi em busca de subsistência de todos (apud PATEMAN, 1993: 146).

O desenvolvimento da diferença sexual acontece simultaneamente com o desenvolvimento das relações sociais, e implica, necessariamente, a dependência e a submissão das mulheres em relação aos homens.

A partir da análise dos corpos sexualmente diferenciados, aprende-se que a moral também é sexualmente diferenciada. Afinal, “o físico inesperadamente nos leva a moral” (apud PATEMAN, 1993: 145). Para Rousseau, as mulheres são incapazes de controlar seus desejos egocêntricos, portanto, incapazes de desenvolver a moralidade necessária para a sociedade civil. Os homens, ao contrário, podem usar a razão para domar a sua sexualidade e, por isso, são responsáveis pela criação e manutenção da sociedade política.

A concepção de Rousseau mostra como, apesar de parecer universal, a categoria de indivíduo é masculina, visto que, semelhante a ele, a grande maioria dos teóricos clássicos do contrato colocam as mulheres como destituídas das capacidades de indivíduo, estando sempre submissas aos homens. Pateman observa como a teoria do contrato social não reconhece a diferença sexual como relevante:

As discussões tradicionais sobre a história do contrato original não levam nada disso em consideração. Não se dá nenhum sinal de que a história é sobre a feminilidade e a masculinidade e sobre a importância política da

diferença biológica (natural) sexual - ou de que a estrutura da sociedade civil reflete a divisão entre os sexos. (PATEMAN, 1993: 150)

Somente com a história do contrato sexual é que as implicações de indivíduo ficam claras. Do mesmo modo, somente com a história do contrato sexual o contrato de casamento é esclarecido. Um exemplo disso é o ato de firmar o contrato de casamento, que é dividido em dois atos diferentes: primeiro, durante uma cerimônia, o casal se compromete num ato verbal. Ao dizer “sim”, o homem se torna marido e a mulher se torna esposa. Suas posições mudam quando proferem essa palavra; solteiros transformam-se em casados. Entretanto, o casamento ainda pode ser invalidado, caso o segundo ato não seja performado: o ato sexual, a consumação. Kant, teórico do contrato social, que também se dispôs a escrever sobre o casamento, era enfático quanto a isso:

O contrato de casamento somente é completado com a coabitação conjugal. Um contrato entre duas pessoas de sexos diferentes, contendo um acordo secreto entre ambos de abstenção de coabitação conjugal, ou contendo a consciência de uma das partes de incapacidade para tal, é um contrato simulado, não constitui um casamento. (apud PATEMAN, 1993: 245)

E Pateman explica como o contrato sexual põe luz sobre o contrato de casamento:

A história do contrato sexual explica por que uma assinatura, ou mesmo um ato verbal, é insuficiente para validar um casamento. O ato necessário, que sela o contrato, é - significativamente - chamado de ato sexual. Somente depois de o marido ter exercido seu direito conjugal é que o contrato de casamento se consuma. (PATEMAN, 1993: 245)

Além disso, Kant discorre ainda mais sobre o casamento, sendo o autor que chegou mais perto de vê-lo como um contrato de uso sexual. Para ele, o casamento é “a união de duas pessoas de sexos diferentes pela posse recíproca de suas faculdades sexuais pela vida toda” (apud PATEMAN, 1993: 250). Contudo, conforme a história do contrato sexual mostra, essa posse não é recíproca. O homem tem acesso direto legal ao corpo da mulher, o direito é o direito sexual masculino.

O contrato de casamento de Kant nega e afirma a posição das mulheres enquanto indivíduos, ao mesmo tempo. Por um lado, afirma que todos os seres humanos são capazes de agir de acordo com as leis morais universais e de participar da vida civil, por sua razão. Por outro, afirma que a capacidade humana é sexualmente diferenciada e as mulheres são destituídas de razão civil ou política. Nesse sentido, Kant concorda com Rousseau, que afirma, como já esclarecemos, que as mulheres são seres dominados pelos sentimentos, desprovidas de autodomínio. Ele afirma que “as mulheres em geral [...] não tem personalidade civil, e que a existência delas é, por assim dizer puramente instintiva” (apud PATEMAN, 1993: 251). Portanto, as mulheres precisam ser mantidas bem longe do Estado, além de serem submetidas a seus maridos no casamento. O autor afirma que o nascimento não cria desigualdade legal, pois o nascimento não é ato da parte de quem nasce, porém ele não menciona que as mulheres são exceção a sua discussão. E mesmo que fossem de fato iguais aos homens, teriam sua condição de ser civil confiscada ao ingressar no contrato de

casamento. Entretanto, todas as mulheres são desprovidas de personalidade civil, portanto, o casamento apenas confirma a desigualdade natural do nascimento.

Essa concepção da posição social das mulheres - mais precisamente, a falta dela - entra em profunda contradição com o contrato de casamento kantiano. Como pode um ser naturalmente desigual firmar contrato - que pressupõe duas partes iguais - com um indivíduo, livre e igual aos demais? No contrato de casamento, segundo Kant, um indivíduo adquire direitos sobre uma pessoa, que se torna uma coisa, uma propriedade. Mas ambas as partes se tornam coisas, portanto, reconquistam, pois, um pertence a outra, sua condição de pessoas racionais. Elas fazem uso uma da outra como pessoas, não propriedade. Se ambas são proprietárias, ambas podem desistir desse direito e reconquistarem a si mesmas. Se tornam pessoas novamente, unidas numa única vontade.

Para que Kant mantenha seu argumento de que os seres humanos podem agir de acordo com princípios morais universais, as duas partes do contrato de casamento têm que ter a mesma posição. Ademais, para manter essa posição, as partes precisam se envolver numa troca equitativa de propriedades. Kant sugere tratar as mulheres, tal qual os homens, como indivíduos (pessoas, em sua terminologia). Desse modo, não há necessidade de insistir que o casal é propriedade um do outro. Por que, então, Kant o faz? Por que marido e esposa não continuam a ser pessoas, uma em relação a outra? Pateman traz a resposta:

Kant exclui as mulheres da categoria de indivíduos ou pessoas. As mulheres somente podem ser propriedade. O direito pessoal existe apenas na esfera privada do casamento e das relações domésticas. No domínio público os indivíduos interagem como civis iguais entre si, e até um homem, cujas circunstâncias o coloquem na posição de servo, também não se tornará uma propriedade. O contrato social, criador da liberdade e da igualdade, depende do contrato sexual, que cria o direito patriarcal (pessoal); a igualdade civil depende do direito pessoal. O que é ser senhor de si mesmo na vida civil se torna claro em contraposição ao domínio das mulheres pelos homens, no casamento. A grande influência de Kant na teoria política contemporânea não é surpreendente em face da sua habilidade pela qual o contrato sexual é ocultado no casamento, como um contrato de uso sexual recíproco. (PATEMAN, 1993: 254)

Mais uma vez o contrato sexual e sua história são suprimidos no contrato de casamento. Assim sendo, a sociedade civil só pode ser de fato entendida quando colocada em contraposição à esfera privada; o contrato social só pode ser entendido à luz do contrato sexual.

O ferrenho crítico liberal do contrato social é Hegel. Foi um burguês que vivenciou o Iluminismo e tem sua particularidade pautada na Confederação Germânica, onde ocorreu um tardio desenvolvimento do capitalismo, apresentando em sua época uma sociedade ainda semifeudal. Portanto, o autor então pensa o processo de revolução atrasado, que segundo ele não encarnou pôr os homens não apreenderem a vontade do Espírito.

Analisando as revoluções Industrial e Francesa pôde compreender que o mundo é processo, e se dá por um movimento de contradição - em negação e conservação - da ordem a fim de pôr o novo. Assim, elevando a dialética grega a um outro patamar, para além do

movimento apenas fenomênico, mas também um movimento no âmbito da essência. Porém como membro da burguesia, Hegel acreditava que o movimento do Espírito alcança sua plenitude na sociedade capitalista.

Estudando a economia-política clássica, Hegel desvela o ser humano como ser social, pois nenhum indivíduo pode se realizar em si mesmo, não pode satisfazer suas necessidades sozinho, o que vai de encontro às teses contratualistas do indivíduo individualista, e rompe com a dicotomia entre indivíduo e sociedade, já que ambos são a unidade do ser social. Com essa conclusão o autor se torna o maior destaque dentre os críticos.

Para Hegel, o primeiro ordenamento social é a família, nela o indivíduo satisfaz suas necessidades infanto-juvenis e quando adulto, vai para a sociedade e se depara com os conflitos causados pela propriedade privada, já que os indivíduos buscando saciar suas necessidades diante das desigualdades existentes terminam sendo conflituosos. A fim de regular esses conflitos, o Espírito põe o Estado, este último que tem função de garantir a universalidade diante dos conflitos particulares e assim estabelecer a sociedade civil.

Através do exposto, pode-se observar que Hegel rompe com o liberalismo no que diz respeito à superação da tese do indivíduo individualista, mas o autor acaba não conseguindo ultrapassar no que tange à solução do problema posto em sua crítica ao contrato social, o que para Pateman é justificado porque o autor não faz essa crítica à luz do contrato sexual, assim então, opera dentro dos parâmetros patriarcais do acordo social.

Sem essa atenção para existência e manutenção do contato sexual, Hegel acaba por supervalorizar o mundo público, por ter o privado como naturalmente dado, não sendo capaz de ter consciência das implicações do contrato de escravidão civil. Assim, se revela a linha tênue entre escravo e operário, quando o autor entende a força de trabalho pertencente ao indivíduo como alienante, já que ele adquire relação de exterioridade com ela.

Hegel vai ser incisivamente crítico do contrato social em relação à tese do indivíduo individualista, além da tese de que todas as relações sociais são regidas por contratos infinitos. No entanto, o autor não aplica sua argumentação quando se trata do contrato de casamento, criticando o de Kant, mas sendo fiel à relação contratual existente na relação social que introduz as mulheres na sociedade civil, restritas ao mundo privado.

4. Crítica aos contratualistas clássicos com base em Pateman

Após a exposição das concepções de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant - teóricos clássicos do contrato - e mesmo de Hegel - crítico da teoria do contrato -, Pateman estabelece algumas conclusões de sua discussão. A autora enfatiza novamente a categoria de indivíduo como uma categoria masculina:

O "indivíduo" é construído a partir do corpo masculino, de modo que a sua identidade é sempre masculina. O indivíduo também é uma figura unitária; um ser do outro sexo somente pode ser uma modificação do indivíduo, não

um ser distinto ou sua unidade, e sua identidade masculina sempre estará em risco. (PATEMAN, 1993: 327)

Essa concepção se mostra verdadeira também no fato de que muitas tentativas feministas buscaram provar a mulher como igualmente capaz ao homem, ou seja, provar que mulheres podem ser como homens, e fazerem o que homens fazem, e, por isso, têm direito à mesma liberdade civil que eles. A autora sugere outra abordagem: a de provar que mulheres, enquanto mulheres, são merecedoras dos mesmos direitos, enquanto homens, possuem.

As mulheres podem alcançar a condição de indivíduos civis, mas corporificados como seres femininos; nós nunca somos “indivíduos” no mesmo sentido que os homens o são. Levar a identidade corporificada a sério requer o abandono do indivíduo masculino unitário, a fim de abrir espaço para duas figuras: uma masculina outra feminina. (PATEMAN, 1993: 329)

Ainda nesse sentido, Pateman se põe a discutir o termo “gênero”. Este termo tem sido amplamente usado como uma arma contra o patriarcado. A justificativa patriarcal da submissão das mulheres está em sua natureza; as mulheres são subordinadas porque são subordinadas naturais. Assim, sua submissão provém de sua biologia, de seu sexo. Visando distanciar o que deriva da biologia e o que deriva de construções sociais é que surge o termo “gênero”, pois ele se refere ao último caso, enquanto sexo se refere ao primeiro. De fato, o que os homens e as mulheres são depende muito da importância política de feminilidade e masculinidade, entretanto, utilizar tal linguagem “reforça a linguagem do civil, do público, e do indivíduo, uma linguagem que depende da supressão do contrato sexual.” (PATEMAN, 1993). A autora também afirma que o termo é, frequentemente, inoperante, sendo usado apenas como um sinônimo não muito adequado para “mulheres”. Pateman vai além:

O significado do “indivíduo” permanece intacto apenas enquanto as dicotomias (intrínsecas à sociedade civil) entre natural/civil, privado/público, mulher/indivíduo e sexo/gênero estiverem intactas. A inclusão das mulheres na sociedade civil enquanto membros de um gênero, enquanto indivíduos, também é a inclusão delas enquanto membros de um sexo, enquanto mulheres. (PATEMAN, 1993: 330)

A autora reforça também que o contrato sexual, bem como sua história, fora suprimido ao longo das discussões clássicas, bem como em grande parte de suas críticas - inclusive feministas. Ao ler os clássicos sobre sua própria ótica, sem questionar seus pressupostos, muitas feministas não reconheceram a falta de metade da história, e, portanto, fizeram críticas apenas dentro do mundo contratual. Nesse sentido, Pateman defende que a história seja recontada, incluindo agora a origem da esfera privada, antes dada como natural.

Quando a silenciada história das origens políticas for trazida à superfície do cenário político, este nunca mais será o mesmo. A natureza, o sexo, a masculinidade e a feminilidade, o privado, o casamento e a prostituição se transformarão em problemas políticos; do mesmo modo, a conhecida compreensão patriarcal do trabalho e da cidadania. (PATEMAN, 1993: 341)

A autora acredita que, uma vez que o contrato sexual seja trazido à tona, e a teoria do contrato seja criticada sob sua perspectiva, haveria uma mudança qualitativa na cena política, e seria esse o primeiro passo para a superação da realidade atual. Ela propõe o abandono da teoria contratual e seu principal pressuposto, a propriedade na pessoa.

5. Neocontratualismo: breve exposição histórica

A teoria da propriedade na pessoa acompanha toda a teoria contratual, inclusive sua forma contemporânea. Esta marcou o ressurgimento do contratualismo depois de um longo período de obscurecimento, durante quase todo o século XIX, após intensas críticas nos séculos XVII e XVIII. Hodiernamente, com o neocontratualismo, é possível a observação de críticas com direcionamentos e propostas sociais que diferem do contratualismo clássico.

Dentre elas, a ênfase nas teorias da justiça e igualdade, bem como o debate dos egoísmos e desigualdades, sem abandonar os vitais pressupostos do contratualismo, as questões do “indivíduo” e sua autonomia perante o Estado, além do consenso entre os membros da sociedade, no contrato social. O neocontratualismo, diferentemente da forma clássica da teoria, utiliza o contrato como método de negociação e resolução de conflitos – o exemplo que iremos tratar adiante é Jürgen Habermas -, não como superação do estado de natureza. Isto decorre do fato de que a concepção burguesa atualmente dominante não é mais revolucionária, logo, não é preciso justificar a sociedade civil, pois ela já está posta - como fim da história. Os clássicos, entretanto, utilizaram-se do artifício do estado natural pois era necessário contrapor a concepção de mundo dominante à época, ou seja, a concepção aristocrática-clerical.

Os contratualistas do século XX recuperaram a inflexibilidade do contrato de Rousseau, onde em face da incerteza do futuro, os contratantes optam por contratos “de administração prudente da desigualdade, em compensação aos desfavorecidos” (RAWLS apud COELHO, 2007: 440).

5.1 A crítica ao neocontratualismo por Pateman

Em sua crítica geral aos neocontratualistas, nossa autora aborda o contrato de escravidão civil e suas manobras teóricas na contemporaneidade. Tais autores, apoiados no argumento lockeano de que todo “indivíduo” tem uma propriedade em sua pessoa, e que a venda desta não resulta em prejuízo para o indivíduo, pois ela é exterior a ele, defendem que um contrato de escravidão civil não é nada além de uma extensão do contrato de trabalho.

A autora discorre sobre a tese da autopropriedade, demonstrando como essa é nada mais do que uma ficção política, ainda que uma ficção muito poderosa. Pateman questiona como essa propriedade específica - o trabalho - pode ser separada da pessoa, e então ela explica:

A resposta para a questão de como a propriedade na pessoa pode ser contratada é que tal procedimento não é possível. A capacidade de trabalho, as aptidões ou os serviços não podem ser separados da pessoa do trabalhador como propriedades. As aptidões dos operários são desenvolvidas com o tempo e compõem uma parte integrante de seu ser e de sua identidade; as aptidões estão interna e não externamente relacionadas com a pessoa. Além disso, as aptidões ou a capacidade de trabalho não podem ser utilizadas sem que o operário utilize sua vontade, sua inteligência e sua experiência para colocá-las em ação. A utilização da capacidade de trabalho

requer a presença de seu “dono”, e permanece como um mero potencial até que ele aja da maneira necessária para que ela seja utilizada, ou concorde ou seja forçado a agir; ou seja, o operário tem que trabalhar (PATEMAN, 1993: 222).

Ainda outra vez, enquanto discute a prostituição, Pateman aborda a propriedade na pessoa. Lars Ericsson (apud PATEMAN, 1993: 297), em defesa dessa atividade, afirma que uma prostituta não vende seu corpo, ela tem que vender serviços sexuais. Caso contrário, - se vendesse seu corpo - seria uma escrava sexual, e não uma prostituta. Pateman contra-argumenta expondo que a prostituta não pode ser separada do seu corpo ou de seus serviços:

O capitalista não contrata e não pode contratar a utilização dos serviços ou a capacidade de trabalho do proletário. O contrato de trabalho dá ao patrão o direito de controlar a utilização do trabalhador, ou seja, o ser, a pessoa e o corpo do trabalhador durante o período estabelecido no contrato de trabalho. Do mesmo modo, os serviços de uma prostituta não podem ser prestados a não ser que ela esteja presente; a propriedade na pessoa, diferentemente das propriedades materiais, não pode ser separada de seu dono (PATEMAN, 1993: 297).

Ainda, a autora também critica os neocontratualistas no que diz respeito ao ocultamento do verdadeiro caráter do “indivíduo” da sociedade civil:

Os teóricos contemporâneos do contrato implicitamente seguem o exemplo desses autores [clássicos], mas isso passa despercebido na medida em que eles subsumem os seres femininos na categoria aparentemente universal e sexualmente neutra de "indivíduo". Na maioria das revisões modernas da história do contrato social perdem-se de vista as relações sexuais porque os indivíduos sexualmente diferenciados desaparecem (PATEMAN, 1993: 70).

5.2 Uma exposição crítica de Habermas

O autor está situado historicamente na onda expansionista do capital, no momento subsequente às Grandes Guerras, com uma relativa prosperidade e segurança, no contexto que vai propiciar o ideário da política do consenso do Estado de Bem-Estar Social. Posteriormente, vivenciou a crise estrutural do capital (1970 até nossos dias), com a crise do fordismo e a falência do Estado de Bem-Estar Social, acompanhados pela emergência do neoliberal e também do irracionalismo pós-moderno. Nesse panorama, o autor frankfurtiano se propõe a uma crítica desse momento ideológico burguês, que abandonou o racionalismo (acusado de não ter cumprido totalmente com suas promessas), ao mesmo tempo que Habermas se coloca em defesa da renovação do projeto da modernidade – numa acentuação filosófica agnóstica, que não admite a determinação objetiva dos conceitos.

Ainda sobre o processo do pós-guerra,

O crescimento econômico-social do pós-guerra nos países capitalistas avançados se deu não só pela articulação desses dois princípios orientadores – o binômio taylorismo/fordismo atrelado à gestação da política keynesiana de se chegar a um conjunto de estratégias administrativas científicas e poderes estatais que estabilizassem o capitalismo para que se evitassem as “irracionalidades” que afetaram a sua própria reprodução –, mas também pela rearticulação de forças entre o Capital, o Estado e o Trabalho (HENRIQUE, 2012: 69).

Buscando, então, a formulação de uma teoria da modernidade resgatando o racionalismo ocidental, Habermas situa a linguagem como princípio fundante da sociedade,

pois para ele “a utopia de uma sociedade do trabalho perdeu sua força persuasiva [...] Acima de tudo, a utopia perdeu seu ponto de referência na realidade: a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato” (apud HENRIQUE, 2012: 106). Desse modo, caberia, então, à práxis social, uma razão centrada na linguagem, razão esta que estabelece uma relação interna entre práxis e racionalidade, o papel fundante na sociedade. Colocando o trabalho como apenas produção ou emprego, no contexto do capitalismo tardio, o autor evidencia que a teoria marxiana e a centralidade do trabalho já não respondem às condições atuais do capital:

Marx escolheu o “trabalho” como conceito fundamental porque pôde observar como as estruturas da sociedade burguesa eram cada vez mais fortemente marcadas pelo trabalho abstrato, isto é, pelo tipo de um trabalho assalariado regulado pelo mercado, explorado capitalisticamente e organizado em forma de empresas. Entretanto, essa tendência enfraqueceu-se nitidamente nesse meio tempo (HABERMAS apud HENRIQUE, 2012: 80).

Portanto, o que diferencia o ser natural do social é a razão comunicativa, a intersubjetividade, da qual a linguagem provém. Em suas palavras: “podemos falar de reprodução da vida humana, [...] somente quando a economia de caça [ou seja, o trabalho, que já se apresentaria em certos primatas] é complementada por uma estrutura social familiar”, o que seria “um sistema de normas sociais que pressupõe a linguagem” (Habermas apud MONTAÑO e DURIGUETTO, 2010: 71).

Em sua teoria social, Habermas propõe um conceito dual de sociedade, dividido entre: sistema e mundo da vida, o primeiro entendido como os subsistemas: Estado (poder) e a economia (dinheiro), e o segundo como sendo o lugar transcendental e fundante (não fundado pelas relações sociais concretas), onde se desenvolve a intersubjetividade, a cultura e os valores.

Para o autor, o sistema é dotado de uma razão instrumental (que possui raiz no conceito weberiano de “agir racional com respeito a fins”) enquanto que o mundo da vida é possuidor de uma razão comunicativa. O sistema produz poder e valores de uso, respectivamente de suas subdivisões estatais e econômicas. No mundo da vida, os atores, através do agir comunicativo, produzem consensos, resultado da razão comunicativa de que são dotados, sem antagonismos entre si, o resultado dessa razão será o entendimento entre os atores.

A grande questão abordada é que, o caráter dual e desarticulado (através do processo de racionalização do mundo da vida na modernidade) das esferas: sistema e mundo da vida, dentro da sociedade capitalista acaba por ter a interconexão feita pela invasão do sistema ao mundo da vida, e a sobreposição do primeiro, com sua razão instrumental. Esse movimento se dá por uma racionalização dos mundos da vida, que

[...] preencheu as precondições cognitivas e motivadoras para uma forma econômica capitalista e para o Estado administrador. Ao longo do seu desenvolvimento esses dois sistemas de ação (economia e Estado), funcionalmente engrenados, transformaram-se em sistemas autorregulados conduzidos pelo dinheiro e poder. Assim as suas dinâmicas conquistaram

uma certa independência com relação às orientações de ação e aos posicionamentos dos sujeitos (da ação) individuais e coletivos (HABERMAS apud HENRIQUE, 2012: 62).

Com essa invasão, o mundo da vida é impedido de se realizar plenamente, nas palavras de Habermas essa relação é uma: “violência [que] se exerce através de uma restrição sistemática da comunicação” (MONTAÑO e DURIGUETTO, 2010: 73), que eleva o nível de complexidade da linguagem dos mundos da vida ocasionando uma separação das “referências à totalidade e daquelas estruturas da intersubjetividade pelas quais a cultura, a sociedade e a personalidade estão entrelaçadas” (HABERMAS apud HENRIQUE, 2012: 62).

A essa violência Habermas dá o nome de patologia “a realização deformada da razão na história”. Tão nociva ao mundo da vida que o autor frankfurtiano se propõe desde o começo a um empreendimento teórico das patologias da modernidade e os efeitos dela.

Patologias sociais surgem apenas como consequência de uma invasão das relações de troca e das regulamentações burocráticas nos âmbitos nucleares de comunicação das esferas privadas e públicas do mundo da vida. Essas patologias não se limitam a estruturas de personalidade, elas atingem na mesma medida a permanência de sentido e a dinâmica da integração social. Essa interação entre sistema e mundo da vida reflete-se na divisão do trabalho desequilibrada entre as três forças (Gewalten) que mantêm a unidade das sociedades modernas – entre, por um lado, a solidariedade e, por outro, o dinheiro e o poder administrativo (apud HENRIQUE, 2012: 65).

No período vigente do Estado de Bem-Estar Social, grupos sociais obtiveram avanços em segurança e justiça com a garantia de direitos trabalhistas, políticos e sociais. No entanto, ao passo de que trouxe avanços, essa intervenção estatal com seus desdobramentos acabou por burocratizar e controlar a vida diária, evidenciando a sobreposição que o sistema faz sobre o mundo da vida que é nociva à realização plena dele.

O saldo desses resultados multifacetados torna-se mais negativo, à medida que o sistema econômico e administrativo se alastra em direção aos âmbitos nucleares do mundo da vida, a saber, para a reprodução cultural, para a socialização e para a integração social. O sistema econômico e o aparelho de Estado devem decerto, por sua vez, tornar-se juridicamente institucionalizados nos contextos de mundos da vida. Mas os efeitos de alienação surgem sobretudo quando âmbitos vitais voltados funcionalmente para orientações de valor, normas obrigatórias e processos de entendimento passam a ser monetarizados e burocratizados (HABERMAS apud HENRIQUE, 2012: 62).

No entanto, Habermas não é contrário desenvolvimento social em geral “uma complexidade social crescente não resulta per se na alienação” (HABERMAS apud HENRIQUE, 2012: 64), a problemática é a de uma dominação do sistema sobre o mundo da vida (intersubjetividade), burocratizando-a e monetarizando-a, de forma a interferir no caráter consensual do qual o mundo da vida é dotado.

Como resolução dessa dominação é preciso que haja a descolonização da razão comunicativa pela instrumental, sendo necessário um fortalecimento da primeira em detrimento da segunda, para sua libertação plena. De forma que, a razão e o agir comunicativos, agindo por sobre o Estado e economia, dominando-os e controlando-os, possa através de consensos entre as partes da comunicação restabelecer a prioridade do agir

comunicativo, que antes fora regulado por poder e dinheiro. Reordenando a sociedade de acordo com sua categoria fundante, intersubjetiva, esferas de influência da solidariedade, uma vez que “os domínios da vida especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, em integrar grupos e em socializar crescimentos, sempre dependeram da solidariedade” (HABERMAS apud HENRIQUE, 2012: 65). Para que seja possível esse processo, Habermas teoriza a necessidade da criação de esferas públicas autônomas, controladas pelos meios da solidariedade.

Chamo autônomas as esferas públicas que não são produzidas ou sustentadas pelo sistema político com a finalidade de obter legitimação. Os centros de comunicação condensada que nascem espontaneamente dos microdomínios da práxis cotidiana só podem desdobrar-se em esferas públicas autônomas e fixar-se como intersubjetividades de ordem superior autossustentáveis, à medida que o potencial do mundo da vida for utilizado para a auto-organização e para o uso auto-organizado de meios de comunicação (HABERMAS apud HENRIQUE, 2012: 66).

A retomada do controle da razão comunicativa para a emancipação humana em Habermas, viria dessas esferas públicas autônomas que seriam, portanto:

(...) a nova força de integração social (do contexto ético de vida) que deveria brotar do potencial linguístico-intersubjetivo que estas esferas públicas autossustentáveis operacionalizam e dinamizam para si, recorrendo ao acervo cultural do mundo da vida. Assim, Habermas não pressupõe a abolição do universo sistêmico, com os seus respectivos meios de controle, mas, apenas, impugna a subordinação destes às decisões dos domínios dos mundos da vida expressos nas esferas públicas autônomas. (HENRIQUE, 2012: 67).

Essa reconquista da razão comunicativa, que também é o marco da emancipação humana para Habermas, não é dotada de um sujeito revolucionário, visto que, “a concepção original de Habermas traz as marcas da ‘política de consenso’ do pós-guerra” (MÉSZÁROS apud HENRIQUE, 2012: 52). Assim, por ser fortemente marcado por essa tendência, do reformismo social-democracia, ele apresenta uma proposta de harmonia entre as classes sociais, já que sem esse antagonismo não se tem um sujeito revolucionário, pois o ator do mundo da vida habermasiano é desvinculado dos sistemas econômico e políticos.

5.3 Crítica marxista a Habermas

Com a separação entre mundo da vida e sistema, o frankfurtiano separa radicalmente as relações efetivamente sociais das econômicas e políticas, o faz em tamanha proporção que acaba por reduzir a economia à dinheiro (relações comerciais) e política ao poder (estatal). Para o autor a problemática gira em torno de uma má formação da razão, ou seja, quando a razão comunicativa perde prioridade para a instrumental, a invasão do sistema ao mundo da vida. Por não entender a sociedade em sua raiz última e concreta, o autor acaba por colocar o problema no campo meramente intersubjetivo onde desenvolve uma utopia (resolução da invasão do mundo da vida por uma retomada da razão comunicativa), que não só não resolve o problema, como também garante sua permanente reposição e

desistoricização do sistema. Através da perspectiva marxista é apreensível que não há essa dualidade dita por Habermas, visto que:

(...) não posso concordar com a separação analítica operada por Habermas - e que se constitui no eixo de sua crítica a Marx e Lukács -, entre sistema e mundo da vida, ou se preferirmos, esfera do trabalho e esfera da interação. O sistema não coloniza o mundo da vida como algo exterior a ela. "Mundo da vida" e "sistema" não são subsistemas que possam ser separados entre si, mas são partes integrantes e constitutivas da totalidade social que Habermas, sistêmica, binária e dualisticamente secciona (ANTUNES apud MONTAÑO e DURIGUETTO, 2010: 76).

O que leva Habermas a operacionalizar de forma a não mais considerar a teoria marxista como a que pode compreender da melhor forma a totalidade da sociedade é a análise que o frankfurtiano faz de um fato conjuntural de seu período histórico. Os "benefícios" restritos que alguns trabalhadores do mundo desenvolvido tiveram graças às ondas longas com tonalidade expansionistas do capital monopolista no pós-guerra (como supracitado na exposição teórica do autor), como um fato estrutural, ou seja, como um novo elemento que altera substancialmente a forma de ser da ordem do capital. Dessa forma, ele pode afirmar categoricamente, reduzindo o marxismo ao chamado "paradigma da produção" em conformidade com seu procedimento reconstrutivo (ecletismo consensual), que "a perspectiva da emancipação não se origina precisamente do paradigma da produção, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco" (HABERMAS apud HENRIQUE, 2012: 110).

Apesar de se propor a uma crítica à vertente pós-moderna do contraesclarecimento, a teoria habermasiana termina por desembocar justamente nessa vertente dominante no período histórico vigente. Por se dispor a uma teoria social enquanto crítica emancipatória, Habermas não consegue reconhecer sóciohistoricamente o sujeito revolucionário, visto que seu projeto tem raiz última na intersubjetividade transcendental. Habermas incorre no mesmo erro que Marx criticara em Feuerbach, quando este definia genericamente a essência humana.

Marx criticou Feuerbach por definir abstratamente a "essência humana" - em vez de torná-la inteligível através do "conjunto das relações sociais" - "apenas como "espécie", como um caráter interior, silencioso e geral que une os muitos indivíduos de maneira natural". Habermas nos oferece o mesmo tipo de solução, implantando nos indivíduos a "silenciosa generalidade" feuerbachiana de um "mecanismo linguístico" miraculoso, por meio do qual se supõe que a espécie emancipe os indivíduos, alcançando a reconciliação e conquistando a liberdade (MÉSZÁROS apud HENRIQUE, 2012: 115).

Tendo tudo isso em vista, Habermas em seu mundo da vida, onde não há contradições entre os atores porque elas foram designadas ao sistema em sua subdivisão econômica, todas as questões materiais das quais o autor reduz à dinheiro e transações comerciais, restando apenas o mundo da vida da razão comunicativa. Nesse processo, o frankfurtiano pode então dizer que seus atores não terão discordâncias já que não estão em conflito de classes.

Justo a isso, Habermas atribui ao passado as perspectivas revolucionárias, que para ele já não se realizam na sociedade atual, e tem por fim, em consonância com toda a sua teoria um sintoma do pensamento burguês decadentista na contemporaneidade.

6. Conclusão: uma crítica aos limites politicistas de Pateman

Pateman critica esse consenso intersubjetivo que os atores da teoria habermasiana são capazes de produzir, visto que, não possuem mais antagonismos de classe. No entanto, a autora tem seu limite politicista, quando por mais que se faça a crítica não consegue encontrar saída possível para a realidade que não seja uma reforma da instituição jurídico-política.

As conclusões de Pateman, ainda que pertinentes, não são suficientes para a solução definitiva do problema, como a própria autora reconhece:

A recuperação da história do contrato sexual não fornece, em si mesma, um programa político ou sequer um atalho na difícil tarefa de se decidir quais são, em qualquer circunstância, os melhores caminhos de ação e as melhores políticas para as feministas, ou quando e como as feministas devem fazer alianças com outros movimentos políticos (PATEMAN, 1993: 340).

Ainda que se recupere a história do contrato sexual e, como a autora prevê, o cenário político mude, ainda assim, a superação do patriarcado não será possível, e isso fica claro uma vez que se estude Pateman à luz da ontologia marxiana.

Com base nisso, defendemos a orientação da crítica com base numa ontologia fundada no trabalho, isto é, que desvela a prioridade ontológica na economia, pois é nela que é produzida a riqueza social e, nela, determinada como será socializado o produto do trabalho. Dessa forma, qualquer resolução dos problemas da sociedade através das instituições geradas a partir das mediações de segunda ordem, como por exemplo: política, religião, direito, não se concretiza no mundo, pois apesar desses complexos terem sua autonomia, por realizarem suas funções, eles dependem sempre do determinante fundamental, a economia.

É justamente por isso, que a política (nem o Estado, como em Hegel) não podem realizar a universalidade, já que são a expressão do interesse particular mascarado de interesse universal. Por isso Marx aponta que a saída dos problemas da sociedade é a reestruturação da totalidade da sociedade, partindo de seu princípio fundante, de onde é criada e socializada a riqueza. Marx chama tal processo de revolucionário, pois rompe pela raiz a alienação através da implantação do trabalho associado. Segundo Tonet:

[...] o trabalho associado pode ser, inicialmente, definido como aquele tipo de relações que os homens estabelecem entre si na produção material e na qual eles põem em comum as suas forças e detêm o controle do processo na sua integralidade, ou seja, desde a produção, passando pela distribuição até o consumo (TONET, 2005: 83).

Pateman, como supracitado, vivenciou o Estado de Bem-Estar Social, bem como sua crise. Sendo assim, não é de se espantar que sua crítica desemboque no politicismo. A autora não reconhece, como Marx, que o Estado e a política parlamentar representam apenas o interesse particular da classe burguesa, por isso coloca nesses segmentos a sua proposta.

Nosso autor avança nessa questão quando propõe uma reestruturação da sociedade com uma mudança radical (pela raiz) que alcance a totalidade da sociedade e não apenas o aparato estatal, por não ser a política o princípio fundante da sociedade e sim o trabalho.

Deste modo, por “liberdade plena” não entendemos, de modo algum, liberdade absoluta, perfeita, definitivamente acabada, o que seria contraditório com a própria definição do ser social como um processo interminável de autoconstrução; muito menos a liberdade irrestrita do indivíduo visto como o eixo da sociedade. Se por liberdade entendemos, essencialmente, autodeterminação, então “liberdade plena” significa aquela liberdade - o grau máximo de liberdade possível para o homem - que o indivíduo tem como integrante de uma comunidade real, cujo fundamento é, necessariamente, o trabalho associado. O que significa, também que, nesta forma de sociabilidade, há uma relação harmônica entre o indivíduo e a comunidade; que já não há mais cisão, na sociedade, entre o momento real e o momento formal; que os homens já não são dominados por forças estranhas, mas que são - porque estão dadas as condições objetivas e subjetivas - efetivamente senhores do seu destino (TONET, 2005: 107).

Somente pelo processo revolucionário proletariado - orientado pelo arcabouço de Marx - é que se pode superar a ordem do capital, e somente além da ordem capital se pode superar, também, o patriarcado e o racismo. Entretanto, não é um processo mecânico, onde uma vez terminado um, também será acabado o outro. A revolução é necessária para mudar, na totalidade, a forma de sociabilidade. Uma vez que o trabalho alienado seja exterminado, é preciso toda uma reestruturação dos complexos sociais, para que assim, a sociedade se realize humanamente de forma plena, guiada pelo trabalho associado e orientada para a autoconstrução humana de forma plenamente livre.

Agradecimentos

Ao campus Maceió pela bolsa nos últimos 5 meses do projeto.

Referências

COELHO, F. L. **O contratualismo clássico e o neocontratualismo**: primeiras aproximações. Revista Eletrônica Direito e Política, Itajaí, v.2, n.3, 3º quadrimestre de 2007.

GRUPPI, L. **Tudo Começou com Maquiavel**: as concepções de Estado em Marx e Engels. São Paulo: L&PM: 1980.

HENRIQUE, C. G. **O último suspiro do neo-racionalismo: o neocontratualismo de Habermas como a via para o irracionalismo**. 2012, 240 f. Dissertação (Pós-graduação em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, Campinas, 2012.

MONTAÑO, C.; DURIGUETTO, M. L. **Estado, classe e movimento social**. São Paulo: Cortez, 2010.

PATEMAN, C. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

TONET, I. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.